

J. DECHEVEZ

DES HONNEURS POUR ANTOINE À ALEXANDRIE:  
ACTEURS, ESPACES, ENJEUX ET DÉMARCHE

aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 222 (2022) 99–111

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn



## DES HONNEURS POUR ANTOINE À ALEXANDRIE: ACTEURS, ESPACES, ENJEUX ET DÉMARCHE\*

Figures phares de l'histoire de l'Égypte ptolémaïque, Cléopâtre et Antoine n'ont cessé de fasciner. Selon les lieux, les époques, les documents et les auteurs, la reine lagide est présentée tantôt comme une figure animée par la passion et l'ambition, tantôt comme un monarque autoritaire et une femme de pouvoir<sup>1</sup>. En confrontant minutieusement les sources présentant ces diverses facettes, Livia Capponi a récemment souligné la politique complexe menée par la souveraine, dont l'aspect religieux, qui est sans doute l'un des éléments fondamentaux de son règne, est également l'un des plus difficilement saisissables<sup>2</sup>. En héritant des modalités d'associations divines constitutives du profil divin des reines lagides, Cléopâtre développe en effet un système d'autoreprésentation mobilisant la sphère supra-humaine, afin de fournir une assise charismatique à l'exercice de son pouvoir<sup>3</sup>.

En revanche, quand on s'intéresse à la figure d'Antoine, on constate que la recherche moderne a souvent négligé le versant religieux de sa politique, en attribuant à la prétendue fascination du triumvir pour les pratiques orientales les associations divines dont il fit l'objet et les honneurs qu'il reçut. Or, durant cette dernière décennie, des travaux significatifs ont permis de s'éloigner du cadre d'analyse influencé, du moins en partie, par les écrits rédigés dans le contexte de la propagande augustéenne<sup>4</sup>. En effet, des éléments longtemps perçus comme le produit de l'influence des monarchies orientales s'expliquent surtout en regard d'une certaine conception du pouvoir, qui tend à s'affirmer durant les ii<sup>e</sup> et i<sup>er</sup> siècles avant notre ère. En ce sens, l'octroi de l'autorité exceptionnelle dont certains hommes sont dotés est justifié par la mise en évidence de la puissance charismatique de ces derniers, et par l'implication des divinités au sein de ce processus de légitimation<sup>5</sup>.

### Une statue d'Antoine à Alexandrie

La présente contribution s'inscrit dans une telle perspective et revient sur le profil religieux d'Antoine au sein de la capitale lagide, Alexandrie. Notre propos s'articule plus spécifiquement autour d'une inscription grecque de l'Alexandrie ptolémaïque (fig. 1), remontant au règne conjoint de Cléopâtre et de Marc-Antoine en Égypte. Daté précisément de 34 avant J.-C., ce document à la lecture problématique constitue en l'état

---

\* Mes plus sincères remerciements vont à S. Caneva, L. Coulon, S. Pfeiffer, V. Pirenne-Delforge et G. Petzl pour leur lecture attentive et leurs judicieuses remarques. Sauf indication contraire, les dates s'entendent avant Jésus-Christ. Les abréviations des corpus épigraphiques suivent les conventions établies par l'AIEGL (<https://aiegl.org/grepiabbr.html>). Les autres abréviations utilisées sont rassemblées dans la bibliographie finale.

<sup>1</sup> Si la bibliographie traitant de Cléopâtre VII est déjà considérable, la recherche autour de divers aspects du profil de la souveraine est toujours en cours. En témoignent les récents travaux qui portent, par exemple, sur la figure littéraire de Cléopâtre construite dans un récit poétique, probablement rédigé au sein du cercle augustéen, mettant en scène, entre autres épisodes, le suicide de la reine: le *Carmen de Bello Actiaco* (*P. Herc.* 817). En dernier lieu, voir à ce propos Essler–Piano (2020), Capponi (2021), p. 152 et p. 165.

<sup>2</sup> Capponi (2021), p. 44–72, et *passim*. Dans une perspective similaire, on verra également l'ouvrage récent de B. Legras: Legras (2021).

<sup>3</sup> On épinglera sur ce point Jeanmaire (1924), Bingen (1999), Hölbl (2001), p. 289–293, Goudchaux (2001), p. 128–141, Muccioli (2004), Couvenhes (2013) et Legras (2021), p. 180–186, spécifiquement sur la relation de la reine avec les cultes grecs.

<sup>4</sup> À la suite de Marasco (1992), on renverra aux travaux de Voutiras (2011), sur les honneurs qu'Antoine reçoit à Thessalonique, Couvenhes (2013), p. 244–247, à propos de l'image d'Antoine durant l'épisode du banquet de Tarse, et Caneva (2016), p. 103–108, sur la construction de la figure charismatique du général.

<sup>5</sup> Assenmaker (2014) et Caneva (2016) proposent une réflexion féconde sur l'implication des divinités dans l'idéologie des *imperatores* romains des deux premiers siècles avant notre ère. Ce constat est par ailleurs bien acquis en ce qui concerne le déroulement du triomphe romain, qui s'inspire des cérémonies royales hellénistiques. À ce sujet, voir Versnel (1970); Erskine (2013).

le seul témoignage épigraphique de la présence d'Antoine dans la capitale des Ptolémées<sup>6</sup>. Pour cette raison, cette inscription a souvent retenu l'attention des chercheurs. Au cours de ces deux dernières années, on compte deux nouvelles éditions de l'inscription: l'une proposée par S. Pfeiffer et l'autre publiée dans le volet alexandrin du *Corpus of Ptolemaic Inscriptions (CPI)*<sup>7</sup>. Fort des progrès qu'offrent ces deux éditions récentes, notre réflexion n'a pas l'ambition de fournir de nouvelles lectures, mais plutôt de s'interroger, à travers ce témoignage, sur les modalités de construction du profil religieux d'Antoine, dans le sillage du processus similaire pour Cléopâtre.

Retrouvée dans les environs de l'ancien quartier du Bruchion, l'inscription est conservée sur un bloc de pierre en basalte noir (28 × 75 × 65 cm). Les analyses menées par les éditeurs du *CPI* ont révélé les traces d'une inscription antérieure conservée sur la pierre, probablement un hymne à Isis<sup>8</sup>. Le bloc dut ensuite être réutilisé comme base de statue. Cet usage ultérieur est suggéré par la haute taille des lettres ainsi que la surface entaillée de la face supérieure de la pierre, qui supportait vraisemblablement la statue offerte<sup>9</sup>.

Nous reprenons dans un premier temps le texte de l'inscription, tel que S. Pfeiffer l'a édité. L'apparat qui accompagne l'édition de l'inscription est volontairement réduit aux variantes qui présentent un intérêt pour la compréhension de la dédicace.

Ἀντώνιον μέγαν  
ἀμίμητον ἀφροδίσεις  
Παράσιτος τὸν ἑαυτοῦ θεὸν  
καὶ εὐεργέτην, (ἔτους) ιθ' τοῦ κ(αὶ) δ'  
*vac.* Χοιὰχ κθ'.

2 ἀμίμητον Wescher (*I.Alexandrie ptol.*) : κἀμίμητον Botti (1900), p. 254 (*OGIS*) ἢ Ἀφροδίσιος Wescher (Botti [1900] *OGIS CPI*) : ἀφροδίσεις Fraser (1957) (*I.Alexandrie ptol.* Pfeiffer [2020]) *lapis ut videtur*.

«(Statue honorant) Antoine le Grand, l'inimitable dans les œuvres d'Aphrodite, son propre dieu et bienfaiteur, (par) Parasitos, (l'an) 19, qui est aussi l'an 4, le 29 du mois de Choiach.»



Fig. 1. Photographie de l'inscription  
Source: Savvopoulos (2018), p. 127, fig. 15

<sup>6</sup> Peu après la bataille d'Actium, Antoine est frappé de *damnatio memoriae*. À la suite de cette décision, bon nombre de témoignages matériels de son règne ont été retirés ou détruits: Plut., *Ant.*, 86, 9. Sur l'attitude d'Octave par rapport à la mémoire d'Antoine, voir Flower (2006), p. 116–121; Hollard–Raymon (2014).

<sup>7</sup> Pfeiffer (2020), p. 220 n° 41; *CPI* 60. Cf. Wescher (1864), p. 420–421, pour l'*editio princeps*; Botti (1900), p. 254 n° 10; *OGIS* I 195; Fraser (1957); *I.Alexandrie ptol.* 36. L'inscription est conservée au Musée gréco-romain d'Alexandrie (inv. 10, cat. 42). On peut supposer que l'écriture assez approximative et difficilement lisible de l'inscription devait être autrefois lue plus facilement grâce à l'utilisation de lettres colorées.

<sup>8</sup> *CPI* 60, p. 135–136.

<sup>9</sup> Ni la taille ni le matériau de la statue ne peuvent être déterminés avec certitude. Selon S. Walker et P. Higgs, les entailles (*cuttings*) sur la surface supérieure de l'inscription indiqueraient que la statue était faite en bronze, un matériau fréquemment employé dans la confection de portraits honorifiques: Walker–Higgs (2001), p. 232 n° 213.

L'inscription est bien représentative du groupe des dédicaces honorifiques offertes par des membres de l'élite lagide à des individus de haut rang<sup>10</sup>. En contexte alexandrin, on fait état de sept inscriptions qui se rangent dans cette catégorie<sup>11</sup>. Une rapide comparaison de ces documents montre qu'ils ont recours à une phraséologie particulière. Outre l'emploi d'un répertoire complexe de titres et fonctions en usage au sein de l'administration lagide<sup>12</sup>, on remarque également l'utilisation fréquente de qualificatifs servant à glorifier les qualités royales des personnes honorées. Aussi le dédicant, en qualifiant Antoine de Θεός et Εὐεργέτης, mobilise-t-il un champ lexical tiré du registre religieux, employé antérieurement pour qualifier d'autres souverains lagides<sup>13</sup>.

L'extension de ces expressions en contexte honorifique s'intègre dans le développement des relations auliques à partir du ii<sup>e</sup> siècle entre les hautes sphères de l'administration lagide et la famille royale<sup>14</sup>. Mais l'usage de telles épithètes trahit également l'appropriation rhétorique d'un vocabulaire originellement lié à la sphère culturelle et divinisante. Cette stratégie permet aux donateurs de formuler une *captatio benevolentiae* du destinataire<sup>15</sup>, d'ailleurs soulignée dans l'inscription par l'utilisation d'un pronom possessif renforçant davantage la proximité du dédicant avec Antoine. Dans cette perspective, la démonstration d'une proximité particulière avec le dirigeant fait écho à l'utilisation, de plus en plus marquée à partir de la période hellénistique, d'un langage recourant aux émotions afin d'exprimer une expérience particulière et personnelle face à la sphère supra-humaine<sup>16</sup>. Ces constats éclairent davantage la présence d'éléments culturels dans l'élaboration des relations entre la cour royale et la sphère du pouvoir.

Pour étayer ces observations, nous partons de la question difficile de l'identité du donateur et de sa fonction au sein de la cour, afin d'aborder dans un second temps la représentation d'Antoine que sous-tend cette inscription.

#### *Parasitos* à la cour d'Antoine: officiant du culte ou hôte à table?

Le point sensible qui distingue les éditions du *CPI* et de S. Pfeiffer concerne l'identité du donateur de la base de statue. On a longtemps compris le substantif Παράσιτος comme un titre honorifique accompagnant le véritable nom du dédicant, Aphrodisios, un nom par ailleurs bien attesté en Égypte que le lapicide aurait mal gravé<sup>17</sup>. S. Pfeiffer, préférant conserver le texte de la pierre, édite pour sa part le datif tiré du pluriel

<sup>10</sup> La signification de ce type de sources et sa place dans le discours évergétique des πόλεις hellénistiques sont au cœur de la réflexion de Ma (2013). La syntaxe dédicatoire au nominatif et à l'accusatif, habituelle des bases de statue honorifique, permet de construire la relation, qui se déploie sur le plan textuel et visuel, entre le membre de la communauté qui offre la statue et la personne honorée que la statue représente. Cf. Ma (2013), p. 23–30 et p. 45–63.

<sup>11</sup> *CPI* 54–60. À propos de ces témoignages, voir Savvopoulos (2018), p. 126. Outre *CPI* 54 (Alexandrie; 246–222), les inscriptions de ce type sont réparties pour l'Alexandrie ptolémaïque entre les ii<sup>e</sup> et i<sup>er</sup> siècles.

<sup>12</sup> Choisir d'enregistrer sur la pierre la fonction que l'on exerce au sein de la cour répond en effet à une stratégie d'auto-promotion du statut des dédicants et de leur proximité avec la sphère royale. Sur les titres auliques en Égypte lagide, voir les références citées *infra*, n. 14.

<sup>13</sup> L'épicièse Εὐεργέτης, bien connue pour Ptolémée III et Ptolémée VIII, serait attestée par ailleurs pour Antoine: selon la récente interprétation de J.-B. Cayla, le triumvir et Cléopâtre seraient désignés sur l'île de Chypre par l'épicièse collective Θεοὶ Εὐεργέται. Cf. Cayla (2017). À propos de cette épicièse dans les titres royaux, voir Jim (2022).

<sup>14</sup> On décèle de nombreuses tentatives de réformes au sein de l'administration à partir de Ptolémée VI et Ptolémée VIII, probablement en regard d'une volonté de restaurer l'ἀρχή royale durant cette période troublée. En guise de comparaison, une autre inscription alexandrine, qui enregistre une dédicace offerte à Ptolémée IX datée du début du i<sup>er</sup> siècle, utilise une phraséologie similaire (*OGIS* I 169 = *CPI* 38; 88–81): [Βασιλέα Π]τολεμαίων | [Θεὸν Σω]τήρα Ἀπολλώνιος | [- -]ως Φιλομητόρειος | [ὁ συγγεν]ῆς καὶ ἀρχιδέατρος, | [τὸ]ν ἑαυτοῦ εὐεργέ[την]. Sur la réorganisation des titres auliques sous le règne de Ptolémée VIII, voir Mooren (1977), p. 61–73; Lanciers (2018); Wackenier (2020), p. 100–102; Lanciers (2020).

<sup>15</sup> Caneva (2020), p. 309. On peut mentionner, comme second exemple de ce procédé d'interpellation, une pétition de soldats à Ptolémée VI ou VIII, qui s'adressent ainsi au souverain: [- -]Σ ἴνα σύ, θεὸς ὄ[v - -] (*I.Paphos* 70, l. 22).

<sup>16</sup> Voir, en dernier lieu, Chaniotis (à paraître), avec la bibliographie.

<sup>17</sup> À la suite de Wescher (1864), p. 420–422, cette leçon est retenue dans le *CPI* 60. Nous reprenons *in extenso* les propos des éditeurs: «It seems possible that the stonecutter originally inscribed ΑΦΡΟΔΙΣΙΟΣ, and then revised his text to fit the name Ἀφροδίσιος within line 3 and begin the following line with παράσιτος, in the process overwriting the *iota* at the end of line 3 and the *sigma* in line 4 and partially erasing the preceding *omicron*.» (p. 136–137).

ἀφροδίσι<sup>18</sup>. Selon cette lecture, Παράσιτος fonctionnerait comme un surnom, assumant dès lors cette double signification de nom et de fonction<sup>19</sup>. Il nous faudra envisager les deux possibilités, qui ont en commun de mobiliser un champ lexical renvoyant à la déesse Aphrodite. Mais au préalable, essayons de clarifier la place qu'assume Παράσιτος au sein de la cour d'Antoine.

Dans les sources historiographiques, la signification de Παράσιτος renvoie à une fonction rituelle. Athénée qualifie cette charge de σεμνός et ιερός. Le Παράσιτος est un adjoint du prêtre qu'il assiste durant les sacrifices et les banquets sacrés, auxquels il prend part en tant que «compagnon de table» (σύνθουινος)<sup>20</sup>. Fort de ces constats, le surnom fonctionnel évoquerait le privilège accordé à Parasitos de partager la table d'Antoine aux banquets royaux. En rétribution de ces bienfaits, le personnage entreprend d'honorer le général, en réutilisant un bloc de pierre afin d'y élever une statue à son effigie<sup>21</sup>. L'usage de ce surnom s'intègre alors dans une stratégie de promotion du statut privilégié de Parasitos au sein de la cour. Cette relation est soulignée par l'emploi d'un vocabulaire spécifique, apte à mettre en valeur la relation du dédicant avec son bienfaiteur.

Pour autant, le surnom est-il totalement dépourvu de la connotation culturelle qu'Athénée lui attribue? Cette question implique de revenir sur la portée religieuse du rôle conféré aux courtisans au sein des monarchies hellénistiques. Le règne de Cléopâtre et d'Antoine offre un cadre propice à cette réflexion. Plusieurs épisodes transmis par les auteurs antiques montrent en effet comment Cléopâtre et Antoine construisaient la relation qu'ils entretenaient avec la cour royale et leur suite. Dans la conception de la βασιλεία hellénistique, le rapprochement entre cortège divin et cour royale permet d'activer visuellement une équivalence entre les apparitions des souverains et l'épiphanie des divinités<sup>22</sup>. Ainsi, lorsque les souverains apparaissaient en public, lors de défilés où ils étaient accompagnés de nombreux courtisans, serviteurs ou esclaves, il s'agissait d'une manière pour les monarques d'évoquer l'image des cortèges divins, qui accompagnent souvent l'apparition d'un dieu dans les traditions narratives et iconographiques.

Lors de la rencontre entre Antoine et Cléopâtre en 41 à Tarse, Plutarque rapporte que la reine, déguisée en Aphrodite, arriva à bord d'un somptueux bateau remontant le Cydnus, accompagnée de serviteurs vêtus comme des Ἐρωτες, des Néréides et des Charites<sup>23</sup>. La représentation de la souveraine en Aphrodite, accompagnée de son κῶμος, répond à d'autres épisodes littéraires présentant Antoine en Νέος Διόνυσος. Dans le cadre de cette performance, les membres de la suite de la reine jouent un rôle particulièrement actif au sein du tableau, puisque leur présence et les costumes qu'ils portent confortent Cléopâtre dans son rôle d'Aphrodite<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Pfeiffer (2020), p. 222, qui suit la lecture de Fraser (1957), p. 72. Selon le savant allemand, Παράσιτος est tout aussi peu attesté comme titre de cour que comme nom propre. Un critère de fréquence ne peut dès lors pas être convoqué pour étudier l'emploi de ce nom. De plus, comme anthroponyme, le nom Parasitos trouve un parallèle textuel et chronologique proche dans une inscription de Carie mentionnant un dénommé Parasitas: *I.Knidos* 606 (ii<sup>e</sup>–i<sup>er</sup> siècles).

<sup>19</sup> C'est dans ce sens que vont les propos d'É. Bernand, dans *l'Alexandrie ptol.* 36 (p. 105), et de Capponi (2021), p. 82.

<sup>20</sup> Dans une section du livre VI (234 C–235 E), Athénée cite plusieurs normes et décrets, érigés dans des sanctuaires attiques et datés pour la plupart des v<sup>e</sup> et iv<sup>e</sup> siècles, qui définissent les fonctions du Παράσιτος et les conditions d'exercice de cette charge. L'auteur convoque notamment un document autorisant les Παράσιτοι à accompagner le prêtre lors du sacrifice mensuel: τὰ δὲ ἐπιμήνια θυέτω ὁ ἱερεὺς μετὰ τῶν παρασίτων (Ath., VI, 234 E). Ce témoignage est déjà cité par W. Dittenberger dans *OGIS* I 195 (n. 3). À propos de la charge religieuse du Παράσιτος, on verra les notices de Wüst (1949) et de Nesselrath (2007), ainsi que les attestations répertoriées par le *LSJ*, s.v. παράσιτος.

<sup>21</sup> Cf. *CPI* 60, p. 137.

<sup>22</sup> Sur ce thème, voir Petrovic (2017).

<sup>23</sup> Plut., *Ant.*, 26, 2–3: αὐτὴ δὲ κατέκειτο μὲν ὑπὸ σκιάδι χρυσοπάστω, κεκοσμημένη γραφικῶς ὡς περ Ἀφροδίτη, παῖδες δὲ τοῖς γραφικοῖς Ἐρωσιν εἰκασμένοι παρ' ἑκάτερον ἐστώτες ἐρρίπιζον. Ὀμοίως δὲ καὶ θεραπαινίδες αἱ καλλιστεύουσαι Νηρηίδων ἔχουσαι καὶ Χαρίτων στολάς, αἱ μὲν πρὸς οἶαξιν, αἱ δὲ πρὸς κάλοις ἦσαν. Sur l'épisode de Tarse, voir Pelling (1988), p. 186–189; Thompson (2000), p. 185–187; Couvenhes (2013).

<sup>24</sup> Le choix de sélectionner précisément ces figures – les Ἐρωτες, les Néréides et les Charites – ne se limite pas à évoquer seulement l'apparition de Cléopâtre en nouvelle Aphrodite. En mobilisant diverses traditions narratives relatant la naissance d'Aphrodite surgissant des flots, la présence de ces figures divines permet d'activer sur le plan visuel des prérogatives spécifiques assumées par la déesse et dont les reines lagides héritent par le biais de leur association avec elle, c'est-à-dire les sphères matrimoniale et maritime. On peut comparer notre passage avec un fragment d'Eschyle décrivant un cortège composé de

Un second exemple de la participation des membres de la cour royale dans la construction de l'image monarchique est l'établissement par Antoine et Cléopâtre d'un groupe de sociabilité convié aux festins royaux organisés après les sacrifices: le σύνοδος ἀμιμητοβίων<sup>25</sup>. La création d'une association culturelle à la manière d'un thiasse dont Antoine était le chef de file fait corps avec la réappropriation, dans la politique du triumvir, de traditions liées à la figure de Dionysos en sa qualité, bien acquise à l'époque d'Antoine, de paradigme divin de la royauté charismatique. Il nous faut toutefois distinguer les membres du σύνοδος royal et les acteurs de l'épisode de Tarse, car ils participent d'une manière différente à la mise en scène, dont le souverain reste l'élément central. Si, à Tarse, les personnes qui accompagnent la reine agissent en tant qu'esclaves et serviteurs, les ἀμιμητόβιοι sont bien des membres de l'élite lagide.

Par ailleurs, c'est en rapport avec cette association que les savants ont interprété l'épiclese ἀμίμητος conférée à Antoine sur la base de statue qui nous retient. L'utilisation de cette qualification indiquerait dès lors, comme d'autres l'ont avancé, que Parasitos faisait effectivement partie du thiasse royal<sup>26</sup>. Si l'on prend en considération la signification culturelle du terme *Parasitos* ainsi que l'importance conférée à la cour dans la mise en scène du pouvoir royal, il serait effectivement envisageable que le dédicant ait exercé au sein de l'association des fonctions rituelles lors d'occasions spécifiques<sup>27</sup>.

#### Les associations divines d'Antoine à Alexandrie: qualifications, lieux, occasions

Les deux épisodes évoqués, celui de Tarse et l'établissement de l'association des ἀμιμητόβιοι, témoignent de l'évocation de la figure monarchique en écho à l'épiphanie d'un dieu. Pour ce faire, ils mobilisent une configuration divine formée par Aphrodite-Isis et Dionysos, présentée comme le modèle divin du couple formé par Cléopâtre et Antoine. Le texte de l'inscription semble refléter, à plusieurs égards, ce message culturel promu par les souverains. En effet, si nous acceptons la lecture de S. Pfeiffer, la séquence ἀμίμητος ἀφοροδίσις, «inimitable dans les œuvres d'Aphrodite», attribuée à Antoine comme spectre d'intervention le champ dessiné par les ἀφοροδίσις. À l'instar du théonyme dont ils tirent leur racine, les ἀφοροδίσις évoquent la sphère du plaisir et de la sexualité<sup>28</sup>. Cette facette relative à l'excellence d'Antoine dans le domaine de l'ἔρωτος, si elle a pu faire l'objet de critiques de la part de l'opposition romaine attachée à l'austérité du *mos maiorum*, s'inscrit en fait au rang des qualités attribuées au profil des rois hellénistiques. Théocrite attribue des qualités de ce type à Ptolémée II<sup>29</sup>. Un autre passage de Plutarque souligne également l'action d'Antoine dans le domaine des ἀφοροδίσις et fournit ainsi un parallèle intéressant à l'inscription<sup>30</sup>. En conséquence, le cadre divinisant des reines lagides, qui les fait interagir avec la figure d'Aphrodite et les différents spectres d'intervention qui caractérisent sa puissance<sup>31</sup>, se trouve en quelque sorte transposé

Πόθος, Πειθώ, Harmonie et des Ἔρωτες, accompagnant Aphrodite, précisément sous son aspect d'Οὐρανία (Aesch., fr. 44 Radt, avec Pironti [2007], p. 128).

<sup>25</sup> Plut., *Ant.*, 28, 2–3. Cf. *OGIS* I 195, n. 2; Pelling (1988), p. 195; Hölbl (2001), p. 303 n. 225; Rodrigues (2013), p. 63–70. Voir aussi *CAPInv.* 1515. Comme le remarque Rodrigues (2013), p. 66 n. 20, le mot «synodos», désignant dans le passage de Plutarque le type d'association que fondent les souverains, assume précisément une connotation religieuse.

<sup>26</sup> L'hypothèse est soutenue par Walker-Higgs (2001), p. 232, Goukowsky (2014), p. 256, reprenant les propos de Mahaffy (1895), p. 467 (cité par W. Dittenberger, *OGIS* I 195, n. 2), et Capponi (2021), p. 82.

<sup>27</sup> En ce sens, nos propos rejoignent, tout en la nuanciant, l'analyse de l'inscription par P. M. Fraser, qui n'est pas celle qu'a retenue le commentaire du *CPI* (p. 137). Cf. Fraser (1957), p. 73: «the dedicant is pretending at the same time to be priest of a cult of Antony, his benefactor.»

<sup>28</sup> À propos des ἀφοροδίσις, voir Pirenne-Delforge (1994), p. 432–433; Pirenne-Delforge (2010).

<sup>29</sup> Dans l'*Idylle* XIV, Théocrite loue Ptolémée II, en lui attribuant des caractéristiques relatives au spectre que délimitent les ἀφοροδίσις: εὐγνώμων, φιλόμουσος, ἐρωτικός, εἰς ἄκρον ἀδύς, ἰεῖδὼς τὸν φιλέοντα, τὸν οὐ φιλέοντ' ἔτι μάλλον, ἢ πολλοῖς πολλὰ διδούς, αἰτεύμενος οὐκ ἀνανεύων, ἢ οἷα χρῆ βασιλῆ' (...) (Theoc., *Id.*, XIV, 61–64).

<sup>30</sup> Plut., *Ant.*, 4, 5: ἦν δέ που καὶ τὸ ἐρωτικὸν οὐκ ἀναφοροδίτον (...). Un précédent de l'implication d'Aphrodite dans le discours idéologique romain est l'attribution à Sylla de l'épithète ἐπαφορόδιτος, qui soulignerait la dévotion particulière du général envers la déesse: Assenmaker (2014), p. 281–285.

<sup>31</sup> Sur le rôle d'Aphrodite dans la divinisation des reines lagides, voir notamment Barbantani (2005); Caneva (2012), p. 92–94. Le constat est le même pour les reines séleucides: Kosmin (2014); Engels-Erickson (2016), p. 49–53. Si Aphrodite est convoquée dans la divinisation des reines hellénistiques, ce n'est pas uniquement pour son action dans la sphère de l'ἔρωτος,

dans le contexte de la figure religieuse des rois. Or, si la séquence onomastique construit bien le profil divin du triumvir en le dotant de prérogatives spécifiques, elle permet tout autant de situer son domaine d'action dans le champ d'Aphrodite et ainsi, indirectement, dans celui de Cléopâtre<sup>32</sup>.

L'association d'Antoine avec la sphère supra-humaine à Alexandrie ne semble pas se limiter au seul plan formel de l'inscription. La double datation enregistrée par la base de statue permet de situer la dédicace au cours de l'année 34<sup>33</sup>. Cette date est significative, puisqu'il s'agit de l'année du retour d'Antoine à Alexandrie. À cette occasion, Antoine et Cléopâtre organisèrent une cérémonie hautement symbolique, connue sous le nom des «Donations d'Alexandrie», où le triumvir procéda à une répartition symbolique de l'empire lagide entre Cléopâtre, Césarion et les autres enfants royaux<sup>34</sup>. À cette occasion, Cléopâtre entama un programme architectural d'envergure, qui comprenait un espace sacré dédié à Antoine, connu par la suite sous le nom de Kaisareion<sup>35</sup>. C'est précisément dans les environs de ce temple que la base de statue fut dégagée. Le lieu de découverte et la datation invitent dès lors à situer l'érection de cette statue honorifique pour Antoine à l'occasion de l'inauguration du Kaisareion en 34<sup>36</sup>.

En étudiant les associations divines d'Antoine au sein du Kaisareion, P. Goukowsky mentionne le fameux passage de Philon d'Alexandrie qui décrit le temple vers 40 apr. J.-C.<sup>37</sup>. Le philosophe juif attribue la structure à César Octavien qualifié d'ἐπιβατήριος<sup>38</sup>. Selon P. Goukowsky, Octavien aurait hérité directement d'Antoine de cette représentation de protecteur des marins et de la navigation, que dessine le champ d'action de l'épiclèse: Antoine aurait ainsi voulu évoquer au sein de son temple les traditions dionysiaques relatives à la conquête de l'οἰκουμένη par le dieu<sup>39</sup>. L'hypothèse est séduisante et, dans cette perspective, trahirait une certaine logique culturelle. Une statue aurait été dédiée à Antoine dans un espace sacré qui lui confère un aspect dionysiaque, tout en lui attribuant des dénominations le faisant agir dans le champ d'Aphrodite. Néanmoins, les arguments du savant se heurtent à plusieurs problèmes. D'une part, l'attribution à Auguste de l'épiclèse ἐπιβατήριος semble davantage commémorer l'arrivée d'Octavien à

---

mais aussi pour son rôle dans la sphère de la Πειθώ, la persuasion politique, nécessaire à la bonne gestion du royaume. Ces deux aspects apparaissent dans la scène de Tarse, alliant la représentation d'Ἐρωτες à celles des Charites, dont le spectre d'intervention dans le domaine de l'harmonie civile est effectivement proche de celui de Πειθώ. Sur cette fonction spécifique, voir Pirenne-Delforge (1994), p. 446–450.

<sup>32</sup> Si l'on accepte la lecture d'Ἀφροδίσιος comme le véritable nom du dédicant, l'usage d'un nom théophore forgé sur celui d'Aphrodite ne semble dès lors pas anodin: il permettrait, certes à un moindre niveau, d'évoquer de manière symbolique la sphère de la déesse.

<sup>33</sup> Le système de double datation de type «l'année X, qui est aussi (τοῦ καί) l'année Y» est employé sous le règne de Cléopâtre VII, afin de symboliser, en remettant les compteurs à zéro, le renouveau que voulait apporter le règne de la reine. Selon Porphyre, l'établissement de ce double comput est contemporain des premières donations de terres conférées par Antoine à Cléopâtre, c'est-à-dire en 37/6 (= *FGH* 260 F2 [17]). Cf. *OGIS* I 195 n. 4; Samuel (1962), p. 156–160; Chauveau (1997); Bingen (1999), p. 60–61; Bennett (2001–2011), n. 13; Jones (2020), p. 87–88.

<sup>34</sup> Dio Cass., XLIX, 41, 1–3; Plut., *Ant.*, 54, 5–9. On trouvera une analyse détaillée de la scène chez Strootman (2007) et Candeias Sales (2018). Voir aussi Capponi (2021), p. 114–118. On renverra également au traitement différent de l'événement fait par Patterson (2015), qui semble toutefois sous-estimer l'historicité de la scène, en attribuant le récit à la propagande augustéenne.

<sup>35</sup> Le temple, laissé inachevé après la défaite de Cléopâtre, est finalement terminé sous Auguste, puis consacré à ce dernier. Une entrée de la *Souda* (s.v. ἡμίεργον) met en lumière les deux étapes de la construction du temple: Ἀντωνίου δὲ ἄκοδόμει νεῶν μέγαν, ὅσπερ οὖν ἡμίεργος ἀπελείφθη, τῷ Σεβαστῷ δὲ ἐτελέσθη. Sur la question du nom du temple et de ses destinataires, voir Fraser (1972), II, p. 68 n. 156; Pfeiffer (2010), p. 245–246; Goukowsky (2014), p. 241–257; Pfeiffer (2021), p. 107–123; Legras (2021), p. 161–165.

<sup>36</sup> La même hypothèse est envisagée par Goukowsky (2014), p. 255–256.

<sup>37</sup> Philo., *Leg.*, 22.

<sup>38</sup> L'épiclèse culturelle qu'Octavien reçoit au sein du Kaisareion, ἐπιβατήριος, est attestée par Pausanias (II, 32, 2) pour un ναός d'Apollon à Trézène, un édifice prétendument consacré par Diomède après avoir échappé à une tempête au retour de Troie. Sur cet aspect d'Octavien à Alexandrie, voir Pfeiffer (2010), p. 58; Pfeiffer (2021), p. 115–116. Sur le champ que l'épiclèse ἐπιβατήριος désigne dans le contexte du culte des souverains, voir la position de Richard (1988), reprise dans *SEG* 39, 1845.

<sup>39</sup> Goukowsky (2014), p. 253–254.



Alexandrie, qui se fit par la mer, en tant que libérateur et restaurateur de l'ordre dans la cité<sup>40</sup>. D'autre part, aucune autre source ne permet d'affirmer qu'Antoine ait assumé des prérogatives spécifiques dans le domaine maritime: il est dès lors méthodologiquement gênant de projeter l'utilisation de cette épithète pour Auguste, de manière rétroactive, sur le profil d'Antoine. Si continuité il y a entre culte royal et impérial dans l'importance de l'élément marin au sein du profil divinisant des monarques, elle n'est pas complète: Auguste assume désormais une prérogative qui était traditionnellement l'apanage des reines lagides, et non des rois<sup>41</sup>.

Un élément ignoré jusqu'ici pourrait offrir une autre piste pour comprendre le contexte de l'érection de la statue. Si, comme on l'a vu, l'année de l'inscription est significative, le jour de la consécration est lui aussi digne d'intérêt. En effet, la date du 29 du mois égyptien de Choiach, qui correspond dans le calendrier grégorien au 28 décembre, coïncide avec une cérémonie tenue le même jour, décrite dans le décret sacerdotal émis à Canope en 238 av. J.-C.<sup>42</sup>. À cette occasion, la barque sacrée d'Osiris était transportée d'Héracléion jusqu'à l'enceinte sacrée du dieu à Canope. Ces festivités mettaient en scène la découverte du corps d'Osiris par son épouse Isis. La cérémonie, parmi les plus importantes d'Égypte, était fêtée par toute la population – égyptienne et grecque – du pays<sup>43</sup>. Au vu de ces faits, il serait tentant d'interpréter la célébration d'une fête honorant le dieu égyptien Osiris comme l'occasion qui poussa Parasitos à établir une statue pour Antoine.

Si les relations d'Antoine avec Dionysos sont bien attestées, le rapprochement du triumvir avec Osiris est aussi présent dans les sources documentaires. Or, l'influence d'Osiris sur la royauté hellénistique n'est guère évoquée dans les travaux sur ce thème<sup>44</sup>, alors que Dion Cassius souligne qu'Antoine aurait pris, non seulement le nom de Dionysos, mais aussi celui d'Osiris<sup>45</sup>. Dès le développement du culte royal, les souverains ptolémaïques sont étroitement associés à la royauté osirienne: l'exemple de la jeune princesse Bérénice, décédée prématurément lors du synode de 238 av. J.-C. et honorée ensuite dans le temple d'Osiris à Canope, est à cet égard frappant<sup>46</sup>; en attestant l'association des années de règne des Ptolémées et celles d'Osiris, les inscriptions provenant des catacombes osiriennes d'Oxyrhynque documentent pour leur part une autre forme d'association entre Osiris et les souverains lagides, qui remonte aux règnes de Ptolémée VI et Ptolémée VIII<sup>47</sup>. Ces éléments illustrent par ailleurs bien les efforts de concertation entre les milieux sacerdotaux et les sphères de pouvoir, qui s'investissent dans le développement du culte osirien dans la χώρα égyptienne.

<sup>40</sup> Comme le comprend S. Pfeiffer en traduisant l'épiclèse «in honor of the disembarkation of Caesar»: Pfeiffer (2021), p. 113. La connotation historique de l'épiclèse semble supportée par un hymne dédicatoire chantant l'arrivée d'Octavien en Égypte, gravé dans un temple d'Alexandrie: Bremer (2013). De plus, il est risqué de voir dans l'usage d'ἐπιβκτήριος une reprise explicite d'une épiclèse apollinienne conférée à Octavien: dans l'utilisation qu'en fait Pausanias, l'épiclèse attribuée à Apollon semble assumer spécifiquement un caractère local, car elle s'intègre dans la construction d'une relation privilégiée entre le dieu et Diomède à Trézène. Sur la question de la place d'Apollon au sein du Kaisareion, voir Bremer (2013), p. 155–156; Pfeiffer (2021), p. 115–116. Dans le contexte du Kaisareion, la portée de l'épiclèse semble moins liée à Apollon lui-même, pour qui elle est de toute manière très peu attestée, qu'au domaine de la navigation de manière générale, un élément d'importance en contexte alexandrin.

<sup>41</sup> Un passage de Suétone, qui relate les paroles de marins alexandrins parés d'habits de culte arrivant auprès d'Auguste, fournit une autre occurrence du lien, qui apparaît comme ancré en contexte alexandrin, entre Auguste et le domaine de la navigation. Cf. Suet., *Aug.*, 98, 2: *per illum se vivere, per illum navigare, libertate atque fortunis per illum frui*. Pour l'analyse du témoignage, voir Rocca-Serra (1974); Pfeiffer (2010), p. 58.

<sup>42</sup> *OGIS* I 56 (= *CPI* 119), l. 51–52 (Stèle de Tanis). Sur cette cérémonie, voir Malaise (1994), p. 362–363 n. 67; Pfeiffer (2004), p. 155–157; Yoyotte (2010), p. 36–37; Fragaki (2011), p. 37.

<sup>43</sup> L'inscription *IG* X<sup>2</sup> 1, 108 = *RICIS* 113/0506 dédiée par un Macédonien de la fin du ii<sup>e</sup> s. av. J.-C., retrouvée dans un sanctuaire d'Isis à Thessalonique, semble faire référence à cette célébration. Cf. Bricault (2020), p. 208–209.

<sup>44</sup> Hölbl (2001), p. 292, et les travaux de L. Coulon sont des exceptions: Coulon (2008), p. 23–32; Coulon (2013), p. 181.

<sup>45</sup> Dio Cass., *L.*, 5, 3: *Συνεγράφετό τε αὐτῆ (sc. Κλεοπάτρα) καὶ συνεπλάττετο, αὐτὸς μὲν Ὀσίρις καὶ Διόνυσος ἐκείνη δὲ Σελήνη τε καὶ Ἴσις λέγοντες εἶναι*; Dio Cass., *L.*, 25, 4. Cf. Couvenhes (2013), p. 236.

<sup>46</sup> *OGIS* I 56 B, l. 47–61 (= *CPI* 129, l. 38–51) (version grecque; Kom el-Hisn, 238 av. J.-C.). Cf. Dunand (1980); Pfeiffer (2004), p. 144–162, p. 181–194, p. 269–283.

<sup>47</sup> Coulon (2011), p. 90–91; Coulon (2018), p. 182, *passim*. Pour d'autres cas de l'association du roi lagide avec la figure d'Osiris, conçu comme modèle de la royauté égyptienne, voir Coulon (2008), p. 23–32, et *infra*, n. 54.

Or, le propos de Dion Cassius est d'autant plus intéressant qu'il nous informe de la double association divine d'Antoine, avec Osiris et Dionysos. Les sources indiquent en effet que les liens entre Osiris et Dionysos, s'ils sont déjà reconnus du temps d'Hérodote<sup>48</sup>, semblent s'intensifier particulièrement sous les derniers Lagides, par le biais de leur association respective avec le souverain régnant<sup>49</sup>. À plusieurs reprises, Osiris porte en égyptien le titre de «chef des chefs» ou de «rois des rois»<sup>50</sup>. Ce titre se retrouve par la suite transféré à Ptolémée XII, le père de Cléopâtre VII<sup>51</sup>. Un parallèle peut d'ailleurs être établi avec une appellation similaire, cette fois en langue grecque, que Ptolémée Césarion reçoit lors de la cérémonie des donations en 34, le titre de «roi des rois» (βασιλεὺς βασιλέων)<sup>52</sup>. Un deuxième exemple est encore plus éloquent. Une stèle ptolémaïque écrite en égyptien, émanant d'un grand-prêtre de Ptah, nomme Ptolémée XII «Philadelphie-Philopator-Osiris le Jeune»<sup>53</sup>. Cette séquence permet de rendre en égyptien un surnom que porte en grec Ptolémée XII, celui de *Neos Dionysos*. Ce dossier documentaire atteste des mécanismes interprétatifs étroits entre Dionysos et Osiris, avec lesquels le souverain semble interagir. La récurrence des associations de Ptolémée XII avec Osiris expliquerait, du moins en partie, qu'Antoine ait hérité de modes d'association similaires, dont on trouve un écho final dans le témoignage de Dion Cassius.

Pour en revenir à la célébration osiriaque du mois de Choiach, des sources relatives aux fêtes tenues en l'honneur d'Osiris à cette époque de l'année égyptienne attestent l'association du culte lagide aux festivités, puisqu'elles incluent notamment la procession des statues royales lors de la célébration<sup>54</sup>. Ce fait éclairerait encore davantage l'hypothèse d'une dédicace de la statue d'Antoine à l'occasion d'une célébration osiriaque. Par ailleurs, comme l'ont récemment souligné certains chercheurs, des témoignages archéologiques indiqueraient que les fêtes égyptiennes organisées pour Osiris durant le mois de Choiach pouvaient aussi servir de cadre à des rituels grecs en l'honneur de Dionysos<sup>55</sup>. Peut-être est-ce alors le rapprochement d'Osiris avec Antoine, conforté par l'association connue du dieu égyptien avec Dionysos et leur rapprochement avec le souverain régnant, en contexte grec ou égyptien, qui motiva l'érection d'une statue du triumvir lors d'une fête honorant Osiris. Le choix du dédicant de réutiliser une pierre locale, conférant dès lors à l'acte dédicatoire une connotation égyptienne, pourrait encore fournir un argument supplémentaire à cette analyse.

Par ailleurs, la piste osiriaque pourrait faire écho à d'autres entreprises menées par la reine, durant la deuxième moitié de son règne, et qui font la part belle à Isis, parèdre d'Osiris. Durant cette période, les rapprochements entre Cléopâtre et la déesse égyptienne sont de plus en plus marqués, alors que la politique religieuse et culturelle de la souveraine vise, d'une part, à mettre en place la représentation de son couple à l'image d'un *ιερός γάμος* et, d'autre part, à légitimer le statut de successeur de Césarion<sup>56</sup>. Outre sa

<sup>48</sup> Cf. Hdt., II, 42: ... Ὀσίριος, τὸν δὴ Διόνυσον εἶναι λέγουσι. À propos des rapports unissant Osiris et Dionysos, voir Rondot (2012), p. 325, et Coulon (2013), p. 178–181, dont le propos porte spécifiquement sur Hérodote.

<sup>49</sup> À partir de la basse époque et particulièrement à la période ptolémaïque, les dieux assurent tous deux la fonction de protecteur de la royauté et du pouvoir des Lagides. Cf. Rondot (2012), p. 325.

<sup>50</sup> À propos des attestations égyptiennes de ces titres comme épicleses d'Osiris, voir Griffiths (1953), p. 150–151; Hölbl (2001), p. 292.

<sup>51</sup> Il porte ce titre en égyptien à Philae. Voir le texte édité par Junker (1958), p. 214, l. 5. Cf. Hölbl (2001), p. 292.

<sup>52</sup> Dio Cass., XLIX, 41, 1–3; Plut., *Ant.*, 54, 5–9. Plutarque indique que ce titre est conféré aux fils d'Antoine et de Cléopâtre (Alexandre et Ptolémée). Toutefois, la version de Dion Cassius, qui attribue ces titres à Cléopâtre et Césarion, est plus crédible: Pelling (1998), p. 251. À propos de ces appellations rappelant les usages protocolaires à la cour des Achéménides, voir Muccioli (2006); Strootman (2007), p. 20; Strootman (2020).

<sup>53</sup> Stèle Harris (*British Museum EA886*). Trad.: Derchain (1998), p. 1157, avec les références de la stèle. Sur ce document, voir Gorre (2009), p. 329–333; Thompson (2012), p. 17–18, p. 101 et p. 128–129. Une étude plus approfondie que ne le permet la présente contribution aurait à reprendre les implications pratiques de la représentation du roi comme un «jeune» ou un «nouveau» Osiris, alors que le pharaon est traditionnellement un nouvel Horus et le successeur du défunt Osiris.

<sup>54</sup> Lanciers (1991), p. 134–136; Coulon (2008), p. 27–32. Cette procession est principalement connue à Dendérah, par le texte dit du «Mystère d'Osiris». L'équivalence entre les années de règne des Ptolémées et celles d'Osiris, mentionnée précédemment, est d'ailleurs établie à l'occasion de la cérémonie de Choiach, au moment de l'enterrement annuel de la figure d'Osiris: Coulon (2011), p. 83–89; Coulon (2018), p. 187.

<sup>55</sup> Yoyotte (2010), p. 37–38; Coulon (2013), p. 180; Henry (2015), p. 543–544.

<sup>56</sup> Le constat est tout aussi vrai pour les rapprochements de Cléopâtre avec Aphrodite. F. Muccioli a bien montré que l'importance d'Aphrodite dans le message promu par Cléopâtre était en partie motivée par une stratégie de légitimation de

représentation en Nouvelle Isis (Νέα Ἴσις) lors des donations d'Alexandrie<sup>57</sup>, Plutarque rapporte que la reine avait entrepris la construction d'un monument funéraire au sein des quartiers royaux de la capitale, situé «contre le temple (ναός) d'Isis», probablement à proximité du Sèma<sup>58</sup>. Cette localisation n'implique pas forcément l'accomplissement de rites conjoints, mais elle matérialise dans la topographie de la ville la proximité symbolique de la reine avec la déesse, tout en soulignant l'importance de la divinité pour le culte dynastique<sup>59</sup>. Dans cette perspective, le programme monumental ordonné par les souverains à Alexandrie – un mausolée pour la reine et un temple pour Antoine – semble traduire, sur le plan spatial et monumental, une configuration divine similaire au message que délivre l'acte honorifique entrepris par Parasitos: l'union de Cléopâtre, associée à Aphrodite et Isis, et d'Antoine, associé à Dionysos et Osiris.

La promotion de ces nouvelles configurations divines, développées en étroite collaboration avec le message royal, ne semble pas circonscrite à la capitale. L'analyse de la base de statue d'Antoine permet dès lors d'éclairer d'autres entreprises culturelles et honorifiques en territoire lagide. Par exemple, on retrouve un écho de l'idéologie contemporaine d'Alexandrie dans la présence, à Chypre, d'une association culturelle dont Dionysos était le patron au sein d'un sanctuaire d'Aphrodite<sup>60</sup> ou encore dans l'érection, au sein du temple de Philae, d'une statue de Cléopâtre VII dans la chambre d'Osiris, toujours visible à la fin du iv<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>61</sup>.

### Conclusion

Au cours de cette analyse, nous avons tenté de mettre en évidence la diversité des dynamiques en jeu dans la création de la figure religieuse d'Antoine à Alexandrie. De la confrontation de sources de genre différent ont émergé trois facteurs à l'œuvre dans ce processus: tout d'abord, le rôle de la cour et de ses membres dans l'évocation de la puissance charismatique des monarques hellénistiques et du couple souverain; ensuite, le choix du lieu de l'offrande, qui fournit un cadre propice à l'évocation des aspects spécifiques du dirigeant, tout en ancrant sa figure dans un lieu spécifique; enfin, les occasions qui poussent les particuliers à entreprendre une telle démarche honorifique<sup>62</sup>.

Nous avons en outre insisté à plusieurs reprises sur la complexité des associations divines dont le souverain faisait l'objet, particulièrement en Égypte, où des mécanismes interprétatifs et culturels condition-

---

l'héritage de Césarion, à travers le rappel des origines divines de la famille julienne: Muccioli (2004). Or, selon le savant, le rapprochement de Cléopâtre avec Isis est une constante dans le message cultuel de la souveraine et aucun événement ne montre une plus grande implication de la déesse égyptienne dans la seconde moitié du règne de Cléopâtre, au contraire des associations avec Aphrodite (p. 108). Néanmoins, les deux exemples qui suivent nous semblent montrer que la place d'Isis s'accroît après la rencontre avec Antoine, en tout cas en contexte grec.

<sup>57</sup> Plut., *Ant.*, 54, 9. Ce titre, qui constitue la seule occurrence pour Cléopâtre, fait également l'objet d'une restitution comme qualification de l'épouse d'Auguste, Livie (*SB V 8317*; Athribis, 23 apr. J.-C.). On connaît par ailleurs l'influence que la figure de Cléopâtre a exercée sur l'image de Livie dans l'idéologie augustéenne, afin de favoriser le dialogue avec les provinces orientales: Capponi (2021), p. 191.

<sup>58</sup> Dio Cass., LI, 8, 6; Plut., *Ant.*, 74, 2. Sur le mausolée de Cléopâtre et le temple d'Isis, voir McKenzie (2007), p. 78; Riedel (2020), p. 316–323; Legras (2021), p. 168–172. S. Riedel a récemment remis en question la localisation du mausolée à proximité d'un prétendu temple à Isis sur le Cap Lochias, dont l'existence repose sur des sources problématiques. Le savant indique que les deux édifices auraient pu également être érigés aux environs du Sèma d'Alexandre et des tombeaux des autres Lagides, une région plus accessible aux Alexandrins que ne l'aurait été une localisation sur le Cap: Riedel (2020), p. 317–318. Il s'oppose ainsi à l'hypothèse de H. Tzalas, qui défend la localisation traditionnelle du monument sur le Cap Lochias, en s'appuyant sur le témoignage de Plutarque et sur de récentes découvertes archéologiques: Tzalas (2018), p. 23–25, avec les remarques de Riedel (2020), p. 319–321.

<sup>59</sup> À propos de la proximité des espaces royaux avec les sanctuaires de divinités traditionnelles et des implications de cette configuration, voir Dechevez (2021), p. 61–63, et *PHRC* 051, avec son commentaire (S. Caneva, J. Dechevez).

<sup>60</sup> Cayla (2017); Caneva (2020), p. 310.

<sup>61</sup> *I. Philae. Dem.* 370, 4–9. Cf. Dijkstra (2008), p. 204–205; Capponi (2021), p. 191–192.

<sup>62</sup> La méthodologie du présent article, prenant en examen les acteurs et les contextes de la divinisation des souverains, ainsi que le rôle des associations royales avec la sphère divine dans la construction de l'image monarchique, s'est développée et affinée dans le cadre d'une recherche en cours portant sur la construction de la figure religieuse des Ptolémées à Alexandrie. Pour un aperçu de la thématique développée, voir Dechevez (2021).

naient la représentation du dirigeant, en l'occurrence celle d'Antoine. À l'inverse, les associations des rois avec des divinités pouvaient aussi servir la vitalité des cultes traditionnels, ainsi que l'attestent les rapprochements de Dionysos et d'Osiris, dans le sillage de leurs associations avec les monarques lagides: le Dionysos hellénistique est profondément influencé par Alexandre, mais aussi par les souverains imitant ensuite le modèle alexandrin. Le rapprochement du dieu grec avec Osiris s'en trouve conforté quand ils tendent à partager la fonction de protecteur du pouvoir lagide. En ce sens, l'influence de la royauté hellénistique sur Osiris n'est pas sans rappeler, suivant le schéma ainsi dessiné, le transfert de prérogatives qui s'opère entre Aphrodite et Isis, par le biais de leur rapprochement avec la reine Arsinoé II<sup>63</sup>. Ce constat fournit un argument supplémentaire, s'il en fallait encore, pour montrer que les sociétés anciennes ne substituaient pas aux anciens dieux le souverain honoré comme une divinité. Elles l'intégraient plutôt au sein de groupes divins localement honorés et, en l'occurrence, culturellement déterminés.

### Bibliographie

- Assenmaker (2014) = Assenmaker P., *De la victoire au pouvoir. Développement et manifestations de l'idéologie impériale à l'époque de Marius et Sylla*, Bruxelles.
- Barbantani (2005) = Barbantani S., Goddess of Love and Mistress of the Sea. Notes on a Hellenistic Hymn to Arsinoë–Aphrodite (*P.Lit.Goodsp.* 2, I–IV), *AncSoc* 35, p. 135–165.
- Bennett (2001–2011) = Bennet Chr., s.v. Cleopatra VII [en ligne], [http://www.instonebrewer.com/TyndaleSites/Egypt/ptolemies/cleopatra\\_vii\\_fr.htm](http://www.instonebrewer.com/TyndaleSites/Egypt/ptolemies/cleopatra_vii_fr.htm).
- Bingen (1999) = Bingen J., La politique dynastique de Cléopâtre VII, *CRAI* 143.1, p. 49–66.
- Botti (1900) = Botti G., *Catalogue des monuments exposés au Musée gréco-romain d'Alexandrie*, Alexandrie.
- Bremer (2013) = Bremer J., Augustus and the Lord of Actium: a Hymnic Epigram of the 1<sup>st</sup> Century, in Bouchon R., Brillet-Dubois P., Le Meur-Weissman N. (ed.), *Hymnes de la Grèce antique: approches littéraires et historiques*, Lyon, p. 151–165.
- Bricault (2020) = Bricault L., *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*, Leyde–Boston.
- Candeias Sales (2018) = Candeias Sales J. D., As 'Doações de Alexandria' (34 a.C.) – criando um império entre factos e fantasias, *Humanitas* 72, p. 39–63.
- Caneva (2012) = Caneva S. G., Queens and Ruler Cults in Early Hellenism. Festivals, Administration and Ideology, *Kernos* 25, p. 75–101.
- (2016) = Caneva S. G., Configurations publiques de Dionysos dans le cadre de l'hellénisation de Rome, in Bonnet C., Pirenne-Delforge V., Pironti G. (ed.), *Dieux des Grecs. Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles–Rome, p. 99–116.
- (2020) = Caneva S. G., La vie religieuse à Paphos à travers les sources épigraphiques: acteurs, espaces, nouvelles perspectives, *Kernos* 33, p. 307–315.
- CAPInv. = Paganini M. C. D. (dir.), *Inventory of Ancient Associations*, Copenhagen (<https://ancientassociations.ku.dk/CAPInv/>).
- Capponi (2021) = Capponi L., *Cleopatra*, Bari.
- Cayla (2017) = Cayla J.-B., Antoine, Cléopâtre, et les technites dionysiaques à Chypre, *BCH* 141.1, p. 313–336.
- Chaniotis (à paraître) = Chaniotis A., My God! Religion as Emotional Experience in the Hellenistic World and the Roman East.
- Chauveau (1997) = Chauveau M., Ères nouvelles et coréances en Égypte ptolémaïque, in Kramer B., Luppe W., Maehler H., Poethke G. (ed.), *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses*, Stuttgart–Leipzig, p. 163–171.
- Coulon (2008) = Coulon L., La nécropole osirienne de Karnak sous les Ptolémées, in Delattre A., Heilporn P. (ed.), *«Et maintenant ce ne sont plus que des villages ...». Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine*, Bruxelles, p. 17–32.
- (2011) = Coulon L., Les inscriptions des catacombes osiriennes d'Oxyrhynchos. Témoignages du culte osirien sous les règnes de Ptolémée VI et Ptolémée VIII, in Jördens A., Quack Fr. (ed.), *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck: die Zeit Ptolemaios' VI. bis VIII.*, Wiesbaden, p. 77–91.

<sup>63</sup> Néanmoins, le dossier documentaire concernant les interactions d'Isis, Aphrodite et Arsinoé est bien plus important et permet une analyse plus fine que ne l'autorise la maigre documentation concernant les interactions entre le souverain, Dionysos et Osiris.

- (2013) = Coulon L., Osiris chez Hérodote, in Coulon L. et al. (ed.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le Livre II de l'Enquête d'Hérodote*, Lyon, p. 167–190.
- (2018) = Coulon L., Les inscriptions associées aux niches de l'Osireion, in Mascort M. (ed.), *L'Osireion d'Oxirrhinc. Vol. I*, Barcelone, p. 171–196.
- Couvenhes (2013) = Couvenhes J.-C., Le *basilikon symposion* de Cléopâtre à Tarse et Antoine néos-Dionysos à Athènes selon Athénée, IV, 144 e –148 c, in Grandjean C., Heller A., Peigney J. (ed.), *À la table des rois. Luxe et pouvoir dans l'œuvre d'Athénée*, Rennes, p. 229–250.
- CPI = Bowman A., Crowther Ch. et al., *Corpus of Ptolemaic Inscriptions*, Oxford, 2021.
- Dechevez (2021) = Dechevez J., 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, *AncSoc* 51, p. 51–79.
- Derchain (1998) = Derchain P., Le pique-nique de l'Aulète, in Clarysse W., Schoors A., Quaegebeur J. (ed.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, Louvain, p. 1155–1167.
- Dijkstra (2008) = Dijkstra J. H. F., *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion*, Louvain.
- Dunand (1980) = Dunand Fr., Fête, tradition, propagande. Les cérémonies en l'honneur de Bérénice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C., in Institut français d'archéologie orientale du Caire (ed.), *Livre du centenaire 1880–1980*, Le Caire, p. 287–301.
- Engels–Erickson (2016) = Engels D., Erickson K., Apama and Stratonike: Marriage and Legitimacy, in Coşkun A., McAuley A. (ed.), *Seleukid Royal Women: Creation, Representation and Distortion of Hellenistic Queenship in the Seleukid Empire*, Stuttgart, p. 28–60.
- Erskine (2013) = Hellenistic Parades and Roman Triumphs, in Spalinger A., Armstrong J. (ed.), *Rituals of Triumph in the Mediterranean World*, Louvain, p. 38–56.
- Essler–Piano (2020) = Essler H., Piano V., Zur Fragmentreihenfolge von PHerc. 817, *CErc* 50, p. 163–184.
- Flower (2006) = Flower H., *The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill.
- Fragaki (2011) = Fragaki H., *Images antiques d'Alexandrie*, Le Caire.
- Fraser (1957) = Fraser P. M., Antony in Alexandria – a Note, *JRS* 47.1, p. 71–73.
- (1972) = Fraser P. M., *Ptolemaic Alexandria*, 2 vols, Oxford.
- Gorre (2009) = Gorre G., *Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après les sources privées*, Louvain.
- Goudchaux (2001) = Goudchaux G. W., Cleopatra's Subtle Religious Strategy, in Walker S., Higgs P. (ed.), *Cleopatra of Egypt: From History to Myth*, Princeton, p. 128–141.
- Goukowsky (2014) = Goukowsky P., *Études de philologie et d'histoire ancienne. Tome III. Alexandrie, lieux de culte et de mémoire: sur les traces d'Héphaestion et d'Alexandre*, Nancy.
- Griffiths (1953) = Griffiths J. G., Βασιλευς βασιλέων: Remarks on the History of a Title, *CPh* 48.3, p. 145–154.
- Henry (2015) = Henry O., *Théonymes grecs et panthéon égyptien: enquêtes sur les mécanismes de l'interpretatio Graeca*, Genève (thèse de doctorat, Université de Genève).
- Hölbl (2001) = Hölbl G., *A History of the Ptolemaic Empire*, Londres–New York.
- Hollard–Raymond (2014) = Hollard V., Raymond E., Se souvenir qu'il faut oublier: Marc Antoine et l'art de l'oubli augustéen, *Images Re-vues* [En ligne] 12, <http://journals.openedition.org/imagesrevues/3843>.
- I.Philae.Dem.* = Griffith F. L., *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus*, Oxford, 1935–1937.
- Jeanmaire (1924) = Jeanmaire H., La politique religieuse d'Antoine et Cléopâtre, *RA* 19, p. 241–261.
- Jim (2022) = Jim Th. S. F., Two-way Traffic: Εὐεργέτης and Ἐπιφανής as Divine and Royal Epithets, *ZPE*, p. 87–101.
- Jones (2020) = Jones Chr. P., Altars of Cleopatra VII and Ptolemy XV Caesarion at Teos, *Philia* 6, p. 85–92.
- Junker (1958) = Junker H., *Der große Pylon des Tempels der Isis in Philä*, Vienne.
- Kosmin (2014) = Kosmin P., Seeing Double in Seleucid Babylonia, in Moreno A., Thomas N. (ed.), *Patterns of the Past: Epitēdeumata in the Greek Tradition*, Oxford, p. 173–198.
- Lanciers (1991) = Lanciers E., Die ägyptischen Priester des ptolemäischen Königskultes, *RdE* 42, p. 117–145.
- (2018) = Lanciers E., The Emergence of the Ptolemaic Honorific Court Title, *AncSoc* 48, p. 49–82.
- (2020) = Lanciers E., The Evolution of the Court Titles of the Ptolemaic Dioiketes in the Second Century, *AncSoc* 50, p. 99–128.
- Legras (2021) = Legras B., *Cléopâtre l'Égyptienne*, Paris.
- Ma (2013) = Ma J., *Statues and Cities: Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World*, Oxford.
- Mahaffy (1895) = Mahaffy J. P., *The Empire of the Ptolemies*, Londres.
- Malaise (1994) = Malaise M., Le culte d'Isis à Canope au iii<sup>e</sup> siècle avant notre ère, in Jentel M.-O., Deschenes-Wagner G. (ed.), *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran Tam Tinh*, Québec, p. 353–370.
- Marasco (1992) = Marasco G., Marco Antonio 'nuovo Dioniso' e il 'De sua ebrietate', *Latomus* 51, p. 538–548.
- McKenzie (2007) = McKenzie J., *The Architecture of Alexandria and Egypt*, New Haven.

- Mooren (1997) = Mooren L., *La hiérarchie de cour ptolémaïque. Contribution à l'étude des institutions et des classes dirigeantes à l'époque hellénistique*, Louvain.
- Muccioli (2004) = Muccioli F., La titolatura di Cleopatra VII in una nuova iscrizione cipriota e la genesi dell'epiteto Thea Neotera, *ZPE* 146, p. 105–114.
- (2006) = Muccioli F., Antioco IV 'salvatore dell'Asia' (OGIS 253) e la campagna orientale del 165–164 a.C., in Panaino A., Piras A. (ed.), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea, Vol. I*, Bologne, p. 619–634.
- Nesselrath (2007) = Nesselrath H.-G., s.v. Parasite, *BNP* X, col. 522–523.
- Patterson (2015) = Patterson L. E., Antony and Armenia, *TAPhA* 145, p. 77–105.
- Pelling (1988) = Pelling C. B. R., *Plutarch: Life of Antony*, Cambridge.
- Petrovic (2017) = Petrovic I., Callimachus, Theocritus and Ptolemaic Court Etiquette, in Erskine A., Llewellyn-Jones Ll., Wallace Sh. (ed.), *The Hellenistic Court: Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, Swansea, p. 143–163.
- Pfeiffer (2004) = Pfeiffer S., *Das Dekret von Kanopos (238). Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie*, Munich–Leipzig.
- (2010) = Pfeiffer S., *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (20 v. Chr. – 217 n. Chr)*, Stuttgart.
- (2020) = Pfeiffer S., *Griechische und lateinische Inschriften zum Ptolemäerreich und zur römischen Provinz Aegyptus*, Münster.
- (2021) = Pfeiffer S., Bottom Up or Top Down: Who Initiated the Building of Temples for Augustus in Alexandria and Upper Egypt?, in Schliesser B. et al. (ed.), *Alexandria. Hub of the Hellenistic World*, Tübingen, p. 107–124.
- PHRC = Caneva S. G., *Practicalities of Hellenistic Ruler Cult (PHRC)*, Liège–Padoue, 2017 (<http://phrc.it>).
- Pirenne-Delforge (1994) = Pirenne-Delforge V., *L'Aphrodite grecque*, Liège.
- (2010) = Pirenne-Delforge V., 'Something to Do with Aphrodite': *Ta Aphrodisia* and the Sacred, in Ogden D. (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, p. 311–323.
- Pironti (2007) = Pironti G., *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège.
- Richard (1988) = Richard F., Les souverains en «*theoi epibaterioi*». Sur un aspect particulier du culte impérial, in *Navires et commerces de la Méditerranée antique. Hommage à Jean Rougé*, Cahiers d'histoire 33 n°3–4, p. 441–452.
- Riedel (2020) = Riedel S., *Die Basileia von Alexandria. Topographisch-urbanistische Untersuchungen zum ptolemäischen Königsviertel*, Turnhout.
- Rocca-Serra (1974) = Rocca-Serra G., Une formule culturelle chez Suétone (Divus Augustus, 98, 2), in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, p. 671–680.
- Rodrigues (2013) = Rodrigues N. S., Amimetobiou, the One 'of the Inimitable Life': Cleopatra as a Metaphor for Alexandria in Plutarch, in Sousa R. et al. (ed.), *Alexandria ad Aegyptum. The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*, Porto–Alexandria, p. 62–74.
- Rondot (2012) = Rondot V., s.v. Égypte, *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* VIII, p. 314–331.
- Samuel (1962) = Samuel A. E., *Ptolemaic Chronology*, Munich.
- Savvopoulos (2018) = Savvopoulos K., Alexandria in the 'Corpus of Ptolemaic Inscriptions', in Zerefos Chr., Vardinoyannis M. (ed.), *Hellenistic Alexandria. Celebrating 24 Centuries*, Oxford, p. 115–132.
- Strootman (2007) = Strootman R., Queen of Kings: Cleopatra VII and the Donations of Alexandria, in Kayser T., Facella M. (ed.), *Kingdoms and Principalities in the Roman Near East*, Stuttgart, p. 1–30.
- (2020) = Strootman R., The Great Kings of Asia: Imperial Titles in the Seleukid and Post-Seleukid Middle East, in Oetjen R. (ed.), *New Perspectives in Seleucid History, Archaeology and Numismatics*, Berlin–Boston, p. 123–157.
- Thompson (2000) = Thompson D. J., Philadelphus' Procession: Dynastic Power in a Mediterranean Context, in Mooren L. (ed.), *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World*, Louvain, p. 365–388.
- (2012) = Thompson D. J., *Memphis Under the Ptolemies*, Princeton.
- Tzalas (2018) = Tzalas H. E., Twenty Years of Underwater Archaeological and Geophysical Surveys in Alexandria by the Greek Mission (1998–2017), in Zerefos Chr., Vardinoyannis M. (ed.), *Hellenistic Alexandria. Celebrating 24 Centuries*, Oxford, p. 19–38.
- Versnel (1970) = Versnel H. S., *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leyde.

- Voutiras (2011) = Voutiras E., Des honneurs divins pour Marc-Antoine à Thessalonique?, in Iossif P. P., Chankowski A. S., Lorber C. C. (ed.), *More than Men. Less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship*, Louvain, p. 457–474.
- Wackenier (2020) = Wackenier S., Splendeurs et misères des Lagides: le pouvoir personnel au service de la construction de l'état (milieu ii<sup>ème</sup> début i<sup>er</sup> s.), in Gorre G., Wackenier S. (ed.), *Quand la fortune du royaume ne dépend pas de la vertu du prince: un renforcement de la monarchie lagide de Ptolémée VI à Ptolémée X (169–88 av. J.-C.)*, Louvain, p. 95–111.
- Walker–Higgs (2001) = Walker S., Higgs P. (ed.), *Cleopatra of Egypt: From History to Myth*, Princeton.
- Wescher (1864) = Wescher C., Inscription grecque du règne de Cléopâtre trouvée à Alexandrie, *RA* 9, p. 420–423.
- Wüst (1949) = Wüst E., s.v. *παράσιτοι*, *RA* XVIII,4, col. 1377–1397.
- Yoyotte (2010) = Yoyotte J., Osiris dans la région d'Alexandrie, in Coulon L. (ed.), *Le culte d'Osiris au i<sup>er</sup> millénaire av. J.-C.*, Le Caire, p. 33–38.

J. Dechevez, Université de Liège  
julien.dechevez@alumni.uliege.be