

CONSTRUIRE LA FIGURE RELIGIEUSE DES SOUVERAINS LAGIDES

À PROPOS D'UNE DÉDICACE À HESTIA *PANTHEOS* ET AUX
THEOI EUERGETAI POUR PTOLÉMÉE IV ET ARSINOÉ III*

Abstract: This article reconsiders a fragmentary dedication to Hestia *Pantheos*. It explores the intriguing grammatical particularities of the inscription and the restitutions suggested by previous editors, focusing on their impact on the understanding of the spatial setting of the sanctuary. It will be argued that the sacred place would have hosted a cult of Hestia *Pantheos* nearby a second cult space devoted to the *Theoi Euergetai* as *synnaoi* of another deity, maybe Zeus. In this respect, the inscription sheds light on how dedicators managed to create the religious persona of the king in the broad framework of the Hellenistic ruler cult, mostly through the closeness of sacred spaces dedicated to ancient and new gods and the use of epithets specifying particular functions.

INTRODUCTION

Découverte en 1900 à Gabbari, dans le quartier occidental de la ville d'Alexandrie, une plaque rectangulaire de calcaire aux dimensions moyennes (28 × 25 × 8 cm) a transmis une dédicace datée du règne de Ptolémée IV et d'Arsinoé III¹ (fig. 1). Les parties lisibles de l'inscription, maintenant conservée au Musée gréco-romain d'Alexandrie, sont gravées de manière soignée et assez régulière, même si l'on observe quelques variations dans l'emplacement et la grandeur de certaines lettres, comme

* Je tiens à adresser mes plus sincères remerciements à V. Pirenne-Delforge et S. Caneva pour leur bienveillance, leurs lectures attentives et leurs judicieuses remarques. Je remercie également K. Savvopoulos de m'avoir transmis une nouvelle photographie de la pierre et de l'autel de Mazarita, J.-M. Carbon pour ses remarques sur l'édition critique de l'inscription ainsi que les lecteurs anonymes de la revue *Ancient Society* pour leurs pertinentes suggestions. Les abréviations suivantes sont utilisées: *BDEG*: Crescam, *Banque de Données des Épigraphes Grecques* (<https://www.sites.univ-rennes2.fr/lahm/crescam/>); *CGRN*: Carbon J.-M., Peels S., Pirenne-Delforge V., *Collection of Greek Ritual Norms*, Liège (<http://cgrn.ulg.ac.be/>); *MAP*: Bonnet C., *Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency*, Toulouse (<https://map-polytheisms.huma-num.fr/>); *PHRC*: Caneva S., *Practicalities of Hellenistic Ruler Cults*, Padoue – Liège (www.phrc.it/); *TM*: *Trismegistos* (<https://www.trismegistos.org/index.php>). Sauf indication contraire, les dates s'entendent avant Jésus-Christ.

¹ Voir la description de la pierre chez Bernard (2001) 68. *L'editio princeps* est publiée par Botti (1900) 571 n° 409.

l'omicron (fig. 2). Toutefois, l'état fragmentaire de ce document, dont la surface est fissurée en son milieu et le côté gauche brisé, a engendré dès sa publication des restitutions divergentes sur lesquelles cette note entend revenir².

Depuis l'*editio princeps* de G. Botti, des améliorations du texte ont été proposées dans les éditions fournies par E. Breccia, É. Bernard et l'équipe du *Corpus of Ptolemaic Inscriptions*³. Fort de ces progrès, nous proposons ici le texte dans une édition nouvelle munie d'un appareil critique. Nous examinerons les diverses propositions dont l'inscription a fait l'objet en fonction de cette nouvelle édition:

- [Υπερ βα]σιλέως Πτολεμαίου
 [καὶ βασιλί]σσης Ἀρσινόη[ς]
 [τὸ τέ]μενος⁴ καὶ τὸν βωμὸν
 [Διὸς ?] Πανθέου καὶ Εὐσεβῶν
 5 [Θεῶν βα]σιλέως Πτο[λε]μαίου
 [καὶ βα]σιλίσσης [Βερε]νίκης
 [Θεῶν Ε]ὐεργετῶν <καὶ> τὸ τέμενος
 [καὶ τὸν β]ωμὸν Ἡστίας Πανθέου
 [- - ca. 12 - -]ης Ἀριστόμ<ε>νους
 10 [- - ca. 9/10 - - κατ']εὐχὰ[ς ἀνέθηκε ?- - -].

4 [Διὸς ?] Πανθέου proposui: [Ἡστίας] Πανθέου Bernard coll. 1. 8 *CPI* [τῶν] Πανθέων Breccia Fraser & Rumpf Savvopoulos (2018) [Θεῶν] Πανθέων Strack II 5 [Θεῶν] Botti Breccia Bernard *CPI*: [καὶ ὑπερ] Strack II 7 <καὶ> ante τὸ addiderunt Breccia Savvopoulos (2018): [Θεῶν Ε]ὐεργετῶν τὸ Botti Strack Bernard II 8 Ἡστίας Botti Breccia Bernard *CPI*: <Ε>στίας Strack II 9 Ἀριστόμ<ε>νους Savvopoulos (2018): Ἀριστόμους Strack Breccia ΣΑΡΙΣΤΟΜΝΟΥΣ Botti Ἀριστοφάνους Bernard *CPI* II 10 κατ'εὐχὰς ἀνέθηκε ?- - -] proposui: εὐχαριστίας χάριν ?] Bernard EY[- - -] Breccia Savvopoulos (2018) Y.A. [- - -] *CPI*.

[Pour] le roi Ptolémée [et la reine] Arsinoé, le *temenos* et l'autel de [Zeus ?] *Pantheos* et des *Theoi Eusebeis*, le roi Ptolémée et la reine Bérénice, [*Theoi*] *Euergetai* <ainsi que> le *temenos* et l'autel d'Hestia *Pantheos* (ont été dédiés par) [...].ès, fils d'Aristom<ε>nès, [en ex-voto ?].

² L'inscription n'a que très peu attiré l'attention des savants jusqu'ici. Mentionnons toutefois Fraser (1972) II 1023 n. 105; Savvopoulos (2018) 124-125; Savvopoulos (2020) 85-86; Benedetti (2021) 247-249.

³ Breccia (1911) n° 25 et *add.* 269 ; Bernard (2001) n° 25; *CPI* 24, dont l'édition est préalablement présentée par Savvopoulos (2020) 86.

⁴ É. Bernard édite [τὸ τέμε]νος. Un réexamen de la photo de la pierre assure davantage encore cette restitution puisque nous y percevons des traces d'un M et d'un E.



Fig. 1. Bernand (2001) n° 25 (pl. 10).



Fig. 2. Fac-similé de Seymour de Ricci, publié par Bernand (2001) n° 25 (pl. 11).

Les deux premières lignes de l'inscription enregistrent le formulaire mentionnant les noms des souverains régnant au moment de l'élaboration de la dédicace, Ptolémée IV et Arsinoé III, introduits par la préposition *hyper*. Cette donnée situe la dédicace après 220 av. J.-C., date retenue pour le mariage de Ptolémée IV et Arsinoé III⁵. L'absence de Ptolémée V dans la titulature permet de réduire les limites chronologiques en établissant 210/9 av. J.-C., l'année de naissance de l'enfant royal, comme *terminus ante quem*⁶. Ces éléments de datation interne concordent en outre avec des traits épigraphiques caractéristiques de la fin du III^e siècle, notamment les barres parallèles et non plus divergentes du *sigma*, ainsi que la présence de l'*alpha* à barre brisée⁷.

OBSERVATIONS TEXTUELLES

Soulignons d'emblée certaines particularités textuelles de la présente inscription. Sur le plan orthographique, la graphie du nom d'Hestia (l. 8) avec un *èta* et non un *epsilon* aspiré mérite d'être signalée. Elle semble résulter d'une confusion phonologique attestée en Égypte à plusieurs reprises, le plus souvent dans les sources papyrologiques⁸, mais également dans certaines inscriptions⁹, vraisemblablement dans des documents produits en milieu indigène¹⁰. Le patronyme du dédicant, dont le nom est

⁵ Si la date exacte de ce mariage est incertaine, ce dernier aura selon toute vraisemblance été organisé entre 220 et la bataille de Raphia en 217. Voir les arguments présentés par Bennett (2001-2011).

⁶ Ptolémée V, dès sa naissance, est mentionné dans le protocole royal des inscriptions, comme le remarque M. Guarducci dans le commentaire d'*I.Cret.* III, iv 18 (= *PHRC* 015, ca. 220-209). L'absence du titre dynastique de Ptolémée IV et Arsinoé III (*Theoi Philopatores*) pourrait permettre de réduire le *terminus ante quem* aux années 216/5, lorsqu'ils reçoivent ce titre. En effet, à l'exception de la présente dédicace et de *SEG* XXIV 1200, Ptolémée IV et Arsinoé III semblent toujours porter leur titre dynastique dans les dédicaces complètes enregistrant le protocole royal. Toutefois, l'absence de ces titres ne peut être considérée comme une indication chronologique certaine.

⁷ L'ornementation de la haste droite du Π et l'absence d'*apices* invitent toutefois à ne pas descendre la datation trop bas. À propos de la paléographie des inscriptions ptolémaïques, voir Caneva (2020a) 27-28; Crowther (2020).

⁸ Teodorsson (1977) 109-112, a recensé 147 occurrences de confusion entre *èta* et *epsilon*. D'une manière générale, l'hésitation entre graphies longues et brèves est récurrente en Égypte ptolémaïque: Clarysse (1993) 197.

⁹ Cf. une inscription de Taposiris Parva (*OGIS* I 97; 193/192-181/0), témoignant d'une probable confusion entre *κομηγέται* inscrit pour *κομεγέται*.

¹⁰ Cette remarque converge avec les analyses de Clarysse (1993) 197, qui en conclut, pour la plupart des documents papyrologiques manifestant ce type de particularité,

perdu, a peut-être connu un tel phénomène phonétique. En effet, il semble que le lapicide ait omis de graver l'*epsilon* de la pénultième syllabe dans le patronyme Ἀριστόμ<ε>νοῦς. Bien que les éditions aient divergé sur la graphie à adopter pour ce nom propre, la restitution d'un *epsilon* tronqué semble être la piste la plus plausible¹¹. Si le nom d'Ἀριστόμνης ne semble pas particulièrement attesté, celui d'Ἀριστομένης est bien représenté en Égypte ptolémaïque dès le III^e siècle¹². De même, on remarque, dans certains noms propres égyptiens transcrits en grec, l'instabilité des voyelles subissant l'influence de l'accent original du mot. L'accent égyptien du patronyme tombait vraisemblablement sur l'avant-dernière syllabe du nom (*Arystmn*), qui était vocalisée ponctuellement par un *waw* dans les attestations démotiques et correspond au *omicron* de la forme grecque du nom¹³. L'influence d'un tel accent pourrait expliquer que l'*epsilon* interne non accentué ait chuté par syncope¹⁴.

Sur le plan syntaxique, la dédicace présente également une certaine unicité. Elle ne mentionne pas les divinités dédicataires des espaces cultuels au datif mais emploie le génitif¹⁵. Cette séquence inhabituelle s'expliquerait par une légère hésitation, dans les pratiques dédicatoires, entre l'emploi du génitif et du datif grec¹⁶. Un tel phénomène est particulièrement

l'influence du milieu indigène des dédicants. La même hypothèse a été émise par S. Caneva au sujet de l'inscription de Taposiris Parva mentionnée *supra* n. 9 (*OGIS* I 97), dont au moins une partie des donateurs pourrait être d'origine égyptienne: Caneva (2016a) 51-52.

¹¹ Strack (1903) 546-547 n° 24 et Breccia (1911) n° 25, éditent tous deux Ἀριστόμνοῦς. Bernand (2001) n° 25 et, récemment, le *CPI* 24 lisent pour leur part l'anthroponyme Ἀριστοφάνης. Cependant, l'examen de la photographie de la pierre montre davantage un M qu'un A et n'a pas livré de traces de la présence d'un Φ.

¹² *Trismegistos* dénombre 21 attestations grecques du prénom localisées en Égypte et concentrées vers le début du II^e s. (*TM People* 2277).

¹³ Le nom, qui est particulièrement bien attesté dans les régions de Thèbes et de Memphis (cf. *I.Memnonion* 388; *SB* XX 14976; *SEG* XLVIII 2028), est connu sous plusieurs formes démotiques: *Arstmns* (*P. Dem. Memphis* 2 A-B, fin du III^e s.); *Arystmn* (deux ostraca: *TM* 81246 et *TM* 81243, II^e-I^{er} s.); *Arystwms* (*P. Cairo* II 30660, fin du III^e s.). Selon les règles d'accentuation égyptienne, qui doivent évidemment être prises en compte avec beaucoup de prudence, le prénom *Arystmn* porterait l'accent sur la voyelle prononcée entre le /t/ et le /m/. Pour l'accentuation des mots égyptiens, voir Loprieno (1995) 36-40.

¹⁴ Un phénomène vocalique similaire expliquerait également la perte de l'*iota* interne dans la forme Ἴσ<ι>δος mentionnée dans une plaque de fondation d'un temple alexandrin (215-210/209), éditée par Bernand (2001) n° 18 et étudiée *infra* p. 56-57. Pour l'accentuation grecque des noms égyptiens, cf. Clarysse (1997).

¹⁵ Sur la syntaxe des dédicaces, cf. Guarducci (1987) 254-255; Caneva (2020a) 25-27.

¹⁶ La confusion en contexte égyptien pourrait résulter de l'ambiguïté d'une même préposition (*ny*) à laquelle l'égyptien a recouru pour traduire à la fois le génitif et le datif en langue grecque. Voir par exemple des cas dans les décrets bilingues de Canope et

attesté dans divers documents qui semblent en effet produit en milieu indigène¹⁷. Ces différents faits linguistiques et syntaxiques pourraient en fin de compte plaider en faveur de l'origine égyptienne du dédicant.

À ce stade, un bref détour par une seconde inscription alexandrine s'impose, dans la mesure où elle présente des phénomènes linguistiques similaires. Il s'agit d'une plaque de fondation en or enregistrant l'établissement d'un sanctuaire dédié à Sarapis, Isis, Ptolémée IV et Arsinoé III¹⁸.

Σαράπιδος <κ>αὶ Ἴσ<ι>δος Θεῶν Σωτήρων
καὶ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης
Ἀρσινόης Θεῶν Φιλοπατόρων.

(Sanctuaire) de Sarapis et d'Isis, *Theoi Sōtēres*, du roi Ptolémée (IV)
et de la reine Arsinoé (III), *Theoi Philopatores*.

La tablette fut manifestement gravée dans les mêmes années que la dédicace à Hestia, entre 215/4 et 210/9¹⁹. Le texte atteste en effet la confusion de la sourde /k/ avec l'aspirée /ch/ dans la conjonction καί que le lapicide écrit χαί²⁰, ainsi que la perte du *iota* interne non accentué dans le nom de la divinité, inscrit Ἴσδος²¹. Une certaine confusion dans l'*habitus* épigraphique est également perceptible, car la mention des destinataires

Memphis étudiés par Daumas (1952) 48-49. Ce phénomène se remarque également dans la syntaxe des plaques de fondation bilingues d'Alexandrie, où le grec recourt au datif pour marquer le destinataire, alors que l'égyptien recourt à un syntagme introduit par la préposition *n(y)* et le substantif.

¹⁷ Cette hésitation dans l'emploi des cas en contexte multiculturel, voire bilingue, a notamment fait l'objet de remarques concernant plusieurs documents. Mentionnons la dédicace gréco-phénicienne CIS I 95 (début du III^e s.), signalée par Bonnet (2004) 135, où le lapicide a gravé dans une dédicace grecque le nom de la déesse au datif mais celui du roi Ptolémée, pourtant co-destinataire de l'inscription, au génitif: Ἀθηνᾶν | Σωτεῖρα Νίκη | καὶ βασιλέως | Πτολεμαίου | Πραξιδημος Σέσματος | τὸν βο[μ]ὸν ἀνέθ[η]κεν | ἀγα[θ]ῆι τύχηι. À ce titre, Bonnet (2004) 135, avance également l'hypothèse qu'il s'agirait d'un lapicide d'origine phénicienne. Voir aussi Amadasi Guzzo (2015) 37, qui interprète ce génitif comme une marque de différence de statut entre les destinataires; Bianco & Bonnet (2016) 165-166; Bonnet & Bianco (2018) 44-45, postulant un *hyper* avant le nom de Ptolémée.

¹⁸ L'édition reproduite est celle de Bernand (2001) n° 18. Le texte égyptien est édité chez Rowe (1946) 12-13.

¹⁹ La mention du titre dynastique *Ntr.wi Mr-It.wy* («dieux-qui-aiment-leur-père») dans le texte égyptien, attesté à partir de 215/4, permet de donner cette date comme terminus *post quem*. De plus, l'absence de la mention du fils royal Ptolémée V donne une fois de plus 210/209 comme terminus *ante quem*. Cf. Bricault (1999) 337 et 343.

²⁰ Le copte connaît de nombreux cas de confusions similaires à celui-ci: Loprieno (1995) 42.

²¹ L'égyptien portait vraisemblablement l'accent en première position sur le *aleph* (*3s.t*), résultant probablement dans l'élision du *iota* non accentué de la forme grecque.

culturels au génitif diffère d'autres exemplaires de plaques de fondation²². Avec toute la prudence nécessaire, on fera l'hypothèse que le génitif grec résulte d'une transposition de l'égyptien, manifestant syntaxiquement la propriété des dieux sur le temple. Ce point ressort de la formulation égyptienne de la plaque qui exprime la possession avec la préposition *ns*. Ces divers éléments pourraient conforter l'origine égyptienne du dédicant dans ce texte grec²³, tout en fournissant un remarquable parallèle avec l'inscription alexandrine d'Hestia, à laquelle il nous faut à présent revenir.

La section de l'inscription couvrant les lignes 3 à 8 enregistre le don accompli par le dédicant: deux ensembles culturels, chacun délimité par un *temenos* contenant un *bōmos*. Il est peu probable d'admettre qu'il s'agisse d'une seule et même structure culturelle aux lignes 3-4 et 7-8, comme l'a compris É. Bernard²⁴. Il s'agirait davantage de deux ensembles distincts²⁵. Pour cette raison, E. Breccia avait proposé d'ajouter à la ligne 7 un *καί* omis par le lapicide après la mention des *Theoi Euergetai*, afin de coordonner de la sorte les deux ensembles culturels, qu'il comprenait comme bien distincts²⁶. En revanche, s'il est bien question de deux espaces de culte différents, la mention de ces derniers dans une même dédicace, ainsi que le partage de l'épiclese *Pantheos* pour des destinataires honorés chacun dans son enceinte pourraient suggérer que le premier *temenos* était établi à proximité du second. L'identité de la divinité dédicataire de ce second *temenos* est évidente : il s'agit d'Hestia, qui recevait un culte sous l'épiclese *Pantheos*. Le premier ensemble culturel mentionné aux lignes 3 à 7 n'est malheureusement pas aussi clair et les destinataires

²² Ex. Bernard (2001) n° 13: Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου ἢ καὶ Ἀρσινόης, Θεῶν Ἀδελφῶν ἢ Σαράπει, τὸν ναὸν καὶ τὸ τέμενος. Sur les plaques de fondation, voir récemment Thompson (2020).

²³ Si cette plaque de fondation émane bien d'un dédicant particulier, elle constitue un remarquable exemple d'appropriation d'une pratique normalement réservée à la sphère royale. L'hypothèse d'un dédicant égyptien a d'abord été proposée par Bevan (1934) 273-274, mais réfutée ensuite par Fraser (1960) et Bricault (1999). La recherche actuelle tend toutefois à revenir à l'hypothèse d'un dédicant égyptien. Voir Fassa (2015) 139-140; Bricault (2020) 38.

²⁴ L'auteur souligne d'ailleurs cette singularité et, pour l'expliquer, émet l'hypothèse douteuse d'une volonté d'insister sur l'importance des monuments dédiés: Bernard (2001) 70.

²⁵ Ce constat converge avec l'analyse récemment proposée par G. Benedetti sur l'organisation des espaces sacrés dans cette inscription: "le fils d'Aristomenès a érigé et consacré deux enceintes sacrées (*temenē*) avec leurs autels (*bōmoi*)". Cf. Benedetti (2021) 248.

²⁶ Breccia (1911) 12-13. Nous n'excluons toutefois pas la possibilité que les mentions des deux structures culturelles offertes aient été juxtaposées par asyndète. Dans cette perspective, la restitution d'un *καί* (l. 7) n'est pas nécessaire.

de la démarche dédicatoire font l'objet de diverses restitutions conditionnant la compréhension de l'agencement du sanctuaire :

- 3 [τὸ τέ]μενος καὶ τὸν βωμὸν
 [...3/4...] Πανθέου καὶ Εὐσεβῶν
 5 [Θεῶν βα]σιλέως Πτο[λε]μαίου
 [καὶ βα]σιλίσσης [Βερε]νίκης
 7 [Θεῶν Ε]ὐεργετῶν <καὶ> τὸ τέμενος

Les souverains, Ptolémée III et Bérénice II, invoqués ensemble sous leur titre dynastique de *Theoi Euergetai*, semblent bien être les destinataires du premier *temenos*. Les théonymes royaux sont précédés d'au moins une qualification, l'adjectif *Eusebēs*. La lecture de l'adjectif *Pantheos* qui précède cette dénomination est problématique, car l'état de l'inscription permet difficilement de distinguer les traits spécifiques d'un *omicron* de ceux d'un *omega*. En effet, la pierre conserve une petite haste horizontale au niveau de la ligne inférieure d'écriture qui correspondrait aux barres horizontales de l'*omega*. Toutefois, la partie droite de la lettre présente des traits arrondis qui concorderaient avec la forme circulaire d'un *omicron* fermé²⁷. De fait, la pierre laisse entrevoir les incisives des deux branches supérieures d'un *upsilon*, reproduites sur le fac-similé de Seymour de Ricci (fig. 2), qui conforte la lecture *Pantheou*.

À ce stade, trois possibilités de lecture s'offrent à nous. Acceptant la lecture *Pantheou*, É. Bernand et, récemment, le *CPI* restituent en lacune le théonyme d'Hestia, parallèlement à la mention de la déesse sous cette épiclese à la ligne 8. Cependant, s'il l'on envisage bien l'existence de deux ensembles cultuels distincts, la double mention d'Hestia honorée sous une même épiclese, dans deux espaces cultuels qui seraient différents, pourrait paraître redondante et douteuse²⁸. Peut-être faudrait-il pour cette raison envisager de restituer un autre théonyme conforme à la longueur de la lacune, estimée entre trois et quatre lettres. Celui de Zeus pourrait convenir tant sur le plan textuel que contextuel : en effet, Zeus est susceptible de recevoir une épiclese similaire à celle de *Pantheos*²⁹ ; d'autre part, on connaît les affinités cultuelles du binôme formé par Zeus

²⁷ L'irrégularité de la grandeur et de la position du *omicron* dans le reste de l'inscription, tantôt suspendu, tantôt placé plus bas, expliquerait qu'il ait pu être gravé en position légèrement plus basse à cette place.

²⁸ La restitution d'É. Bernand présentait une certaine logique, dans la mesure où ce dernier considérait l'existence d'une seule et même structure cultuelle.

²⁹ *CGRN* 190 (Cyrène, 150-100) mentionnant des sacrifices à Ζηνὶ Πανθείῳ καὶ Ἀθαναΐᾳ Πανθείᾳ (ll. 12-13). Zeus porte également l'épiclese *Pantheos* dans une inscription carthaginoise datant de l'époque impériale, résultat de son assimilation avec Sarapis,

et Hestia³⁰. Ces deux solutions permettraient d'envisager le partage du premier *temenos* entre les souverains et une divinité, que nous proposons d'identifier avec Zeus³¹.

Nous ne pouvons toutefois exclure la possibilité de lire l'adjectif *Pantheos* avec un *omega*. Sur le plan syntaxique, l'adjectif *Pantheōn* devrait alors être compris comme une première épiclese au génitif pluriel désignant les souverains. Approuvant cette lecture, E. Breccia, suivi par P.M. Fraser et A. Rumpf, avait proposé une restitution comme suit³²: [τῶν] Πανθέων καὶ Εὐσεβῶν | [Θεῶν]. Avant de commenter cette proposition, il semble important, pour la suite du propos, d'opérer une distinction entre plusieurs types de dénominations qui peuvent qualifier le souverain³³. Au sein des séquences onomastiques déterminant le nom d'un roi ou d'une reine, on trouve d'une part des «titres dynastiques», c'est-à-dire des dénominations formulaires spécifiques respectant le cadre figé et standardisé des protocoles royaux (p. ex., *Theoi Adelphoi*, *Theoi Euergetai*). D'autre part, le souverain peut être désigné au moyen de dénominations le qualifiant de manière occasionnelle et dans des contextes divers. Ces dénominations ne sont pas soumises au cadre standardisé des protocoles de la cour et sont dès lors dotées d'une plus grande flexibilité syntaxique, puisqu'elles ne répondent pas à une expression formulaire et codifiée par les sphères de pouvoir. On recourra dans ce cas à la notion générale d'«épithètes». On parlera alors volontiers d'épiclèses, lorsque l'épithète est adoptée en contexte proprement culturel³⁴.

Sur le plan terminologique, *Pantheos* et *Eusebēs*, si l'on accepte la restitution d'E. Breccia, P.M. Fraser et A. Rumpf, ne sont évidemment

d'ailleurs évidente dans l'inscription. Dain (1933) 193-194 (n° 176), ll. 6-7: Διὶ Ἡλίῳ Μεγάλῳ Πανθέῳ Σαράπιδι. Je remercie M. Carbon d'avoir partagé avec moi cette piste.

³⁰ *CGRN* 191 (Lydie; 125-75). Cf. *CGRN* 86 (Kos; 350); *CGRN* 198 (Mégalopolis; 183/2).

³¹ Une recherche combinée sur les bases de données *BDEG* et *MAP* montre qu'excepté Zeus, seuls Sarapis, Aphrodite et Athéna, dont les théonymes sont, de toute manière, trop longs pour combler la lacune de notre inscription, portent cette épiclese ou une variante proche. Cf. Benedetti (2021) 239. La séquence onomastique *Theos Pantheos*, si elle correspondrait à l'espace de la lacune, n'est à notre connaissance pas attestée.

³² Breccia (1911) n° 25; Fraser & Rumpf (1952) 68.

³³ Nous empruntons les distinctions opérées pour notre propos à Caneva (2020b) 133. Cf. aussi Muccioli (2013) 19-25. Cette catégorisation a le mérite de prendre en compte le degré de fréquence et de standardisation des séquences onomastiques qualifiant le souverain, qui varient en fonction de leur utilisation comme titre ou comme épithète

³⁴ À propos du système des épicleses, appelées aussi épithètes culturelles, voir Parker (2003) et (2017) 1-32. Pour une réflexion récente sur le système de dénomination des dieux et les problèmes qu'il induit dans la terminologie moderne, on renverra aux travaux de l'équipe du projet *MAP* et surtout à Bonnet e.a. (2018).

pas à comprendre comme des titres dynastiques, mais bien comme des épicleses employées dans un contexte dédicatoire précis pour qualifier les souverains. À ce titre, cette séquence onomastique assume un certain degré de flexibilité dans son organisation formelle, qui éclairerait par ailleurs la présence de l'article (ll. 4-5: [τῶν] ... [Θεῶν]) et l'enclave des adjectifs (ll. 4-5: [τῶν] Πανθέων καὶ Εὐσεβῶν | [Θεῶν]), en regard de la formation figée du titre dynastique *Theoi Euergetai* (l. 7: [Θεῶν Ε]ὐεργετῶν). Ce dernier ne varie en effet jamais quand il suit le nom du souverain³⁵. Toutefois, deux objections nous invitent à exclure cette lecture. D'une part, comme nous l'avons déjà indiqué, l'examen des photographies de la pierre ainsi que le fac-similé de Seymour de Ricci (fig. 2) conforte la lecture *Pantheou*. D'autre part, l'adjonction de *Pantheos* aux noms de Ptolémée III et Bérénice II constitue un *unicum* sans aucun parallèle probant dans la documentation, alors que cette épiclese se trouve associée à plusieurs divinités³⁶.

De ces observations sur l'organisation formelle de la dédicace, on peut déduire que le dédicant établit un premier *temenos* contenant un autel, destiné à la pratique du culte des souverains qualifiés d'au moins une épiclese composée, celle d'*Eusebeis Theoi*. Selon la restitution la plus probable, on peut envisager l'association des souverains comme *synnaoi* d'une autre divinité (Zeus *Pantheos* ou moins probablement Hestia *Pantheos*), à proximité d'un *temenos* et d'un autel d'Hestia *Pantheos*³⁷.

³⁵ On trouve dans le décret de Canope (OGIS I 56; 238) un exemple frappant attestant dans un même texte la flexibilité syntaxique de telles épithètes, en regard de leur caractère figé lorsque ces dénominations sont utilisées comme titre dynastique dans un protocole royal. Lorsque *Theoi Euergetai* est mentionné à la suite des noms du souverain (l. 8, 21, 36, 47), il s'agit dans ce cas de leur titre dynastique renvoyant au culte dynastique, l'adjectif suit alors le substantif (cf. l. 2 mentionnant le ἱερεὺς des *Theoi Euergetai*). Lorsque la dénomination de *Theoi Euergetai* est employée indépendamment de la mention du nom du souverain et donc hors du cadre standardisé du protocole de cour (ex.: l. 7, 22, 44, 54), l'article est alors mentionné et l'adjectif enclavé. Voir les cas parallèles dans la dénomination de Ptolémée I^{er} recourant à l'épiclese *Sōtēr*, qui n'est alors pas encore employée comme titre dynastique, étudiés par Caneva (2020b) 138 n. 21 et 139 n. 33.

³⁶ L'épiclese *Eusebēs* ne semble pas pour sa part, comme nous le verrons, pouvoir être attribuée à un dieu, puisque l'*eusebeia* décrit l'attitude des hommes par rapport à la sphère supra-humaine. Elle qualifie donc dans l'inscription les souverains. Cf. *infra* p. 69-70. En revanche, si *Eusebēs* constitue aussi un *unicum* dans la documentation lagide, son utilisation trouve des parallèles dans la documentation d'autres dynasties et dans la langue égyptienne.

³⁷ Si l'on acceptait la lecture [τῶν] Πανθέων καὶ Εὐσεβῶν | [Θεῶν], les *Theoi Euergetai* seraient les seuls destinataires de la première enceinte sacrée, où ils seraient honorés sous les épicleses de *Pantheoi* et d'*Eusebeis*.

CONSTRUIRE LA FIGURE RELIGIEUSE DU SOUVERAIN DANS L'ALEXANDRIE DU III^E SIÈCLE

Ces constats formels invitent à soulever la question de l'intégration de la figure religieuse du souverain dans les relations unissant le monde des hommes et celui des dieux³⁸. Bien que la figure royale s'ancre dans un contexte historiquement déterminé et limité, elle n'en reste pas moins caractérisée par la tension entre le général et le particulier, entre l'unité et la diversité qui régit l'ensemble des relations des Anciens avec le monde supra-humain³⁹. Pas plus que le statut des dieux eux-mêmes, celui du souverain hellénistique dans sa relation avec les divinités n'a fait l'objet d'une quelconque «théorisation» par les Anciens; l'étude de ce statut requiert par conséquent une analyse du contenu rituel qu'ont transmis différents types d'inscriptions, décrets, lettres, dédicaces⁴⁰. De ce point de vue, et à son échelle forcément limitée, la dédicace alexandrine permet d'entrevoir au moins deux des mécanismes auxquels les dédicants avaient recours pour construire le profil religieux du monarque: la gestion des espaces sacrés qui lui étaient destinés, d'une part, et l'utilisation d'épicleses, d'autre part, ces deux aspects dotant le souverain de prérogatives spécifiques, construites par l'acte dédicatoire que le donateur entreprend.

La gestion de la topographie des espaces sacrés dédiés à des dieux et des rois est un procédé essentiel dans l'établissement d'honneurs culturels pour les souverains hellénistiques⁴¹. La capitale lagide ne fait pas exception. S'il existe bien des sanctuaires destinés au seul souverain à Alexandrie, tels l'Arsinoeion, le Sēma ou le Kaisareion, ils semblent relativement rares et s'inscrivaient dans le cadre de fondations royales. Édifiés pour la plupart

³⁸ Depuis les travaux séminaux d'Habicht (2017) [1956] et de Price (1984a), le champ du culte royal hellénistique a généré une bibliographie pléthorique. Sans pour cette raison prétendre à l'exhaustivité, on épinglera pour notre propos les introductions méthodologiques de Hauben (1987), Chaniotis (2003) et Caneva (2014a) ainsi que des études spécifiques permettant d'entrevoir les modalités d'intégration du souverain dans les traditions religieuses locales proposées par Caneva (2014b); Caneva (2015); Paul (2016); Caneva & Lorenzon (2020).

³⁹ Caneva (2015) 112-114, propose une judicieuse application des analyses de J.-P. Vernant au culte du souverain. Pour une réflexion sur la pluralité inhérente en pays polythéiste, on renverra à Pirenne-Delforge (2020).

⁴⁰ Caneva (2014a) 58. Pour le culte royal lagide, Pfeiffer (2008) constitue l'étude de référence.

⁴¹ Hölbl (2001) 94; Chaniotis (2003) 437. Pour la signification de l'édification de temples, d'autels et de statues culturelles dans le culte des souverains hellénistiques, voir Habicht (2017) 100-103.

dans les *Basileia* de la cité, ils permettent la transposition dans le paysage culturel alexandrin d'un discours de pouvoir initié par la sphère royale⁴². Les sanctuaires financés par des particuliers privilégiaient davantage des dons plus modestes, comme des enceintes sacrées à ciel ouvert, la plupart du temps non construites⁴³. Ces *temenē* nécessitaient dès lors un coût d'aménagement moins élevé, et le donateur pouvait y associer le souverain à une divinité⁴⁴.

Si la proximité spatiale de ce type de lieu de culte n'impliquait pas systématiquement l'accomplissement de rituels communs⁴⁵, elle est révélatrice, sinon d'une équivalence des souverains et du dieu sur le plan culturel, au moins de mécanismes de promotion qui sous-tendent l'association topographique des deux cultes: l'établissement de lieux de culte destinés aux souverains à proximité de celui d'une divinité traditionnelle permettait d'assurer la promotion du sanctuaire royal et de favoriser sa fréquentation⁴⁶. Une inscription sur marbre découverte à l'est d'Alexandrie a livré la dédicace par deux prêtres de Zeus d'autels, de *temenē* et de terres dédiés aux *Theoi Adelphoi* et à Zeus invoqué sous les épicleses de *Synōmosios* «des serments», et d'*Olympios*⁴⁷. L'inscription illustre bien la volonté et la capacité des donateurs, assumant au préalable la prêtrise de Zeus, d'ajouter le culte des *Theoi Adelphoi* à celui du dieu dont ils avaient la charge⁴⁸.

⁴² Grimm (1998) 66-81; Strootman (2007). L'étude du Tychaion d'Alexandrie, décrit par le Pseudo-Libanius (8.25), fournit un remarquable exemple des différentes dynamiques alliant patronage royal, gestion de l'espace culturel et continuité dynastique: Caneva (2016b) 42-47.

⁴³ Chaniotis (2003) 439; Aneziri (2005) 14 n. 83; Habicht (2017) 101-103. Sur la notion de *temenos* comme espace non bâti, délimité en plein air, accueillant simplement un autel (*bōmos*), voir Casevitz (1984) 85-87; Pirenne-Delforge (2008) 161-166, spécifiquement chez Pausanias.

⁴⁴ Il y a toutefois des exceptions notables de sanctuaires fondés à titre privé mais bénéficiant d'un prestige certain, comme l'érection par l'amiral Kallikratès du fameux sanctuaire d'Arsinoé *Zephyritis* sur le Cap Zéphyrion, dont la promotion fut assurée par les poètes de cour (cf. Pos. *Épi.* 39.116, 119 A.-B.).

⁴⁵ Patera (2010).

⁴⁶ Cette dynamique s'observe bien en Éolide, au sanctuaire de Séleucos et d'Antiochos érigé contre le *peribolos* d'Apollon *Chrēstērios* (CGRN 137, ll. 5-15). À Aigai, la construction d'un sanctuaire royal à proximité de celui d'Apollon permettait de profiter de la popularité de ce centre oraculaire et d'assurer ainsi la fréquentation du lieu de culte destiné aux rois.

⁴⁷ Bernand (2001) n° 14 (= *CPI* 15): Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου | τοῦ Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης, | Θεῶν Ἀδελφῶν, καὶ βασιλίσσης | Βερενίκης τῆς γυναικὸς | καὶ ἀδελφῆς τοῦ βασιλέως, | Θεῶν Ἐδεργετῶν {καὶ} Θεοῖς | Ἀδελφοῖς <καὶ> Διὶ Ὀλυμπίῳ καὶ Διὶ | Συνομοσίοι · τοὺς βωμοὺς | καὶ τὰ τεμένη καὶ τὴν συνκίρουσαν αὐτοῖς γῆν Κλέων | καὶ Ἀντίπατρος οἱ ἱερεῖς | vac. τοῦ Διός.

⁴⁸ Caneva (2016b) 180-181. Savvopoulos (2018) 124, suggère l'intégration de cette dédicace dans le cadre d'un patronage royal direct des souverains. Cependant, la structure

En outre, le dédicant semble avoir privilégié pour l'ensemble des destinataires cultuels qu'il convoque des compétences qu'ils sont tous susceptibles d'assumer, tant Zeus, sous des aspects spécifiques, que les souverains lagides: l'exercice du pouvoir souverain et la protection des serments⁴⁹. La proximité fonctionnelle des divinités destinataires de la dédicace, matérialisée dans le paysage alexandrin par le voisinage des sanctuaires d'anciennes et de nouvelles divinités, participe ainsi activement à la définition du champ d'intervention du souverain, qui se construit en collaboration avec la divinité à laquelle il est associé et en regard de leurs prérogatives respectives. En cela, le système épyclétique fournit un remarquable outil pour souligner la proximité des sphères d'interventions au moyen d'une association cultuelle notamment fondée sur la proximité des lieux de culte⁵⁰.

Pour en revenir à la dédicace à Hestia, le dédicant procède à l'association de la déesse et du couple des *Theoi Euergetai* par l'invocation de deux instances d'une puissance divine sous l'épiclèse *Pantheos*, justifiant davantage le voisinage de leurs lieux de culte respectifs. Il serait à première vue tentant d'interpréter l'épiclèse *Pantheos* en relation à un sanctuaire dédié à l'ensemble des divinités. Une telle interprétation soulève l'épineuse question de l'existence dans l'Alexandrie ptolémaïque d'un Panthéon, qui n'est attesté avec certitude qu'à partir du III^e siècle après J.-C.⁵¹. On évoquera toutefois l'intéressante découverte en 1962 dans le quartier de Mazarita,

cultuelle dont il est question, consistant en des terrains à l'air libre (*temenē*) avec des autels sans référence à une structure construite, ne semble pas présupposer de programme architectural d'envergure justifiant l'intervention royale.

⁴⁹ L'épiclèse *Olympios* convoque la dimension ouranienne et souveraine de Zeus: Le Bohec-Bouhet (2002). Le rapprochement de la figure de Zeus *Olympios* avec les souverains trouve des parallèles frappants dans la poésie alexandrine, notamment chez Théocrite (*Id.* 18.16-18) qui décrit Zeus dans son palais de l'Olympe. Ce dernier assume dans ce contexte le rôle de figure garante des honneurs accordés à Ptolémée I^{er}, siégeant aux côtés du roi des dieux: Brumbaugh (2019). Concernant la fonction de protection des serments, les souverains lagides et Zeus sont des puissances susceptibles d'être invoquées lors de la prise de serments dans la capitale lagide. Cf. Fraser (1972) I 194; Minas-Nerpel (2000) 168-169; Caneva (2016b) 184 et *appendix II*.

⁵⁰ Patera (2010). En général sur le fonctionnement en réseau des épicleses, voir Brulé (1998).

⁵¹ *Chron. Pasch.* 653a: Τούτοις τοῖς χρόνοις ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τὸ Σεβηριανὸν ἐκτίσθη γυμνάσιον καὶ τὸ ἐκεῖσε ἱερὸν μέγα τὸ καλούμενον Πάνθειον (année 205 apr. J.-C.). R. Pfeiffer avait émis l'hypothèse que Bérénice II, lors de l'épisode relatée par Callimaque de l'offrande d'une boucle de ses cheveux consacrée «à tous les dieux» (Call. fr. 110 Pf.), avait accompli la dédicace «ἐν Πανθείῳ», suggérant dès lors l'existence d'un panthéon dès le III^e s.: Pfeiffer (1949) 112. L'hypothèse est acceptée par Barigazzi (1963) 225. Toutefois, il est maintenant admis que cette dédicace fut dédiée dans le temple d'Arsinoé

à Alexandrie, d'un autel de marbre blanc (105 cm de diamètre ; 74 cm en hauteur), daté de la fin du III^e siècle av. J.-C., portant des traces d'un relief figurant originellement une assemblée de divinités (fig. 3)⁵². Il n'est ainsi pas impossible que cet ensemble, s'inscrivant dans la tradition des autels des Douze dieux (*Dōdekatheon*) attestés en divers lieux du monde grec⁵³, ait trouvé sa place au sein d'un sanctuaire dédié au culte de cet ensemble de divinités, situé dans les quartiers royaux (*Basileia*) de la cité⁵⁴. Après l'examen approfondi de l'objet, E. Ghisellini a identifié les traces de onze représentations de dieux, dont seuls Zeus, Héra, Hermès, Poséidon et précisément Hestia (fig. 4) sont clairement identifiables⁵⁵. Si la datation sous le règne de Ptolémée IV *Philopatōr* proposée par E. Ghisellini s'avère exacte, la dédicace de l'inscription à Hestia se révélerait contemporaine de l'érection de l'autel de Mazarita⁵⁶.

À la lumière de ces éléments, l'épiclèse *Pantheos* dans la présente inscription pourrait dès lors s'interpréter, avec la prudence requise, comme une référence, non pas à un Panthéon *stricto sensu*, mais plutôt

Zephyritis. Sur la question d'un Panthéon à l'époque ptolémaïque, voir Fraser (1972) II 1023 n. 105.

⁵² Fraser (1972) I 208-209 et II 355 n. 157-159; Ghisellini (1999). L'autel est maintenant conservé au Musée gréco-romain d'Alexandrie (inv. 27064). Voir aussi Savvopoulos & Bianchi (2012) 88, pour un groupe de trois statues, représentant probablement des dieux ou des héros, provenant peut-être du même espace cultuel que cet autel. L'unité de cet ensemble architectural monumental, composé d'un autel et de statues, semble corroborée par leur taille, leur matériau et leur haute qualité d'exécution.

⁵³ Sur le culte des Douze dieux dans les cités, cf. Georgoudi (1998); Pirenne-Delforge (2020) 109-113.

⁵⁴ L'autel a été découvert au croisement des rues R2 et L3, en plein centre des *Basileia* de la cité: Ghisellini (1999) 21 fig. 14. La disposition interne de ce sanctuaire et l'organisation des statues par rapport à l'autel nous échappent. Toutefois, le caractère monumental du groupe architectural ainsi qu'un vestige de chapiteau d'ordre dorique découvert sur le même site supposeraient que l'autel ait été érigé dans un temple bâti ou un édifice de type stoa, en tout cas dans un bâtiment bénéficiant d'un certain prestige, comme en atteste la qualité d'exécution de ces ouvrages.

⁵⁵ À propos des critères iconographiques de l'identification d'Hestia (présence de l'*himation*, position assise sur un autel circulaire, comparaison avec d'autres documents), voir Ghisellini (1999) 54-59 et fig. 55.

⁵⁶ Ghisellini (1999) 122. Comme l'explique Pirenne-Delforge (2020) 111-112, par rapport au sanctuaire de l'Hellénion de Naukratis (Hdt. 2.178), l'établissement d'un lieu de culte à un groupe comme celui des Douze dieux pointait vers une "affirmation d'hellénisme, soit au sein même du monde grec, soit face à ce qui n'est pas grec". De la sorte, la dédicace de l'autel alexandrin sous *Philopatōr* trouverait un écho dans la politique religieuse du roi, désirant célébrer l'héritage hellénique, notamment par l'érection des temples dédiés à des divinités grecques (Homère, les Muses, Aphrodite, Déméter), peut-être en réaction aux rébellions égyptiennes naissantes. Cf. Ghisellini (1999) 122; Hölbl (2001) 152-173, sur le contexte de l'époque.

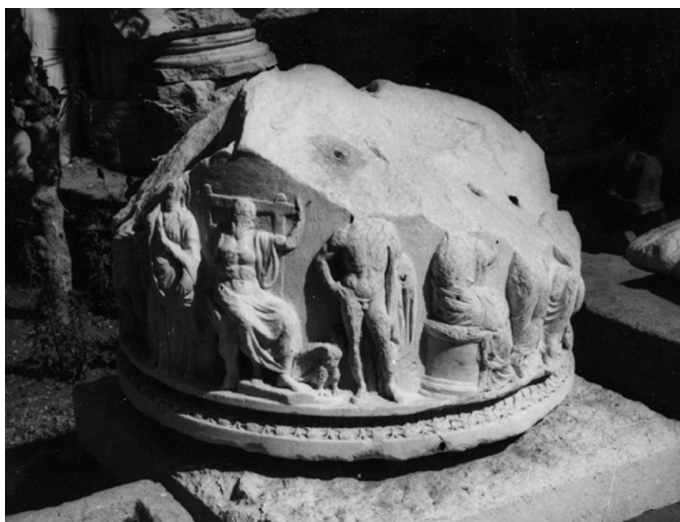


Fig. 3. Autel de Mazarita, Musée gréco-romain d'Alexandrie (inv. 27064).
Photographie: Archive de P.M. Fraser, *Centre for the Study of Ancient Documents*, Université d'Oxford.



Fig. 4. Hestia siégant aux côtés d'Hermès (gauche) et d'Asklépios? (droite).
Photographie: Archive de P.M. Fraser, *Centre for the Study of Ancient Documents*, Université d'Oxford.

à l'espace sacré dédié aux Douze dieux, qui aurait accueilli l'autel de Mazarita et qui se serait probablement situé dans les quartiers royaux de la cité. On constate de surcroît que l'insertion de la figure du roi dans une assemblée divine comme celle du *Dōdekatheon* n'est pas sans parallèle dans le culte des souverains⁵⁷. D'ailleurs, des groupes similaires, composés d'autels et de statues d'ancêtres de la dynastie ptolémaïque et de divinités, dont l'identité est variable, sont connus en Égypte par des sources archéologiques et littéraires⁵⁸.

L'hypothèse d'un lieu de culte dédié à un ensemble de dieux dans la cité d'Alexandrie ne constitue toutefois pas la seule manière de comprendre le sens de l'épiclèse *Pantheos* dans l'inscription. En effet, cette épiclèse appartient à un groupe de dénominations divines qui peuvent être utilisées afin de convoquer l'expression emphatique d'un pouvoir divin⁵⁹. Comme l'a récemment soutenu G. Benedetti, le groupe de dénominations *Pantheos/Pantheios/Pantheus* n'assume en rien une connotation «universalisante» mais s'inscrit davantage dans une «stratégie de dénomination à visée pragmatique», permettant d'engager la communication rituelle avec une «puissance éminemment divine dans telle ou telle circonstance, et jamais dans l'absolu, partout et toujours»⁶⁰.

Selon cette piste interprétative, nous envisagerions alors la dédicace de deux espaces cultuels conjoints. L'un serait probablement dédié à Zeus en tant que figure souveraine et donc prééminente parmi les divinités,

⁵⁷ Voir à ce propos la procession des images des Douze dieux (εἰδῶλα τῶν δώδεκα θεῶν) et de Philippe II à Aigai, le jour de son assassinat (Diod. Sic. 16.92.5); le groupe statuaire du Tychaion d'Alexandrie organisé autour d'Alexandre (Ps.-Lib. 18.25; cf. *infra* n. 58); l'ajout d'Alexandre au culte des Douze dieux d'Athènes (Ael. VH 5.12). Ces attestations apparaissent dans des sources littéraires postérieures, mais on connaît d'autres cas attestés par les sources documentaires hellénistiques. L'association entre le culte royal et celui de l'ensemble des dieux de la cité est notamment attestée dans la Pergame d'Attale III (139-133), où on connaît un *stephanophoros* des Douze dieux et du *Theos Basileus* Eumène (*IvP* I 246, ll. 27-28). Cf. Caneva (2020c) 152.

⁵⁸ Palagia (2020) 69-70, pour la mise au jour à Thmuis (Delta) d'un groupe de dix statuette acrolithes avec leurs autels. Rappelons également l'exemple du Tychaion d'Alexandrie (Ps.-Lib. 18.25), cité *supra*, divisé en deux hémicycles où étaient disposées des statues de divinités avec, en son centre, une représentation d'Alexandre: Gibson (2007). Selon une hypothèse de P.M. Fraser, certes spéculative, il se pourrait que les figures d'Alexandre et de Ptolémée aient été ajoutées dans une section vide de l'autel de Mazarita: Fraser (1972) II 355 n. 159.

⁵⁹ Savvopoulos (2020) 86; Benedetti (2021) 248-249. L'expression rituelle d'une forme de toute-puissance peut en effet se matérialiser ponctuellement au travers d'épiclèses «superlatives» comme Πάνθεος ou Μέγιστος. Cf. Belayche (2005); Parker (2017) 113-131; Bonnechere & Pirenne-Delforge (2019) 65-66.

⁶⁰ Benedetti (2021) 249.

associé au couple royal, de ce fait au couple royal divinisé⁶¹. L'autre serait dévolu à Hestia, agissant dans son rôle de protectrice du foyer civique, selon une tradition bien attestée dans les cultes des cités grecques⁶². L'adjonction d'une épiclèse visant à mobiliser de manière particulièrement efficace la protection et le secours d'une divinité résonne bien dans le spectre d'intervention d'Hestia, qui a la charge de garantir la stabilité et la sauvegarde de ceux qui l'invoquent. Il est d'ailleurs intéressant d'observer que l'évocation du binôme formé par Zeus et Hestia en relation avec les honneurs conférés aux souverains n'est pas sans parallèles dans la documentation hellénistique⁶³. De plus, dans le cadre multiculturel d'Alexandrie, et en regard de la possible origine du donateur évoquée ci-dessus, il faut rappeler qu'en Égypte, Hestia, dont le culte est relativement peu attesté, est rapprochée par *interpretatio* de deux déesses égyptiennes, Anoukis⁶⁴ et plus particulièrement Isis⁶⁵. Or, l'épiclèse *Pantheos*

⁶¹ Cf. Belayche (2005) 163: "the devotee who worshipped his god as the 'highest/most high' was not seeking to underline the god's benevolence towards men, but rather his privileged, pre-eminent position at the summit of the divine edifice, which naturally included solicitude for humans." À cet égard, on peut comparer notre texte avec *CGRN* 190 (Cyrène, ca. 150-100), qui livre une variante de l'épiclèse, attribuée à Zeus et à Athéna. Le contexte de l'inscription semble aussi lié à l'invocation d'une protection divine dont on exalte la puissance (*CGRN* 190, ll. 12-13: Ζηνὶ Πανθείῳ καὶ Ἀθηναίῳ Πανθείῳ). Un autre aspect de Zeus convoqué dans cette inscription exprime une dimension similaire (l. 5: Ὑπερφορεῖ; l. 14: Ὑπελλαίῳ), cette fois par le recours à l'usage métaphorique d'une épiclèse de Zeus insistant sur la prédilection pour les hauteurs. Comme l'explique N. Belayche, un certain nombre d'épiclèses de ce type découle en fait d'un usage détourné des dénominations convoquant Zeus dans son aspect ouranien: Belayche (2005) 152-154.

⁶² Paul (2013) 277-281. Sur le rôle d'Hestia dans les rites célébrés en contexte civique, cf. Hamon (2005). Pour une analyse générale du culte de la déesse dans la religion grecque, voir Dethloff (2003). Le rôle limité des institutions civiques en Égypte explique, peut-être au moins en partie, la rareté d'attestations du culte d'Hestia dans la documentation ptolémaïque. Sur Hestia en Égypte, voir Bernand (2001) 69-70; Savvopoulos (2020) 86.

⁶³ *SEG* LIV 1569 (Tadjikistan; 200-195), à propos d'un autel d'Hestia au sein d'un bois de Zeus pour le salut des souverains (*infra* n. 70); *OGIS* I 332 (Pergame; 138-133), concernant les honneurs conférés à Attale III, plus spécifiquement des sacrifices dédiés aux souverains sur les autels de Zeus *Boulaios* et Hestia *Boulaia*, qui selon toute vraisemblance devaient également être destinataires des offrandes aux côtés du roi: Caneva (2020c) 155 n. 41.

⁶⁴ *OGIS* I 111 (el Sahel, 150-145), l. 5: καὶ Ἑστία [τ]ῆ[ι] καὶ Ἀνούκ[ει]. La même correspondance est mentionnée dans *OGIS* I 130, l. 8. À propos de ces documents, voir Caneva (2016c) 136-140.

⁶⁵ Savvopoulos (2018) 125. L'hymne de Narmouthis cite Hestia comme un des multiples noms d'Isis. Bernand (1969) n° 175, ll. 21-22: Ἑλληνες δ' Ἦρην μεγαλόρονον ἠδ' Ἀφροδίτην, ἰ καὶ Ἑστίαν ἀγαθὴν, καὶ Ῥεῖαν, καὶ Δήμητρα. Pour le mécanisme conjectural que constitue l'*interpretatio* des divinités des autres peuples ainsi que les

est connue dans les dénominations isiaques employées pour évoquer la toute-puissance d'une divinité aux multiples prérogatives et aux nombreuses images⁶⁶. La rencontre qui se réalise dans l'Égypte lagide entre Hestia et Isis pourrait dès lors justifier également l'utilisation de l'épiclèse *Pantheos* dans notre dédicace.

Le culte alexandrin rendu à Zeus reste, quant à lui, assez obscur. Néanmoins, le dieu semble surtout y être convoqué dans sa dimension souveraine, comme le montrent la dédicace à Zeus et aux *Theoi Adelphoi* mais aussi, de manière plus générale, son rapprochement avec le dieu de la royauté Sarapis. Il est également honoré sous un aspect salvateur et protecteur, notamment par le biais de son épiclèse *Sōtēr*⁶⁷. Ces modalités d'intervention de la puissance de Zeus évoquée en relation avec le couple des ancêtres royaux, les *Theoi Euergetai*, s'accordent bien avec la sphère d'action d'Hestia, à savoir la stabilité et la protection du foyer, dans un contexte tant privé et public. D'autre part, l'inclusion de Ptolémée IV et Arsinoé III par le biais d'*hyper* permet d'accomplir un acte dédicatoire aux divinités (au datif), en plaçant alors le roi comme bénéficiaire de l'action du dédicant, avec qui il partage alors les bienfaits divins⁶⁸. Dès lors, la valeur religieuse d'une dédicace *hyper* + un souverain est un acte d'intercession rituelle voulu par le dédicant auprès des dieux, afin d'assurer la sauvegarde et la protection des monarques régnants⁶⁹. En somme, l'évocation en binôme d'Hestia et de Zeus, dont la commune puissance

limites de ce rapprochement, qui n'implique en rien un procédé d'équivalence, cf. Bettini (2016); Parker (2017).

⁶⁶ Bricault (2013). Pour les épiclèses cumulatives attribuées aux divinités du cercle isiaque, cf. Belayche (2005) 145-146, avec les occurrences de l'épiclèse *Pantheos* rassemblées par Bricault & Dionysopoulou (2016) 79, 113 et 122. À ce titre, cette épiclèse a été mise en rapport par L. Bricault avec un type iconographique particulier, les «statuaires panthées», visant à figurer un dieu dès lors doté d'un maximum de prérogatives, par le biais de l'accumulation d'attributs divins: Bricault (2013) 487-489.

⁶⁷ Le culte de Zeus à Alexandrie est attesté dès les débuts de la cité, principalement sous l'épiclèse *Sōtēr* (*I.Alex.Ptol.* 32; *SB* I 2262). Des sources littéraires plus tardives mentionnent un culte rendu à Zeus *Ouranios* et *Meilichios* (Ach. Tat. 5.2.2). Cf. Fragaki (2011) 44; Savvopoulos (2020) 84-85.

⁶⁸ Pour les usages religieux d'*hyper*, voir Iossif (2005); Jim (2014); Fassa (2015); Caneva (2016c); Pfeiffer (2020).

⁶⁹ Caneva (2016c) 125-126. Ce constat est déjà établi par Jim (2014) 620. Si le *hyper* peut revêtir des nuances culturelles propres aux conceptions traditionnelles égyptiennes, où le pharaon est le seul intermédiaire entre le monde humain et divin, cela ne signifie pour autant pas que le recours à cette préposition correspond à une manière égyptienne de dédier une offrande aux dieux, comme l'a suggéré Iossif (2005). S. Pfeiffer soutient pour sa part que l'utilisation de la préposition *hyper* en contexte égyptien assumait la même fonction qu'en contexte grec ou juif, c'est-à-dire l'assurance que la protection divine

est soulignée par le partage de l'épiclèse *Pantheos*, participerait à la fois de la préservation de la maison royale dont la préposition *hyper* évoque la continuité dynastique entre le couple régnant et celui divinisé, mais aussi de la sauvegarde de la cité d'Alexandrie et du royaume⁷⁰.

La dédicace met d'ailleurs en exergue, par l'attribution aux souverains de l'épiclèse *Eusebēs*, une qualité relative à l'*eusebeia*, que doivent manifester les rois hellénistiques. Au contraire d'autres dénominations attribuées aux souverains, *Eusebēs* ne résulte pas du transfert de l'épiclèse d'un dieu, pour lequel elle n'est pas attestée⁷¹. En effet, l'*eusebeia* décrivant le comportement des hommes à l'égard des *hiera*, il semblerait normal qu'elle ne désigne pas les dieux eux-mêmes, qui ne sont pas les acteurs mais bien les objets de cette vertu⁷². Si *Eusebēs* apparaît de surcroît dans les titres dynastiques de plusieurs autres souverains hellénistiques, il reste absent des titres lagides. Dans le monde ptolémaïque, son utilisation se limite à qualifier les souverains hors de tout contexte cultuel, dans les décrets honorifiques, précisément à partir de Ptolémée III⁷³. La dédicace constituerait au demeurant pour le royaume lagide la seule mention de l'utilisation d'*Eusebēs* comme épiclèse, exemple d'autant plus particulier que les emplois épiclétiques d'*Eusebēs* hors du monde lagide se comptent en nombre très restreint⁷⁴.

s'étende bien au souverain. Pour ce dernier, il n'est en rien nécessaire d'y voir, même en contexte égyptien, l'implication du système théologique pharaonique: Pfeiffer (2020).

⁷⁰ Cf. *SEG* LIV 1569 (Tadjikistan; 200-195), associant les figures de Zeus et d'Hestia afin d'assurer le salut des souverains de Bactriane, Euthydème et Démétrios. Voir le récent commentaire de Wallace (2016) 211-214. Sur le plan formulaire, l'inscription mentionne une formulation poétique (ll. 4-6: ὄρα ... σώζης), équivalente à ὑπερ σωτηρίας en prose: Bernard e.a. (2004) 335.

⁷¹ Sur les dénominations des souverains, voir Muccioli (2013); Caneva (2015); Parker (2017) 201-204. Voir aussi Frija (2010), spécifiquement pour le culte impérial.

⁷² Rudhardt (1958) 13-17.

⁷³ Bernard (1992) n° 12, l. 2 (217): εὐσεβοῦ[ς τὰ πρὸς θεοῦς] (qualifiant Ptolémée III). Cf. *OGIS* I 90, ll. 1-2; *OGIS* I 116.

⁷⁴ Il n'existe à notre connaissance que les cas suivants: une prêtrise de la reine attalide Apollonis, mentionnée dans une section, assez lacunaire, d'un décret en l'honneur d'un gymnasiarque de Pergame (*SEG* L 1217, ll. 3-4 ; 138-133) et dans un décret émanant de la cité de Téos (*OGIS* I 309; 175-168). Sur ce dernier document, voir Virgilio (2003) 243-245 n° 12; Muccioli (2013) 309-318. À Téos, Apollonis est dite Θεὰ Ἀπολλωνίς Εὐσεβής (l. 5) et Θεὰ Ἀπολλωνίς Εὐσεβής Ἀποβατηρία (l. 14). Cette dénomination fournit un éclatant parallèle avec la séquence onomastique de l'inscription étudiée, autant par la présence du substantif Θεός que par l'utilisation de l'épiclèse Εὐσεβής. F. Muccioli, considérant que le cas d'Apollonis «è un *unicum* per i dinasti del mondo ellenistico» (p. 311), ne semble pas prendre en compte l'attestation étudiée dans le présent article. Selon une restitution de Ballesteros Pastor (2014), l'épiclèse *Eusebēs* pourrait aussi avoir qualifié Mithridate VI *Eupator* dans une dédicace faite au souverain (*I.Délos* 1560;

Dans la conception hellénistique de la *basileia*, l'*eusebeia* constitue en quelque sorte le pendant de l'*euergesia* manifestée chez le souverain : au sein des relations bidirectionnelles unissant la sphère humaine et supra-humaine, l'une concerne le rapport du roi aux dieux et l'autre, le rapport du roi à son peuple⁷⁵. Ce lien fort qui existe entre l'*eusebeia* et l'*euergesia* trouve d'ailleurs un parallèle frappant dans la langue égyptienne, qui exprime les notions d'*eusebēs* et *euergētēs* par un seul et même adjectif, *mnḥ(-ib)*, litt. «bienfaisant/puissant (de cœur)». Le même adjectif est d'ailleurs utilisé pour traduire le titre dynastique *Theoi Euergetai* en égyptien : *nṯr.wi-mnḥ.wi* «les Dieux Bienfaisants»⁷⁶. En fin de compte, les deux dénominations attribuées par le donateur aux souverains, l'une non formulaire (*eusebeis*) et l'autre formulaire (*euergetai*), sont conceptuellement très proches, à tel point que la langue égyptienne ne semble pas distinguer les deux. Peut-être est-ce cette unité conceptuelle et linguistique qui a conduit le dédicant à invoquer de la sorte les *Theoi Euergetai*, d'autant plus si son origine égyptienne est bien avérée.

En effet, la mise en avant de l'*euergesia* et de l'*eusebeia* faisait partie intégrante du programme religieux promu sous Ptolémée III et Bérénice II. Les honneurs décernés aux souverains à la suite du synode de 238 tenu à Canope, près d'Alexandrie, participaient d'ailleurs activement à la justification royale de ces deux qualités⁷⁷. Au sein de ces projets de réforme, la tenue d'une *panēgyris* célébrant les souverains durant les cinq premiers jours de l'an (du 1^{er} au 5 Payni) avait pour but de rendre symboliquement ces derniers responsables de l'inondation du fleuve et, à plus large spectre, de la prospérité du royaume⁷⁸. Ptolémée III et Bérénice II étaient également les instigateurs d'un vaste programme architectural compre-

115/14). Cette première désignation d'*Eusebēs* aurait par la suite été remplacée par le surnom de "Dionysos" dans la titulature du roi du Pont. *Eusebēs* est aussi attesté au II^e siècle comme titre des dynastes de Cappadoce et des souverains de la Commagène sur monnaies, mais ces dénominations constituent une phase de création d'épithètes royales plus tardive : de Callataÿ & Lorber (2011) 453; Muccioli (2013) 313-316. Pour l'utilisation plus tardive d'*εὐσεβής* dans la titulature des empereurs romains, cf. Van 't Dack (1993).

⁷⁵ Pour la mise en relation de ces deux qualités, voir Liv. 41.20.5, en parlant d'Antiochos IV, avec Bringmann (1993) 12-13. Sur l'association entre *eusebeia* et *euergesia*, cf. Muccioli (2013) 309-310. Pour la place et le rôle de l'*eusebeia* dans la conception de la royauté, voir Price (1984b) 88-89; Bruit Zaidman (2001); Iossif (2018) 272-273.

⁷⁶ Nespoulous-Phalippou (2015) 38. Pour l'écho de ces deux notions grecques dans la conception égyptienne du pharaon, voir Pfeiffer (2016) 13-14.

⁷⁷ *OGIS* I 56 (238) avec Pfeiffer (2004a) et Pfeiffer (2004b).

⁷⁸ *OGIS* I 56, ll. 31-32. À propos des implications symboliques et idéologiques de cette réforme calendaire qui n'aboutira pas, voir Hölbl (2001) 108; Hauben (2011) 368-370; Dunand (2013) 207. Comme le résume M. Minas à propos du rôle des *Theoi Euergetai*

nant notamment la construction d'importants sanctuaires à Alexandrie, comme le Sarapeion sur la colline de Rhakôtis ou le Boubasteion dans le quartier de Kôm el-Dikka⁷⁹. Par le biais de ces actions, les souverains justifiaient pleinement leur statut d'*Euergetai* en manifestant tant leur évergétisme envers la cité que leur *eusebeia* envers la divinité. À travers la mise en relation du caractère pieux et bienfaiteur du couple royal, l'inscription trouve ainsi parfaitement sa place dans le profil divin des *Theoi Euergetai* déjà circonscrit de leur vivant.

CONCLUSION

L'examen de la dédicace alexandrine et les observations émises tant sur le plan textuel qu'historique ont permis de mettre en exergue plusieurs stratégies de construction de la figure religieuse du souverain, notamment à travers la gestion des espaces sacrés et l'adaptation du système de dénominations des dieux, afin d'assurer l'interaction du souverain avec les divinités traditionnelles. Cette inscription illustre à ce titre la remarquable capacité des individus à intégrer le message royal dans la démarche dédicatoire qu'ils entreprennent et la manière dont le dédicant articule au cadre officiel posé par la monarchie lagide sa propre conception de la figure royale, compatible avec son univers culturel et ses codes de communication propres⁸⁰. Il convoque de la sorte des prérogatives spécifiques de la figure monarchique, ainsi perçue comme une puissance capable de lui apporter sa protection. Son action dédicatoire participe par ce biais activement à la légitimation de la place du souverain au

dans le décret de Canope, "the Ptolemaic rulers as successors of ancient Egyptian pharaohs were the benefactors *par excellence*, since the prosperity of the land by the Nile and its population was central to the king's role from early dynastic times onwards": Minas-Nerpel (2019) 168.

⁷⁹ Bernand (2001) n° 13 (Sarapeion; 246-222); Abd el-Maksoud e.a. (2015) 131-132 (Boubasteion; 244/3). Pour le programme politique et religieux mené sous les *Theoi Euergetai*, voir Bingen (2007) 31-43; Caneva & Bricault (2019). Spécifiquement à propos de la construction de la figure publique de Bérénice en écho à la politique religieuse de son mari Ptolémée III, voir Llewellyn-Jones & Winder (2016), avec les remarques de Caneva (2018); Minas-Nerpel (2019) 166-174.

⁸⁰ Mentionnons un cas similaire de dénomination unique chez les Séleucides, une dédicace de Bostan esh-Sheikh qualifiant probablement Antiochos III et son épouse de [θεοῖς σ]ωτηρσιν καὶ [θεοῖς εὐεργέτ]αις (SEG LV 1658). Cf. Lorenzon (2020), sur la possible origine phénicienne des auteurs de la dédicace et sur la portée locale du choix épiciétique, probablement conditionné par des modèles ptolémaïques.

sein du répertoire de représentations religieuses à même d’être convoqué par les Alexandrins⁸¹.

En fonction du profil du dédicant qui l’invoque, la figure religieuse des souverains est, à l’instar des divinités traditionnelles, susceptible de déclinaisons multiples correspondant aux lieux où un culte lui était rendu ou à l’aspect qui était convoqué. Le fonctionnement du culte royal ne constitue en somme que le reflet du système de pensée — pluriel, flexible et fluide — qui l’a vu naître et dans lequel il est crucial de replacer un phénomène trop longtemps compris comme purement politique.

Université de Liège

Julien DECHEVEZ

julien.dechevez@alumni.uliege.be

BIBLIOGRAPHIE

- Abd el-Maksoud e.a. (2015): Mohamed ABD EL-MAKSOU, Ahmed ABD EL-FATTAH & Mervat SEIF EL-DIN, ‘Foundation Deposit Plaques from the Boubasteion’, *BSAA* 49 (2015), p. 125-144.
- Amadasi Guzzo (2015): Maria AMADASI GUZZO, ‘Encore CIS I 95 et les divinités guerrières à Chypre’, *Orientalia* 84.1 (2015), p. 29-40.
- Aneziri (2005): Sophia ANEZIRI, ‘Étude préliminaire sur le culte privé des souverains hellénistiques: problèmes et méthode’, in: V. Dasen & M. Piérart (eds.), *Ἰδιὰ καὶ δημοσίᾳ. Les cadres «privés» et «publics» de la religion grecque antique* (Kernos Suppl. 15), Liège 2005, p. 1-14.
- Ballesteros Pastor (2014): Luis BALLESTEROS PASTOR, ‘A Neglected Epithet of Mithridates Eupator (IDélos 1560)’, *Epigraphica* 76 (2014), p. 81-85.
- Barigazzi (1963): Adelmo BARIGAZZI, ‘Callimaco e il frammento astronomico sulla chioma di Berenice’, *RhM* 106.3 (1963), p. 214-229.
- Belayche (2005): Nicole BELAYCHE, ‘De la polysémie des épicleses: Ὑψιστος dans le monde gréco-romain’, in: N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot & F. Prost, *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l’Antiquité* (Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 5), Turnhout 2005, p. 427-442.
- Benedetti (2021): Ginevra BENEDETTI, ‘Pantheus, un dieu «total» dans le monde grec et romain’, in: C. Bonnet (ed.), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*, Toulouse 2021, p. 235-255.

⁸¹ Sur la superposition d’anciennes traditions réactualisées avec de nouvelles réalités culturelles dans le but de “légitimer un nouvel ordre politique tout en s’inscrivant dans la continuité du précédent”, voir les pertinentes conclusions de Bonnet (2004) 139.

- Bennett (2001-2011): Chris BENNETT, 'Arsinoe III', http://www.instonebrewer.com/TyndaleSites/Egypt/ptolemies/arsinoe_iii_fr.htm (page consultée le 28 novembre 2020).
- Bernand (1992): André BERNAND, *La prose sur pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine*, I-II, Paris 1992.
- Bernand (1969): Étienne BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris 1969.
- Bernand (2001): Étienne BERNAND, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque*, Le Caire 2001.
- Bernard e.a. (2004): Paul BERNARD, Georges-Jean PINAULT & Georges ROUGEMONT, 'Deux nouvelles inscriptions grecques de l'Asie centrale', *JS* 2 (2004), p. 227-356.
- Bettini (2016): Maurizio BETTINI, 'Interpretatio Romana: Category or Conjecture', in: C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge & G. Pironti (eds.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles – Rome 2016, p. 17-36.
- Bevan (1934): Edwyn R. BEVAN, *Histoire des Lagides. 323 à 30 av. J.-C.*, Paris 1934.
- Bianco & Bonnet (2016): Maria BIANCO & Corinne BONNET, 'Sur les traces d'Athéna chez les Phéniciens', *Pallas* 100 (2016), p. 155-179.
- Bingen (2007): Jean BINGEN, *Hellenistic Egypt. Monarchy, Society, Economy, Culture*, Los Angeles 2007.
- Le Bohec-Bouhet (2002): Sylvie LE BOHEC-BOUHET, 'The Kings of Macedon and the Cult of Zeus in the Hellenistic Period', in: D. Ogden (ed.), *The Hellenistic World. New Perspectives*, Oakville 2002, p. 41-57.
- Bonnechere & Pirenne-Delforge (2019): Pierre BONNECHERE & Vinciane PIRENNE-DELFORGE, 'Réflexions sur la religion grecque antique: comment appréhender le polythéisme', in: B. Collette-Dučić, M.-A. Gavray & J.-M. Narbonne (eds.), *L'esprit critique dans l'Antiquité. I. Critique et licence dans la Grèce antique* (Les Belles Lettres), Paris 2019, p. 57-97.
- Bonnet (2004): Corinne BONNET, 'Le roi et la déesse. À propos de la dédicace grecque à Ptolémée et Aphrodite de la grotte de Wasta, près de Tyr', *SEL* (2004), p. 125-140.
- Bonnet & Bianco (2018): Corinne BONNET & Maria BIANCO, 'S'adresser aux dieux en deux langues', *Parcours anthropologiques* 13 (2018), p. 38-69.
- Bonnet e.a. (2018): Corinne BONNET, Maria BIANCO, Thomas GALOPPIN, Élodie GUILLON, Antoine LAURENT, Sylvain LEBRETON & Fabio PORZIA, '«Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées» (Julien, *Lettres* 89b, 291b). Repenser le binôme théonyme-épithète', *SMSR* 84.2 (2018), p. 567-591.
- Botti (1900): Giuseppe BOTTI, *Catalogue des monuments exposés au musée gréco-romain d'Alexandrie*, Alexandrie 1900.
- Breccia (1911): Evaristo BRECCIA, *Inscriptiones Graecae Aegypti. Inscriptiones nunc Alexandriae in Museo*. Vol. II, Le Caire 1911.
- Bricault (1999): Laurent BRICAULT, 'Sarapis et Isis, sauveurs de Ptolémée IV à Raphia', *CE* 148 (1999), p. 334-343.

- Bricault (2013): Laurent BRICAULT, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain* (Les Belles Lettres), Paris 2013.
- Bricault (2020): Laurent BRICAULT, *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas* (Religions in the Graeco-Roman World 190), Leiden – Boston, 2020.
- Bricault & Dionysopoulou (2016): Laurent BRICAULT & Efstathia DIONYSOPOULOU, *Myrionymi 2016. Épithètes et épiclèses grecques et latines de la tétrade isiaque*, Toulouse 2016.
- Bringmann (1993): Klaus BRINGMANN, 'The Kings as Benefactor: Some Remarks on Ideal Kingship in the Age of Hellenism', in: A.W. Bulloch (ed.), *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley 1993, p. 7-24.
- Bruit Zaidman (2001): Louise BRUIT ZAIDMAN, *Le commerce des dieux. Eusebeia. Essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris 2001.
- Brulé (1998): Pierre BRULÉ, 'Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche', *Kernos* 11 (1998), p. 13-34.
- Brumbaugh (2019): Michael BRUMBAUGH, *The New Politics of Olympos*, Oxford 2019.
- de Callatay & Lorber (2011): François DE CALLATAY & Catherine LORBER, 'The Pattern of Royal Epithets on Hellenistic Coinages', in: P.P. Iossif, A.A. Chankowski & C. Lorber (eds.), *More than Men. Less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship*. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007) (*Studia Hellenistica* 51), Louvain 2011, p. 417-454.
- Caneva (2014a): Stefano G. CANEVA, 'Paradoxon! Perception de la puissance divine et du pouvoir royal dans l'Alexandrie des Ptolémées', *Mythos* 8 (2014), p. 55-75.
- Caneva (2014b): Stefano G. CANEVA, 'Ruler Cults in Practice: Sacrifices and Libations for Arsinoe *Philadelphos*, from Alexandria and beyond', in: T. Gnoli & F. Muccioli (eds.), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna 2014, p. 85-105.
- Caneva (2015): Stefano G. CANEVA, 'Costruire una dea. Arsinoe II attraverso le sue denominazioni divine', *Athenaeum* 103.1 (2015), p. 95-122.
- Caneva (2016a): Stefano G. CANEVA, 'The Persea Tree from Alexander to Late Antiquity. A Contribution to the Cultural and Social History of Greco-Roman Egypt', *AncSoc* 46 (2016), p. 39-66.
- Caneva (2016b): Stefano G. CANEVA, *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty* (*Studia Hellenistica* 56), Louvain 2016.
- Caneva (2016c): Stefano G. CANEVA, 'Ritual Intercession in the Ptolemaic Kingdom: A Survey of Grammar, Semantics and Agency', *Erga-Logoi* 4/2 (2016), p. 117-154.
- Caneva (2018): Stefano G. CANEVA, Compte rendu de 'Rutherford, I (ed.), *Greco-Egyptian Interactions. Literature, Translation, and Culture. 500 BCE – 300 CE*. Oxford University Press, Oxford, 2016 (22 cm, XIII, 393). ISBN 978-0-19-965612-7', *BO* 75 n° 3-4 (2018), col. 327-333.

- Caneva (2020a): Stefano G. CANEVA, 'L'importance de la matérialité. Le rôle des petits autels, plaques et bases inscrites dans la compréhension des cultes pour les souverains', in: S.G. Caneva (ed.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult* (Kernos Suppl. 36), Liège 2020, p. 21-64.
- Caneva (2020b): Stefano G. CANEVA, 'Ptolemy II, Son of Ptolemy Soter and the Ideology of Salvation: From Civic Acclamation to Dynastic Title', *ZPE* 213 (2020), p. 133-150.
- Caneva (2020c): Stefano G. CANEVA, 'Les honneurs cultuels pour Attale III à Pergame (*IVP* I 246)', in: S.G. Caneva (ed.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult* (Kernos Suppl. 36), Liège 2020, p. 147-166.
- Caneva & Bricault (2019): Stefano G. CANEVA & Laurent BRICAULT, 'Sarapis, Isis et la continuité dynastique lagide. À propos de deux dédicaces ptolémaïques d'Halicarnasse et de Kaunos', *Chiron* 49 (2019), p. 1-22.
- Caneva & Lorenzon (2020): Stefano G. CANEVA & Luca LORENZON, 'Les hymnes pour les chefs politiques dans les fêtes civiques: la construction locale des mythologies royales', in: S.G. Caneva (ed.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult* (Kernos Suppl. 36), Liège 2020, p. 195-226.
- Casevitz (1984): Michel CASEVITZ, 'Temples et sanctuaires: ce qu'apprend l'étude lexicologique', in: G. Roux (ed.), *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981-1983*, Lyon 1984, p. 81-95.
- Chanotis (2003): Angelos CHANOTIS, 'The Divinity of Hellenistic Rulers', in: A. Erskine (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford 2003, p. 431-445.
- Clarysse (1993): Willy CLARYSSE, 'Egyptian Scribes Writing Greek', *CE* 68 (1993), p. 186-201.
- Clarysse (1997): Willy CLARYSSE, 'Greek Accents on Egyptian Names', *ZPE* 119 (1997), p. 177-184.
- CPI*: Alan BOWMAN, Charles CROWTHER & Simon HORNBLOWER, *Corpus of Ptolemaic Inscriptions* (Oxford Studies in Ancient Documents), Oxford 2021.
- Crowther (2020): Charles CROWTHER, 'The Paleography of Ptolemaic Inscriptions from Egypt', in: A. Bowman & Ch. Crowther (eds.), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt* (Oxford Studies in Ancient Documents), Oxford 2020, p. 226-266.
- Dain (1933): Alphonse DAIN, *Inscriptions grecques du musée du Louvre. Les textes inédits*, Paris 1933.
- Daumas (1952): François DAUMAS, *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis* (Supplément aux Annales du Service des antiquités de l'Égypte 16), Le Caire 1952.
- Dethloff (2003): Craig R. DETHLOFF, *Corpus of Inscriptions of the Goddess Hestia* (Thèse de doctorat), Johns Hopkins University 2003.
- Dunand (2013): Françoise DUNAND, 'Images des dieux en dialogue', in: L. Bricault & C. Bonnet (eds.), *Panthée. Religious Transformations in the Greco-Roman Empire* (Religions in the Graeco-Roman World 177), Leiden – Boston 2013, p. 191-232.
- Fassa (2015): Eleni FASSA, 'Sarapis, Isis, and the Ptolemies in Private Dedications: the Hyper-style and the Double Dedications', *Kernos* 28 (2015), p. 133-154.

- Fragaki (2011): Hélène FRAGAKI, *Images antiques d'Alexandrie*, Le Caire 2011.
- Fraser (1960): Peter M. FRASER, 'Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World', *OAth* 3 (1960), p. 1-54.
- Fraser (1972): Peter M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972.
- Fraser & Rumpf (1952): Peter M. FRASER & Andreas RUMPF, 'Two Ptolemaic Dedications', *JEA* 38 (1952), p. 65-74.
- Frija (2010): Gabrielle FRIJA, 'Nommer les empereurs divinisés. Épicleses et assimilations dans le culte impérial des cités grecques d'Asie à l'époque julio-claudienne', *ARG* 12 (2010), p. 41-64.
- Georgoudi (1998): Stella GEORGOUDI, 'Les Douze Dieux et les autres dans l'espace culturel grec', *Kernos* 11 (1998), p. 73-83.
- Ghisellini (1999): Elena GHISELLINI, *Atene e la corte tolemaica: L'Ara con dodekatheon nel Museo Greco-Romano di Alessandria* (Xenia Antiqua), Rome 1999.
- Gibson (2007): Craig A. GIBSON, 'Alexander in the Tychaion: Ps.-Libanius on the Statues', *GRBS* 47 (2007), p. 431-454.
- Grimm (1998): Gunter GRIMM, *Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt*, Mayence 1998.
- Guarducci (1987): Margherita GUARDUCCI, *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Rome 1987.
- Habicht (2017): Christian HABICHT, *Divine Honors for Mortal Men in Greek Cities. The Early Cases*, Ann Arbor 2017³ [1956].
- Hamon (2005): Patrice HAMON, "'Rites et sacrifices célébrés dans le conseil": remarques sur les cultes du 'bouleutèrion' et leur évolution à l'époque hellénistique', *Topoi* 12-13 (2005), p. 315-332.
- Hauben (1987): Hans HAUBEN, 'Aspects du culte des souverains à l'époque des Lagides', in: L. Crisculo & G. Geraci (eds.), *Egitto et storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto*. Atti del colloquio internazionale. Bologna, 31. agosto – 2. settembre, Bologne 1987, p. 441-467.
- Hauben (2011): Hans HAUBEN, 'Ptolémée III et Bérénice II, divinités cosmiques', in: P.P. Iossif, A.A. Chankowski & C. Lorber (eds.), *More than Men. Less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship*. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007) (Studia Hellenistica 51), Louvain 2011, p. 357-388.
- Hölbl (2001): Günther HÖLBL, *A History of the Ptolemaic Empire*, London – New York 2001.
- I.Cret.*: Margherita GUARDUCCI (ed.), *Inscriptiones Creticae, opera et consilio Friderici Halbherr collectae; curavit Margarita Guarducci*. Vol. 1-4, Roma 1935-1950.
- I.Memnonion*: André BERNAND & Étienne BERNAND, *Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon*, Paris 1960.
- Iossif (2005): Panagiotis P. IOSSIF, 'La dimension publique des dédicaces 'privées' du culte royal ptolémaïque', in: V. Dasen & M. Piérart (eds.), *Ἰδία καὶ δημοσία. Les cadres «privés» et «publics» de la religion grecque antique* (Kernos Suppl. 15), Liège 2005, p. 235-257.
- Iossif (2018): Panagiotis P. IOSSIF, 'Divine Attributes on Hellenistic Coinage: From Noble to Humble and Back', in: P.P. IOSSIF, Fr. DE CALLATAÏ &

- R. VEYMIERS (eds.), *TYPHOI. Greek and Roman Coins Seen Through Their Images. Noble Issuers, Humble Users?* (Série Histoire 3), Liège 2018, p. 269-295.
- Jim (2014): Theodora Suk Fong JIM, 'On Greek Dedicatory Practices: the Problem of *Hyper*', *GRBS* 54 (2014), p. 616-637.
- Llewellyn-Jones & Winder (2016): Lloyd LLEWELLYN-JONES & Stephanie WINDER, 'The Hathoric Model of Queenship in Early Ptolemaic Egypt', in: I. Rutherford (ed.), *Greco-Egyptian Interactions. Literature, Translation, and Culture. 500 BCE-300 CE*, Oxford 2016, p. 139-162.
- Loprieno (1995): Antonio LOPRIENO, *Ancient Egyptian. A Linguistic Introduction*, Cambridge 1995.
- Lorenzon (2020): Luca LORENZON, 'Le rôle des individus dans la construction de la figure religieuse des souverains séleucides: le cas de la dédicace de Bostan esh-Sheik', *ZPE* 216 (2020), p. 107-119.
- Minas-Nerpel (2000): Martina MINAS-NERPEL, *Die hieroglyphischen Ahnenreihen der ptolemäischen Könige* (Aegyptiaca Treverensia. Trierer Studien zum griechisch-römischen Ägypten 9), Mainz am Rhein 2000.
- Minas-Nerpel (2019): Martina MINAS-NERPEL, 'Ptolemaic Queens as Ritualists and Recipients of Cults: The Cases of Arsinoe II and Berenike II', *AncSoc* 49 (2019), p. 141-183.
- Muccioli (2013): Federicomaria MUCCIOLI, *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici* (Historia-Einzelschriften 224), Stuttgart 2013.
- Nespoulous-Phalippou (2015): Alexandra NESPOULOUS-PHALIPPOU, *Ptolémée Épiphane, Aristonikos et les prêtres d'Égypte. Le Décret de Memphis (182 a.C.). Édition commentée des stèles Caire RT 2/3/25/7 et JE 44901*, Montpellier 2015.
- Palagia (2020): Olga PALAGIA, 'The Cult Statues of the Ptolemies and the Attalids', in: S.G. Caneva (ed.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult* (Kernos Suppl. 36), Liège 2020, p. 65-82.
- Parker (2003): Robert PARKER, 'The Problem of the Greek Cult Epithet', *OAth* 28 (2003), p. 173-183.
- Parker (2017): Robert PARKER, *Greek Gods Abroad. Names, Natures and Transformations* (Sather Classical Lectures 72), Oakland 2017.
- Patera (2010): Ioanna PATERA, 'Theoi *sumbômoi* et autels multiples. Réflexions sur les structures sacrificielles', *Kernos* 23 (2010), p. 223-238.
- Paul (2013): Stéphanie PAUL, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos* (Kernos Suppl. 28), Liège 2013.
- Paul (2016): Stéphanie PAUL, 'Welcoming New Gods: Interactions between Ruler and Traditional Cults within Ritual Practice', *Erga-Logoi* 4.2 (2016), p. 61-74.
- Pfeiffer (1949): Rudolf PFEIFFER, *Callimachus edidit Rudolfus Pfeiffer*. Volumen I: *Fragmenta*, Oxford 1949.
- Pfeiffer (2004a): Stefan PFEIFFER, '*ntr.wi mnḥ.wi* – Θεοὶ Εὐεργέται: Das dritte Ptolemaierpaar im Kanoposdekret. Eine "Ganzheitliche" Betrachtung', in: M.M. Eldamaty & M. Trad (eds.), *Egyptian Museum Collections around the World. Studies for the Centennial of the Egyptian Museum*, Le Caire 2004, p. 937-947.

- Pfeiffer (2004b): Stefan PFEIFFER, *Das Dekret von Kanopos (238). Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie* (Archiv für Papyrusforschung und verwandte gebiete Beiheft 18), Munich – Leipzig 2004.
- Pfeiffer (2008): Stefan PFEIFFER, *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich: Systematik und Einordnung der Kultformen* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 98), Munich 2008.
- Pfeiffer (2016): Stefan PFEIFFER, 'The Ptolemies: Hellenistic Kingship in Egypt', *Oxford Handbooks Online*, 2016 [en ligne], <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935390.001.0001/oxfordhb-9780199935390-e-23> (page consultée le 28 octobre 2020).
- Pfeiffer (2020): Stefan PFEIFFER, 'Offerings and Libations for the King and the Question of Ruler-cult in Egyptian Temples', in: S.G. Caneva (ed.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult* (Kernos Suppl. 36), Liège 2020, p. 83-104.
- Pirenne-Delforge (2008): Vinciane PIRENNE-DELFORGE, 'Le lexique des lieux de culte dans la *Périégèse* de Pausanias', *ARG* 10 (2008), p. 143-178.
- Pirenne-Delforge (2020): Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris 2020.
- Price (1984a): Simon PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.
- Price (1984b): Simon PRICE, 'Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult', *JHS* 104 (1984), p. 79-95.
- Rowe (1946): Alan ROWE, *Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis at Alexandria* (Supplément aux Annales du Service des antiquités de l'Égypte 25), Le Caire 1946.
- Rudhardt (1958): Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958.
- Savvopoulos (2018): Kyriakos SAVVOPOULOS, 'Alexandria in the "Corpus of Ptolemaic inscriptions"', in: Chr.S. Zerefos & M.V. Vardinoyannis (eds.), *Hellenistic Alexandria. Celebrating 24 Centuries*. Papers presented at the Conference held on December 13-15 2017 at Acropolis Museum, Oxford 2018, p. 115-132.
- Savvopoulos (2020): Kyriakos SAVVOPOULOS, 'Religious Life in Ptolemaic Alexandria Under the Royal Aegis', in: A. Bowman & Ch. Crowther (eds.), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt* (Oxford Studies in Ancient Documents), Oxford 2020, p. 76-93.
- Savvopoulos & Bianchi (2012): Kyriakos SAVVOPOULOS & Robert S. BIANCHI, *Alexandrian Sculpture in the Graeco-Roman Museum*, Alexandrie 2012.
- Strack (1903): Max L. STRACK, 'Inschriften aus ptolemäischer Zeit II.', *AFP* II (1903), p. 537-561.
- Strootman (2007): Rolf STROOTMAN, *The Hellenistic Royal Court. Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and the Near East, 336-30 BCE* (thèse de doctorat), Utrecht 2007.
- Teodorsson (1977): Sven-Tage TEODORSSON, *The Phonology of Ptolemaic Koine* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia), Göteborg 1977.

- Thompson (2020): Dorothy J. THOMPSON, 'Foundation Deposits from Third-Century BC Egypt', in: A. Bowman & Ch. Crowther (eds.), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt* (Oxford Studies in Ancient Documents), Oxford 2020, p. 94-113.
- Van 't Dack (1993): Edmond VAN 'T DACK, 'L'épithète Εὐσεβής / *Pius* dans la titulature officielle des empereurs romains jusqu'à la monarchie de Commode', *CE* 68 (1993), p. 234-246.
- Virgilio (2003): Biagio VIRGILIO, *Lancia, diadema e porpora, il re e la regalità ellenistica* (Studi Ellenistici 14), Pise 2003.
- Wallace (2016): Shane WALLACE, 'Greek Culture in Afghanistan and India: Old Evidence and New Discoveries', *G&R* 63.2 (2016), p. 205-226.