

La construction de la figure religieuse du souverain à Alexandrie : acteurs, contextes et modalités d'association avec la sphère divine

Auteur : Dechevez, Julien

Promoteur(s) : Pirenne, Vinciane

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en langues et lettres anciennes, orientation classiques, à finalité approfondie

Année académique : 2020-2021

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/12417>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.



Faculté de Philosophie et Lettres

Département des Sciences de l'Antiquité

**La construction de la figure religieuse du souverain à
Alexandrie : acteurs, contextes et modalités d'association
avec la sphère divine**

Travail de fin d'études présenté par Julien DECHEVEZ

En vue de l'obtention du grade de
Master en Langues et Lettres Anciennes,
orientation Classiques, à finalité approfondie

Sous la direction de Vinciane PIRENNE-DELFORGE et Stefano G. CANEVA

Lecteur : Étienne FAMERIE

Année académique 2020-2021



Faculté de Philosophie et Lettres
Département des Sciences de l'Antiquité

**La construction de la figure religieuse du souverain à
Alexandrie : acteurs, contextes et modalités d'association
avec la sphère divine**

Fascicule I : texte

Travail de fin d'études présenté par Julien DECHEVEZ

En vue de l'obtention du grade de
Master en Langues et Lettres Anciennes,
orientation Classiques, à finalité approfondie

Sous la direction de Vinciane PIRENNE-DELFORGE et Stefano G. CANEVA

Lecteur : Étienne FAMERIE

Année académique 2020-2021

Remerciements

Tout au long de l'élaboration de ce mémoire, de nombreuses personnes m'ont apporté leur aide et ont grandement contribué à rendre le présent travail moins imparfait. C'est avec ces quelques mots que je souhaite leur témoigner toute ma reconnaissance. Il m'est avant tout agréable de remercier mes promoteurs, V. Pirenne-Delforge et S. Caneva. Entre Liège, Paris et Padoue, ils ont accepté de m'encadrer durant toutes les étapes de ce travail. Leur disponibilité et leurs conseils n'eurent d'égal que la confiance et la bienveillance qu'ils témoignèrent à mon égard. La partie épigraphique a largement bénéficié des enseignements et des recommandations d'É. Famerie. Au travers de diverses collaborations, il m'a enseigné, plus que tout autre, le sens du mot « méthode ». Je remercie également K. Savvopoulos pour les discussions fructueuses ainsi que pour l'envoi de photographies d'inscriptions.

Une pensée me vient pour les thiasistes de l'équipe de recherche « Religion grecque antique » de l'ULiège, qui m'ont amicalement accueilli au sein de leur équipe si dynamique. Parmi eux, je tiens à remercier tout particulièrement Z. Pitz et E. Piette pour leurs commentaires et suggestions sur divers points, ainsi que L. Lorenzon pour ses relectures si utiles et ses remarques avisées, qui ont largement nourri la réflexion dont le présent travail représente l'aboutissement. Je ne saurais non plus oublier de remercier les professeurs et chercheurs qui m'ont apporté leur aide sur des points précis : J.-M. Carbon, N. Carlig, E. Fassa, J. Grotenhuis, L. Neven, C. Shaalan, S. Polis, K. Vanhaegendoren et R. Van Hove.

La rédaction de ce travail n'aurait pas été pareille sans l'agréable compagnie de mes camarades de Master, Carlo, Marie et Hugo, qui m'ont constamment accompagné, entre le sous-sol et le troisième étage. Sans eux, ces cinq dernières années auraient été bien moins enrichissantes. J'adresse également une pensée émue à mes professeurs de latin du secondaire, I. Borek, C. Pauly et C. Winandy. Elles m'ont dès le début transmis leur amour des langues anciennes, avec toute la rigueur que leur étude impose. Enfin, je ne remercierai jamais assez mes proches et ma famille de leur soutien indéfectible et de leurs encouragements continus. Qu'ils considèrent ces pages comme l'humble témoignage de ma reconnaissance et de mon affection envers chacun d'entre eux.

Table des matières

Fascicule I

Introduction	8
Chapitre I : Espaces sacrés et personnel de culte.....	16
A. Lieux de culte instaurés par la sphère royale	16
1. Temples dédiés aux divinités du cercle isiaque	16
1.1. Modalités de création d'espaces sacrés : les plaques de fondation.....	16
1.2. Le Boubasteion de Bérénice II.....	17
1.3. L'Harpokrateion et l'Iseion de Ptolémée IV.....	20
2. Temples dédiés à des cultes grecs traditionnels	21
2.1. Le Tychaion	21
2.2. L'Homereion de Ptolémée IV	23
B. Lieux de culte destinés au souverain.....	25
1. Introduction : l'émergence des lieux de culte destinés aux souverains	25
2. Le Ptolemaion et le Berenikeion.....	25
3. L'Arsinoeion.....	26
4. Les sanctuaires d'Arsinoé et de Bérénice <i>Aktia</i>	28
5. Le Sèma et le Ptolemaion	31
6. Le Kaisareion.....	33
7. Le complexe funéraire de Cléopâtre VII	35
C. Lieux de culte d'un souverain associé à un dieu	35
1. Introduction.....	35
2. Le complexe du Sarapeion.....	36
2.1. L'autel du Sarapeion	36
2.2. L'association des souverains et de Sarapis au sein du Sarapeion de Ptolémée III	38
3. Le <i>temenos</i> de Zeus et des <i>Theoi Adelphoi</i>	39
4. Le <i>temenos</i> d'Hestia, de Ptolémée III et de Bérénice II	40
5. Le petit Sarapeion d'Arsinoé III et de Ptolémée IV	41
D. Le cas du Cap Zéphyrion : un exemple singulier ?	43
1. Acteurs et contexte de la fondation du sanctuaire	43
2. Entre portrait littéraire et réalité culturelle.....	44
2.1. Une épiclèse culturelle pour Arsinoé à Zéphyrion ?	44
2.2. Une statue culturelle au Cap Zéphyrion ?	45
2.3. Le profil des dédicants	46
E. Conclusion	46
Chapitre II : Le corpus dédicatoire et le matériel culturel	48
A. Grammaire et fonctions des dédicaces	48
1. Les dédicaces en <i>hyper</i> suivi du génitif.....	48

2. Les dédicaces au datif.....	50
B. Le souverain et les divinités grecques traditionnelles.....	52
1. Introduction : les souverains en associations.....	52
2. Les associations dans le culte : vers une esquisse des prérogatives royales.....	53
2.1. Associations de destinataires distincts.....	53
2.1.1. Adonis, les Dioscures et Ptolémée <i>Sōtēr</i>	53
2.1.2. Les <i>Theoi Adelphoi</i> , Zeus <i>Olympios</i> et <i>Synōmosios</i>	56
2.1.3. Hestia <i>Pantheos</i> , Ptolémée III et Bérénice II.....	57
2.2. Le cas particulier des théonymes doubles.....	63
2.2.1. Isis Arsinoé <i>Philadelphos</i>	63
2.2.2. Aphrodite <i>Akraia</i> Arsinoé.....	65
C. Le souverain et les divinités du cercle isiaque.....	67
1. Sarapis et Isis à Alexandrie.....	67
1.1. Sarapis en réseau : de Memphis à Rhakôtis.....	67
1.2. Sarapis et Ptolémée : légitimation du pouvoir royal.....	69
1.3. Configuration du couple divin aux II ^e et I ^{er} siècles.....	70
2. Le développement du culte royal à Canope : Sarapis, Isis et le Nil.....	70
D. Le matériel de culte.....	72
1. Les <i>oinochoai</i>	73
2. Les autels.....	75
E. Conclusion.....	77
Chapitre III : Toponymie et paysage urbain.....	81
A. Les dénominations des dèmes, des tribus et des rues.....	81
1. Les dèmes et les tribus.....	81
2. Les rues.....	83
B. Les lieux publics.....	87
1. Le nymphée.....	87
2. Le gymnase.....	89
3. La synagogue.....	92
C. Les espaces royaux.....	94
1. L'organisation de l'espace à Alexandrie : les <i>Basileia</i>	94
2. Le <i>Thalamēgos</i> de Ptolémée IV.....	95
D. Conclusion.....	98
Chapitre IV : Fêtes, cérémonies et processions.....	100
A. Les cérémonies du III ^e siècle.....	100
1. Contexte, occasion et datation.....	101
1.1. La grande procession de Ptolémée II.....	101
1.2. La procession en l'honneur d'Arsinoé <i>Philadelphos</i>	102
2. De l'appropriation mythologique à la continuité dynastique.....	102

3. Pratiques rituelles.....	104
3.1. Animaux sacrificiels	104
3.2. Dons et offrandes : le cas des couronnes	106
4. Ritualisation de l'espace	107
B. Les cérémonies des II ^e et I ^{er} siècles	108
1. Question de méthode : l'Orient au prisme de Rome.....	108
2. Ptolémée VIII et Scipion Émilien.....	109
3. Cléopâtre et Marc-Antoine	110
3.1. Préambule : la rencontre de Tarse en 41	111
3.2. Les donations d'Alexandrie de 34	113
3.2.1. Mise en contexte et portée de l'épisode.....	113
3.2.2. Des costumes aux titres : performance rituelle et stratégie de représentation.....	115
3.3. Langage culturel et performance rituelle : le cas d'une dédicace honorifique.....	117
C. Conclusion	120
Conclusion générale	122
Annexes.....	127
A. Arbre généalogique simplifié des Lagides	127
B. Cartes et plans	128
C. Figures	131
Abréviations.....	136
Bibliographie.....	138
Index des sources.....	164

Fascicule II

Recueil de documents.....	171
A. Inscriptions.....	174
1. Plaques de fondation	175
2. Dédicaces	182
3. Autels	207
4. <i>Oinochoai</i>	209
5. Bases de statues.....	211
B. Papyrus	219
1. Épigramme dédicatoire d'un Homereion.....	219
2. Norme rituelle citée par Satyros, <i>Sur les demeures d'Alexandrie</i>	219
3. Épigramme dédicatoire d'un nymphée	220

Introduction

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 codification systématique par les Anciens. Dès lors, la relation entre pouvoir royal et puissance divine ne se laisse entrevoir que par l'étude des mécanismes et des modalités qui construisent les associations complexes du roi avec les dieux à travers divers contextes et par l'intermédiaire d'une pluralité d'acteurs, avec leurs ambitions propres et leurs codes de communication spécifiques. Afin d'appréhender la construction de cette relation, l'Alexandrie de l'époque hellénistique offre un dossier documentaire riche et diversifié, réparti entre les III^e et I^{er} siècles avant notre ère. En effet, les textes littéraires et dédicaces, les espaces sacrés, les cérémonies rituelles ou encore la toponymie de la ville sont autant d'éléments qui témoignent de la volonté de la part de différents acteurs de faire interagir la figure du roi avec les divinités et d'intégrer le souverain au sein du panthéon de la cité. Par le biais d'une analyse croisée de différents genres de témoignages, nous souhaitons à terme mettre en évidence le caractère pluriel, flexible et omniprésent de la figure religieuse du souverain ainsi que des honneurs qui lui sont rendus à Alexandrie.

L'étude des cultes rendus aux souverains hellénistiques a depuis longtemps retenu l'intérêt des savants¹. Les premières productions scientifiques sur le sujet datent des années 1950. À cette époque paraît un article de J. Tondriau, intitulé *Esquisse de l'histoire des cultes royaux ptolémaïques*². Les publications du savant seront nombreuses et auront le mérite de rendre accessible un vaste corpus documentaire qui n'avait pas encore été rassemblé comme tel. Toutefois, le cadre d'analyse des auteurs est teinté de déterminismes culturels répandus à l'époque, qui faussent leur démarche scientifique. À ce stade, le culte royal est tantôt perçu comme une marque de l'orientalisation de la religion grecque, tantôt comme un concurrent du christianisme, qui se développe suite à un manque de croyance dans les dieux traditionnellement honorés au sein des cités grecques³. En 1956, Chr. Habicht publie un ouvrage séminal qui s'oppose foncièrement à ces considérations anachroniques⁴. En réaffirmant le rôle évergétique des cités dans la création d'honneurs culturels pour leurs

¹ La bibliographie est pléthorique et nous renvoyons au *status quaestionis* de CHANKOWSKI (2011) et de CANEVA (2020a). Dans cette introduction, nous nous limitons modestement à rappeler quelques jalons fondamentaux.

² TONDRIAU (1950). L'article est suivi quelques années plus tard d'une monographie co-écrite avec L. Cerfaux : CERFAUX – TONDRIAU (1957).

³ Sur ces idées au long cours dans le domaine du culte royal, voir CANEVA (2015), p. 95-98. En développant la thèse que le culte royal remplit un vide laissé par le déclin de la piété traditionnelle, la réflexion contemporaine de DODDS (1956) s'inscrit dans cette même perspective d'analyse. Cf. CANEVA (2012b), p. 76-77.

⁴ Nous reprenons *in extenso* le titre de l'ouvrage paru en 1956 : *Gottmenschen und griechische Städte*. La troisième édition du volume a bénéficié d'une traduction anglaise produite en 2017 : HABICHT (2017³). Voir le compte rendu de CANEVA (2017). Cf. CHANKOWSKI (2011), p. 2-5, sur la postérité de l'approche de Chr. Habicht.

bienfaiteurs, le philologue allemand inaugure une nouvelle voie dans l'étude du culte royal, dont S. Price, Ph. Gauthier et J. Ma se poseront en héritiers⁵.

Aussi fondamentales soient-elles, ces études ne sont que partiellement satisfaisantes. En effet, l'aspect religieux du culte royal hellénistique est une dimension longtemps mise à l'écart des productions scientifiques⁶. Afin de pallier ce manque, de nouveaux paradigmes ont émergé, en regard des progrès fondamentaux dans la compréhension du système polythéiste grec. Dans cette perspective, plusieurs chercheurs ont questionné de manière plus fine la nature des frontières entre monde humain et monde supra-humain, en dégagant certaines modalités qui permettent à des humains de passer d'une catégorie à l'autre⁷. En parallèle, la richesse documentaire de l'époque hellénistique a permis de réaffirmer le rôle profondément innovant des cités grecques en matière de religion⁸. Ce constat a immanquablement mis à mal la considération que le culte royal n'était qu'un « symptôme » du déclin général, qu'aurait connu la *polis-religion* à l'époque hellénistique⁹. Loin de remplacer les dieux d'un panthéon vieillissant par une nouvelle puissance divine considérée comme plus efficace envers les mortels, la documentation montre davantage la volonté chez les Anciens d'intégrer, non de substituer, la figure du souverain aux cultes déjà institués au sein des cités¹⁰.

L'étude du culte royal en Égypte n'a pas non plus été exempte d'anachronismes et de déterminismes culturels, lorsqu'il a fallu approcher son émergence, son développement ainsi que les problèmes qu'elle pose sur le plan de la méthodologie à adopter et des disciplines à maîtriser. Après avoir reconnu l'existence de formes de culte purement grecques à côté d'un culte des Ptolémées rendu dans les temples égyptiens dans la continuité des pratiques pharaoniques, il a fallu replacer le culte grec des souverains lagides dans le phénomène global

⁵ PRICE (1984a) ; GAUTHIER (1985) ; MA (2004).

⁶ Ce constat est délibérément dressé par Chr. Habicht. Ce dernier indique dans son introduction qu'il omet d'« (...) illustrer le contenu religieux spécifique de ce culte divin en contexte. » : HABICHT (2017³), p. xv. Notons de même l'effort de compilation consenti par KOTSIDU (2000), qui rassemble les témoignages relatifs à l'instauration d'honneurs cultuels, sans toutefois offrir une confrontation approfondie de ces sources.

⁷ On verra EKROTH (2002), à propos du statut des héros ou MUCCIOLI (2014), sur les antécédents du culte royal dans les cités grecques. Mentionnons aussi l'article du *ThesCRA* consacré à la divinisation des souverains et à l'apothéose hellénistique : BURASELIS – ANEZIRI (2004). L'aspect rituel occupe une place importante dans l'étude actuelle des religions anciennes. Cf. le projet *CGRN* (<http://cgrn.ulg.ac.be>). Cet aspect a été réaffirmé, en lien avec le culte royal, par WIKANDER (2005) ; CANEVA (2014c) ; la base de données *PHRC* (www.phrc.it). En outre, d'autres projets visent à étudier plus finement les procédés d'équivalence rituelle entre les *honorandi* humains et les destinataires divins. On notera l'ouvrage en préparation de S. Caneva, sous le titre *Equal to the Gods ? Ritual and Discursive Approaches to the Cultic Honours for Human Beings in the Hellenistic and Roman Times* ainsi que la thèse en cours de L. Lorenzon, intitulée *Honorer des humains comme des dieux : construction rituelle et discours critique aux périodes hellénistique et romaine*.

⁸ PAUL (2013) ; PAUL (2016a). Dans cette perspective, voir ERSKINE (2010) ; PARKER (2011).

⁹ Il est à regretter que cette idée émerge encore çà et là dans la bibliographie relative à l'époque hellénistique. Citons comme exemple CABANES (1995), p. 53, qui parle de « faillite de la religion civique ».

¹⁰ Voir, à ce propos, BONNET (2004) ; CANEVA (2014a), p. 58 ; PAUL (2016a) ; CANEVA (2020a) ; CANEVA – LORENZON (2020) ; LORENZON (2020). La volonté de respecter les coutumes ancestrales dans l'établissement de rituels pour les souverains se marque bien dans une norme rituelle d'Ios, où les sacrifices pour le roi Antigone doivent être accomplis en respectant les νόμους τοῦς πατρίους. Cf. *CGRN* 242, l. 6, avec notre commentaire.

de l'octroi d'honneurs pour les chefs charismatiques dans les cités¹¹. On doit d'importants travaux, centrés sur les formes qu'épouse le culte des souverains tant en contexte grec qu'égyptien, à H. Hauben, S. Pfeiffer, M. Minas, R. Preys et W. Clarysse, pour ne citer qu'eux¹². Ces savants ont par ailleurs largement participé au décloisonnement des disciplines relatives à l'histoire grecque et à l'égyptologie, permettant ainsi une meilleure compréhension du phénomène du culte royal, dans son ensemble comme dans ses variations locales¹³.

∞

Le présent travail se situe à la croisée de plusieurs axes de recherche dont nous venons d'esquisser, de façon brève et forcément incomplète, l'historiographie. La concession et le développement d'honneurs culturels pour un roi restent toujours attachés à un contexte socio-politique, voire idéologique, précis et déterminé. Dès lors, l'étude de la figure religieuse du souverain doit être minutieusement confrontée à la gestion politique menée par ce dernier, à l'intérieur comme à l'extérieur du royaume. C'est dans cette perspective que doit, par exemple, s'analyser la promotion du culte de Sarapis et d'Isis comme *Theoi Sōtēres* sous Ptolémée IV, à la suite de la bataille de Raphia en 217¹⁴. Par ailleurs, nous construisons notre raisonnement en dialogue constant avec les récentes analyses sur le polythéisme et la représentation du divin des anciens Grecs. Ainsi, outre l'axe historico-politique, une démarche anthropologique doit être entreprise afin d'observer la manière dont les Anciens incluent le souverain au sein de la relation qu'ils établissent avec les dieux¹⁵. Replacer la figure religieuse du roi dans le contexte de pensée dans lequel il s'inscrit est dès lors un enjeu fondamental pour notre propos.

Ce travail est ambitieux, mais l'ambition est rendue possible par une restriction géographique et chronologique, qui permet de limiter sensiblement l'ampleur du corpus. Notre thématique se limitera à l'Alexandrie ptolémaïque, entre les III^e et I^{er} siècles av. J.-C. L'angle d'attaque inverse aurait été d'étudier de manière synchronique, comme cela a été fait, le profil d'un roi ou d'un couple de rois¹⁶. Or une étude régionale et étendue à l'ensemble de la période

¹¹ VAN NUFFELEN (1998-1999) ; CHANIOTIS (2003) ; COPPOLA (2016) et PFEIFFER (2008a), sur l'Égypte lagide.

¹² À la suite des catégorisations parfois rigides mais utiles d'HAUBEN (1989), on doit une monographie exemplaire sur les formes du culte royal en Égypte à PFEIFFER (2008a). Ce dernier procède à la distinction entre le culte royal voué à un(e) souverain(e) seul(e) et le culte dynastique rendu aux souverains comme membres d'un couple royal. Ces deux types de culte peuvent ensuite prendre la forme d'un culte indigène rendu dans les temples égyptiens ou d'un culte, collectif ou non, pratiqué par la population hellénique. Voir le compte rendu de STRAUS (2010). Cf. aussi PFEIFFER (2016). Sur le culte dynastique, voir CLARYSSE (2013) ; PREYS (2015) ; PREYS (2021). Sur les prêtrises éponymes, voir CLARYSSE – VAN DER VEKEN (1983) ; MINAS-NERPEL (1998) ; MINAS-NERPEL (2000).

¹³ À propos de la pluridisciplinarité nécessaire à l'étude des cultes en Égypte lagide, voir QUAEGBEUR (1983).

¹⁴ BRICAULT (1999). Sur les rapports entre la promotion des divinités isiaques et l'idéologie royale, voir PFEIFFER (2008b) ; LEGRAS (2014a) ; FASSA (2015) ; CANEVA – BRICAULT (2019) ; BRICAULT (2020), p. 23-42.

¹⁵ Voir, par exemple, CANEVA (2015), p. 112-114, qui propose une judicieuse application des analyses de J.-P. Vernant au culte du souverain.

¹⁶ Sur Ptolémée I^{er}, voir CANEVA (2018a). Sur Arsinoé II, voir CARNEY (2013) ; CANEVA (2014c) ; CANEVA (2015) ; MINAS-NERPEL (2019). Sur les *Theoi Adelphoi*, voir CANEVA (2016b). Sur Bérénice II, voir CLAYMAN

lagide, appuyée sur les résultats d'études portant sur des figures royales particulières, présente un double avantage : elle permet, d'une part, de se saisir d'évolutions diachroniques dans la manière dont le roi est intégré dans le paysage religieux de la ville au fil des divers règnes. D'autre part, une étude de ce calibre permet de mettre en avant des particularités locales propres à la capitale lagide et ainsi (ré)affirmer l'ancrage foncièrement topique du culte royal, à l'instar des divinités traditionnelles¹⁷. À ces fins, la nécessité d'une connaissance préalable du contexte régional et du panthéon local dans lequel le souverain s'intègre est indiscutable¹⁸.

∞

Dans le but de tracer le profil religieux du roi à Alexandrie, le corpus des sources textuelles a été envisagé de manière vaste, puisqu'il se fonde à la fois sur des sources épigraphiques, papyrologiques et littéraires¹⁹. La cohérence du corpus est garantie par le respect d'une même condition dans la sélection des témoignages. En effet, ces sources reflètent toutes – mais de manière différente – des modalités d'interactions rituelles entre le souverain et les divinités, témoignant par ce biais de la reconnaissance d'une dimension religieuse au pouvoir monarchique²⁰.

Deux critères plus spécifiques se sont affinés en étroite relation avec la définition des caractéristiques qui, nous semble-t-il, permettent de circonscrire la figure religieuse du souverain. D'une part, ont été retenues les sources qui enregistrent des honneurs proprement cultuels dédiés aux monarques. En établissant une correspondance directe avec la sphère supra-humaine, le roi est ainsi honoré sur le plan rituel au même titre que les divinités traditionnelles, seul ou en association avec elles. Dans cette perspective, le souverain est susceptible d'être le destinataire d'espaces spécifiques qui lui sont dévolus, d'ordre sacré ou non, de pratiques rituelles comme des offrandes votives, des sacrifices ou des libations, ou encore d'autres cérémonies comme des fêtes ou des processions²¹. Outre ces aspects pratiques, on prend en

(2014) ; VAN OPPEN (2015) ; LLEWELLYN-JONES – WINDER (2016) ; MINAS-NERPEL (2019). Sur Ptolémée V, voir LANCIERS (2014). Sur Ptolémée VI, voir PREYS (2017). Concernant la période allant de Ptolémée VI à Ptolémée X, voir les textes réunis par GORRE – WACKENIER (2020). Sur Cléopâtre I, II et III, voir MINAS-NERPEL (2011) ; BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015). Sur Cléopâtre VII, voir WALKER – HIGGS (2001). Pour un traitement général de l'histoire des Lagides, nous renvoyons à HÖLBL (2001) ; HUSS (2001) ; LEGRAS (2014b). Pour faciliter la compréhension du travail, nous joignons en annexe A un arbre généalogique de la famille lagide.

¹⁷ Sur l'importance de l'ancrage topique des divinités grecques, voir PIRENNE-DELFORGE (2020), p. 187-204.

¹⁸ Hormis l'ouvrage, dépassé à plusieurs égards, de VISSER (1938), on épinglera les travaux sur le panthéon alexandrin que l'on doit à FRASER (1972), I, p. 189-301 ; DUNAND (1992) ; KAHIL (1996) ; BALLETT (1998) ; DUNAND (2007) ; SAVVOPOULOS (2018) ; SAVVOPOULOS (2020). À propos des divers aspects relatifs à l'Alexandrie hellénistique, voir BERNAND (1966) ; GRIMM (1998) ; EMPEREUR (1998) ; MELA – MÖRI (2014).

¹⁹ Pour une présentation des catégories documentaires utiles à l'étude des souverains lagides, on renverra à BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 4-8. Cf. aussi DUNAND (2007), p. 254-255.

²⁰ Cette raison a motivé l'exclusion de ce qui touche au corpus des ordonnances royales, qui n'enregistre aucune information de nature rituelle. Sur ces documents, voir LENGIER (1964).

²¹ À propos de ces divers éléments relevant de la sphère du rite, voir HABICHT (2017³), p. 101-114 ; CHANIOTIS (2003), p. 438 ; PFEIFFER (2008a), p. 47-48 ; CANEVA (2014a), p. 57-59.

compte d'autres procédés qui montrent, parfois de manière indirecte, la volonté d'attribuer au roi une place traditionnellement accordée aux divinités : la prise de serments au nom des souverains ; l'octroi de dèmes, de tribus ou de rues tirant leur nom des monarques ; l'adresse rituelle dans des prières ou par des dédicaces qui leur sont offertes²².

S'ajoutent à ces sources des témoignages qui enregistrent d'autres formes d'interaction rituelle du souverain vis-à-vis des dieux, sans pour autant concéder au roi un statut correspondant à celui des dieux destinataires de cultes. Le caractère divin rituellement conféré au souverain se combine alors avec sa représentation en tant que chef humain qui, par la manifestation de son *eusebeia* envers les dieux, s'assure pour lui, pour sa famille et pour son royaume le soutien de ces derniers. Ainsi, un acte cultuel posé *par* le souverain, par exemple lors de la fondation d'un temple, ou *en sa faveur* mobilise cette représentation du roi comme figure humaine et pieuse. Ses vertus le rendent dès lors digne de recevoir la *charis* divine²³. Ces diverses facettes de la figure religieuse du souverain s'intègrent, à plus large spectre, dans des stratégies dynamiques et complexes de communication entre souverains, sujets et dieux, qui se déploient dans des contextes divers, qu'il s'agit d'identifier.

Parce qu'il livre une quantité non négligeable de documents pour la période et la région circonscrites dans le cadre de ce travail, le matériel épigraphique occupe une partie importante du corpus documentaire²⁴. À la suite de la monumentale monographie de P.M. Fraser, qui collecta un nombre important de sources de tout type sur l'Alexandrie ptolémaïque²⁵, on doit à É. Bernand le premier corpus des inscriptions alexandrines, paru en 2001²⁶. Depuis lors, divers progrès accomplis dans des secteurs d'études précis touchant à l'Égypte lagide ainsi que les découvertes archéologiques réalisées durant ces deux décennies motivent à reconsidérer ces sources et le contexte – historique, social, culturel – qui les détermine²⁷. Le dépouillement des

²² Les hymnes composés dans l'entourage des souverains, à la cour royale ou au sein des élites civiques des royaumes, étaient probablement récités lors de cérémonies en l'honneur du roi. À ce propos, voir HUNTER (2003) ; BARBANTANI (2005) ; BARBANTANI (2017) ; BRUMBAUGH (2019) ; CANEVA – LORENZON (2020). Sur la performance publique des hymnes alexandrins lors de fêtes royales, voir CANEVA – LORENZON (2020), p. 197 n. 9. Quant aux dédicaces lagides, qui couvrent la plus grande partie du corpus épigraphique, on renverra aux études menées par IOSSIF (2005) ; CANEVA (2020b) ; BARALAY (2020).

²³ CANEVA (2014a), p. 59 ; CANEVA (2015), p. 98 ; COPPOLA (2016), p. 18. À propos de la place et du rôle de l'*eusebeia* dans la conception de la royauté, voir PRICE (1984b), p. 88-89 ; IOSSIF (2018), p. 272-273. La figure pieuse du roi mobilisée dans le formulaire en *hyper* et le génitif est bien mise en évidence par PFEIFFER (2020a). Dans une perspective similaire, mais touchant au domaine iconographique, cette perception du chef pieu dans la représentation royale a été récemment soulevée par P. Iossif, concernant les portraits royaux parés d'attributs divins. Ce dernier les considère, non pas comme des marques du caractère divin du roi, mais comme l'expression d'une faveur divine attribuée au monarque en rétribution de l'*eusebeia* qu'il manifeste : IOSSIF (2018), p. 272-273.

²⁴ À propos de l'importance et des spécificités de l'épigraphie en Égypte, voir BINGEN (1989) ; BOWMAN – CROWTHER (2020).

²⁵ FRASER (1972).

²⁶ *I.Alex.Ptol.*, qui reprend une partie des inscriptions éditées en 1911 par E. Breccia (*I.Musée d'Alexandrie*).

²⁷ Cette ambition a motivé le lancement d'un projet piloté par A. Bowman, Ch. Crowther et S. Hornblower, visant à fournir de nouvelles éditions des inscriptions de l'Égypte ptolémaïque, sur base du matériel collecté par

publications et des recueils portant sur l'Alexandrie ptolémaïque a abouti à l'établissement d'un catalogue de soixante-deux inscriptions²⁸. Le corpus d'inscriptions ainsi rassemblé d'après les critères précités est organisé selon un classement matériel en cinq catégories homogènes, au sein desquelles les textes sont classés par chronologie de règne²⁹.

Le format souvent succinct des inscriptions ne justifie pas un traitement systématique sous forme de commentaire individuel. Au contraire, on exploitera ces sources en respectant les règles qui leur sont propres, mais en les croisant systématiquement entre elles et en les faisant dialoguer avec d'autres types de sources. C'est pourquoi nous nous sommes efforcé de prendre en compte les témoignages papyrologiques et littéraires, lorsqu'ils répondent à nos critères de sélection³⁰. Le commentaire de ces témoignages est de la sorte réparti en fonction des différentes thématiques touchant à la problématique étudiée.

L'impératif d'un décloisonnement des catégories documentaires et d'une démarche interdisciplinaire dans l'analyse des sources est motivé par deux raisons au moins³¹. En premier lieu, ce choix de cumuler plusieurs genres de sources permet de combler une certaine inégalité dans la documentation épigraphique³². Les aléas de l'histoire parfois tourmentée de la cité et l'accumulation de couches successives d'habitat ont en effet causé le naufrage d'une grande partie des témoignages matériels datant de l'époque ptolémaïque³³. En second lieu, il est vrai que les informations enregistrées par des témoignages de nature différente ne s'expriment pas dans les mêmes termes pour évoquer le profil religieux du souverain. Toutefois, ces sources documentent une même réalité et s'enracinent dans un environnement

P.M. Fraser. Nous n'avons malheureusement pu consulter le premier volume du *Corpus of Ptolemaic Inscriptions* qu'une fois notre travail terminé. En revanche, ce volume est accompagné d'un ouvrage collectif, paru au préalable, visant à aborder diverses thématiques relatives à l'épigraphie de l'Égypte ptolémaïque : BOWMAN – CROWTHER (2020), qui fournit une liste exhaustive des inscriptions à figurer dans le *CPI* (p. 269-312). Voir à ce propos notre compte rendu : CANEVA – DECHEVEZ (à paraître). Quant aux inscriptions relatives à Alexandrie, elles figurent, pour la plupart, telles qu'elles seront éditées dans le *CPI*, dans un article issu dudit collectif : SAVVOPOULOS (2020).

²⁸ Nos inscriptions bénéficient d'une nouvelle édition avec un lemme épigraphique et d'une traduction personnelle.

²⁹ L'organisation en cinq catégories se fait de la sorte : les plaques de fondations (**inscr. 1 à 7**), les dédicaces (**inscr. 8 à 33**), les autels (**inscr. 34 et 35**), les *oinochoai* (**inscr. 36 à 54**) et les bases de statues (**inscr. 55 à 62**).

³⁰ Les papyrus de provenance alexandrine sont très peu nombreux, puisque l'environnement humide n'est pas propice à leur conservation : DUNAND (2007), p. 254. Outre diverses mentions dans des papyrus documentaires à caractère juridique, nous analyserons en détail deux papyrus, dont le texte figure dans notre recueil : le **pap. 1 et 3**, conservés sur le même document (*P.Cairo* inv. 65445) ; le **pap. 2** (*P.Oxy.* XXVII 2465, fr. 2, col. I).

³¹ Ce prérequis est explicité, entre autres, par HEINEN (1978), p. 177-178, et CANEVA (2020a), p. 11-12. À ce titre, l'ouvrage de PFEIFFER (2008a) livre un remarquable exemple d'étude combinant divers types de documentation textuelle (égyptienne, grecque et démotique), confrontés aux données archéologiques.

³² Le nombre réduit des témoignages épigraphiques se marque sensiblement à partir du règne de Ptolémée V. Cf. SAVVOPOULOS (2020), p. 90-92, à propos des raisons historiques et sociales de ce changement.

³³ Une partie de la cité antique, notamment les environs des *Basileia*, gît maintenant sous les flots, ce qui rend particulièrement compliquées les fouilles à Alexandrie. On doit à l'équipe de Fr. Goddio la mise au jour d'un grand nombre de vestiges de l'époque : GODDIO *et al.* (1998). Dans la lignée des investigations des vingt dernières années, les travaux de GRIMM (1998) ; MCKENZIE (2007) et MAVROJANNIS (2018) permettent d'esquisser un panorama de plus en plus précis de la topographie de la ville, de ses monuments et de son architecture.

commun. Dès lors, la confrontation des différentes perspectives qu'elles offrent sur un même phénomène permet une reconstruction fiable et cohérente du cadre complexe et varié, à partir duquel émerge la figure religieuse des souverains.

L'entreprise de cette démarche demande d'être conscient de certaines limites méthodologiques. Une première limite concerne la typologie des documents qu'il convient d'étudier. Comme nous l'avons dit, les différentes sources, relevant des domaines de l'épigraphie, de la papyrologie et de la littérature, doivent être étudiées dans leurs justes modes d'expressions et rigoureusement replacées dans leur contexte d'émergence³⁴. Cette précaution méthodologique, si elle peut paraître évidente, engage foncièrement la compréhension des sources, car ces dernières sont conditionnées par leur genre typologique, le contexte qui les actualise, les acteurs qui les produisent et l'audience qu'elles visent. Par exemple, une attention particulière est requise à propos du contexte de production et de performances des épigrammes littéraires, en regard de ce que Cl. Calame et P. Ellinger nomment la « pragmatique culturelle » des mythes grecs³⁵. Il en va de même pour les auteurs de l'époque impériale qui documentent, à travers le filtre de leur propre culture, des réalités hellénistiques³⁶. Dans une perspective de contextualisation similaire mais en relation avec les documents épigraphiques, l'attention portée sur la matérialité du culte permet, elle aussi, de dégager des constats intéressants sur le contexte de diffusion du culte royal, l'adaptation culturelle de certaines pratiques ou encore l'identité des pratiquants³⁷.

Une seconde limite concerne la langue des sources disponibles. Les sources de langue grecque sont les plus nombreuses à Alexandrie et constituent un corpus relativement large et assez représentatif. Dès lors, les sources égyptiennes, ainsi que ce qui relève de l'iconographie égyptienne comme les reliefs des temples, sont uniquement convoqués comme arrière-plan culturel³⁸. Or, bien que le grec soit la langue de pouvoir et de communication à Alexandrie³⁹,

³⁴ Cf. CHANIOTIS (2007), p. 155. Sur la confrontation des témoignages épigraphiques et papyrologiques ainsi que leur apport conjoint, voir CLARYSSE (2020). Comme W. Clarysse l'a montré, la principale différence entre les papyrus et les inscriptions est l'audience ciblée : les papyrus sont destinés à un public limité, voire une seule personne, pour une période de temps limitée à la transmission de l'information. Ils documentent donc plutôt des réalités journalières. En revanche, les inscriptions sont destinées à être affichées publiquement et pour un temps illimité, en regard d'une volonté de commémoration : CLARYSSE (2020), p. 178.

³⁵ CALAME – ELLINGER (2017). Les remarques des diverses publications fondant l'ouvrage s'appliquent parfaitement aux témoignages que nous traitons, notamment les œuvres transmises par Posidippe, Callimaque et Théocrite, ainsi que les deux épigrammes dédicatoires de l'Homereion et du nymphée.

³⁶ Nous détaillons l'approche méthodologique spécifique à ces sources dans le dernier chapitre.

³⁷ CANEVA (2020a) ; CANEVA (2020b). Voir déjà ANEZIRI (2005). L'étude de la matérialité des documents, de la qualité d'exécution ou du matériau utilisé, permet de nous renseigner sur l'origine sociale du dédicant, comme c'est le cas pour l'étude des dédicaces offertes à Arsinoé *Philadelphos*. Elle peut en outre fournir des informations sur le contexte culturel de production des objets, comme pour les plaques de fondation. En recourant à des matériaux indigènes et à une pratique locale, ces documents s'inscrivent en effet dans la tradition pharaonique.

³⁸ Nous excluons notamment l'étude approfondie des décrets d'époque ptolémaïque, qui ne sont convoqués qu'en appui de notre documentation. En effet, leur contexte d'émission, leur développement au fil des règnes, leur

l'analyse de phénomènes linguistiques qu'enregistrent ces documents, produits dans un contexte multiculturel, permet de mettre en lumière l'origine indigène de dédicants. Dans l'édition des inscriptions, une exception est faite pour l'édition des plaques de fondation, qui constituent de manière remarquable les seuls documents bilingues gréco-égyptiens de la capitale⁴⁰.

∞

Conventions : Toutes les dates doivent être comprises, sauf mention contraire, avant notre ère. Les datations des règnes sont données selon la chronologie établie par Chr. Bennett⁴¹. Les sources littéraires pour lesquelles l'édition n'est pas précisée dans les notes infrapaginales proviennent de la *Collection des Universités de France* ou, le cas échéant, des collections *Loeb* ou *Teubner*. En l'absence d'indication contraire, les traductions sont nôtres. Les abréviations utilisées pour les revues sont celles de l'*Année philologique*. Les auteurs anciens sont cités selon les listes fournies dans l'*Oxford Classical Dictionary*. Les abréviations des corpus papyrologiques sont indiquées sur la base Mertens-Pack^{3 42}; celles des corpus épigraphiques sont rassemblées dans la bibliographie générale.

Les textes épigraphiques et papyrologiques traités sont rassemblés dans le second fascicule qui comporte le recueil de documents. De manière générale, nous invitons le lecteur à consulter ces textes en parallèle de la lecture du mémoire. Pour ce faire, nous renvoyons dans le corps du travail au numéro du document qui lui est attribué dans le recueil de textes. La mention en lettres grasses « inscr. » renvoie dans le recueil à une inscription, et « pap. », à un papyrus. Les inscriptions éditées ne sont reprises dans le corps du texte qu'en cas de problème d'établissement textuel. Enfin, les modalités propres aux éditions sont détaillées en ouverture du recueil de documents.

caractère archaïsant et l'historicité de leur contenu, parfois mis en doute, méritent une discussion distincte portant sur la construction de la figure religieuse des rois telle que présentée dans les décrets sacerdotaux. À propos de ces décrets, voir CLARYSSE (2000) ; THOMPSON (2003), p. 112-113 ; GORRE – VEÏSSE (2020).

³⁹ LEGRAS (2014b), p. 171-173 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 92.

⁴⁰ **Inscr.** 1, 4, 5 et 7. Sur ces témoignages, voir THOMPSON (2020).

⁴¹ <http://www.instonebrewer.com/TyndaleSites/Egypt/ptolemies/ptolemies.htm>.

⁴² <http://web.philo.ulg.ac.be/cedopal/base-de-donnees-mp3/>.

Chapitre I : Espaces sacrés et personnel de culte

A. Lieux de culte instaurés par la sphère royale

Définir la topographie sacrée d'Alexandrie fut un enjeu non négligeable pour les premiers Ptolémées, dont le but était de promouvoir une assise idéologique forte pour leur pouvoir. Les souverains lagides, en adoptant la position de donateurs cultuels, privilégièrent le culte de certaines divinités faisant écho à leur politique religieuse⁴³. Dès lors, ils se rendaient symboliquement présents dans les manifestations cultuelles d'une cité dont les représentations religieuses étaient toujours en pleine élaboration⁴⁴. Dans un premier temps, seront abordés les temples destinés aux divinités du cercle isiaque⁴⁵. Ensuite, il conviendra d'étudier deux sanctuaires dédiés à des figures dont les cultes connurent un grand succès au moins à partir de la période hellénistique, Tychè et Homère.

1. Temples dédiés aux divinités du cercle isiaque⁴⁶

1.1. Modalités de création d'espaces sacrés : les plaques de fondation

L'acte de fonder un espace qu'on décide de dédier à des puissances divines est un processus qui n'est pas anodin et qui, dans les cultures anciennes, s'accompagne de divers rites et célébrations. À l'époque pharaonique, ces cérémonies complexes comprenaient à un moment donné l'ensevelissement sous les fondations du temple d'un dépôt de plusieurs tablettes, portant ou non un texte, qui étaient censées attirer la puissance divine dans son sanctuaire et en assurer la sacralité et la protection⁴⁷.

⁴³ Pour une mise au point sur l'importance de la gestion d'espaces cultuels dans la propagation d'un culte, voir BRICAULT (2013), p. 195-213, dont l'analyse porte sur la diffusion des cultes isiaques.

⁴⁴ FASSA (2013), p. 124. Les textes anciens attribuent les premières phases du développement de la cité d'Alexandrie au fait d'Alexandre lui-même, qui aurait personnellement déterminé l'emplacement des premiers temples et sanctuaires (ARR., III, 1, 5 : καὶ αὐτὸς τὰ σημεῖα τῆ πόλει ἔθηκεν). Cependant, cette tradition semble être le produit de la politique culturelle menée à Alexandrie par Ptolémée I^{er}, dans le but de consolider le lien entre la nouvelle capitale et la figure de son fondateur par la création de traditions littéraires autour de la mémoire d'Alexandre. Ainsi, les témoignages archéologiques semblent suggérer qu'il faut attribuer ces premières constructions non pas au Macédonien, qui se serait limité à fonder une ville de passage destinée à abriter ses garnisons de soldats et à remplacer Naukratis comme port de commerce, mais bien à Ptolémée I^{er}, à partir des années 310. C'est sous son successeur, Ptolémée II, que la ville prendra son essor avec l'expansion du complexe du Musée, entamé par Ptolémée I^{er}, et la construction de la tour de Pharos. À propos des prémices de la cité, voir MCKENZIE (2007), p. 1-74 ; KRASILNIKOFF (2009) ; HOWE (2014). Voir aussi ERSKINE (2013a).

⁴⁵ L'expression « cercle isiaque » pose question d'un point de vue terminologique, lorsque l'on prend Alexandrie comme lieu d'investigation, car on trouve employés dans la recherche les appellations de « cultes isiaques » ou « cultes alexandrins » comme synonymes, alors qu'ils ne le sont pas tout à fait : MALAISE (2005), p. 127. Nous reprendrons cette question au cours du deuxième chapitre.

⁴⁶ Nous avons choisi d'omettre dans cette section l'étude de Sarapis et de son temple pour l'analyser à deux moments différents du travail : le Sarapeion sera étudié comme lieu privilégié d'association entre les souverains et le dieu (cf. *infra*, p. 36-39) et l'émergence du culte de Sarapis en relation avec le développement du culte royal sera étudiée au cours du deuxième chapitre (cf. *infra*, p. 67-69).

⁴⁷ HUNT (2006), p. 194-195 et p. 198-199 ; ABD EL-MAKSOUH *et al.* (2015), p. 125 et p. 131 ; SCHMITT (2017), p. 351. Pour un traitement exhaustif des dépôts de fondation dans l'Égypte du III^e siècle, voir WEINSTEIN (1973) et récemment THOMPSON (2020).

Dans la région d'Alexandrie ont été identifiés sept dépôts de fondation, comprenant chacun entre trois et dix plaques inscrites ou anépigraphes composées de divers matériaux : or, argent, bronze, limon du Nil, verre coloré, faïence ou cuivre⁴⁸. La reprise de cette coutume à l'époque lagide permettait aux Ptolémées de se placer dans la continuité des pratiques pharaoniques, en assumant une fonction religieuse qui était celle du pharaon. Cette pratique s'inscrivait tout autant dans la conception grecque de la monarchie, puisque le roi manifestait de la sorte son évergétisme envers la cité mais également son *eusebeia* envers la divinité⁴⁹.

Les plaques d'Alexandrie dénotent en revanche deux caractéristiques spécifiques à cette cité. D'abord, les tablettes conservées ne concernent que la fondation de sanctuaires de divinités du cercle isiaque – Sarapis, Isis, Osiris, Harpokrate et Boubastis – attestant bien les liens étroits unissant ces cultes à la sphère royale, car la pose de ces plaques s'inscrit avant tout dans un contexte de pouvoir⁵⁰. De plus, les exemplaires alexandrins sont bilingues, écrits dans deux des langues parlées dans la cité, le grec et l'égyptien⁵¹. De manière symbolique, l'univers des Grecs ainsi que celui des Égyptiens se retrouvent convoqués dans l'utilisation de ces plaques, mobilisant à la fois la langue et les pratiques des deux grandes composantes de la population alexandrine dont les modalités de cohabitation étaient en pleine élaboration⁵². La reprise de cette pratique pharaonique participait, à son échelle, de la définition de la cité en tant que ville ethniquement mixte. Dans une plus large mesure, elle est également révélatrice de la volonté chez les Ptolémées de conforter la cité d'Alexandrie dans son nouveau rôle de capitale du pouvoir et de centre religieux, prenant peu à peu la place de Memphis⁵³.

1.2. Le Boubasteion de Bérénice II

Des fouilles de sauvetage, menées entre 2009 et 2010 dans le quartier de Kôm el-Dikka, ont livré près de six cents statuettes votives datant de l'époque ptolémaïque dispersées dans

⁴⁸ Ces dépôts concernent trois Sarapeia (**inscr. 1**, Alexandrie ; **inscr. 3**, Canope ; **inscr. 7**, Alexandrie), l'Osireion (**inscr. 2**, Canope), le Boubasteion (**inscr. 4**, Alexandrie), l'Harpokrateion (**inscr. 5**, Alexandrie), l'Iseion (**inscr. 6**, Alexandrie). Ces plaques étaient insérées sous les pierres d'angle formant les coins du temple dans des cavités creusées dans le roc, qui étaient ensuite fermées par une large pierre taillée.

⁴⁹ ABD EL-MAKSOUUD (2015), p. 131 ; THOMPSON (2020), p. 112. Dans une perspective égyptienne, le roi répète par la fondation d'un temple l'acte de création au centre de la théologie pharaonique, ce qui transparait dans la formulation égyptienne des plaques (**inscr. 1**, l. 3 : <ir>.n=f pr hn^c hw.t « il a fait le sanctuaire et le domaine »). Cependant, l'action de création d'un temple peut se lire dans une perspective grecque où la fondation d'un sanctuaire atteste l'*eusebeia* de la figure dirigeante. On connaît d'ailleurs des traditions narratives décrivant les dieux grecs en plein acte de création de sanctuaires. Sur ces questions, voir HUNT (2006), p. 206-208.

⁵⁰ BORGEAUD – VOLOKHINE (2000) ; SAVVOPOULOS (2020), p. 80.

⁵¹ Ce n'est en revanche pas le cas des plaques de fondation d'origine canopique (**inscr. 2** et **3**), qui sont uniquement écrites en grec. Cela pourrait s'expliquer par l'ancrage indigène encore fort ressenti à Canope, qui nécessitait d'employer – et d'une certaine manière d'imposer – moins l'égyptien que le grec, même de manière symbolique. Cette explication doit toutefois être nuancée au vu de l'audience limitée de ce type d'objet.

⁵² THOMPSON (2020), p. 110 et p. 112.

⁵³ Sur la transition entre Memphis et Alexandrie comme « new epicenter of the cultural and religious trends of the region », voir CANEVA (2018a), p. 101. Ce même transfert aura également profité à la re-sémantisation du dieu Sarapis à partir de la divinité memphite Osorapis : BORGEAUD – VOLOKHINE (2000) ; CANEVA (2018a).

plusieurs cachettes dans lesquelles se trouvaient également six plaques de fondation, enterrées dans une cavité rocheuse vers le coin nord-est de la structure (**inscr. 4**)⁵⁴. Le texte inscrit mentionne une structure composée d'une enceinte sacrée (*temenos*) comprenant un temple (*naos*) et un autel (*bōmos*) consacrés à Boubastis⁵⁵.

Durant l'époque hellénistique, la déesse chatte Boubastis est invoquée comme divinité protectrice de la maternité et des jeunes enfants. Probablement dans le sillage de son rapprochement avec Artémis déjà attesté par Hérodote⁵⁶, elle semble avoir vu ses prérogatives liées à la protection des parturientes renforcées⁵⁷. Les pratiques cultuelles du Boubasteion trahissent d'ailleurs le rapprochement opéré entre ces deux divinités. Le dépôt votif découvert enregistre des actes de remerciements offerts à la déesse et contient des statuettes représentant des chats en argile nilotique ou des jeunes enfants de style grec, pratiques qui rappellent celles qu'on connaît par ailleurs pour Artémis⁵⁸. Ce sanctuaire, dont les pratiques cultuelles semblent surtout le fait de femmes, est consacré à une déesse patronnant les grandes étapes de la vie féminine. Ce constat expliquerait que ce temple résulte justement de l'initiative d'une reine, Bérénice II, et non pas du souverain lui-même, uniquement mentionné comme le bénéficiaire de l'action cultuelle par la formule en *hyper* et le génitif⁵⁹.

On peut vraisemblablement supposer que la naissance des enfants royaux avait fourni à la reine une occasion propice pour commanditer la construction du temple, comme acte de dévotion envers une déesse agissant dans la sphère de la maternité. En effet, le pluriel τέκνων (l. 3) dans la plaque de fondation semble suggérer que la reine avait déjà enfanté deux fois au

⁵⁴ Sur le contexte archéologique, voir ABD EL-MAKSOUH *et al.* (2014). Le matériel votif est présenté par ABD EL-MAKSOUH *et al.* (2012) et l'édition des plaques de fondation, par ABD EL-MAKSOUH *et al.* (2015).

⁵⁵ **Inscr. 4** : Βασίλ[ι]σσα [Βε]ρενί[κη] [ὑ]πὲρ Βα[σ]ιλέως | [Π]τολ[ε]μαίου τοῦ [αὐ]τῆς ἀ[δ]ελ[φ]οῦ | καὶ ἀ[ν]δ[ρ]οῦ καὶ [τῶν] τούτων τέκνων | [τὸν] ναὸν καὶ τὸ τέμενος καὶ τὸν βωμὸν | Βουβ[ά]σται. CARREZ (2014) défend l'hypothèse qu'il s'agissait d'un temple dédié à Artémis et non à Boubastis : ce dernier lit à la fin de la ligne 4 un substantif se terminant par -μιδι et conclut ainsi qu'il s'agit du nom de la déesse Artémis. Cependant, J.-Y. Carrez ne disposait pas des résultats de la mise en série de l'ensemble du dépôt de fondation publiés un an plus tard par ABD EL-MAKSOUH *et al.* (2015), p. 133-134, qui indiquent clairement plusieurs occurrences, partielles ou complètes, du nom « Boubastis » sur ces tablettes, réfutant dès lors l'hypothèse de Carrez.

⁵⁶ Ex. : HDT., II, 137 et II, 156. Les rapprochements avec des dieux égyptiens dont Artémis fait l'objet sont particulièrement variables suivant les régions et les diverses traditions narratives où l'*interpretatio* opère. Pour les problèmes liés à l'*interpretatio* d'Artémis en Égypte, voir HENRY (2015).

⁵⁷ BRICAULT (2013), p. 62. MALAISE (2005), p. 54-55, remarque en effet qu'il est impossible de rendre clairement compte d'une fonction de Bastet liée à la naissance et à l'allaitement avant l'époque hellénistique. Ce transfert de fonction entre Artémis et Boubastis par le jeu de l'*interpretatio* pourrait d'ailleurs expliquer la faible représentation du culte d'Artémis à cette époque par rapport à la popularité grandissante de Bastet.

⁵⁸ ABD EL-MAKSOUH *et al.* (2012), p. 443. Ce type de dépôt trouve un parallèle fascinant avec les statuettes de jeunes filles retrouvées dans le sanctuaire d'Artémis à Brauron : ABD EL-MAKSOUH *et al.* (2012), p. 440 ; CARREZ (2014), p. 267. La fonction de ces statuettes est en effet similaire à celles dédiées à Artémis *Brauronia* : des demandes de protection ou des ex-voto liés à un accouchement. Il y a par contre une différence dans les animaux représentés. À Brauron, ce sont essentiellement des lapins, des oiseaux ou des porcelets : NIELSEN (2009).

⁵⁹ Le ὑπὲρ grec est rendu en égyptien par la périphrase *hr rn n* « au nom de ». Dans ce contexte précis, la préposition s'inscrit sémantiquement dans un contexte de continuité familiale : CANEVA (2016a) ; PFEIFFER (2020a), p. 95. Le texte insiste d'ailleurs sur l'unité familiale en recourant pour la mention des enfants royaux à des expressions marquant la possession autant en grec (τούτων) qu'en égyptien (pronom suffixe *-sn* « leurs »).

moins, ce qui placerait la fondation du temple après la naissance de Ptolémée IV en 244⁶⁰. On sait par ailleurs que le temple de Philae, dédié à Isis et Harpokrate, fut inauguré aussi en 244 conjointement par « le roi Ptolémée (III), fils du roi Ptolémée et d’Arsinoé, *Theoi Adelphoi*, et la reine Bérénice (III), sœur et femme du roi Ptolémée, et leurs enfants », dans le cadre d’une action mettant en exergue l’unité de la famille royale⁶¹. La démarche à l’œuvre dans la dédicace du temple de Philae et celle du Boubasteion est donc fort similaire.

Dans cette perspective, cette initiative permettait ainsi à Bérénice de renforcer publiquement son image de reine puissante et d’épouse vertueuse. On remarque d’ailleurs une évolution du statut de la reine par rapport à l’épisode de l’offrande de la boucle au Cap Zéphyrion relaté par Callimaque, qui mettait en scène Bérénice en tant que jeune épousée⁶². Par la consécration du Boubasteion, elle agissait aussi comme la contrepartie de son mari Ptolémée III en dédoublant ce dernier dans ses fonctions d’évergète⁶³, mais dans le domaine mieux adapté à une reine qu’est la sphère de la religiosité féminine⁶⁴. En somme, un tel acte de dévotion de la part de Bérénice envers une divinité protectrice des parturientes faisait habilement corps avec la politique de Ptolémée III. La reine prenait de la sorte pleinement part à la célébration de la pérennité familiale et de la continuité royale⁶⁵.

⁶⁰ ABD EL-MAKSOUUD (2015), p. 129. On peut tenter d’affiner la datation en remarquant dans l’égyptien le recours au pluriel (*m_{sw}=sn*) et non au duel, induisant peut-être qu’il y avait à ce moment au moins trois enfants royaux. Cette donnée placerait la fondation après la naissance de Lysimaque en 243. Si l’usage du duel, qui est loin d’être systématique à l’époque ptolémaïque, ne peut constituer une preuve irréfutable, cette date aurait également le mérite d’expliquer l’absence de référence en grec au titre royal de *Theoi Euergetai*, qu’ils n’ont obtenu qu’en 243. Pour les informations généalogiques, voir BENNETT (2001-2011b).

⁶¹ *I.Philae 4* : βασιλεὺς Πτολεμαῖος βασιλέως Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης, | Θεῶν Ἀδελφῶν, καὶ βασίλισσα Βερενίκη, ἡ βασιλέως | Πτολεμαίου ἀδελφὴ καὶ γυνή, καὶ τὰ τούτων τέκνα τὸν ναὸν | Ἰσει καὶ Ἄρπο{πο}κράτῃ. Voir BINGEN (2007), p. 31-43, pour le motif de l’unité familiale dans l’idéologie royale sous les *Euergetai*. Le même contexte de la maternité des enfants royaux pourrait également, comme le suggère CARREZ (2014), p. 271, expliquer l’association d’Apollon *Hylatas*, d’Artémis qualifiée de *Phōsphoros* et d’*Enōdia*, de Létō *Euteknos* et d’Héraclès *Kallinikos* dans une dédicace de Koptos datée du règne de Ptolémée III (*I.Portes 47*). J.-Y. Carrez suggère en effet un parallélisme entre les divinités honorées et les membres de la famille royale.

⁶² Après le départ de Ptolémée III lors de la troisième guerre de Syrie, Bérénice, toute jeune mariée, dédie à tous les dieux une boucle de ses cheveux en échange du retour sain et sauf de son mari (CALLIM., fr. 110 Pf.). La stratégie de cette dédicace était de légitimer publiquement le statut de Bérénice comme véritable épouse du souverain face à sa rivale Bérénice *Syra*, sœur de Ptolémée III : GUTZWILLER (1992), p. 361 ; MINAS-NERPEL (2019), p. 167. Son statut sera indiscutablement acté lorsque les souverains recevront en 243 le titre de *Theoi Euergetai*. Pour la construction de la figure publique de Bérénice, voir LLEWELLYN-JONES – WINDER (2016), avec les remarques de CANEVA (2018b) ; MINAS-NERPEL (2019), p. 166-174.

⁶³ Dans l’*inscr. 4*, la titulature de Ptolémée est particulièrement remarquable. Il n’y reçoit pas l’appellation traditionnelle de « fils de Ptolémée et d’Arsinoé, *Theoi Adelphoi* » (cf. *inscr. 1*) mais il est dit « frère (ἀδελφοῦ) et mari (ἀνδρός) », renversant de la sorte les dénominations qui sont celles traditionnellement accordées aux reines lagides (cf. *inscr. 2*).

⁶⁴ Le rôle que Bérénice joue comme contrepartie harmonieuse du souverain au sein du couple royal est similaire à celui joué quelques années plus tard par Laodice, épouse d’Antiochos III. Le dossier des lettres envoyées par les souverains à la cité d’Iasos met en avant la description de Laodice comme une épouse aimante, donc digne d’honneurs culturels (*OGIS I 224*, l. 12-28) et comme une souveraine agissant en totale coopération avec la politique de son mari (*I.Iasos 4*). Cf. CANEVA (2014b), p. 42-46.

⁶⁵ CARREZ (2014), p. 271. Le faisceau de la sphère d’action de Boubastis dans son sanctuaire semblait de plus pouvoir satisfaire une large partie de la population : certaines statuettes offertes en ex-voto suggèrent qu’elles ont été dédiées lors d’un passage d’une classe d’âge à une autre. Une dédicace du Boubasteion, plus tardive (161 apr.

1.3. L'Harpokrateion et l'Iseion de Ptolémée IV

Le règne de Ptolémée IV, successeur de Ptolémée III, marque la construction à Alexandrie de nombreux temples dédiés tant aux divinités isiaques qu'à des divinités grecques⁶⁶. Les auteurs anciens attestent d'ailleurs une ferveur religieuse particulièrement marquée chez Ptolémée IV, qui passe pour avoir pris part à des cérémonies dionysiaques⁶⁷.

En 1945, les fouilles d'Alan Rowe dans le Sarapeion d'Alexandrie ont permis de mettre au jour un lot de dix plaques de fondation. Parmi ces dernières, une tablette en or a livré un texte bilingue poinçonné (**inscr. 5**) enregistrant la fondation d'un temple à Harpokrate dans l'enceinte du *temenos* dédié à Sarapis et construit « sous l'ordre (κατὰ πρόσταγμα) de Sarapis et d'Isis »⁶⁸. Si le texte grec suit le modèle des autres plaques de fondation conservées, le texte égyptien diffère des précédentes versions en ce qu'il est écrit dans un système hiéroglyphique particulier recourant à la cryptographie, un jeu destiné à exploiter les capacités visuelles du système hiéroglyphique pour en crypter le message. Une résolution et une traduction furent proposées par le chanoine É. Drioton en 1946, reprises ensuite dans les éditions postérieures⁶⁹.

La divinité honorée dans ce temple, Harpokrate, constitue une des facettes de l'Horus pharaonique, sous son aspect d'enfant (*hr p3 hrd* « Horus l'Enfant »). Son culte se développe à partir de la troisième période intermédiaire, où le dieu s'approprie les qualités d'héritier mythologique du trône d'Égypte qui étaient autrefois celles d'Harsisès, autre aspect d'Horus⁷⁰. Ptolémée IV matérialisait de la sorte, par la construction de ce petit temple à Harpokrate (8,8 × 5 m.) à proximité directe de celui de Sarapis⁷¹, l'ajout au couple divin formé par Sarapis et Isis de leur fils en tant qu'héritier royal⁷².

J.-C.), est dédiée à Artémis *Phōsphoros*, à Boubastis et à une troisième divinité non identifiée, triade patronnant sans doute la naissance de l'enfant « à la lumière » du jour. Cf. ABD EL-MAKSOUH *et al.* (2014), p. 161-165.

⁶⁶ MCKENZIE (2007), p. 58-64 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 86-90. Les sources de son règne nous ont transmis un Harpokrateion (**inscr. 5**), un Iseion (**inscr. 6**), un nymphée, un temple à Homère, le *Thalamēgos* contenant un sanctuaire d'Aphrodite, et un Thesmophorion (POLYB., XV, 27, 1), attesté antérieurement (**pap. 2**, l. 5). En dehors d'Alexandrie, on peut également mentionner un temple d'Aphrodite-Hathor à Cusae (*SEG* 16.860).

⁶⁷ PLUT., *Quomodo adul.*, 56 D-E : οὗτος Αἴγυπτον ἀπόλεσε, τὴν Πτολεμαίου θηλότητα καὶ θεοληψίαν καὶ ὀλολυγμοὺς καὶ τυμπάνων καὶ ἐγχαράξεις εὐσέβειαν ὀνομάζων καὶ θεῶν λατρείαν, κ.τ.λ. Cf. BIKERMAN (1939), p. 95 ; DUNAND (1992), p. 172. Sur Ptolémée IV et Dionysos, cf. *infra* (p. 82 n. 429).

⁶⁸ **inscr. 5** : Βασιλεὺς Πτολεμαῖος βασιλέως | Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης, | Θεῶν Εὐεργετῶν, Ἀρποκράτει, κατὰ | πρόσταγμα Σαράπιδος καὶ Ἴσιδος. Cf. Annexe C, fig. 1, pour un plan du Sarapeion.

⁶⁹ DRIOTON (1946), p. 97-112 et le commentaire du *CPI*, p. 65. BORGEAUD – VOLOKHINE (2000), p. 57, explique l'utilisation de ce système par le caractère « curieux d'ésotérisme » de Ptolémée IV. Cependant, il semble que l'usage de la cryptographie soit moins liée à la volonté du roi lui-même, qui ne connaissait pas de l'égyptien, qu'à des pratiques et réflexions intellectuelles menées à l'intérieur des temples égyptiens par les prêtres : SOUSA (2013), p. 242 et p. 256-259. L'utilisation de ce type d'écriture, notamment dans un contexte culturel pour la rédaction des textes sacrés, témoigne en revanche de la vivacité de la vie religieuse égyptienne, même à l'intérieur du Sarapeion d'Alexandrie : ces pratiques ne sont dès lors plus limitées aux temples proprement indigènes et semblent s'étendre à la capitale.

⁷⁰ MALAISE (2005), p. 34-41. Comme l'Horus pharaonique, il conserve des prérogatives liées au cycle solaire.

⁷¹ MCKENZIE – GIBSON – REYES (2004), p. 83-84 et p. 90 ; SABOTTKA (2008), p. 181-186.

⁷² La création de ce modèle familial, pendant divin de la famille royale terrestre, avait été entamée sous Ptolémée III : CANEVA – BRICAULT (2019).

Symboliquement, c'était également une manière de favoriser le rôle de Ptolémée IV comme successeur légitime des *Theoi Euergetai* en l'associant au dieu Horus. Si cette stratégie d'association est bien attestée dans les sources littéraires et numismatiques⁷³, l'étude de l'Harpokrateion montre que l'association s'effectuait également par les pratiques cultuelles. Ce temple s'apparente en effet à une variante alexandrine des *mammisi* égyptiens, lieux sacrés où l'on célébrait la naissance de l'enfant Horus comme symbole de régénérescence du pouvoir royal. Selon cette interprétation, si le temple est à première vue destiné au culte d'une divinité, il servait tout autant le culte royal⁷⁴.

La titulature officielle employée dans la version égyptienne de la plaque de fondation participe également de l'association du souverain avec Horus. La titulature diffère en effet des précédentes car elle désigne Ptolémée IV comme « l'aimé d'Isis » (*mry s.t*), titre qu'il est le premier des Ptolémées à porter⁷⁵. Cette dévotion accordée à la mère d'Horus s'accompagne également de la construction d'un temple alexandrin à cette déesse (**inscr. 6**), dont la localisation est inconnue⁷⁶. La plaque de fondation du temple qualifie la divinité de « très grande déesse, cause de nombreux bienfaits envers lui-même (*sc.* Ptolémée IV) », formulation révélatrice de la relation du souverain vis-à-vis de la déesse⁷⁷. Cette mise sous tutelle semble s'inscrire dans le sillage de la promotion à grande échelle du couple divin Sarapis et Isis, particulièrement après la victoire de Raphia (217 av. J.-C.), qui fut remportée *in extremis* sur Antiochos III et dont l'heureuse issue fut attribuée à la protection accordée par le couple divin⁷⁸.

2. Temples dédiés à des cultes grecs traditionnels

2.1. Le Tychaion

Le Tychaion, situé en plein cœur du quartier des *Basileia*, offre un exemple frappant des différentes dynamiques alliant patronage royal, gestion de l'espace cultuel et continuité

⁷³ Pour l'association du futur souverain à Horus dans les monnaies frappées sous Ptolémée IV, voir LORBER (2011), p. 322-325. Le parallélisme est frappant dans les sources textuelles. La version démotique du décret de Raphia (217) célèbre le retour de bataille de Ptolémée IV tel un nouvel Horus (éd. GAUTHIER – SOTTAS, l. 11-12). Une des versions grecques du décret rapproche le souverain d'Hélios, qu'il faut comprendre comme l'*interpretatio* d'Horus (*I.Prose* 12, l. 4-5 ; Tôd).

⁷⁴ SAVVOPOULOS (2018), p. 116 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 81. MCKENZIE – GIBSON – REYES (2004), p. 90 : « the birth house could therefore be understood in the wider sense as a royal cult chapel ». Avant Ptolémée IV, Ptolémée III commandite lui aussi la construction d'un *mammisi* au temple de Philae, dont la décoration célébrait la transmission du pouvoir royal d'une génération à l'autre : JUNKER – WINTER (1965).

⁷⁵ BRICAULT (1999), p. 338. L'épiclèse égyptienne se retrouve d'ailleurs transposée en grec dans le décret de Raphia (*I.Prose* 12, l. 6 : ἡγαπημένου ὑπὸ τῆς Ἰσιδος).

⁷⁶ Pour les sanctuaires d'Isis à Alexandrie, voir MCKENZIE (2007), p. 23, p. 34 et p. 383 n. 18 ; FRAGAKI (2011), p. 30. Sur cet Iseion alexandrin, voir récemment SAVVOPOULOS (2020), p. 87.

⁷⁷ **Inscr. 6** : Βασιλεὺς Πτ[ολεμαῖος] | Πτολεμαίου κ[αὶ Βερενίκης.] | Θεῶν Εὐεργε[τῶν, Ἰσιδι θεᾶι] | μεγίστη τῆι α[ἰτίαι πολλῶν ?] | εὐεργεσιῶν εἰς [ἑαυτόν]. À propos des attestations de l'épiclèse μεγίστη, voir BRICAULT – DIONYSOPOULOU (2016), p. 25 ; KOCKELMANN (2008), p. 49-50.

⁷⁸ Sur les implications de la victoire de Raphia dans la politique religieuse de Ptolémée IV, voir BRICAULT (1999).

dynastique. Le monument est décrit de façon très détaillée par le Pseudo-Libanios, au IV^e siècle apr. J.-C.⁷⁹ : le *temenos*, qu'un passage flanqué de statues en bronze représentant des rois reliait au sanctuaire des Muses, était divisé en deux hémicycles en miroir où étaient disposées six statues de divinités installées dans des niches de part et d'autre⁸⁰. Au centre de chaque hémicycle étaient représentés d'un côté Alexandre dit *oikistēs* tenant probablement un foudre⁸¹ et, lui faisant face, une représentation de Charis, symbolisant l'abondance du pays d'Égypte⁸².

L'espace central était occupé par un groupe statuaire, qui s'inscrit dans le motif du *parastēma* des statues honorifiques, disposé sur une large colonne. Figurait dans cet ensemble la figure de Tychè qui, entourée de deux Nikai, couronnait la déesse Gè apposant à son tour une couronne sur la tête d'Alexandre⁸³. Si la description du Pseudo-Libanios est celle d'un Tychaion réaménagé à l'époque romaine, on s'accorde pour considérer que le bâtiment tardif suit un plan et un arrangement architectural cohérent avec un monument fondé à la haute époque hellénistique, probablement sous l'un des deux premiers Ptolémées⁸⁴.

De la sorte, l'agencement visuel du sanctuaire et le jeu sur les attributs iconographiques des groupes statuaires construisent la figure d'Alexandre comme le protecteur divin et l'ancêtre de la dynastie, notamment par l'association avec Zeus *Sōtēr*. De plus, l'association iconographique représentant le conquérant avec la figure de Charis visait à le présenter comme une puissance liée à la prospérité du pays et du peuple, image renforcée dans l'extrait par un parallélisme littéraire autour des ressources de l'Égypte⁸⁵. Quant au groupe central mettant en

⁷⁹ LIB., VIII, 25, 1-8. Les attestations du Tychaion sont recensées chez FRAGAKI (2011), p. 44 n. 144. Cf. le chapitre consacré à l'édifice par GOUKOWSKY (2014), p. 265-292, avec un commentaire textuel du passage du Pseudo-Libanios (p. 266-270).

⁸⁰ LIB., VIII, 25, 3-5.

⁸¹ Alexandre n'est pas clairement mentionné dans la description : il est décrit comme (25, 5) « le fondateur (οἰκιστής) (...) portant l'attribut de *Sōtēr* (φέρων μὲν αὐτὸς τοῦ Σωτήρος ὑπόμνημα) ». De ce fait, on a longtemps associé cette figure à Ptolémée I^{er} : GOUKOWSKY (2014), p. 268 n. 26. Mais il semble plus probable d'y reconnaître Alexandre, effectivement appelé οἰκιστής dans les documents de l'Alexandrie romaine, ainsi que dans d'autres passages de l'œuvre du Pseudo-Libanios : GIBSON (2007), p. 435-436. Quant à l'interprétation de l'*hypomnēma* de *Sōtēr* comme le foudre de Zeus *Sōtēr*, voir GIBSON (2007), p. 442-445. COPPOLA (2016), p. 22, propose d'y reconnaître iconographiquement une association d'Alexandre avec Zeus *Aigiochos*, dans le contexte d'une iconographie d'Alexandre possiblement liée au culte dynastique rendu au Sēma. KOSMETATOU (2004), p. 243-246, suivie par FRAGAKI (2011), p. 65, qui soutiennent toujours la thèse d'une représentation de Ptolémée I^{er} et non d'Alexandre, propose d'identifier l'*hypomnēma* comme une *cornucopia*. Or, dans le contexte de l'Alexandrie de l'époque romaine, cette identification semble moins probable : CANEVA (2016b), p. 45 n. 53.

⁸² Le *topos* de l'abondance de l'Égypte se retrouve dans la sphère littéraire chez Théocrite (*Id.*, XVII, v. 77-81) : HUNTER (2003), p. 156. La signification de Charis pourrait également renvoyer à la grâce dans le sens de la bonté et de la gratitude comme caractéristiques du bon souverain : CANEVA (2016b), p. 45 n. 54.

⁸³ GIBSON (2009), p. 454 ; FRAGAKI (2011), p. 65-66. Pour le motif du *parastēma*, cf. MA (2013), p. 48-49.

⁸⁴ KOSMETATOU (2004), p. 243. CANEVA (2016b), p. 43-46, a bien mis en avant la cohérence entre l'arrangement du sanctuaire et la représentation de la royauté sous les deux premiers Ptolémées, notamment dans les productions rhétoriques et philosophiques du tout début du III^e siècle. Cf. GOUKOWSKY (2014), p. 276-278.

⁸⁵ 25, 5 : ἀνέστηκε δὲ φέρων μὲν αὐτὸς τοῦ Σωτήρος ὑπόμνημα, φερόμενος δὲ δι' ὧν ἡ πόλις εἴωθε τρέφεσθαι. On remarque le balancement par les particules μὲν et δὲ entre l'association d'Alexandre avec Zeus et son lien avec les ressources de la ville : GIBSON (2007), p. 445-446. Ce jeu de miroir est supporté également par l'organisation des hémicycles décrits plus haut, où Alexandre est placé face à Charis, chacun au centre de six Olympiens dans un

scène Tychè, les Nikai et Alexandre, il en ressort de la place prépondérante accordée à Tychè son statut de force maîtresse et conductrice de l'histoire des hommes. En association avec Alexandre, elle participe de la représentation du roi hellénistique comme un homme maître du temps, dominant le *kairos* et apte à saisir les bonnes occasions⁸⁶.

2.2. L'Homereion de Ptolémée IV

La partie inférieure d'un papyrus scolaire de la seconde moitié du III^e siècle (**pap. 1**) a livré une épigramme commémorant la dédicace d'un *temenos* au poète Homère par un Ptolémée, dont on sait par une mention de ce temple (*naos*) chez Élien qu'il s'agit de *Philopatōr*⁸⁷. Le patronage de la sphère artistique faisait l'objet d'un intérêt particulier chez ce dernier, qui promut activement le culte des Muses par l'établissement de sanctuaires et de fêtes, et qui serait même l'auteur d'une composition littéraire autour du personnage d'Adonis⁸⁸.

« [...] Heureux Ptolémée qui, pour Homère établit au nom de Di[dyme ?] à la suite d'un rêve cette enceinte sacrée, lui qui jadis produisit de son esprit immortel (5) le chant impérissable de l'*Odyssée* et de l'*Illiade*. Heureux bienfaiteurs des mortels, vous [qui] avez engendré ce souverain excellent dans le domaine de la lance et des Muses. »⁸⁹

Ce poète de première importance qu'était Homère recevait habituellement un culte dans les cités qui se disputaient le lieu de naissance du poète⁹⁰. La création de son culte à Alexandrie semble davantage s'expliquer par le rôle qui était attribué à Homère dans la fondation de la cité : Plutarque rapporte en effet qu'en récitant en songe des vers de l'*Odyssée* à Alexandre (*Od.*, IV, v. 354-355), Homère indiqua au conquérant l'endroit où fonder sa nouvelle ville⁹¹. La figure d'Homère semble d'ailleurs avoir été intégrée dans le mythe de fondation d'Alexandrie

hémicycle. P. Goukowsky évoque quant à lui l'hypothèse que l'évocation des ressources de la ville s'interprète en relation à des statues de Neilos et Euthènia représentées allongées de part et d'autre de la statue de la Tychè d'Alexandrie : GOUKOWSKY (2014), p. 275-276.

⁸⁶ GOUKOWSKY (2014), p. 275-276 et p. 281-282 ; CANEVA (2016b), p. 44. Pour le rôle de la maîtrise du temps dans la construction de la figure charismatique du souverain, voir SAVALLI-LESTRADE (2010) ; CHANIOTIS (2011), p. 165-166 ; HAUBEN (2011), p. 366-374.

⁸⁷ AEL., *VH*, XIII, 22 : Πτολεμαῖος ὁ Φιλοπάτωρ, κατασκευάσας Ὅμηρον νεών, (...), κύκλω δὲ τὰς πόλεις περιέστησε τοῦ ἀγάλματος, ὅσαι ἀντιποιοῦνται τοῦ Ὁμήρου, « Ptolémée *Philopatōr*, ayant établi un temple pour Homère, plaça en cercle autour de la statue les villes qui se disputaient l'origine du poète ».

⁸⁸ GRIMM (1998), p. 48 ; HOWE (2014), p. 83-84 ; SEAMAN (2020), p. 75-76. Pour un temple des Muses patronné par Ptolémée IV à Thespies, voir FRASER (1972), II, p. 467 n. 55. À propos d'une fête dédiée aux Muses et à Apollon (*Musis et Apollini ludos*) probablement sous *Philopatōr*, voir VITR., *De Arch.*, VII, 4, avec FRASER (1972), I, p. 196 et p. 316. Pour la création d'une tragédie à Adonis (τραγωιδία Ἀδώνιδι), voir les schol. à Aristophane, *Thesm.*, 1059. On peut également noter le débat concernant l'identification disputée des deux figures entourant Homère sur le fameux relief attribué à Archélaos de Priène, connu sous le nom de *l'apothéose d'Homère*, comme étant Ptolémée IV et Arsinoé III : BACCHI (2020), p. 147.

⁸⁹ **Pap. 1**. Pour l'*editio princeps* du *P. Cairo* inv. 65445, voir GUERAUD – JOUGUET (1938), p. 25. L'édition choisie pour le texte grec est celle du *SH* 979. Pour les problèmes d'établissement du texte, voir PAGE (1942), p. 452 ; BARIGAZZI (1965), p. 70. Nous détaillons le type d'œuvres que ce papyrus enregistre *infra* (p. 87 n. 460).

⁹⁰ Sur la question de l'importance politique des poètes à qui l'on offrait un culte et sur les rivalités entre les cités s'arrogeant le titre de patrie d'origine du personnage, voir KIMMEL-CLAUZET (2013).

⁹¹ PLUT., *Vit. Alex.*, 26, 5. Voir ERSKINE (2013a), p. 176 ; BACCHI (2020), p. 147-148.

durant le règne de ce même Ptolémée IV. Par la création de nouvelles traditions narratives et pratiques culturelles, le souverain désirait mettre en exergue le substrat culturel hellénique de l'héritage alexandrin en dotant un des fondateurs de la *paideia* grecque d'un rôle-clé dans l'imaginaire collectif de la cité⁹².

Dans une plus large mesure, l'établissement de l'Homereion réaffirmait l'autorité de la figure du souverain ptolémaïque dans le domaine littéraire⁹³. À ce titre, l'épigramme dédicatoire du temple réactive des prérogatives attribuées aux souverains dès les premières générations de Lagides : le poème construit le profil du souverain autour de la mention de la lance (v. 7 : ἐν δοπί) et des Muses (v. 7 : Μούσας). Ce faisant, l'auteur rappelle à la fois le caractère militaire de la monarchie ptolémaïque par le motif de la *doriktētos chōra*⁹⁴ mais également le rôle culturel du souverain, qui agit comme mécène et protecteur des arts. En somme, la création d'un culte à Homère renforçait dans le domaine culturel l'influence du souverain autant vis-à-vis du peuple alexandrin que vis-à-vis des grandes cités rivales, dont l'intérêt pour les belles lettres grandissait⁹⁵.

Enfin, il est intéressant de constater la complexité du genre littéraire composite auquel l'épigramme a recours, à la croisée entre le genre hymnique traditionnellement réservé aux dieux et le genre encomiastique honorant des hommes⁹⁶. Cette ambiguïté du style peut trouver un écho dans l'invocation tout autant ambiguë des « Heureux Évergètes des mortels (v. 6 : ὄλβιοι ὧ̃ θνατῶν εὐεργέται) ». L'invocation joue ainsi sur l'ambivalence du terme εὐεργέται, en utilisant une épiclese désignant les parents de Ptolémée IV mais qui pourrait tout aussi bien se comprendre comme une invocation à des puissances divines, brouillant de la sorte le statut des souverains dans l'épigramme⁹⁷.

⁹² FARNOUX (2007) ; HOWE (2014), p. 83-84. Le récit de l'apparition d'Homère chez Plutarque aurait très certainement déjà figuré dans une des sources de l'auteur, Héraclides de Lemnos, historien et diplomate actif sous Ptolémée IV. Cette mise en avant de l'héritage grec pourrait s'analyser en réaction aux rébellions égyptiennes à partir du règne de Ptolémée IV : HÖLBL (2001), p. 152-173.

⁹³ Le patronage culturel était un élément d'importance dans la représentation du pouvoir ptolémaïque : CANEVA (2016b), p. 42-43 ; STROOTMAN (2016).

⁹⁴ La δορικτητος χώρα qualifie la terre *acquise par la lance* du fait d'Alexandre (DIOD. SIC., XVII, 17, 2), puis est appliquée aux conquêtes égyptiennes de Ptolémée I^{er} (DIOD. SIC., XVIII, 43, 1). Ces rappels sont par la suite courants dans la poésie hellénistique, comme en témoigne une épigramme de Posidippe (36 A.-B., v. 5), décrivant une Arsinoé II, lance à la main. Sur ce motif, voir BARBANTANI (2007) ; STROOTMAN (2016), p. 125.

⁹⁵ HOWE (2014), p. 84. La rivalité naissante entre Alexandrie et Pergame est implicitement mentionnée chez Vitruve (VII, 4).

⁹⁶ On retrouve dans l'épigramme de l'Homereion des caractéristiques qui sont attestées dans les hymnes aux dieux ainsi que dans la poésie encomiastique : la mise en relation des hommes et des dieux (v. 4 : ἀγήρω ; v. 6 : θνατῶν) ; des invocations (v. 6 : ὄλβιοι ὧ̃ θνατῶν εὐεργέται) ; des saluts à la puissance priée (v. 2 : εὐαίων Πτολεμ[...]). Voir BARBANTANI (2005), p. 140, pour une analyse similaire du *P.Lit.Goodsp.* 2, I-IV. Ce jeu sur l'ambiguïté du statut du souverain dans les œuvres littéraires est largement exploité dans la poésie de cour, notamment chez Théocrite : HUNTER (2003), p. 8-24. Pour le même constat, voir PETROVIC (2017), p. 146.

⁹⁷ La triple dynamique autour de l'Homereion unissant le poème, le lieu de culte qui lui est associé et le contexte culturel qui l'actualise fournit un éclatant exemple de ce que Cl. Calame nomme la « pragmatique culturelle » des mythes grecs. Cf. CALAME – ELLINGER (2017).

B. Lieux de culte destinés au souverain

1. Introduction : l'émergence des lieux de culte destinés au souverain

L'émergence de lieux de culte pour le seul souverain marque une étape importante dans le processus de création d'honneurs culturels voués à ce dernier⁹⁸. En ce qui concerne la capitale lagide, la mention de ces lieux de culte est parvenue principalement par le biais de sources littéraires et papyrologiques. Ces espaces sacrés semblent majoritairement émaner d'initiatives royales : ils sont d'ailleurs édifiés dans les quartiers royaux de la capitale⁹⁹. En effet, pour des raisons financières dues au coût important qu'impliquaient la construction et la gestion d'espaces culturels pour le seul roi, les particuliers semblaient préférer d'autres configurations¹⁰⁰, comme l'ajout des souverains à un culte préexistant en tant que *synnaoi theoi*¹⁰¹ ou encore l'utilisation de chapelles de dimensions réduites réservées au culte royal pratiqué au sein de l'*oikos*¹⁰². On engagera dans un premier temps la discussion sur les lieux de culte destinés au seul souverain, présentés dans l'ordre chronologique de leur fondation.

2. Le Ptolemaion et le Berenikeion

L'institution de cultes et de lieux de culte voués aux membres de la famille royale offrait pour le souverain une double opportunité. D'un côté, cet établissement permettait de manifester publiquement la piété du roi tout en célébrant le pouvoir royal sous un aspect divin¹⁰³. On constate cette double dimension dans l'*Idylle* XVII, où Théocrite commémore l'établissement par Ptolémée II de temples, de sacrifices et de statues en l'honneur de ses parents, soulignant à la fois la piété du souverain régnant et les honneurs divins de ses parents décédés¹⁰⁴. Si l'on ne dispose pas de mention d'un temple commun pour le premier couple

⁹⁸ HÖLBL (2001), p. 94 ; CHANIOTIS (2003), p. 437. Pour la signification de l'édification de temples, d'autels et de statues culturels dans le culte des souverains hellénistiques, voir HABICHT (2017³), p. 100-103.

⁹⁹ GRIMM (1998), p. 74. Voir la situation des *Basileia* sur la carte d'Alexandrie en annexe B, 1.

¹⁰⁰ CHANIOTIS (2013), p. 439 ; HABICHT (2017³), p. 101-103. L'auteur remarque dans les sources les rares attestations de *naoi* par rapport à la prépondérance de *temenē* construits pour le souverain : circonscrire un *temenos*, situé en plein air, impliquait un coût moins élevé. Une autre solution était de recourir, comme les cités le faisaient souvent, à d'autres stratégies comme l'établissement de lieux de culte dans le gymnase de la ville. En effet, dans le monde hellénistique, la pratique d'honorer le souverain comme *synnaos* d'une divinité était le choix privilégié des cités. Cependant, Alexandrie constitue une exception sur ce point, car les initiatives émanant de la *polis* sont très peu documentées.

¹⁰¹ ANEZIRI (2005), p. 14 n. 83.

¹⁰² PFEIFFER (2008a), p. 75-76 ; PALAGIA (2020), p. 66-68. De nombreuses attestations épigraphiques et papyrologiques témoignent de la pratique du culte royal dans la sphère de l'*oikos*. Pour une introduction méthodologique aux dimensions « publiques » et « privées » du culte royal, voir ANEZIRI (2005). Pour une application au cas d'Arsinoé II, voir CANEVA (2014c) ; CANEVA (2020b). Ce type de culte, souvent qualifié de « privé », n'exclut pas la population égyptienne qui le pratique également, en tout cas à partir de Ptolémée V (cf. OGIS I 90).

¹⁰³ CANEVA (2014a), p. 59.

¹⁰⁴ THEOC., *Id.*, XVII, v. 121-125 : Μοῦνος (...) | ματρὶ φίλα καὶ πατρὶ θυώδεας εἴσατο ναοῦς· | ἐν δ' αὐτοῦς χρυσῶ περικαλλέας ἠδ' ἐλέφαντι | ἴδρυται πάντεσσιν ἐπιχθονίοισιν ἄρωγούς, « Seul [...], il établit pour sa mère

royal à Alexandrie¹⁰⁵, un papyrus (**pap. 2**, l. 6) a conservé la mention d'un Ptolemaion, probablement un monument dédié par Ptolémée II à son père, Ptolémée I^{er}¹⁰⁶. De plus, Callixène, dans sa description de la *pompē* organisée par Ptolémée II, mentionne au passage du cortège la dédicace d'une monumentale couronne (3,5 mètres de circonférence) disposée sur le portique d'entrée d'un monument dédié à Bérénice I^{re}, nommé Berenikeion¹⁰⁷. Cet édifice n'est attesté par aucune autre source et certains éléments, que nous évoquerons plus loin, suggèrent que la fonction première du temple aurait été d'être le tombeau de la reine¹⁰⁸. En outre, parmi les innombrables objets dédiés durant cette procession, symbolisant la *tryphē* du pouvoir royal, la destination de l'immense couronne est la seule à être mentionnée par l'auteur, probablement au vu du caractère exceptionnel de l'offrande de Ptolémée. Le souverain visait ainsi à attirer publiquement l'attention sur son acte dédicatoire et à souligner symboliquement la relation unissant ce dernier et sa mère Bérénice I^{re}, dans le cadre d'une procession dont un des objectifs était de mettre en exergue la continuité dynastique au sein de la famille royale.

3. L'Arsinoeion

Les données concernant le culte rendu à Arsinoé II sont les plus diversifiées dans l'étude des honneurs culturels voués aux Lagides. Elles permettent d'approcher au minimum deux configurations distinctes au sein desquelles la reine se trouvait honorée¹⁰⁹. De son vivant, Arsinoé II est célébrée en tant que membre des *Theoi Adelphoi*, conjointement avec son époux, entre 272/1 et 270. C'est dans cette première configuration que Ptolémée et Arsinoé sont honorés à Alexandrie au sein du *temenos* des *Theoi Adelphoi* mentionné par Hérondas. Cet espace, dont la localisation est discutée, fut vraisemblablement consacré du vivant de la souveraine dans le cadre des honneurs que le couple recevait, avec une prêtrise et des fêtes¹¹⁰.

bien aimée et pour son père des temples parfumés d'encens. Là-bas, il leur éleva de splendides statues d'or et d'ivoire qui viennent en aide à tous ceux qui résident sur terre ».

¹⁰⁵ On connaît par contre des enceintes sacrées et des statues établies par Ptolémée II à Dodone (ATH., V, 203 A).

¹⁰⁶ Des mentions d'initiatives similaires menées par les autres souverains hellénistiques nous sont parvenues. Par exemple, Antiochos I éleva à son père un *temenos* qu'il nomma *Nikatoreion* (APP., Syr., 63). À propos du lien entre le Ptolemaion de Ptolémée II et le Ptolemaion (re)construit par Ptolémée IV, voir *infra* (p. 33 n. 151).

¹⁰⁷ ATH., V, 202 D : Στέφανοί τε χρυσοὶ ἐπόμπευσαν τρισχίλιοι διακόσιοι, ἕτερός τε μύρτινος χρυσοῦς λίθοις πολυτελέσι κεκοσμημένος ὀγδοηκοντάπηχυς· οὗτος δὲ περιετίθετο τῷ τοῦ Βερενικείου θυρώματι, « Des couronnes d'or ont défilé, au nombre de 3200, et une autre dorée en forme de myrte décorée de pierres précieuses, large de 80 coudées : cette dernière était ceinte autour de l'entrée du Berenikeion ». Cf. FRASER (1972), I, p. 228 et II, p. 377 n. 307 ; MCKENZIE (2007), p. 51 ; STROOTMAN (2007a), p. 323 ; CANEVA (2016b), p. 173.

¹⁰⁸ Nous discutons cette question *infra* (p. 106).

¹⁰⁹ Pour une récente réévaluation de ce matériel, voir CANEVA (2020b), p. 25-40.

¹¹⁰ HEROND., *Mim.*, I, v. 30, avec CANEVA (2016b), p. 168. La localisation exacte de cet espace, qui n'est mentionné que dans ce mime d'Hérondas, est inconnue. GRIMM (1998), p. 73, le situe dans les *Basileia*. Comme FRASER (1972), I, p. 228, le suggère, ce *temenos* devait être indépendant du temple dynastique d'Alexandre et des *Theoi Adelphoi*. Par contre, on sait que les *Theoi Adelphoi* étaient honorés conjointement avec Isis dans un temple, qui accueillit le synode organisé à Alexandrie en 243 (éd. EL-MASRY *et al.* : *m hwt-ntr nt 3s.t Ntr.wi sn.wi* (l. 19) « dans le temple d'Isis et des Dieux-Frères »). L'identification de ce temple de première importance est controversée, mais il pourrait en effet s'agir du *temenos* mentionné chez Hérondas. Ce même espace aurait pu

Seulement après sa mort en 270 av. J.-C., elle reçoit seule un culte sous l'épiclèse *Philadelphos*, qui connut un rapide succès. Pour la seule région d'Alexandrie, on connaît au moins trois autres espaces sacrés dédiés à la souveraine divinisée : le temple du Cap Zéphyrion, le sanctuaire d'Arsinoé *Aktia* et l'Arsinoeion, dans le quartier royal de la capitale lagide. Ce dernier est décrit par les auteurs anciens comme un *temenos* contenant un *bōmos* et situé dans les *Basileia* près de l'*Emporion*, c'est-à-dire en bordure de la mer¹¹¹. Les sources laissent supposer que le temple fut dédié par Ptolémée II après le décès de la souveraine dans le cadre des honneurs posthumes qu'il lui rendit, ce qui tendrait à situer la construction de l'Arsinoeion entre 270 et 246 av. J.-C., car on sait par Pline l'Ancien que le projet fut au final interrompu par le décès du souverain¹¹².

D'après les sources, l'architecte Timochares, chargé de la construction du complexe par Ptolémée, imagina à l'intérieur du sanctuaire une statue cultuelle qui flotterait en l'air par le biais d'une chevelure en fer attirée par un aimant placé dans le plafond du temple¹¹³. Si ce projet ne fut jamais achevé, Pline décrit par contre la réalisation d'un second élément architectural : le transfert d'Héliopolis à Alexandrie d'un obélisque du pharaon Nectanébô, estimé à une hauteur de 42 mètres, pour être placé devant le *temenos* d'Arsinoé¹¹⁴. À travers ces éléments, l'Arsinoeion fournit un bon exemple de deux dynamiques différentes à l'œuvre dans la représentation du pouvoir royal. D'un côté, l'érection d'un obélisque, s'il s'inscrit dans la continuité des pratiques pharaoniques, marque tout autant une réappropriation de cet usage car, à partir de l'époque ptolémaïque, on n'élève plus qu'un seul obélisque, alors que l'habitude était de les ériger par paire¹¹⁵. D'autre part, l'ampleur du transfert de l'obélisque et

accueillir par la suite le synode de 186, qui se tint également dans le sanctuaire (*shd.t*) d'Isis, des *Theoi Adelphoi*, des *Theoi Euergetai*, des *Theoi Philopatores* et des *Theoi Epiphaneis (Philensis II, l. 3 ; éd. ELDAMATY)*. F. Kayser identifie pour sa part ce temple où s'est tenu le synode avec le sanctuaire d'Isis, dont la construction fut prétendument ordonnée par Alexandre lors de la fondation de la cité (ARR., III, 1, 5) : KAYSER (2012), p. 433 n. 47. La proposition d'ELDAMATY (2005), p. 77, d'identifier ce temple comme celui d'Isis *Pharia* est bien moins probable, car le culte d'Isis *Pharia* n'est attesté qu'à partir de l'époque impériale et la présence d'un sanctuaire à Isis *Pharia* sur l'île de Pharos reste à démontrer : MALAISE (2005), p. 148 ; BRICAULT (2020), p. 161.

¹¹¹ Schol. à Callim., fr. 228 Pf. ; PLIN., XXXIV, 148 ; PLIN., XXXVI, 67-69 ; PLIN., XXXVII, 108 ; AUSON., *Mos.*, v. 311-317. Sur la localisation du sanctuaire selon les témoignages anciens, voir GHISELLINI (1998).

¹¹² GRIMM (1998), p. 76-77 ; GHISELLINI (1998), p. 113-114 ; MCKENZIE (2007), p. 51. PLIN., XXXIV, 148 : *Intercessit ipsius mors et Ptolemaei regis, qui id sorori suae iusserat fieri*. Au vu de nos remarques sur la fonction funéraire du Berenikeion, on ne peut exclure que l'Arsinoeion ait aussi servi de tombeau pour Arsinoé II, d'autant plus qu'il n'existe pas de mention d'un tombeau collectif pour les Lagides avant Ptolémée IV.

¹¹³ Pline indique que toute la statue était faite *e ferro*, ce qui n'est pas crédible (XXXIV, 148). Or Ausone, qui décrit le projet quelques siècles plus tard, mentionne, de manière plus vraisemblable, que la statue était attirée par l'aimant par le biais d'une chevelure de fer (*Mos.*, v. 311-317 : *ferrato crine*). Pour l'identité débattue de l'architecte, voir FRASER (1972), II, 73 n. 168. Cf. PFROMMER (2002), p. 61-69, pour une tentative de reconstitution du complexe. Une ébauche de ce qu'aurait pu donner le projet est figurée en annexe C, fig. 2.

¹¹⁴ PLIN., XXXVI, 67-69, avec MCKENZIE (2007), p. 51.

¹¹⁵ MCKENZIE (2007), p. 51. Cet usage de doter les temples grecs d'éléments égyptiens constitue probablement une stratégie de conciliation de l'expression des deux univers culturels de la cité (égyptien et grec). La même stratégie est employée dans le programme architectural du Sarapeion ou encore dans le temple d'Arsinoé à Zéphyrion, qui disposait d'un *rhyton*, un mécanisme musical ayant la forme du dieu Bès, conçu par Ctésibios

l'extravagance du projet de la statue permettaient de manifester aux yeux des Alexandrins la *tryphē* royale. L'univers culturel ainsi créé était destiné à susciter l'admiration et l'émerveillement du public qui approchait le sanctuaire. Ce sentiment d'émerveillement, participant ainsi à brouiller les limites entre la réalité et l'image royale, constitue un processus récurrent dans l'autoreprésentation du pouvoir monarchique¹¹⁶.

Très peu de sources matérielles provenant de l'environnement de l'Arsinoeion ont survécu. On peut quand même évoquer une base de statue (**inscr. 55**) honorant Arsinoé *Philadelphos*, dont le nom a été martelé, et dédiée par Thestor, fils de Satyros¹¹⁷. Elle fut découverte dans l'ancien quartier du Bruchion, qui correspondait aux alentours du site de l'Arsinoeion, avant d'être insérée en 1868 dans le soubassement de la colonne dioclétienne¹¹⁸. L'utilisation de l'épiclèse *Philadelphos* indique par ailleurs qu'il s'agit sur cette base de statue de l'Arsinoé divinisée après sa mort, ce qui semble concorder avec les bornes chronologiques délimitées pour l'édification du sanctuaire. Le manque de contexte ne permet malheureusement pas d'avancer une fonction culturelle pour la statue édifée jadis sur cette base. Il est donc prudent de se limiter à inscrire cette dédicace dans le cadre des offrandes honorifiques disposées dans les environs du sanctuaire d'Arsinoé¹¹⁹, comme d'autres objets retrouvés dans les environs du temple¹²⁰.

4. Les sanctuaires d'Arsinoé et de Bérénice *Aktia*

Certains témoignages papyrologiques, qui n'ont que très peu attiré l'attention, attestent pour la ville d'Alexandrie au moins un autre sanctuaire, outre celui du Cap Zéphyrion, où Arsinoé divinisée était honorée. Un papyrus daté de 221 av. J.-C. enregistre une lettre de plainte de la part de Ctésiclès adressée à Ptolémée IV concernant le refus du paiement par sa fille de la pension promise à son père¹²¹. Le papyrus indique le sanctuaire (*hieron*) d'Arsinoé

(HED., *Épigr.*, 4 G.-P.). Sur la stratégie de reprise d'*Aigyptiaka* dans l'Alexandrie du III^e siècle, voir SAVVOPOULOS (2010), p. 75-88.

¹¹⁶ FRAGAKI (2012), p. 63 ; CANEVA (2014a), p. 55-58. Cette mise en avant de l'expression du *thaumaston* chez les sujets est exploitée dans la littérature de cour. Voir par exemple l'*Idylle* XV de Théocrite, mettant en scène deux femmes, Gorgo et Praxinoa, en route vers le palais pour assister au spectacle des *Adōnia* (v. 78-86). Si le recours à l'élément du *thaumaston* n'est pas de nature culturelle, il participe symboliquement à rapprocher la figure du souverain de celles des divinités, en puisant dans la sphère des émotions que de tels spectacles suscitaient : CANEVA (2014a), p. 69-71.

¹¹⁷ **Inscr. 55** : [[Ἀρσινόη]]ν Φιλιάδελφον | Θέστωρ Σατύρου Ἀλεξανδρεύς.

¹¹⁸ SAVVOPOULOS (2018), p. 124, et *I.Alex.Ptol.* p. 39-40.

¹¹⁹ GRIMM (1998), p. 77. Le rôle des statues honorifiques dans l'octroi d'honneurs culturels est étudié avec précision par MA (2013).

¹²⁰ Il est intéressant de mentionner qu'un autel miniature (**inscr. 34**) de Ptolémée II et d'Arsinoé *Philadelphos* dédié par des prêtres a également été retrouvé dans les environs du temple d'Arsinoé. L'autel, dont la fonction première semble d'être utilisé comme élément portatif lors de voyage, aurait pu être consacré ensuite dans les environs du temple. Cf. *infra* (p. 76).

¹²¹ *P.enteux.* 26, 4-6 (Krokodilopolis) : Ἐμοῦ δὲ βουλομένου [π]αρ' αὐτῆς τὸ δίκαιον λαβεῖν ἐν Ἀλεξανδρείαι, κατεδείθη μου, καὶ τοῦ ἡ (ἔτους) ἐχειρογράφησέ μοι ὄρκον βασιλικὸν ἐπὶ τοῦ Ἀρσινόης ἀκτίας ἱεροῦ, δώσειν μοι καθ' ἕκαστον μῆνα δραχ[μὰ]ς εἴκοσι, ἐργαζομένη αὐτῇ τῷ ἰδίῳ σώματι, « et alors que je voulais obtenir

Aktia comme lieu de signature du serment royal (*horkos basilikos*) entre les deux partis. L'épiclese *Aktia*, « du rivage, de la côte », qui est attestée sporadiquement pour Apollon et peut-être également pour Aphrodite en relation avec les prérogatives maritimes de ces divinités¹²², s'ajoute ainsi aux autres qualifications faisant agir Arsinoé dans son rôle de protectrice des marins¹²³. K. Tsantsanoglou propose une hypothèse alternative pour expliquer l'épiclese, en suggérant un rapport à un évènement historique. La dénomination d'*Aktia* dériverait du nom propre *Aktē*, désignant la péninsule en Chalcidique où se situait le mont Athos, et aurait été donnée à Arsinoé en commémoration de la domination exercée par la souveraine dans les années 285¹²⁴.

La même épiclese est attestée dans le *P.Ryl.* IV 585 (début du II^e siècle), dans un contexte similaire de signature d'un *horkos basilikos* mais cette fois au sein d'un sanctuaire de Bérénice *Aktia*¹²⁵. L'identité de cette Bérénice n'est pas certaine, car il pourrait s'agir de l'épouse de Ptolémée I^{er} ou de celle de Ptolémée III. Cependant, le contexte de l'utilisation de l'épiclese *Aktia* suggère Bérénice II. S'il n'existe en effet à notre connaissance pas de traces d'activité de Bérénice I^{er} dans la sphère maritime, on sait que Bérénice II était associée aux Dioscures dans le rôle de protectrice des marins¹²⁶ et qu'elle exerça cette prérogative sous l'épiclese *Sōzousa* dans un sanctuaire construit par Ptolémée IV¹²⁷.

justice auprès d'elle à Alexandrie, elle m'a supplié et, en l'an 18, elle souscrivit pour moi à un serment royal au sanctuaire d'Arsinoé *Aktia*, actant qu'elle me donnerait chaque mois vingt drachmes, en travaillant à la sueur de son propre front ».

¹²² Bien que FRASER (1972), I, p. 238, souligne que ce titre « may have applied to the queens as a result of identification with Aphrodite », l'épiclese *Aktia* constitue pour Aphrodite une attestation unique, fruit d'une restitution : PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 96. Ainsi, l'adjonction première de cette épiclese à Arsinoé semble plutôt résulter directement des prérogatives maritimes des souveraines, indépendamment de leur association avec Aphrodite. Ce fait témoignerait à ce stade de l'autonomie de la figure divine de la *Philadelphos* comme protectrice des marins.

¹²³ La liste de ces épicleses est dressée par CANEVA (2015), p. 114, et par BRICAULT (2020), p. 29-30.

¹²⁴ TSANTSANOGLU (2020). La mise en parallèle d'Arsinoé et de la péninsule de l'*Aktē* s'effectue aussi dans la *Coma Berenices* de Callimaque (fr. 110 Pf.), où le mont Athos est métaphoriquement mentionné comme le βουπόρος Ἀρσινόης μητρός σέο (v. 45). Si l'hypothèse de K. Tsantsanoglou est intéressante, il semble difficile de dater, comme il le fait, l'adjonction de l'épiclese au moment de la domination d'Arsinoé sur la région, car la souveraine n'arrivera en Égypte que dix ans après la fin de cette domination. Si l'épiclese est révélatrice d'un lien entre Arsinoé et son contrôle exercé sur la péninsule, elle a dû par contre lui être attribuée après sa mort, en signe de commémoration posthume de cette domination. Comme l'a mis en avant PRIOUX (2011), la péninsule du mont Athos représentait symboliquement la jonction entre l'Asie et l'Europe, équivalence qui se confirme par l'évocation du passage de Xerxès et ses troupes à travers cette même péninsule chez Callimaque (*Coma Berenices*, v. 46). L'association est dès lors expliquée par É. Prioux comme un moyen de représenter Arsinoé comme protectrice et garante de l'ordre du monde, en inscrivant la troisième guerre de Syrie « in the frame of universal history marked by age-old conflicts between Europe and Asia » : PRIOUX (2011), p. 213.

¹²⁵ On trouve une mention aux lignes 25-27 (παρὰ τοῦ Βερενίκης Ἀκτίας ἱερο[ῦ - -]) et une seconde mention à la ligne 40 (ἐν τῷ Βερενίκης Ἀκτίας ἱερῷ). Le papyrus est un contrat de prêt émanant de Dionysios, fils d'Athenagoras, suivi d'un *horkos basilikos* passé dans le sanctuaire de Bérénice *Aktia*. Pour l'édition, la traduction anglaise et un commentaire, voir ROBERTS – TURNER (1952), p. 47-50.

¹²⁶ CLAYMAN (2014), p. 135-136 ; CLAYMAN (2018), p. 206-207.

¹²⁷ ZEN., III, 94 : Καὶ ἐπὶ τῶν αἰγιαλῶν δὲ ἱερὸν αὐτῇ ἰδρύσαντο, ὃ ἐκάλουν Βερενίκης Σωζούσης, « Et vers les rivages, on lui (*i.e.* Bérénice II) établit un sanctuaire, qu'on nommait sanctuaire de Bérénice *Sōzousa* ». Le culte fut probablement établi à titre posthume : FRASER (1972), I, p. 238-239.

De fait, si les divinités liées au domaine maritime, comme Arsinoé et Bérénice *Aktia*, jouent un rôle particulièrement important dans le panthéon alexandrin, ces deux témoignages papyrologiques montrent que ce n'est pas directement cette prérogative que convoquent ceux qui se rendent au sanctuaire d'Arsinoé ou de Bérénice *Aktia*. En effet, leurs contextes évoquent chacun de manière similaire deux partis entamant une prise de serment (*horkos basilikos*) et convoquant pour ce faire la figure d'une reine (Arsinoé ou Bérénice), agissant l'une et l'autre dans un même domaine d'intervention, à savoir la protection de la prise des serments. Le rôle des souverains dans ce domaine n'est pas inconnu. Les rois lagides sont en effet les figures tutélaires des serments passés à Alexandrie à partir de Ptolémée II et Arsinoé II¹²⁸. Ces deux exemples semblent indiquer que les souverains auraient pu conserver, même après leur décès, cette prérogative qu'Arsinoé et Bérénice exercent sous l'épiclèse d'*Aktia*¹²⁹.

L'utilisation de l'épiclèse *Aktia* suggère également une localisation du sanctuaire en bordure de rivage. Cependant, si le contexte du *P. Enteux. 26* semble clairement indiquer que le sanctuaire d'Arsinoé *Aktia* se situait à Alexandrie¹³⁰, la localisation de celui de Bérénice *Aktia* est moins certaine¹³¹. Bien qu'il ne soit pas impossible que cet espace sacré soit situé en dehors d'Alexandrie, les deux prérogatives constitutives des figures d'Arsinoé et de Bérénice *Aktia*, en lien avec la sphère du pouvoir et le domaine maritime, semblent bien correspondre à l'environnement culturel de la capitale.

Au vu de la ressemblance des contextes de ces cultes, D. Clayman a récemment proposé d'y voir deux références à un seul et même sanctuaire où étaient honorées Arsinoé et Bérénice associées avec Aphrodite¹³². De fait, il semble en effet probable que *Philopatōr* ait pris pour modèle du culte de sa mère défunte celui d'Arsinoé II¹³³ et l'association culturelle des deux souveraines au sein d'un sanctuaire est par ailleurs attestée¹³⁴. Pour D. Clayman, ce

¹²⁸ Le nom des souverains, en leur qualité de protecteurs du *nomos* sur terre, est ponctuellement mentionné dans les serments à partir de Ptolémée II. Cf. UGETTI (2020), p. 82-83. Sous Ptolémée III, les *Theoi Adelphoi* sont systématiquement invoqués, parfois accompagnés des *Theoi Euergetai*. Voir *Appendix 2* chez CANEVA (2016b).

¹²⁹ Dans ce contexte, mentionnons un autre témoignage intéressant qui convergerait avec les prérogatives liées aux serments qu'exercent les souverains à Alexandrie. Dans l'*inscr. 18*, les *Theoi Adelphoi* sont honorés aux côtés de Zeus *Synōmosios*. Le rapprochement des souverains avec cette fonction précise de Zeus semble en effet s'expliquer par le partage d'une prérogative commune relative à la protection des serments (cf. *infra*, p. 56-57).

¹³⁰ BRICAULT (2020), p. 30 n. 133. Pour des arguments touchant à une localisation à Alexandrie, voir FRASER (1972), II, p. 388 n. 382.

¹³¹ FRASER (1972), II, p. 388 n. 382, postule une origine alexandrine, mais ROBERTS – TURNER (1952), p. 49, dans l'édition du papyrus, proposent une localisation dans le nome Arsinoïte (Fayoum). TSANTSANOGLU (2020), p. 174, argumente également en faveur d'un culte originaire du Fayoum, étendu par la suite à Alexandrie.

¹³² CLAYMAN (2014), p. 204 n. 126.

¹³³ À côté du cas de l'épiclèse *Aktia*, Arsinoé et Bérénice partagent au moins une autre épiclèse, celle de *Sōzousa*, attestée pour Bérénice (cf. n. 127) et pour Arsinoé (*SB V 7630* ; 172-175 apr. J.-C.). Sur les honneurs d'Arsinoé comme prototype de ceux rendus à Bérénice II, voir CLAYMAN (2014), p. 136. Sur d'autres aspects similaires dans le processus de divinisation des deux reines lagides, voir CLAYMAN (2014), p. 129-130, p. 130-135 et p. 169-170.

¹³⁴ Le papyrus *P. Petr. I² 1* (Fayoum ; 238/7) a livré la mention d'une dédicace d'un sanctuaire à Bérénice *Mētēr Theōn* et à Aphrodite Arsinoé (col. II, l. 43). Pour CLARYSSE (1991), p. 70, ce sanctuaire était destiné d'abord au

sanctuaire commun n'a par contre rien à voir avec le temple du Cap Zéphyrion, où Arsinoé recevait un culte modelé sur celui d'Aphrodite. Elle se démarque de la sorte de J. Tondriau qui avait suggéré que l'épiclèse *Aktia* pourrait faire référence au culte rendu à Zéphyrion¹³⁵.

Cependant, l'hypothèse de ce dernier ne peut être rejetée catégoriquement. En effet, le cap est désigné dans les épigrammes de Posidippe comme une *aktē*¹³⁶ et, de plus, ce promontoire semble avoir joué un rôle important dans l'association d'Arsinoé et de Bérénice, qui, jeune épousée, avait choisi de dédier spécifiquement dans ce temple une boucle de cheveux, dans un souci de continuité familiale¹³⁷. Au vu de ces informations, il ne paraîtrait pas invraisemblable que le temple de Zéphyrion ait accueilli un culte dévolu à Bérénice ajouté à celui préexistant d'Arsinoé, invoquées ensemble sous la même épiclese d'*Aktia*, marquant ainsi la continuité familiale entre les deux générations de souveraines. Que ces témoins fassent référence à un seul sanctuaire ou bien à plusieurs lieux distincts, on ne peut que remarquer la cohérence et la continuité des cultes et des prérogatives assignés à Arsinoé II et à Bérénice II en contexte alexandrin.

5. Le Sèma et le Ptolemaion

Le tombeau d'Alexandre, appelé dans les sources Σῆμα ou Σῶμα¹³⁸, est l'endroit où était conservé le corps du conquérant macédonien. À l'époque du partage des terres d'Alexandre entre ses généraux, l'appropriation de sa dépouille représentait pour Ptolémée I^{er}, au moment de la détourner vers Memphis, un atout de taille pour revendiquer l'héritage symbolique d'Alexandre et pour légitimer l'établissement de son pouvoir en Égypte¹³⁹. Ainsi, l'érection du tombeau constituait pour le tout nouveau souverain un avantage politique non négligeable par rapport à ses rivaux, à l'aube de la guerre des Diadoques¹⁴⁰. Par la suite, c'est autour de la figure charismatique d'Alexandre que se développe le culte dynastique,

culte d'Arsinoé II, comme le suggère le nom du sanctuaire (l. 53 : *Aphrodision*) et aurait accueilli par la suite le culte de Bérénice II, comme preuve de loyauté envers les souverains régnants.

¹³⁵ TONDRIAU (1948), p. 173. C'est également l'hypothèse que soutient ROBERT (1966), p. 591 n. 154.

¹³⁶ POS., 119 A.-B., v. 3 : ἐπὶ Ζεφυρίτιδος ἀκτῆς.

¹³⁷ CALL., fr. 110 Pf., avec MINAS-NERPEL (2019), p. 167. Pour le contexte général de l'épisode relaté par Callimaque, voir CLAYMAN (2011) ; LLEWELLYN-JONES – WINDER (2016). Le choix du temple pour la dédicace de la boucle pourrait avoir également été motivé par les fonctions qu'Arsinoé *Zephyritis* exerçait à Zéphyrion comme patronne des mariages et protectrice de l'amour conjugal : CLAYMAN (2011), p. 239.

¹³⁸ Zenobius (III, 94) appelle le monument « Σῆμα », substantif utilisé déjà dans l'Athènes classique en référence à des monuments funéraires. Cependant, des manuscrits donnent la variante de *Sōma*, tout comme le *Roman d'Alexandre*. ERSKINE (2002), p. 167, évoque l'hypothèse que le terme *Sōma* aurait pu être utilisé par les Alexandrins comme métonymie, désignant par le « corps (Σῶμα) » d'Alexandre son tombeau (Σῆμα). Sur les divers noms conférés à la tombe d'Alexandre par les auteurs anciens, voir GOUKOWSKY (2014), p. 176-177.

¹³⁹ DIOD. SIC., XVIII, 28, 5.

¹⁴⁰ CANEVA (2016b), p. 39-40. On voit, très peu de temps après la défaite et la mort de Perdikkas et dans les mêmes temps que l'acquisition du corps, la mise en avant de la figure d'Alexandre divinisé et paré des cornes d'Ammon sur des émissions monétaires datées de 319 av. J.-C. Afin de justifier le vol du corps d'Alexandre, les partisans de Ptolémée développent également la tradition, probablement inventée, qu'Alexandre aurait voulu se faire enterrer à l'oasis de Siwa, où il avait été reconnu comme fils de Zeus Ammon : HOWE (2013), p. 69-70 n. 21.

probablement rendu à l'intérieur du complexe du Sēma¹⁴¹. Après le transfert du corps du conquérant à Alexandrie (320-313)¹⁴², les sources attestent la création d'une prêtrise éponyme pour le culte d'Alexandre (290), dont le premier desservant fut Ménélas, frère de Ptolémée I^{er}¹⁴³. Le culte dynastique prend ensuite forme sous Ptolémée II qui associe au culte d'Alexandre celui du couple royal vivant, les *Theoi Adelphoi*, au moins à partir de 272/1¹⁴⁴.

Sur le plan topographique, la tombe d'Alexandre est révélatrice d'une position ambiguë dans le paysage alexandrin. Si elle permettait de construire l'identité culturelle de la cité en pleine élaboration autour de la figure de son fondateur¹⁴⁵, le tombeau d'Alexandre restait profondément ancré dans la sphère royale, car il était édifié en plein cœur du quartier des *Basileia*¹⁴⁶. À proximité directe de l'édifice furent par la suite construits le Mouseion ou le Tychaion¹⁴⁷. Cet arrangement topographique hautement symbolique dont le Sēma constituait le cœur, transposait dans le paysage alexandrin, comme on l'a vu, certaines des caractéristiques du souverain hellénistique : la protection des arts ou encore la maîtrise du *kairos*. Par cette évolution architecturale, la légitimité royale était ainsi progressivement transférée du corps biologique d'Alexandre au corps institutionnel du royaume incarné par la figure du roi¹⁴⁸.

Ptolémée IV, au moment de l'ajout à la prêtrise éponyme des *Theoi Sōtēres*¹⁴⁹, entreprit la reconstruction de cet édifice¹⁵⁰. Cette rénovation avait pour but de monumentaliser le culte dynastique par l'arrangement d'un complexe funéraire destiné à recevoir les dépouilles des

¹⁴¹ LORBER (2011), p. 313. HABICHT (2017³), p. 26, présente le Sēma comme le lieu du culte d'Alexandre *Ktistēs*. Cependant, l'existence d'un culte autonome à Alexandre *Ktistēs* pour l'époque ptolémaïque est loin d'être assurée. Les sources attestant d'honneurs rendus au conquérant comme fondateur d'Alexandrie ne sont pas antérieures à la période romaine (*SB* III 6611 ; 120/1 apr. J.-C.) et semblent s'inscrire dans la continuité du culte dynastique qui, à cette époque, avait cessé d'être rendu : BURASELIS (2010), p. 424. Quant au culte d'Alexandre comme dieu dynastique, il n'est connu que par les mentions de sa prêtrise éponyme. On ignore d'ailleurs les éléments constitutifs de son culte. En étudiant les associations divines d'Alexandre à travers l'iconographie, C. Lorber reconnaît tout de même dans le type iconographique de l'Alexandre *Aigiochos* une reproduction de l'image cultuelle de l'Alexandre dynastique honoré au Sēma, dès lors associé à Zeus : LORBER (2011), p. 313.

¹⁴² Ce transfert eu probablement lieu au moment où Alexandrie devient la capitale du royaume, avant la première (320/19) ou la deuxième campagne (313) de Ptolémée en Syrie : LORBER (2005), p. 61-62.

¹⁴³ *P.Eleph.* II. Cf. CLARYSSE – VAN DER VEKEN (1983), p. 4. Comme l'explique BURASELIS (2010), la création d'une prêtrise éponyme contribue à ancrer dans la conscience commune la figure d'Alexandre, sur laquelle repose la politique du premier Ptolémée.

¹⁴⁴ *P.Hib.* II 199, avec MINAS-NERPEL (2000), p. 90-91 ; CANEVA (2016b), p. 163.

¹⁴⁵ ERSKINE (2002), p. 174 ; HOWE (2014), p. 80-81.

¹⁴⁶ GOUKOWSKY (2014), p. 176-177. C'est l'édifice reconstruit par Ptolémée IV qui est situé par Strabon (XVII, 1, 8) dans le quartier des *Basileia*. Mais il est probable que le roi ait simplement modifié l'organisation du Sēma sans en changer sa localisation. ZEN., III, 94, situe pour sa part l'édifice « ἐν μέσῃ τῇ πόλει ». Or, le témoignage refléterait davantage l'accent placé sur la centralité de la construction plutôt qu'une position géographique spécifique : FRASER (1972), II, p. 33 n. 80.

¹⁴⁷ Ces édifices figurent sur le plan d'Alexandrie en annexe B, 1.

¹⁴⁸ CANEVA (2016b), p. 47. Cf. aussi SAVVOPOULOS (2018), p. 122 et n. 36.

¹⁴⁹ Pour l'ajout des *Theoi Sōtēres* aux prêtrises éponymes, voir CLARYSSE – VAN DER VEKEN (1983) ; MINAS-NERPEL (2000) ; PFEIFFER (2008a), p. 64-68.

¹⁵⁰ ZEN., III, 94 : ἐν μέσῃ τῇ πόλει μνημα οἰκοδομήσας, ὃ νῦν Σῆμα καλεῖται, πάντας ἐκεῖ τοὺς προπάτορας σὺν αὐτῇ κατέθετο, καὶ Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα. Voir aussi STRAB., XVII, 1, 8 : Μέρος δὲ τῶν βασιλείων ἐστὶ καὶ τὸ καλούμενον Σῆμα, ὃ περιβόλος ἦν ἐν ᾧ αἱ τῶν βασιλέων ταφαὶ καὶ ἡ Ἀλεξάνδρου. HÖLBL (2001), p. 168, situe l'inauguration du complexe du Sēma restauré lors de la célébration des *Ptolemaia* de 215/4.

Ptolémées (le Ptolemaion) et d'Alexandre dans une même enceinte, mais probablement dans des tombeaux distincts¹⁵¹. Les témoignages anciens semblent d'ailleurs mettre l'accent sur la dimension collective du monument, en écho à l'intérêt, pour *Philopatōr*, de souligner la continuité familiale¹⁵².

Le témoignage de Strabon est d'autant plus intéressant qu'il souligne une légère distinction entre les tombes des Ptolémées d'une part et celle du Macédonien d'autre part¹⁵³. En effet, à partir du moment où le culte dynastique est pleinement établi, il semble se doter d'une certaine autonomie. Ce faisant, le Sèma ne sert plus tant à permettre la transition vers un pouvoir reposant sur l'importance du charisme royal que vers un pouvoir fondé sur l'attache dynastique que le roi tirait de ses ancêtres. Cela se concrétise sur le plan religieux à la fois dans la création d'espaces sacrés (la nécropole royale) et dans l'élaboration de nouvelles pratiques cultuelles (créations de prêtrises éponymes). Le paysage culturel alexandrin, façonné entre Ptolémée I et Ptolémée IV, semble ainsi toucher à son aboutissement : on n'identifie plus de temple destiné ou lié au culte royal avant le règne de Cléopâtre VII avec la construction du Kaisareion et d'un nouveau complexe funéraire. Serait-ce un hasard de la documentation ou un indice du changement de paradigme dans la conception royale à partir de Ptolémée IV, où les rois choisissent maintenant de se faire enterrer aux côtés de leurs prédécesseurs ?

6. Le Kaisareion

Malgré l'ambiguïté de l'appellation, le temple du Kaisareion, dont la construction fut entreprise par Cléopâtre VII, était d'abord dédié à Marc-Antoine, mais ne fut finalement achevé que sous Auguste¹⁵⁴. Sa construction fut certainement ordonnée dans le cadre des Donations d'Alexandrie de 34 av. J.-C., dans le but de célébrer par l'établissement d'un

¹⁵¹ Sur base des témoignages, ERSKINE (2002), p. 167, conclut deux hypothèses : soit on construisit un Ptolemaion autour du Sèma, soit on recréa tout un complexe funéraire à l'endroit du précédent tombeau. Sur l'organisation architecturale du complexe, voir ADRIANI (2002) ; STROOTMAN (2007a), p. 79. Il faut ajouter qu'un Ptolemaion existait déjà sous le règne de Ptolémée II, puisque ce monument est mentionné dans la norme rituelle citée par Satyros (**Pap. 2**, l. 6). Il est probable, comme on l'a évoqué, que ce Ptolemaion fasse référence à un monument de culte établi par Ptolémée II pour son père, en écho à la construction par le même roi d'un Berenikeion pour sa mère. L'ancien Ptolemaion se situait peut-être déjà près du Sèma d'Alexandre et il n'est pas impossible qu'il s'agisse du même monument reconstruit plus tard sous Ptolémée IV, en conservant le nom de Ptolemaion. Cf. ADRIANI (2002), p. 54.

¹⁵² Zenobius utilise le substantif *Mnēma*, qui peut se comprendre dans le sens collectif d'un complexe contenant plusieurs tombes différentes : LORAUX (1986), p. 350-351 n. 36. Strabon mentionne quant à lui un *peribolos*. En outre, les diverses constructions entreprises par Ptolémée IV semblent participer à cette mise en exergue de la continuité dynastique : CANEVA (2016b), p. 179. Rappelons à ce titre la construction de l'Harpokrateion qui visait à compléter la triade familiale des divinités isiaques. De ce même esprit relève l'ajout d'une prêtresse pour Bérénice II, l'*athlophoros*, attestée vers 211/210 : CLARYSSE – VAN DER VEKEN 1983, p. 16-17.

¹⁵³ Strabon distingue les *taphai* collectives des souverains (au pluriel) de celle d'Alexandre (au singulier).

¹⁵⁴ Strabon (XVII, 1, 9) le nomme *Καيسάριον*, Pline (XXXVI, 69) le *Caesaris templum* et Philon (*Leg.*, 151) le *Σεβαστεῖον*. Une entrée de la Souda (*s.v.* « ἡμίεργον ») met en lumière les deux étapes de construction du temple : Ἀντωνίῳ δὲ οἰκοδομεῖ νεὼν μέγαν, ὅσπερ οὖν ἡμίεργος ἀπελείφθη, τῷ Σεβαστῷ δὲ ἐτελέσθη. Sur la question du nom du temple et de ses destinataires, voir BERNAND (1966), p. 135 ; FRASER (1972), II, p. 68 n. 156 ; GOUKOWSKY (2014), p. 241-257.

nouveau sanctuaire royal le commencement de ce qui était présenté comme une nouvelle ère pour l'Égypte lagide¹⁵⁵. La dédicace d'un temple royal dans le cadre de cet événement, qui s'ancre dans la tradition des *pompai* hellénistiques, soulignait ainsi la continuité dynastique et l'unité du couple régnant, Antoine et Cléopâtre, ce qui n'est pas sans rappeler les événements organisés sous Ptolémée II¹⁵⁶. Dans ce contexte d'inauguration pourrait aussi s'inscrire une base de statue (**inscr. 62**) retrouvée dans les environs du Kaisareion, dédiée à « Antoine le Grand, l'inimitable dans les ouvrages d'Aphrodite », datée précisément de 34 av. J.-C.¹⁵⁷. Nous reviendrons sur ce témoignage au cours du dernier chapitre.

Le passage de Philon, décrivant vers 40 apr. J.-C. la grandeur et la beauté de cette enceinte sacrée (*temenos*), est riche en détails concernant l'arrangement du sanctuaire¹⁵⁸. Le texte met en relation, de façon très intéressante, la localisation du sanctuaire, son destinataire et le champ d'intervention de ce dernier sur l'élément marin. Philon situe le temple « en face des ports les plus sûrs (εὐορμοτάτων λιμένων) »¹⁵⁹, mentionne le destinataire comme étant César (Octave) sous l'épithète d'ἐπιβατήριος « qui favorise le retour »¹⁶⁰ et le caractérise enfin comme « l'espoir du salut (ἐλπίς σωτήριος) pour ceux qui s'embarquent ainsi que pour ceux qui reviennent »¹⁶¹. Bien que le sanctuaire fut destiné, après la victoire d'Octave, à célébrer le culte impérial et non plus le culte royal, ces éléments permettent de constater de manière frappante que le mode d'association du souverain régnant, qui est maintenant l'empereur, avec la sphère divine continue de faire agir ce dernier dans la sphère maritime, selon des modalités similaires aux cultes dévolus aux souverains lagides depuis près de trois siècles¹⁶².

¹⁵⁵ Sur la signification religieuse et politique des *Donations d'Alexandrie*, cf. *infra* (p. 113-117).

¹⁵⁶ STROOTMAN (2007b) ; GOUKOWSKY (2014), p. 256.

¹⁵⁷ **Inscr. 62** : Ἀντώνιον μέγαν | ἀμίμητον ἀφροδισίους | Παράσιτος τὸν ἑαυτοῦ θεὸν | καὶ εὐεργέτην, (ἔτους) ιθ' τοῦ κ(α) δ', | *vac.* Χοιᾶχ κθ'. Sur base de ce témoignage, GOUKOWSKY (2014), p. 255-256, suppose qu'au moins une partie du temple devait être en voie d'achèvement en 34, confirmant l'hypothèse d'une consécration lors des donations d'Alexandrie. Cf. aussi CANEVA (2020e), p. 309 n. 7.

¹⁵⁸ PHILO, *Leg.*, 151 : Οὐδὲν γὰρ τοιοῦτόν ἐστι τέμενος, οἷον τὸ λεγόμενον Σεβαστεῖον, ἐπιβατηρίου Καίσαρος νεώς, ὃς ἀντικρὺ τῶν εὐορμοτάτων λιμένων μετέωρος ἴδρυται μέγιστος καὶ ἐπιφανέστατος καὶ οἷος οὐχ ἐτέρωθι κατάπλευρος ἀναθημάτων, {ἐν} γραφαῖς καὶ ἀνδριάσι καὶ ἀργύρῳ καὶ χρυσῷ περιβεβλημένος ἐν κύκλῳ, τέμενος εὐρύτατον στοαῖς, βιβλιοθήκαις, ἀνδρῶσιν, ἄλσεσι, προφυλαίαις, εὐρυχωρίαις, ὑπαίθοις, ἅπασιν τοῖς εἰς πολυτελέστατον κόσμον ἡσκημένον, ἐλπίς καὶ ἀναγομένοις καὶ καταπλέουσι σωτήριος. À propos de ce témoignage, voir GOUKOWSKY (2014), p. 242-244.

¹⁵⁹ Le temple, dont l'emplacement est aujourd'hui assuré, se situait effectivement sur le front de mer. Les fondations d'un épais mur longitudinal, attribuées au Kaisareion, furent découvertes en 1874. Pour le contexte archéologique, voir BERNAND (1966), p. 136 ; MCKENZIE (2007), p. 177-178 ; FRAGAKI (2011), p. 26-28.

¹⁶⁰ L'épithète est attestée pour un *naos* d'Apollon à Trézène par Pausanias (II, 32, 2), un édifice prétendument consacré par Diomède après avoir échappé à une tempête au retour de Troie.

¹⁶¹ Selon P. Goukowsky, Octave aurait hérité cette représentation de protecteur des marins au sein du Kaisareion directement d'Antoine qui, en sa qualité de *Neos Dionysos*, aurait voulu évoquer dans son temple les traditions dionysiaques relatives à la conquête de l'*oikoumenē* par le dieu : GOUKOWSKY (2014), p. 253-254.

¹⁶² DUNAND (2007), p. 262 ; GOUKOWSKY (2014), p. 253-254.

7. Le complexe funéraire de Cléopâtre VII

Selon le témoignage de Dion Cassius, Cléopâtre VII avait également entrepris la construction d'un autre complexe d'envergure au sein des *Basileia*, un complexe funéraire (*mnēmeion*), dont Plutarque indique qu'il se situait « contre le temple (*naos*) d'Isis »¹⁶³. Le temple auquel fait référence Plutarque devait se situer sur le Cap Lochias, comme les récentes découvertes archéologiques le laissent entendre, mais l'identité de la figure d'Isis qui y était honorée n'est pas assurée¹⁶⁴. Bien que la proximité spatiale de ce monument avec un lieu de culte d'Isis n'indique en rien l'accomplissement de rites conjoints, elle marque sur le plan monumental une phase d'évolution dans les associations de la reine avec la déesse Isis. Les sources montrent en effet que, durant la seconde partie du règne de Cléopâtre, la politique religieuse menée par la reine construisait d'autant plus activement son rapprochement avec Isis : la reine avait pris, selon Plutarque, l'appellation de *Nea Isis* lors d'une cérémonie rituelle tenue en 34 à Alexandrie, où elle était apparue vêtue comme la déesse¹⁶⁵. Par ailleurs, en ordonnant la construction d'un nouveau tombeau, Cléopâtre se démarquait de ses prédécesseurs qui étaient placés, au moins depuis Ptolémée IV, dans la tombe collective du Ptolemaion. Ainsi, la construction d'un Mausolée pour la reine, comme l'établissement du Kaisareion pour Antoine, évoquait le renouveau qu'entendait apporter le règne de Cléopâtre.

C. Lieux de culte d'un souverain associé à un dieu

1. Introduction

Pour la plupart, les sanctuaires destinés au seul souverain à Alexandrie, relativement rares, s'inscrivent dans le cadre de fondations royales. Les sanctuaires financés par des particuliers privilégient pour leur part une configuration cultuelle au sein de laquelle le souverain et la divinité se retrouvent associés. Afin de désigner cette configuration cultuelle au sein des temples et sanctuaires, il n'est pas rare que les travaux modernes recourent à

¹⁶³ DIO CASS., LI, 8, 6 ; PLUT., *Vit. Ant.*, 74, 2 : αὐτὴ δὲ θήκας ἔχουσα καὶ μνήματα κατεσκευασμένα (...), ἃ προσωκοδόμησε τῷ ναῷ τῆς Ἰσιδος. Selon l'auteur, le complexe se situait près de la mer (PLUT., *Vit. Ant.*, 86, 5). Sur le Mausolée de Cléopâtre, voir MCKENZIE (2007) p. 78 ; GOUKOWSKY (2014), p. 248-253. Cf. TZALAS (2018), p. 23-25, sur la possible localisation du monument sur le Cap Lochias.

¹⁶⁴ On a récemment mis au jour, dans la partie immergée du Cap, un linteau qui aurait appartenu à la porte monumentale du Mausolée de Cléopâtre, ainsi qu'un pylône égyptien de granite rose que les chercheurs attribuent à un lieu de culte d'Isis : TZALAS (2018), p. 24-25. Nous ne suivons pas DUNAND (1973), p. 111 (n. 1) et GOUKOWSKY (2014), p. 251, qui écrivent que le temple sur le Cap était dédié à Isis *Lochia*. Un culte à Isis sous cette épiclese, tout comme sous l'épiclese *Pharia*, n'est attesté, dans l'Alexandrie ptolémaïque, par aucun témoignage : BRICAULT (2020), p. 161 et p. 182 n. 73. En revanche, ce temple pourrait être identifié avec le temple égyptien d'Isis dont Arrien attribue la fondation à l'initiative d'Alexandre : ARR., III, 1, 5. Un sanctuaire d'une importance et d'une ancienneté similaire est mentionné plus tardivement par Achille Tatius (V, 14, 2) et dans le *Roman* (PS.-CALL., I, 31, 4 ; éd. BOUNOURE – SERRET [2004]). Il est possible que l'initiative de cette fondation ait été attribuée au conquérant *a posteriori*. De fait, on connaît, en tout cas dans l'Alexandrie romaine, un sanctuaire d'Isis représenté précisément sous forme de pylône sur les monnaies : FRAGAKI (2011), p. 30.

¹⁶⁵ PLUT., *Vit. Ant.*, 54, 5-9. Nous analysons cette dénomination *infra* (p. 116-117).

l'expression « *synnaos theos* ». La formule, employée dès l'Antiquité dans les textes grecs, s'est progressivement figée à la suite des travaux d'A.D. Nock¹⁶⁶ comme catégorie interprétative, induisant une subordination du souverain et de son image par rapport au dieu-hôte du temple¹⁶⁷. L'analyse de plusieurs dossiers par D. Steuernagel a cependant montré que la relation entre des *synnaoi theoi* devait se concevoir comme un réseau à géométrie variable au cœur duquel les statues, par leur arrangement architectural ou leurs codes iconographiques, n'exprimaient pas une subordination de l'un à l'autre mais plutôt un partenariat entre le souverain et les dieux qui se définissait par leurs distinctions¹⁶⁸.

En ce qui concerne le monde ptolémaïque, l'étude du culte des souverains comme *synnaoi theoi* des divinités traditionnelles a souvent été biaisée par une perception uniquement égyptienne de la pratique. Si l'introduction dans les temples indigènes des statues des rois constitue le cœur du culte dynastique égyptien¹⁶⁹, les cas d'introduction du culte royal au sein de sanctuaires de divinités grecques sont également attestés¹⁷⁰. Dans la mesure où il n'existe pas de sources décrivant l'institution d'un souverain lagide comme *synnaos* d'une puissance divine, au contraire de certains cas dans le royaume attalide¹⁷¹, les dédicaces enregistrant des espaces sacrés partagés par les souverains et les divinités constituent un moyen privilégié d'étudier au plus près les différentes dynamiques régissant ces associations cultuelles.

2. Le complexe du Sarapeion

2.1. L'autel du Sarapeion

Agrandi sous Ptolémée III en l'honneur du dieu Sarapis dont il soutient activement le culte, le site du Sarapeion a très probablement connu un sanctuaire antérieur, construit sous un des deux premiers Ptolémées¹⁷². En effet, lors de fouilles menées par Th. Schreiber en février

¹⁶⁶ NOCK (1930), qui constitue la première étude systématique sur le sujet.

¹⁶⁷ Affirmation toujours exposée chez PRICE (1984a), p. 146-156.

¹⁶⁸ STEURNAGEL (2010), p. 251-253. Voir les mises au point de QUEYREL (2015). Les cohabitations divines dans le monde gréco-romain font actuellement l'objet d'une thèse menée par Beatriz Pañeda, sous la direction de N. Belayche, dont les résultats préliminaires ont été présentés lors d'un atelier du groupe de recherche *DIVI*.

¹⁶⁹ PFEIFFER (2008a), p. 77-114. Comme S. Pfeiffer le résume, le culte dynastique égyptien consistait majoritairement en la représentation cultuelle des souverains sur les parois des temples et l'édification de leur statue de culte près de celles des dieux du temple. Cf. MINAS-NERPEL (2000), p. 52-79 ; CLARYSSE (2013).

¹⁷⁰ Pour Alexandrie, voir **inscr. 7** ; **inscr. 35** ; **inscr. 18** ; **inscr. 23**. L'association cultuelle d'un souverain et d'un dieu grec au sein d'un sanctuaire n'est évidemment pas spécifique à Alexandrie, bien qu'en dehors de la capitale, les cas soient moins nombreux. On connaît entre autres un prêtre d'Arsinoé et de Zeus *Kastios*, attesté dans le *P.Heid.* VI 378, l. 3-4 (Péluse ; III^e siècle). Ces cas d'étude sont omis par S. Pfeiffer dans son analyse des *synnaoi*, car son objectif est de montrer le substrat profondément égyptien de la pratique. Il choisit pour ce faire d'étudier deux mentions attestant de souverains comme *synnaoi* de divinités grecques mais ces choix s'avèrent fort problématiques, car les figures divines qu'il prend comme exemple s'apparentent dans les faits à des *interpretationes* de puissances égyptiennes : PFEIFFER (2008a), p. 55-58.

¹⁷¹ Cf. *OGIS* I 332 pour l'instauration d'Attale III comme *synnaos* d'Asklépios, avec CANEVA (2020f).

¹⁷² MCKENZIE – GIBSON – REYES (2004), p. 84 ; LEGRAS (2014a), p. 55-56. PFEIFFER (2008b), p. 400, mentionne, à la suite de GRIMM (1998), p. 82, le règne de Ptolémée I^{er} comme un choix probable pour l'édification de ce petit complexe. GRIMM (1983), p. 73, identifie la structure abritant le grand autel comme le fameux *temenos* des *Theoi*

1901, un autel, évidé en son centre, fut retrouvé sur le site, au nord-est du temple érigé par Ptolémée III. Cet autel quadrangulaire (**inscr. 35**)¹⁷³, originellement recouvert de stuc et décoré de *kymatia* rouges et bleus représentant des guirlandes de fleurs, semble avoir fait partie d'un sanctuaire couvert, composé de diverses chambres adjacentes de dimensions assez réduites¹⁷⁴. Le complexe fut par la suite ensablé lors de la construction du Sarapeion sous Ptolémée III.

La découverte du grand autel creux du Sarapeion a longtemps laissé supposer une utilisation dans le cadre d'un culte de type « chthonien » rendu à Sarapis et aux souverains vivants¹⁷⁵. Cependant, cette hypothèse se heurte à plusieurs problèmes. Premièrement, l'emploi de l'épiclese *Philadelphos* adjointe à Arsinoé indique que l'autel fut dédié après la mort de la souveraine en 270. Ensuite, la diversité d'utilisation de ces instruments cultuels n'indique en rien un usage unique dans le cadre de rites dédiés aux dieux infernaux¹⁷⁶. Il semble d'ailleurs difficile de déterminer la fonction exacte de cet autel ou le type précis de sacrifices pratiqués, si ce n'est que des résidus de cendres retrouvés à l'intérieur de l'autel confirment qu'on y brûlait des offrandes¹⁷⁷. Enfin, il faut noter que l'hypothèse d'une association de Sarapis et des souverains sous les deux premiers Ptolémées doit être émise avec prudence, car la question de l'introduction d'un temple à Sarapis sur la colline de Rhakôtis fait l'objet de débats¹⁷⁸, même si les sources semblent confirmer cette hypothèse. Des inscriptions y attestent la présence de lieux cultuels dédiés à Sarapis entre la fin du règne de Ptolémée I^{er} et le début de celui de Ptolémée II, certaines d'entre elles témoignant déjà d'une forme d'association du souverain avec le dieu par le recours à la préposition *hyper* et le génitif¹⁷⁹.

En se fondant sur ces arguments, G. Grimm a proposé de considérer une association à date haute entre les souverains et Sarapis, en émettant l'hypothèse que l'autel dédié aux

Adelphoi d'Alexandrie qu'Héronidas mentionne dans un de ses mimes (*Mim.*, I, 30). Ses arguments sont réfutés par SABOTKA (2008), p. 61, pour plusieurs raisons, notamment les dimensions modestes du complexe qui ne sembleraient pas correspondre à la notoriété du sanctuaire dont Héronidas se fait l'écho. Comme l'indique PFEIFFER (2008b), p. 400, il n'est pas non plus certain que cette structure antérieure au Sarapeion de Ptolémée III soit le « Sarapeion de Parmeniskos » à Alexandrie, construit sous Ptolémée II et mentionné dans les archives de Zénon (*P. Cair. Zen.* III 59355, l. 103 ; 243).

¹⁷³ **Inscr. 35** : Βασιλέως Πτολεμαί[ου] | [καὶ Ἀρσινόης Φιλαδέλφου,] | Θ[ε]ῶ[ν] Σωτήρων].

¹⁷⁴ GRIMM (1983), p. 70-73 ; SABOTKA (2008), p. 61. Les fouilles archéologiques ont mis au jour les restes d'un mur et des traces d'une mosaïque couvrant originellement le sol. La présence de cette mosaïque et de décorations peintes sur la surface de l'autel semble confirmer l'hypothèse d'un sanctuaire intérieur. Les dimensions de la pièce contenant l'autel sont estimées à 4,6 m. de long sur 5 m. de large.

¹⁷⁵ Hypothèse formulée chez FRASER (1972), II, p. 385-386 n. 367, retenue par BURR THOMPSON (1973), p. 70.

¹⁷⁶ CANEVA (2014c), p. 106. D'une manière générale, la catégorie de cultes « chthoniens », fort peu opératoire, a notamment fait l'objet d'une reconsidération par SCULLION (1994) et par HÄGG – ALROTH (2005).

¹⁷⁷ BRECCIA (1914), p. 151. Sur les autels creux et les divers rites pratiqués, voir YAVIS (1949), p. 135-166 et, plus récemment, PATERA (2010), p. 234.

¹⁷⁸ BORGEAUD – VOLOKHINE (2000), p. 58 n. 92 ; HÖLBL (2001), p. 93-94 ; MALAISE (2005), p. 136-138 ; PFEIFFER (2008b).

¹⁷⁹ **Inscr. 8** (règne de Ptolémée I^{er}) et *I. Alex. Ptol.* 2 (début du règne de Ptolémée II), provenant de la colline de Rhakôtis, sont des dédicaces offertes à Sarapis et à Isis. La première mentionne en outre les souverains au génitif introduits par la préposition *hyper*. Pour le lien entre les dédicaces privées à Sarapis et l'émergence du culte royal, voir PFEIFFER (2008b) ; FASSA (2015).

souverains faisait partie d'un *temenos* plus large dans lequel Sarapis aurait pu recevoir un culte¹⁸⁰. L'hypothèse est intéressante car, comme l'a montré S. Pfeiffer, l'association à date haute du culte de Sarapis au pouvoir royal s'explique certainement par le désir des souverains de mettre à profit ce culte à la popularité grandissante. Ce processus semble s'élaborer surtout dans les classes supérieures de la population, favorisant ainsi la diffusion du culte royal¹⁸¹.

Il faut pour finir remarquer le double niveau d'association construit par l'inscription. Outre l'association probable des souverains et du dieu Sarapis, l'autel atteste un second niveau d'association cultuelle : celle de Ptolémée et d'Arsinoé. En effet, l'adjonction de l'épiclèse *Philadelphos* indique qu'Arsinoé y était honorée comme déesse à part entière. Ptolémée est ainsi associé, de son vivant, comme *syμβōμος* de la défunte souveraine, au sein d'une configuration qui souligne l'unité du couple royal, même après le décès de la souveraine¹⁸².

2.2. L'association des souverains et de Sarapis au sein du Sarapeion de Ptolémée III

Si l'association de Sarapis et des souverains comme *synnaoi theoi* du dieu dans un sanctuaire antérieur à celui du Sarapeion de Ptolémée III ne peut être définitivement prouvée, cette même configuration cultuelle est en revanche fort bien attestée après les agrandissements du complexe sacré sous les *Euergetai*.

Sur le plan iconographique, l'association est remarquable. Dès Ptolémée III, des statues colossales des souverains furent érigées aux côtés de celles de Sarapis au sein du sanctuaire¹⁸³. Un ensemble statuaire construit autour de la figure de Sarapis, étudié par H. Kyrieleis, fournit un second exemple d'autant plus explicite. L'archéologue allemand associa à une tête en marbre du dieu retrouvée sur le site du Sarapeion deux autres têtes de même matière représentant des souverains ptolémaïques, qu'il identifie comme Ptolémée IV et Arsinoé III¹⁸⁴.

¹⁸⁰ GRIMM (1983), p. 72-73. Puisque les fouilles archéologiques indiquent que la chambre de l'autel faisait partie d'un complexe plus large composé de plusieurs pièces, le culte de Sarapis aurait pu être pratiqué dans une de ces chambres, à proximité de celle réservée au culte des souverains.

¹⁸¹ PFEIFFER (2008b), p. 400-403.

¹⁸² CANEVA (2016b), p. 156. Les attestations du formulaire présentant cette configuration associant le roi Ptolémée et Arsinoé *Philadelphos* sont datées des années suivant directement le décès de la souveraine, mais la présence du patronyme *Theoi Sōtēres* pourrait indiquer une date de consécration après les années 260 : CANEVA (2020d), p. 145. Il faut également remarquer dans la configuration syntaxique de l'autel que Ptolémée conserve une place dominante par rapport à Arsinoé car il est mentionné en première position, avant la souveraine, comme dans l'*inscr.* 34, un autel miniature de Ptolémée et d'Arsinoé *Philadelphos*. Mais des sources montrent que ce n'est pas systématiquement le cas. Voir *PHRC* 036 (Délos ; milieu du III^e siècle).

¹⁸³ GRIMM (1998), p. 83 ; PFEIFFER (2008b), p. 401.

¹⁸⁴ KYRIELEIS (1980). Voir GRIMM (1998), fig. 85a, 85b et 85c, pour des reproductions. On peut mentionner l'identification avec le couple Ptolémée IV et Arsinoé III réalisée par GORRINI (2008), sur base des caractéristiques physiologiques et iconographiques du groupe statuaire. Cette identification est réfutée par QUEYREL (2015), p. 222-225, qui propose d'identifier les souverains comme Ptolémée VI et sa mère Cléopâtre I. Outre les éléments stylistiques de la statuaire, l'identification avec le quatrième couple des Ptolémées concorderait mieux avec le cadre événementiel de leur règne. On sait qu'après la construction de l'Harpokrateion par Ptolémée IV, le Sarapeion ne fit plus l'objet de travaux : HÖBL (2001), p. 170. GORRINI (2008), p. 3, avance ainsi l'hypothèse que le groupe statuaire aurait été placé au sein du Sarapeion dans les mêmes temps que la construction de l'Harpokrateion, dans le sillage de la promotion de Sarapis et d'Isis après la victoire de Raphia.

Ce groupe de statues acrolithiques, relevant du type statuaire des *Familiengruppen* fréquemment employé dans la représentation des Lagides¹⁸⁵, semble ainsi avoir été utilisé comme ensemble cultuel au sein du Sarapeion¹⁸⁶. Si l'utilisation d'un tel groupe statuaire transpose sur le plan visuel le motif de la continuité familiale au cœur de la politique des premiers Lagides, elle élève aussi à la fois visuellement et culturellement les souverains au rang de *synnaoi theoi* de Sarapis. Au travers de cette configuration cultuelle, Sarapis acquiert dès lors ses pleines fonctions de dieu protecteur des souverains et garant du pouvoir royal¹⁸⁷.

3. Le *temenos* de Zeus et des *Theoi Adelphoi*

Une inscription conservée sur une plaque de marbre (**inscr. 18**) découverte à l'est d'Alexandrie permet d'enrichir le dossier concernant l'agencement des configurations cultuelles entre le culte des dieux et celui des souverains¹⁸⁸. Cette inscription atteste, sous le règne de Ptolémée III, de dons d'autels, d'espaces sacrés et de terres accomplis par les prêtres de Zeus pour les *Theoi Adelphoi*, pour Zeus *Olympios* et *Synōmosios*. Déterminer clairement la configuration cultuelle de ce sanctuaire semble délicat car la syntaxe au pluriel de l'inscription ne permet pas de savoir si Zeus et les *Theoi Adelphoi* étaient honorés ensemble à l'intérieur de chacun des *temenē* dédiés ou s'ils étaient honorés séparément, chacun occupant un *temenos* spécifique. En tout cas, si la proximité géographique de lieux de culte n'implique pas systématiquement l'accomplissement de rituels communs¹⁸⁹, elle est révélatrice, sinon d'une équivalence des souverains et du dieu sur le plan cultuel, au moins de mécanismes de promotion qui sous-tendent l'association entre les deux cultes¹⁹⁰.

On sait en effet que le lien généalogique entre les *Theoi Adelphoi* et le couple régnant des *Theoi Euergetai* fit l'objet d'une promotion publique à l'initiative de Ptolémée III et de

¹⁸⁵ Le motif des *Familiengruppen*, qui se détecte également dans les sources littéraires, est un moyen d'autoreprésentation du pouvoir royal auquel les Lagides ont fréquemment recours pour renforcer la légitimité qu'ils tirent de leurs prédécesseurs : KOSMETATOU (2004). Pour d'autres exemples de groupes statuaires du même type, voir PALAGIA (2020), p. 69-73.

¹⁸⁶ QUEYREL (2015), p. 222-224 ; QUEYREL (2019), p. 211-212 ; PALAGIA (2020), p. 69. L'usage du marbre, qui n'est pas présent en Égypte et doit dès lors être importé d'autres régions, pourrait en effet trahir un usage cultuel, en opposition au bronze, utilisé plus régulièrement pour les portraits honorifiques : PALAGIA (2020), p. 68.

¹⁸⁷ Voir FASSA (2011), p. 196-238, dans un chapitre qui est consacré à « Sarapis, le dieu de la maison royale ptolémaïque ».

¹⁸⁸ **Inscr. 18** : Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου | τοῦ Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης, | Θεῶν Ἀδελφῶν, καὶ βασιλίσσης | Βερενίκης τῆς γυναικὸς | καὶ ἀδελφῆς τοῦ βασιλέως, | Θεῶν Εὐεργετῶν {καὶ} Θεοῖς | Ἀδελφοῖς <καὶ> Διὶ Ὀλυμπίῳ καὶ Διὶ | Συνωμοσίῳ τοὺς βῶμοις | καὶ τὰ τεμένη καὶ τὴν συν|κύρουσαν αὐτοῖς γῆν Κλέων | καὶ Ἀντίπατρος οἱ ἱερεῖς | τοῦ Διός. La mention des *Theoi Euergetai* permet de dater l'inscription entre 243/2 (date à laquelle la prêtrise des *Euergetai* fut instaurée à Alexandrie) et 221.

¹⁸⁹ PATERA (2010).

¹⁹⁰ Le cas est fort similaire au sanctuaire de Séleucos et d'Antiochos érigé contre le *peribolos* d'Apollon *Chrēstērios* (CGRN 137, l. 5-15). À Aigai, la construction d'un sanctuaire royal à proximité du sanctuaire d'Apollon permettait de profiter de la popularité de ce complexe oraculaire et d'assurer ainsi la fréquentation du sanctuaire des souverains.

Bérénice II, dans le but de faciliter la transition dynastique du pouvoir¹⁹¹. L'ajout par les prêtres de Zeus du culte des *Theoi Adelphoi* à celui du dieu dont ils avaient déjà la charge montre ainsi une remarquable capacité de compréhension du message royal et d'intégration de ce message dans leurs initiatives religieuses¹⁹². L'emploi de la préposition *hyper* et le génitif, introduisant le formulaire, ainsi que la place prioritaire des *Theoi Adelphoi* par rapport à Zeus dans la séquence de l'inscription trahissent d'ailleurs, sur le plan syntaxique, la volonté de commémorer le respect et l'allégeance des prêtres vis-à-vis de la politique de la maison royale.

4. Le *temenos* d'Hestia, de Ptolémée III et de Bérénice II

Une plaque de calcaire retrouvée à Gabbari, près des nécropoles antiques (**inscr. 23**), datée du règne de Ptolémée *Philopatōr*¹⁹³, conserve la dédicace d'un sanctuaire dédié aux *Theoi Euergetai* associés au culte d'Hestia, désignée sous l'épiclèse *Pantheos*.

[Υπὲρ βα]σιλέως Πτολεμαίου | [καὶ βασιλί]σσης Ἀρσινόη[ς] | [τὸ τέ]μενος καὶ τὸν βωμὸν | [Διὸς ?] Πανθέου
καὶ Εὐσεβῶν | [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 | [- ^{ca}9-10 - - κατ']εὐχὰ[ς ἀνέθηκε
?- - -]¹⁹⁴.

Le mauvais état de conservation de la pierre a engendré un certain nombre de restitutions divergentes, qui entravent la compréhension de l'espace cultuel dédié. Dans son édition de l'inscription, É. Bernand comprend qu'il est fait mention d'un *temenos* et d'un autel d'Hestia *Pantheos* et des dieux *Eusebeis*. Si, d'un point de vue paléographique, la lecture du *omicron* de l'adjectif Πανθέου (l. 4) semble préférable à celle d'un *omega*¹⁹⁵, la proposition d'É. Bernand admettrait la répétition, respectivement aux lignes 3-4 et 7-8, de la mention de l'objet dédié et de ses destinataires culturels¹⁹⁶. Cependant, comme E. Breccia l'a montré, les deux ensembles culturels devraient plutôt être compris comme distincts l'un de l'autre¹⁹⁷. Par

¹⁹¹ CANEVA (2016b), p. 179-197 ; CANEVA – BRICAULT (2019). Voir par exemple l'*I.Hermoupolis* 1 (246-221), la dédicace d'un temple aux *Theoi Adelphoi* et aux *Theoi Euergetai* par une garnison militaire dédiée en remerciement de bienfaits royaux.

¹⁹² CANEVA (2016b), p. 180-181.

¹⁹³ L'absence de Ptolémée V, l'héritier au trône dans la titulature, permet de réduire les limites chronologiques du règne de Ptolémée IV et d'Arsinoé III (220-204) en établissant 210/9, l'année de naissance de l'enfant royal, comme *terminus ante quem*. En effet, dès sa naissance, Ptolémée V est mentionné dans le protocole royal des inscriptions. Cf. *IC* III, iv 18 (= *PHRC* 015, *ca* 220-209) et le commentaire de M. Guarducci. Ces éléments de datation interne concordent en outre avec les traits épigraphiques de l'inscription, caractéristiques de la fin du III^e siècle : on remarque l'*alpha* à barre brisée, la position légèrement irrégulière du *omicron*, ainsi que l'ornementation de la haste droite du *pi*, qui tend à ne pas faire descendre trop bas la datation.

¹⁹⁴ Cette partie du travail a donné lieu à un article, cité sous la forme DECHEVEZ (à paraître).

¹⁹⁵ La partie droite de la lettre présente des traits arrondis qui concorderaient avec la forme circulaire d'un *omicron* fermé. De plus, la pierre laisse entrevoir les incisives des deux branches supérieures d'un *upsilon*.

¹⁹⁶ L'auteur souligne d'ailleurs cette singularité et, pour l'expliquer, fait l'hypothèse d'une volonté d'insister sur l'importance des monuments dédiés : *I.Alex.Ptol.* p. 70.

¹⁹⁷ *I.Musée d'Alexandrie* p. 12. Ce constat converge avec l'hypothèse récemment avancée par BENEDETTI (2021), p. 248. À propos des objections analysées en profondeur concernant la lecture [τῶν] Πανθέων καὶ Εὐσεβῶν [Θεῶν] (l. 4-5) proposée par E. Breccia, nous nous permettons de renvoyer à DECHEVEZ (à paraître).

contre, si l'on envisage bien l'existence de deux ensembles cultuels distincts, la double mention d'Hestia honorée sous une même épiclèse, dans deux espaces cultuels qui seraient différents, pourrait paraître redondante et douteuse¹⁹⁸. 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 porter une épiclèse similaire à celle de *Pantheos*¹⁹⁹ ; d'autre part, on connaît les affinités cultuelles du binôme formé par Zeus et Hestia²⁰⁰. Ces deux solutions permettraient d'envisager le partage du premier *temenos* entre les souverains et une divinité, qui pourrait être Hestia ou, plus probablement, Zeus²⁰¹.

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 épiclèse composée, celle d'*Eusebeis Theoi*. Selon les restitutions, on peut alors envisager l'association des souverains comme *synnaoi* d'une autre divinité (Zeus ou Hestia) ou, moins probablement, comme seuls destinataires de ce premier ensemble, honorés sous les épiclèses *Pantheoi* et *Eusebeis*, en tout cas à proximité d'un *temenos* et d'un autel d'Hestia *Pantheos*. Les implications de cette situation seront abordées dans le deuxième chapitre.

5. Le petit Sarapeion d'Arsinoé III et de Ptolémée IV

Dégagé durant des fouilles entreprises dans les environs de la Nouvelle Bourse d'Alexandrie en 1885, un dépôt de fondation a livré une plaque de fondation bilingue (**inscr. 7**) poinçonnée en or²⁰², attestant la présence d'un temple dédié à Sarapis, Isis, à Ptolémée IV et Arsinoé III, daté entre les années 215/4 et 210/9²⁰³. Cette plaque présente certaines particularités qui la distinguent des autres tablettes de fondation retrouvées.

En effet, si ce type de plaques émane généralement de la sphère royale, certains arguments semblent soutenir l'hypothèse que, dans le cas présent, le dédicant de ce temple est

¹⁹⁸ 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.

¹⁹⁹ *CGRN* 190 (Cyrène, 150-100), mentionnant des sacrifices à Ζηνὶ Πανθείῳ καὶ | Ἀθαναίᾳ Πανθείᾳ (l. 12-13). Zeus porte également l'épiclèse *Pantheos* dans une inscription carthaginoise datant de l'époque impériale, résultat de son assimilation avec Sarapis, d'ailleurs évidente dans l'inscription. *DAIN* (1933), p. 193-194, n° 176, l. 6-7 : Δὶ Ἡλίῳ Μεγάλῳ Πανθέῳ Σαράπιδι. Je remercie M. Carbon d'avoir partagé avec moi cette piste.

²⁰⁰ *CGRN* 191 (Lydie ; 125-75). Cf. *CGRN* 86 (Kos ; 350) ; *CGRN* 198 (Mégalopolis ; 183/2).

²⁰¹ Une recherche sur les bases de données *BDEG* et *MAP* montre qu'excepté Zeus, seuls Aphrodite, Athéna et Sarapis, dont les théonymes sont trop longs pour combler la lacune de notre inscription, portent cette épiclèse.

²⁰² **Inscr. 7** : (texte grec) Σαράπιδος <κ>αὶ Ἴσ<ι>δος, Θεῶν Σωτήρων, | καὶ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασίλισσῆς | Ἀρσινόης, Θεῶν Φιλοπατόρων. Ce temple est d'ailleurs un des seuls sanctuaires que l'on est en mesure de situer avec précision sur un plan de la ville (cf. annexe B, 1). Dans le dépôt ont été retrouvées une autre plaque en argent portant le même texte et d'autres plaques anépigraphes réalisées en cuivre et en faïence.

²⁰³ La mention de l'épiclèse égyptienne *Ntr.wi Mr-it.wy* (« Dieux-qui-aiment-leur-père »), attestée à partir de 215/4, permet de donner cette date comme terminus *post quem*. Cf. BRICAULT (1999), p. 337 et p. 343. De plus, l'absence de la mention du fils royal Ptolémée V donne 209 comme terminus *ante quem*.

un particulier d'origine égyptienne²⁰⁴. Il faut de prime abord remarquer qu'aucune fondation royale n'est dédiée à Sarapis et Isis ensemble, les dédicaces d'espaces sacrés au couple divin émanant systématiquement de la sphère privée²⁰⁵. De plus, la mention des destinataires culturels exprimés au génitif diffère des précédents exemplaires de plaques²⁰⁶, car la syntaxe au génitif, insistant sur l'appartenance divine, est plus fréquemment attestée sur des autels ou objets votifs. Le génitif grec pourrait ici résulter d'une transposition de l'égyptien vers le grec pour manifester syntaxiquement la propriété du temple par les dieux, ce qui ressort particulièrement bien de la formulation égyptienne de la plaque qui recourt à l'expression de la possession avec la préposition *ns*. Enfin, l'origine égyptienne du dédicant expliquerait aussi les problèmes phonologiques du texte grec, qui semblent trahir une influence de la langue égyptienne : la confusion de la sourde /k/ avec l'aspirée /ch/ dans la conjonction καί écrite par le lapicide καί²⁰⁷ ainsi que la perte de l'iota interne non accentué dans le nom de la divinité Ἴσ<ι>δοϛ²⁰⁸.

Ptolémée IV et Arsinoé III, dont les mentions sont exprimées au génitif, sont présentés comme les destinataires directes de la dédicace et occupent dès lors un niveau d'égalité culturelle par rapport au couple divin formé par Sarapis et Isis : les quatre destinataires du sanctuaire sont d'ailleurs tous coordonnés par la conjonction καί. C'est à ce titre le premier témoignage d'un temple dédié à Sarapis et à Isis, ainsi qu'au couple royal toujours vivant à Alexandrie, témoignant d'une parfaite équivalence culturelle entre les dieux et les souverains. Les bornes chronologiques de la fondation du sanctuaire (215/4-210/9), l'octroi de ces honneurs de culte ainsi que l'emploi dans la plaque de fondation de l'épiclese *Theoi Sōtēres* désignant Sarapis et Isis²⁰⁹ coïncideraient parfaitement avec la promotion, après la victoire de Raphia en 217, du modèle formé par Sarapis et Isis comme archétype divin de l'endogamie royale, désignés sous l'épiclese collective de *Theoi Sōtēres*, en commémoration de leur intervention dans la victoire *in extremis* de Ptolémée IV²¹⁰.

²⁰⁴ Hypothèse proposée par BEVAN (1934), p. 273-274, réfutée par la suite par FRASER (1960) et BRICAULT (1999). La recherche actuelle tend à revenir vers la possibilité d'un dédicant égyptien : FASSA (2015), p. 139-140.

²⁰⁵ PFEIFFER (2008b), p. 394 ; CANEVA – BRICAULT (2019), p. 8.

²⁰⁶ Les autres exemplaires expriment la divinité dédicataire au datif, avec ou sans mention de la structure culturelle dédiée. Cf. **inscr.** 1, 2, 3, 4, 5 et 6.

²⁰⁷ Le copte connaît de nombreux cas de confusions similaires à celui-ci : LOPRIENO (1995), p. 42.

²⁰⁸ La forme égyptienne *Isis* porte certainement l'accent sur l'aleph, accent conservé dans la forme grecque du nom. Pour l'accent des noms égyptiens, voir LOPRIENO (1995), p. 36. On trouve un cas similaire dans l'**inscr.** 23, dans laquelle le lapicide a probablement inscrit le patronyme *Aristomnous* à la place de *Aristom<e>nous* suite à l'influence de l'accentuation égyptienne. Nous reprenons ces divers arguments dans notre article : DECHEVEZ (à paraître).

²⁰⁹ Pour MASPERO (1886), p. 140-141, l'appellation *Theoi Sōtēres* désignait le premier couple des Ptolémées, une affirmation qui est par la suite réfutée par tous les chercheurs.

²¹⁰ On peut suivre la promotion des *Theoi Sōtēres* à travers une pluralité de media de communication différents. Sur leur promotion dans le monnayage, voir LANDVATTER (2012). Pour les attestations de *Sōtēr* pour Sarapis et Isis, voir BRICAULT – DIONYSOPOULOU (2016), p. 60 (Isis) et p. 115 (Sarapis). L'intervention de Sarapis et d'Isis dans la victoire de Ptolémée IV se traduit également par l'épiclese égyptienne accordée dans la plaque de

D. Le cas du Cap Zéphyrion : un exemple singulier ?

Si le sanctuaire du Cap Zéphyrion est un sanctuaire destiné au culte de la souveraine Arsinoé II et aurait pu dès lors trouver place dans la deuxième partie du présent chapitre, la complexité de la figure que l'on y invoquait, les sources qui y ont trait et les dynamiques qui régissent ces associations divines méritent que lui soit consacrée une entrée à part entière.

1. Acteurs et contexte de la fondation du sanctuaire

Situé à quelques dizaines de kilomètres de la capitale lagide, le sanctuaire du Cap Zéphyrion, dédié par l'amiral Kallikratès de Samos²¹¹, est majoritairement connu par des épigrammes littéraires composées par Posidippe de Pella, Callimaque ou Hédyle. Au sein du corpus littéraire, Arsinoé II, associée à Aphrodite par l'utilisation de certaines des épicleses de la déesse, agit comme une puissance protectrice des marins ainsi que des jeunes filles à la veille de leur mariage²¹². L'existence d'un lieu de culte dédié à la souveraine sur ce cap est confirmée par le témoignage de Strabon, qui mentionne un « petit temple d'Arsinoé Aphrodite » sur le promontoire du Cap Zéphyrion²¹³.

Une des questions fondamentales lors de l'étude du sanctuaire de Zéphyrion est sa date de fondation, par ailleurs inconnue. Si les spécialistes ont d'abord postulé l'établissement du culte canopique lors du vivant de la reine²¹⁴, le contexte de la fondation du sanctuaire pourrait suggérer le contraire. De fait, l'importance accrue donnée par les poètes de cour au temple de Zéphyrion semble s'inscrire dans la promotion à grande échelle du culte d'Arsinoé *Philadelphos*, instauré après la mort de la souveraine en 270 av. J.-C. Le financement et la création d'un sanctuaire qui semble cristalliser les prérogatives divines d'Arsinoé tout en rattachant le culte de la défunte reine à un lieu spécifique trouveraient ainsi habilement leur

fondation au souverain, *mry 3s.t* (« aimé d'Isis »), remplaçant l'appellation traditionnelle *mry Pth* (« aimé de Ptah ») et, par ce biais, soulignant une dévotion particulière envers la déesse Isis : BRICAULT (1999), p. 338-339.

²¹¹ Fort actif dans la politique navale lagide et proche des souverains, Kallikratès jouissait d'une position particulière au sein de l'élite alexandrine. Nommé à la charge de navarque, il est le commanditaire d'un monument en l'honneur de Ptolémée II et Arsinoé II sur le site d'Olympie (*OGIS* I 26 et 27). Il assume en outre la prêtrise des *Theoi Adelphoi* dès sa création en 272/1. Sur ce personnage, cf. HAUBEN (1983) ; HAUBEN (2013).

²¹² POS., 36, 37, 38, 39, 116 et 119 A.-B. ; CALLIM., fr. 5 Pf. ; HED., 4 G.-P. Il est plus précisément question du temple de Zéphyrion dans les épigrammes 39 (v. 3-4 : *πότνιαν ἐκ νηοῦ...θεόν, ἦν ὁ Βοΐσκου | ναυαρχῶν Σάμιος θήκατο Καλλικράτης*), 116 (v. 5-6 : *ἐνθα με Καλλικράτης ἰδρύσατο καὶ βασιλίσσης | ἱερὸν Ἀρσινόης Κύπριδος ὠνόμασεν*) et 119 (v. 3-4 : *ἦν ἀνακοιρανέουσαν ἐπὶ Ζεφυρίτιδος ἀκτῆς | πρῶτος ὁ ναύαρχος θήκατο Καλλικράτης*). Sur l'association d'Arsinoé et d'Aphrodite dans les sources littéraires, voir BARBANTANI (2005).

²¹³ STRAB., XVII, 1, 16 : (...) καὶ τὸ Ζεφύριον, ἄκρα ναΐσκου ἔχουσα Ἀρσινόης Ἀφροδίτης.

²¹⁴ FRASER (1972), I, p. 239, soutenait la thèse d'une consécration du vivant d'Arsinoé sur base du fait qu'elle était désignée dans le corpus littéraire par le terme *basilissa* (POS., 116 A.-B., v. 5). Cependant, comme d'autres l'auront démontré après lui, l'emploi du terme en contexte poétique peut aussi désigner une personne décédée, au contraire de ce que l'on observe dans le contexte plus figé des dédicaces formulaires : CANEVA (2016b), p. 146-147. De plus, le terme *basilissa* peut encore s'appliquer, comme l'indique BURR THOMPSON (1973), p. 56, immédiatement après la mort d'un souverain. Sur cette utilisation rare du titre *basileus*, voir aussi CANEVA (2019).

place dans le programme politique entrepris par Ptolémée II au début des années 260²¹⁵. On constate d'ailleurs dans les quelques années suivant le décès de la souveraine d'autres entreprises similaires à l'initiative de Kallikratès tout autour de la Méditerranée, confortant l'hypothèse d'une consécration du temple très peu de temps après la disparition d'Arsinoé, en 270. Dans ce contexte, le rôle des épigrammes était de participer de la définition des prérogatives de la souveraine et d'encourager la diffusion de son culte. Ces différents arguments permettraient de situer l'instauration sur le cap d'un lieu de culte destiné à honorer Arsinoé associée à Aphrodite entre les années 270 et 268²¹⁶.

2. Entre portrait littéraire et réalité culturelle

Au vu de l'absence de traces archéologiques et de l'incertitude des sources épigraphiques à l'égard du temple du Cap Zéphyrion, le corpus littéraire reste un moyen privilégié d'étudier le culte d'Arsinoé sur son promontoire canopique. Or, il convient tout de même de traiter ces informations avec une certaine précaution méthodologique car la teneur poétique des sources peut parfois biaiser le lecteur dans l'approche du culte rendu à la souveraine²¹⁷. Dans cette perspective, trois éléments peuvent être convoqués.

2.1. Une épiclèse culturelle pour Arsinoé à Zéphyrion ?

Les œuvres de Posidippe, Callimaque et Hédyle attribuent à la souveraine un certain nombre de qualifications précisant son action sur l'élément marin : *Kypris*, *Euploia*, *Zephyritis*, *Philozephyros* et *Lokris*²¹⁸. Le choix de ce champ d'intervention dans les prérogatives d'Arsinoé *Philadelphos* semble d'une part motivé par le rôle qu'Arsinoé pourrait avoir joué de son vivant dans la constitution de la flotte lagide et, d'autre part, par la politique d'expansion des Ptolémées en Méditerranée, qui se plaçaient ainsi sous le patronage d'une nouvelle déesse protectrice de la bonne navigation²¹⁹.

²¹⁵ MALAISE (1994), p. 356 n. 21 ; CANEVA (2018a), p. 144 n. 127. Pour la consécration du temple à Zéphyrion dans le sillage de la promotion du culte d'Arsinoé, voir CARNEY (2013), p. 98-99 ; CANEVA (2015), p. 106-108.

²¹⁶ FULINSKA (2012), p. 142. On peut mentionner la dédicace par le général Épicharès d'un *hieron* à Rhamnous dédié vers 268/267 probablement à Arsinoé, bien que le caractère lacunaire de l'inscription laisse subsister un certain doute (*I.Rhamn.* 3, l. 15-16, avec la restitution pour ces lignes de Steinhauer dans *SEG* 59.146). Cf. le commentaire du texte dans *AIO* 823. Ces mêmes années marquent également les fondations de nombreuses villes côtières en mer Égée (à Chypre, Lesbos, Paros, Théra,...) portant le nom de la souveraine : BRICAULT (2020), p. 30-31. Ces dernières entreprises, d'une façon similaire à celle du Cap Zéphyrion, participaient de la diffusion du culte de la *Philadelphos* en inscrivant la sphère d'action de la déesse dans le domaine maritime.

²¹⁷ Ces épigrammes littéraires ont fait l'objet d'un grand nombre d'études, dont notamment GUTZWILLER (1992) ; STEPHENS (2004) et CANEVA (2015). Voir aussi le commentaire thématique établi par WINANDY (2009), p. 13-45, sur les œuvres de Posidippe touchant au profil divin d'Arsinoé II.

²¹⁸ Les différentes dénominations d'Arsinoé dans le corpus littéraire sont étudiées en détail par CANEVA (2015), avec un tableau récapitulatif des différentes épiclèses et épithètes de la souveraine (p. 114).

²¹⁹ WINANDY (2009) ; CANEVA (2015), p. 107. Bien que l'argument soit souvent convoqué par les chercheurs à divers degrés, les sources n'indiquent pas clairement qu'Arsinoé a joué un rôle de taille dans le développement du domaine maritime en Égypte. La raison en est que le rôle politique tenu par les femmes est davantage documenté

Mais ces qualificatifs ne relèvent pas tous du domaine cultuel et certains sont à ranger dans la catégorie des épithètes littéraires, largement tributaires des choix et parfois même de l’inventivité des poètes, comme le montre le cas du composé littéraire *Philozephyros*²²⁰. C’est en effet une des grandes inconnues autour du sanctuaire de Zéphyrion : sous quelle(s) épiclèse(s) Arsinoé y était-elle vénérée ? Les vers six et sept de l’*épigramme* 116 de Posidippe pourraient fournir une piste d’analyse. On remarque en effet un arrangement syntaxique particulier : le nom de la reine (Ἀρσινόης Κύπριδος) et celui de la déesse (Ζεφυρίτιν Ἀφροδίτην) sont insérés dans un chiasme, où chaque divinité se voit attribuer une épiclèse qui semble déterminer l’autre²²¹. Derrière ce jeu littéraire se dissimule peut-être une logique cultuelle : le poète décrirait l’instauration d’un culte d’Arsinoé sous l’épiclèse *Zephyritis*, forgée sur le modèle du nom de *Kypris*²²².

2.2. Une statue cultuelle au Cap Zéphyrion ?

L’existence d’une statue cultuelle en ce lieu a été récemment abordée par A. Fulińska, dont l’analyse s’est portée sur deux vers de l’*épigramme* 36 de Posidippe : l’image décrite est celle d’une Arsinoé « tenant dans sa main une lance pointue [...] et un bouclier concave au bras »²²³. Selon la chercheuse, cette image, auparavant expliquée comme une référence historique à l’implication d’Arsinoé dans la guerre chrémonidéenne, pourrait faire allusion à la statue cultuelle du temple de Zéphyrion. A. Fulińska établit ainsi des parallèles avec le type iconographique d’Aphrodite « en armes », comme on en a retrouvé à Sparte ou à Corinthe²²⁴.

Si l’hypothèse mérite d’être mentionnée, l’absence de toute représentation de la statue de culte du Cap Zéphyrion, ou même d’autres occurrences représentant Arsinoé avec de tels attributs ne permet malheureusement pas de corroborer l’analyse d’A. Fulińska²²⁵. Loin de

à travers des sources non officielles, comme la poésie. Pour cette raison entre autres, la place politique des femmes a laissé très peu de traces sur le plan documentaire.

²²⁰ HED., 4 G.-P., v. 2. La dénomination *Philozephyros* semble être un jeu poétique du poète composé à partir de deux épiclèses d’Arsinoé, *Zephyritis* et *Philadelphos* : WINANDY (2009), p. 29 ; CANEVA (2015), p. 108.

²²¹ CANEVA (2015), p. 109. L’épiclèse *Zephyritis* qualifie également Arsinoé dans l’*épigramme* 5 de Callimaque, où la souveraine est invoquée sous cette dénomination lors de la dédicace d’un coquillage.

²²² L’épiclèse *Zephyritis* pourrait faire l’objet d’une restitution dans le décret alexandrin transmis dans l’œuvre de l’historien Satyros (*P.Oxy.* XXVII, 2465, fr. 2). Le papyrus, sur lequel nous reviendrons souvent, présente une lacune commençant par Ζεφυ[...] (cl. II, l. 23) : ROBERT (1966), p. 593. Il est vraisemblable que l’historien Satyros, dans le règlement cultuel qu’il reproduit, ait voulu rendre compte de l’épiclèse sous laquelle Arsinoé était adorée à Zéphyrion. Cependant, la nature hypothétique de la restitution empêche de tirer une conclusion définitive à ce sujet : CANEVA (2015), p. 109. Plus tardivement, c’est bien sous cette épiclèse qu’Arsinoé sur son ἄκρα τῆς Αἰγύπτου est désignée par Stéphane de Byzance. Cf. STEPH. BYZ., s.v. « Ζεφύριον ».

²²³ POS., 36, v. 5-6 : (...) καὶ ἐν χειρὶ δούρατος αἰχμὴν, | πότνα, καὶ ἐν πῆχει κοῖλον ἔχουσα σάκος.

²²⁴ FULINSKA (2012), p. 151-152. Le type iconographique de l’Aphrodite « en armes », qualifiée chez Pausanias d’*Hoplismenē*, est étudié par PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 102-103 et p. 451-452.

²²⁵ CARNEY (2013), p. 91, mentionne elle aussi que cette « mysterious militarized Arsinoë » pourrait se référer à une image cultuelle. Cependant, cette dernière émet l’alternative qu’il puisse s’agir d’un rapprochement avec la figure d’Athéna armée, association qui n’est pas sans précédent dans le culte d’Arsinoé.

décrire une réalité matérielle, l'image d'Arsinoé ainsi créée visait peut-être simplement à la conforter dans son rôle de déesse offrant sa protection à ceux qui l'implorait²²⁶.

2.3. Le profil des dédicants

Les sources littéraires mettent en scène un certain nombre de personnages accomplissant divers rites en l'honneur d'Arsinoé, probablement dans le contexte du sanctuaire du Cap Zéphyrion. C'est par ce biais qu'il est possible d'entrevoir le profil de ceux qui invoquaient la souveraine sur son promontoire. Les épigrammes montrent que la figure d'Arsinoé y est convoquée soit par des hommes sur le point d'entamer un voyage en mer ou encore par des jeunes filles à la veille de leur mariage, autant de fonctions que la souveraine divinisée exerçait en ce lieu²²⁷.

Si l'on croise ces données littéraires avec le corpus épigraphique alexandrin, une dédicace semble à plusieurs égards trouver sa place dans le contexte culturel du Cap Zéphyrion (**inscr. 29**)²²⁸. Cette dernière est dédiée par Philokratès et Hellagion à « Aphrodite *Akraia* Arsinoé ». L'épiclèse *Akraia*, quand elle est attestée pour Aphrodite, montre sa prédilection pour les lieux de culte situés sur les hauteurs, comme par exemple à Chypre, Trézène ou à Cnide²²⁹. Ce constat converge avec la situation géographique du temple d'Arsinoé au Cap Zéphyrion. Le promontoire canopique est d'ailleurs désigné par le substantif *akra* dans le témoignage de Strabon cité ci-dessus²³⁰. Au vu des prérogatives matrimoniales d'Arsinoé à Zéphyrion, le couple engagé dans cette démarche dédicatoire venait peut-être demander à la souveraine sa protection dans le cadre d'un mariage à venir²³¹.

E. Conclusion

Les sanctuaires constituent un lieu d'interaction privilégié avec le divin et, dès lors que le souverain fait l'objet d'honneurs divins, son culte trouve également place au sein d'espaces

²²⁶ L'image d'Arsinoé « en armes » pourrait relever en quelque sorte de l'ordre d'une protection de type offensif là où, quand la souveraine reçoit le qualificatif d'*Eleēmōn* ou de *Sōzousa*, c'est une protection défensive et apaisante qu'elle est en mesure de procurer. Ces deux modes d'intervention permettent de renforcer l'image d'une puissance divine capable d'offrir sa protection au peuple. Cf. CARNEY (2013), p. 99 : « Being a helpful, protective goddess was one way for the queen to intercede and make monarchy less remote ».

²²⁷ Ces deux prérogatives sont mises en exergue par Posidippe dans l'épigramme 116, où il exhorte les « chastes filles des Grecs » (v. 8 : Ἑλλήνων ἀγναί [...] θυγατέρες) et les « travailleurs de la mer » (v. 9 : ἀλὸς ἐργάται ἄνδρες) à s'avancer vers le temple de la souveraine.

²²⁸ **Inscr. 29** : Ἀφροδίτη | Ἀκραία Ἀρσινόη | Φιλοκράτης | [καὶ Ἑ]λλάγιον.

²²⁹ MIRANDA (1989), p. 130-131 et p. 139-140 ; PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 362-363 et p. 439.

²³⁰ STRAB., XVII, 16 : (...) ἄκρα ναῖσκον ἔχουσα Ἀρσινόης Ἀφροδίτης.

²³¹ La démarche matrimoniale entreprise par les dédicants pourrait également expliquer le choix de l'épiclèse *Akraia*. En effet, selon l'*Etymologicum Magnum*, l'épiclèse revêtirait dans le dialecte macédonien un sens spécifique, l'accompagnement des jeunes filles jusqu'au « point extrême » (*akros*) de leur vie, autrement dit leur mariage : Etym. Magn., s.v. « Ἄκρεα », avec l'analyse du terme chez HATZOPOULOS (1994), p. 36-37. Outre la signification toponymique de l'épiclèse, cette alternative induirait également un sens fonctionnel en spécifiant une prérogative particulière d'Arsinoé à Zéphyrion, connue par ailleurs dans les sources littéraires. Cette alternative n'est mentionnée qu'à titre d'hypothèse, car ce type de glose doit être analysé avec précaution.

sacrés. Mais l'association du pouvoir royal et des puissances divines dans les temples alexandrins se construit de diverses manières et à différents niveaux. L'association du roi et d'un dieu peut se faire d'une façon indirecte, à travers l'instauration d'un culte d'une divinité qui puisse servir le culte du souverain. Ainsi, les prérogatives d'une divinité, les pratiques cultuelles attachées à un temple ou encore l'arrangement iconographique ou architectural d'un sanctuaire sont autant de facteurs susceptibles d'établir un parallélisme symbolique rapprochant la figure du monarque, parfois sous un aspect idéalisé, de celle des divinités, sans pour autant constituer des honneurs proprement divins rendus directement au souverain. Le Boubasteion et l'Harpokrateion sont des exemples frappants d'instauration de cultes de divinités dont les traditions narratives et les pratiques cultuelles permettent d'établir un parallélisme symbolique entre la figure du roi et celle des dieux.

En revanche, le souverain devient le destinataire direct d'honneurs cultuels au même titre que les divinités, lorsqu'il se voit honoré au sein d'un sanctuaire, seul ou avec d'autres dieux. Les cas où les sanctuaires sont destinés au seul souverain sont limités à la sphère royale et constituent des témoignages exceptionnels de cultes rendus au souverain comme figure divine autonome. L'établissement de tels lieux de culte était également l'occasion de démontrer la puissance, la grandeur et la richesse du pouvoir royal, en créant autour de ces sanctuaires une atmosphère religieuse particulière, comme dans le cas du Berenikeion ou de l'Arsinoeion. D'autre part, les temples où les souverains et les dieux étaient honorés conjointement résultent le plus souvent d'initiatives privées et jouent, entre autres, sur la proximité géographique et le partage d'espaces cultuels pour renforcer le caractère divin des honneurs qui étaient rendus aux rois. Ainsi, les *Theoi Adelphoi* disposaient d'un complexe cultuel composé de plusieurs *temenē* où ils partageaient les honneurs que les prêtres de Zeus vouaient au dieu dont ils exerçaient déjà le sacerdoce.

Dans une certaine mesure, on peut donc analyser ces sanctuaires liés d'une manière ou d'une autre au culte royal comme un remarquable outil de communication entre les divers échelons de la population alexandrine, s'inscrivant au cœur d'un discours de pouvoir mobilisant divers média. À travers cet outil, le roi – ou la reine – peut d'une part matérialiser dans le paysage topographique alexandrin la politique religieuse qu'il soutient. D'autre part, les particuliers peuvent à leur tour montrer leur approbation vis-à-vis de la politique menée par le souverain en intégrant le message royal dans leurs initiatives cultuelles propres. La création de sanctuaires ne constitue en somme qu'une des multiples facettes du culte royal, dont la flexibilité permet la reconfiguration constante des associations entre rois et dieux selon plusieurs facteurs qu'il s'agit maintenant d'étudier.

Chapitre II : Le corpus dédicatoire et le matériel culturel

Au sein du système religieux des Grecs, l'offrande votive, qui permet d'engager la communication entre les hommes et la sphère supra-humaine, est un aspect essentiel de la pratique rituelle²³². À la période hellénistique, l'intégration du souverain comme troisième terme de la relation entre le dédicant et la divinité dédicataire s'opère par diverses associations élaborées par le donateur, établies tant sur le plan de la syntaxe que des configurations culturelles opérées. Beaucoup de petits objets – dédicaces sur plaques ou petits autels – enregistrent ce processus et leur importance est parfois sous-estimée²³³.

Offertes par des particuliers, des groupes de sociabilité ou des membres de l'administration lagide, les dédicaces votives ont le désavantage d'être assez courtes et laconiques. Toutefois, l'étude de ce corpus régional permet d'aborder de front les conceptions religieuses qu'atteste la démarche des dédicants. Les dédicaces constituent à ce titre un témoignage exceptionnel de l'enracinement de l'idéologie du culte royal dans la vie religieuse et des initiatives individuelles qui contribuent à construire la figure culturelle des rois lagides. Puisqu'il analyse le rôle et la fonction des dédicaces accomplies par des particuliers, hors du cadre institutionnel ou de la sphère royale²³⁴, ainsi que les dynamiques qui président aux associations culturelles que ces inscriptions enregistrent, le présent chapitre se veut le pendant du premier, qui portait davantage sur les temples et sanctuaires relevant de l'initiative royale²³⁵.

A. Grammaire et fonctions des dédicaces

1. Les dédicaces en *hyper* suivi du génitif

L'intégration des souverains dans les initiatives religieuses des dédicants se manifeste à divers degrés. Sur le plan de la syntaxe des dédicaces, l'étude de ce corpus permet d'entrevoir au moins deux configurations sémantiquement différentes, qui permettent d'associer au binôme donateur (au nominatif) – divinité dédicataire (au datif) un troisième intervenant en la personne du souverain, mentionné au datif ou au génitif précédé de la préposition *hyper*. Ces pratiques correspondent à deux types d'honneurs distincts qui coexistent simultanément au sein de la

²³² Pour une introduction générale à la pratique dédicatoire, voir PURVIS (2003) ; PARKER (2004). À propos de la typologie épigraphique des dédicaces, voir MCLEAN (2002). Notre propos doit beaucoup aux approches du corpus dédicatoire en contexte multiculturel proposées par BONNET – BIANCO (2018). À propos des dédicaces en contexte égyptien, voir BARALAY (2020), avec nos commentaires dans CANEVA – DECHEVEZ (à paraître).

²³³ Le rôle des plaques votives et des objets culturels dans le culte royal a récemment fait l'objet d'un colloque sur la matérialité du culte des souverains, dont l'objectif était d'analyser plus finement la fonction des dédicaces, leur contexte et le type d'initiative qui les porte. On renverra à l'introduction de l'ouvrage issu du colloque proposée par CANEVA (2020a). Voir aussi ANEZIRI (2005).

²³⁴ À propos de la distinction entre contextes qualifiés de « public » et de « privé » dans le culte des souverains, voir ANEZIRI (2005) ; CANEVA (2014c), p. 91-93 ; CANEVA (2020b), p. 25-32.

²³⁵ Le tableau 1, présenté en fin de chapitre (p. 79-80), regroupe les dédicaces reprises dans notre corpus et étudiées pour la plupart dans le présent chapitre.

capitale, l'un où le donateur consacre quelque chose *pour/en faveur* du souverain (*hyper* et le génitif), l'autre où il le consacre *au* souverain (datif). La configuration la plus ancienne dans les dédicaces honorant les souverains lagides recourt à la préposition *hyper*. Attestée dès Ptolémée I^{er}, la formule semble s'être développée d'abord à Alexandrie, avant que l'usage ne s'étende à d'autres régions²³⁶.

La préposition a pour fonction première de spécifier l'identité de la personne qui doit bénéficier de la *charis* accordée par les dieux en retour de l'offrande²³⁷. Ainsi, l'inclusion du souverain par le biais de *hyper* permet d'accomplir un acte dédicatoire aux divinités (au datif), en plaçant le roi comme bénéficiaire de l'action du dédicant, avec qui il partage alors les bienfaits divins. La valeur religieuse d'une dédicace *hyper* + un souverain s'interprète de la sorte comme acte d'intercession rituelle voulu par le dédicant auprès des dieux, afin d'assurer la sauvegarde et la protection du monarque²³⁸.

Comme elle permet d'associer la figure du souverain aux initiatives des dédicants, la préposition en *hyper* engage la communication entre les agents du rituel et l'environnement social dans lequel ils s'inscrivent. En effet, la sémantique de la préposition *hyper* peut revêtir diverses implications vis-à-vis de la communauté au sein de laquelle la dédicace était affichée : rehausser le prestige de l'acte dédicatoire entrepris par le dédicant²³⁹ ; acter l'approbation du donateur envers la politique établie par le souverain²⁴⁰ ; afficher un lien de proximité avec le

²³⁶ CANEVA (2016a), p. 133, reprenant une hypothèse de BINGEN (1989), p. 31-32. Les deux premières dédicaces préservées adoptant cette formule sont l'**inscr. 8** (Alexandrie) et l'**inscr. 9** (Canope), datées probablement du règne de Ptolémée I^{er}. Cf. *CPI* 89, p. 184. LORBER (2020), p. 190, dénombre au total 131 dédicaces lagides de ce type, complétant ainsi la liste donnée par IOSSIF (2005).

²³⁷ Pour les usages religieux d'*hyper* et l'ambiguïté liée à son emploi dans les dédicaces grecques, voir JIM (2014). Les dédicaces en *hyper* ont d'abord été analysées comme de simples témoignages de loyauté envers les souverains avant que P. Iossif ne réaffirme leur rôle crucial de véritable témoin du culte royal. Cf. IOSSIF (2005).

²³⁸ CANEVA (2016a), p. 125-126 ; CANEVA (2020c), p. 21. Ce constat est déjà établi par JIM (2014), p. 620. Si *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 pas pour autant que le recours à cette préposition corresponde 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 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 (2020a).

²³⁹ Le caractère prestigieux d'une offrande, renforcé par l'adjonction du nom du souverain après *hyper*, se manifeste tout particulièrement dans la référence explicite à l'objet dédié (cf. **inscr. 10, 13, 18, 19, 23, 28, 30, 32, 33**). Toutefois, l'implication du souverain dans ces initiatives doit davantage se comprendre en termes symboliques, car la plupart des structures dédiées ne nécessitait pas une intervention directe du souverain dans le financement de l'acte dédicatoire. Dans certains cas, la dédicace peut aussi être offerte en réponse à des bienfaits royaux envers les sujets, sans que le roi n'ait participé directement au processus de financement de l'objet dédié. Voir l'*I.Hermoupolis* 1, où les instruments cultuels sont dédiés εὐεργεσίας ἔνεκεν τῆς εἰς αὐτούς (l. 6). Cf. SAVVOPOULOS (2018), p. 118 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 82-83. À propos des processus de financement des cultes royaux, voir LORBER (2020).

²⁴⁰ CANEVA (2016b), p. 180. Voir l'**inscr. 18**, témoignant de l'approbation des prêtres de Zeus envers la politique royale (*supra*, p. 40).

souverain dans le sillage de l'autopromotion de son statut social²⁴¹. Ces données contextuelles semblent corroborées par l'aspect matériel des dédicaces. On remarque à ce titre que le marbre est particulièrement présent dans la capitale lagide, en comparaison de la *chōra* égyptienne²⁴². Le caractère rare et coûteux de ce matériau, conférant à l'offrande une dimension prestigieuse, semble trahir l'initiative des hautes couches de la société lagide²⁴³. La fonction sociale du syntagme en *hyper* explique d'ailleurs que les plus anciennes attestations proviennent de la capitale ptolémaïque, où l'établissement et la promotion des relations de proximité avec la sphère royale étaient au cœur des préoccupations de l'élite du royaume²⁴⁴. En somme, une dédicace recourant à la polysémie de la préposition *hyper* permet d'établir la communication entre les différentes couches de la société très hiérarchisée du royaume ptolémaïque. Cette administration particulièrement bien organisée est d'ailleurs probablement l'une des raisons qui éclairent le succès durable de cette formulation au sein du monde lagide²⁴⁵.

2. Les dédicaces au datif

La seconde configuration syntaxique du corpus dédicatoire recourt au datif pour honorer le souverain. L'utilisation du datif dans les dédicaces est la formule la plus courante dès l'époque archaïque grecque²⁴⁶. Toutefois, sur le plan chronologique, les dédicaces mentionnant le souverain au datif semblent légèrement postérieures à l'émergence du formulaire en *hyper* suivi du génitif : la première n'est attestée avec certitude que sous Ptolémée II²⁴⁷. Dans le corpus alexandrin, les dédicaces honorant le roi au datif sont moins nombreuses (11 dédicaces, dont 4 de provenance canopique) et limitées aux règnes de

²⁴¹ CANEVA (2016a), p. 128 ; CANEVA (2020b) ; PFEIFFER (2020a), p. 102. Certains monuments sont dédiés par des proches de la famille royale qui, en offrant une dédicace en *hyper* + un souverain, affichent de la sorte clairement qu'ils gravitaient autour de la sphère royale. Par exemple, on mentionnera le *hieron* d'Isis et Anubis offert par Kallikratès (**inscr. 13** ; Canope) ou le *temenos* de Sarapis et d'Isis offert par Archagathos et Stratonikè (**inscr. 10**). Cf., sur le dernier cas, BAGNALL (1976) ; CANEVA (2020d), p. 144 n. 65.

²⁴² Le marbre n'est pas présent en Égypte et doit être importé, notamment de Paros. Les dédicants égyptiens ont dès lors plus souvent recours à des pierres locales, comme le calcaire nummulitique. Ce matériau est plus abordable et plus facile d'accès car il est extrait dans le Delta : KLEMM – KLEMM (2001), p. 641. Or, dans les dédicaces provenant de la cité, ces deux matériaux semblent être représentés en proportion égale (10 dédicaces de marbre contre 10 de calcaire), alors que la comparaison avec d'autres dossiers de dédicaces, par exemple celui concernant Arsinoé *Philadelphos* étudié par CANEVA (2020b), tendent à montrer un écart plus significatif entre les deux matériaux, infirmant le caractère plus rare du marbre.

²⁴³ Pour prendre un exemple contraire, le culte d'Arsinoé à Chypre semble se diffuser pour sa part hors des hautes sphères de la société ptolémaïque, vu la faible qualité d'exécution des dédicaces chypriotes offertes à la souveraine : CANEVA (2020b), p. 28.

²⁴⁴ CANEVA (2016a), p. 133.

²⁴⁵ Pour conserver la pluralité sémantique de la préposition *hyper*, nous assumons dans le recueil le choix de rendre le *hyper* par la traduction française « pour ». Occasionnellement, il est possible de dégager à peu près clairement le sens et les implications de la mention du souverain après *hyper*, qui dans ces cas pourrait se rendre par des traductions plus précises du type « en l'honneur de » ou « pour le bien de ». Or, le manque cuisant de contextualisation incite, dans la plupart des cas, à ne pas extrapoler cette sémantique en conférant à la traduction française des implications qui ne soient pas représentatives de l'action dédicatoire entreprise par le dédicant.

²⁴⁶ LAZZARINI (1976).

²⁴⁷ **inscr. 11**. Pour la discussion problématique de la datation de SEG 44.1507, qui pourrait constituer une attestation antérieure de la mention du souverain au datif, voir *infra* (p. 53 n. 264), avec CANEVA (2016a), p. 122.

Ptolémée II, III et IV²⁴⁸. Cette distribution coïncide chronologiquement avec l'instauration des honneurs cultuels pour les souverains sous Ptolémée II, puis avec leur succès grandissant au sein de la population sous Ptolémée III et IV²⁴⁹. Si la répartition des dédicaces au datif dans la capitale est représentative de l'ensemble des pratiques dédicatoires de l'Égypte du III^e siècle, on constate toutefois une disparité en ce qui concerne le II^e siècle. Presque absentes du corpus alexandrin, les seules dédicaces honorant le souverain au datif proviennent de la Thébaïde, à une exception près, dont la provenance est incertaine²⁵⁰.

Mentionné au datif, le souverain est alors honoré comme destinataire direct du rituel, occupant la place syntaxique traditionnellement dévolue aux puissances divines à qui l'offrande est dédiée²⁵¹. Sur le plan rituel, ces dédicaces procèdent la plupart du temps à des associations entre souverains et divinités²⁵². Divers paramètres, autant fonctionnels que locaux, conditionnent le choix de la configuration divine honorée par le dédicant, afin de permettre l'insertion de la figure du souverain dans un panthéon préalablement constitué²⁵³.

Au terme de ces considérations sur la forme des dédicaces, il reste à souligner le caractère contemporain de ces deux types d'honneurs : le règne d'un même souverain peut en effet connaître des dédicaces où ce dernier exerce tant le rôle de bénéficiaire après la préposition *hyper* que celui de destinataire. Ce constat permet de souligner la flexibilité des honneurs rendus aux souverains hellénistiques²⁵⁴. En effet, dans un univers culturel aussi complexe que celui d'Alexandrie, il apparaît que le succès du culte royal résidait dans la

²⁴⁸ **Inscr. 11, 14-18, 20-23 et 29**. Cf. tabl. 1, p. 79-80. Le constat alexandrin concernant le nombre plus réduit de dédicaces au datif par rapport à celles en *hyper* et le génitif est représentatif de l'ensemble des pratiques dédicatoires lagides. IOSSIF (2005) compte à ce titre 35 dédicaces au datif (tabl. 2) pour 81 dédicaces en *hyper* suivi du génitif (tabl. 1).

²⁴⁹ FASSA (2015), p. 143-144 ; CANEVA (2016a), p. 122-123 ; BARALAY (2020), p. 119. Trois de ces dédicaces concernent le culte d'Arsinoé *Philadelphos*, dont la popularité et le succès ne sont plus à démontrer, et deux d'entre elles honorent les *Theoi Adelphoi* sous Ptolémée II et Ptolémée III. IOSSIF (2005) explique cette disparité chronologique comme une marque de la « pharaonisation » de la royauté lagide, car, selon lui, les dédicaces au datif « semblent liées au caractère gréco-macédonien de la même royauté » (p. 250). Or, les trois dédicaces provenant de Canope (**inscr. 20-22**), honorant les souverains au sein de ce qui semble constituer une triade ancrée dans un univers culturel égyptien (Sarapis, Isis et le Nil), tendent à nuancer ces propos, car elles montrent que le recours au datif est un procédé attesté tant dans le milieu indigène qu'hellénique.

²⁵⁰ FASSA (2015), p. 145-146. Cf. CANEVA (2016a), p. 134-135, qui souligne le rôle des garnisons ptolémaïques détachées dans ces régions et leur rôle évergétique dans les temples locaux. La seule dédicace au datif du corpus alexandrin est l'**inscr. 29** dédiée à Arsinoé, dont la date et l'origine sont incertaines.

²⁵¹ IOSSIF (2005), p. 248-251 ; FASSA (2013), p. 129-130 ; FASSA (2015), p. 143-145. L'**inscr. 23**, où les dédicataires figurent au génitif, constitue une exception (voir *supra*, p. 42).

²⁵² ANEZIRI (2005), p. 6 ; IOSSIF (2005), p. 248. L'équivalence syntaxique se marque particulièrement lorsque la dédicace coordonne par un *kai* l'ensemble des destinataires divins (ex. : **inscr. 21**).

²⁵³ Pour d'autres cas d'associations avec des divinités en dehors de la cité, voir IOSSIF (2005), tabl. 2. Comme le remarque FASSA (2015), p. 134, le facteur géographique joue un rôle important dans ces associations : en milieu alexandrin, le roi fait plus souvent l'objet d'honneurs partagés avec des divinités grecques, dont les cultes sont plus répandus que dans la *chōra* égyptienne.

²⁵⁴ Cf. tabl. 1, p. 79-80. Pour le règne de Ptolémée III, on trouve par exemple des dédicaces où le souverain est mentionné aussi bien à titre de bénéficiaire (**inscr. 18-19**) que de destinataire (**inscr. 20-22**). À propos d'un même document où le souverain est mentionné dans ces deux rôles, voir *OGIS* I 111 (El Sehel ; 150-145), avec CANEVA (2016a), p. 138-139.

multitude et la flexibilité des configurations culturelles capables de coexister et de s'ajuster aux représentations religieuses des dédicants, qu'il est temps d'approfondir²⁵⁵.

B. Le souverain et les divinités grecques traditionnelles

1. Introduction : les souverains en associations

Lorsque les souverains sont honorés au même titre que les divinités traditionnelles, ils acquièrent, comme ces dernières, un spectre d'intervention qui leur est propre. Si, dans le champ du polythéisme, toute puissance divine ne se comprend que dans les rapports qui l'unissent avec d'autres divinités, les prérogatives des souverains sont également définies par leur association avec d'autres puissances²⁵⁶. En contexte culturel, le partage des honneurs entre une divinité et un souverain participe activement de la définition du spectre d'intervention bien particulier du roi. L'ajout ponctuel d'une épiclèse aux destinataires divins, visant à préciser leur champ d'action, permet le cas échéant d'affiner l'analyse. Ces associations apparaissent aussi au cœur même de la dénomination du souverain, au sein d'une séquence onomastique où son nom se juxtapose à celui d'une autre divinité. Ce processus témoigne d'un stade fort abouti dans la construction de la figure du souverain, où les affinités de ce dernier avec le monde supra-humain semblent tellement proches qu'elles conduisent le dédicant à les invoquer ensemble en un théonyme unique²⁵⁷.

Les associations du souverain à un panthéon régional sont bien évidemment conditionnées par divers paramètres, notamment le facteur local et culturel²⁵⁸. En ce sens, une étude régionale permet de détecter ces facteurs, à condition de replacer les configurations divines localement honorées dans le contexte historique et culturel dans lequel elles se sont constituées²⁵⁹. Afin de satisfaire à cette exigence, nous assumons la distinction dans le présent chapitre entre les associations du roi avec les divinités traditionnelles honorées depuis longtemps par les Grecs et celles qui mobilisent les divinités égyptiennes du cercle isiaque. L'objection majeure que soulève cette distinction est qu'elle pourrait donner la fausse impression de créer deux ensembles distincts de divinités honorés par les pratiquants du

²⁵⁵ Voir les conclusions similaires de PAGANINI (2020), p. 130. Ce constat est approfondi au cours du troisième chapitre.

²⁵⁶ Parmi les études fondamentales sur le sujet, on se limitera à citer VERNANT (1974) ; DETIENNE (1997).

²⁵⁷ Il n'est d'ailleurs pas étonnant que les deux cas étudiés concernent le culte d'Arsinoé *Philadelphos*, dont les procédés d'association avec le culte d'Aphrodite furent parmi les plus efficaces dans les cultes royaux. Nous mentionnons *infra* la bibliographie fondamentale à propos de la dénomination des souverains (p. 63 n. 323).

²⁵⁸ La démarche méthodologique de cette partie doit beaucoup aux études de panthéons régionaux, qui mettent en exergue la façon dont les associations entre divinités sont susceptibles de reconfigurations et de réorganisations en vue de participer à la cohésion d'une communauté. On renverra notamment aux ouvrages de PIRENNE-DELFORGE (1998a) et de PAUL (2013).

²⁵⁹ Pour l'intégration des souverains au sein d'ensembles divins localement honorés, on épinglera les travaux de PAUL (2016a) ; CANEVA – LORENZON (2020) ; CANEVA – LORENZON (en préparation).

culte²⁶⁰. Toutefois, elle présente l'avantage de rendre compte des diverses motivations qui ont présidé à l'insertion de ces divinités dans le paysage alexandrin. En effet, les cultes des divinités helléniques semblent avoir été introduits par les premiers habitants grecs venus habiter Alexandrie à la suite des mouvements de population dus aux campagnes d'Alexandre²⁶¹. Par contre, les divinités du cercle isiaque sont des puissances déjà honorées en Égypte à la période pharaonique, mais dont les pratiques cultuelles, les traditions narratives et l'iconographie ont été modifiées à dessein pour correspondre à l'environnement mixte de l'Égypte ptolémaïque et, surtout, de l'Alexandrie hellénistique²⁶². À ce titre, les divinités isiaques honorées dans la capitale lagide conservent certaines spécificités culturelles qui ont motivé la distinction établie pour notre propos.

2. Les associations dans le culte : vers une esquisse des prérogatives royales

2.1. Associations de destinataires distincts

2.1.1. Adonis, les Dioscures et Ptolémée *Sōtēr*

Une plaque de calcaire (**inscr. 11**), dont la provenance alexandrine est incertaine²⁶³, livrerait la première association cultuelle d'un souverain et de divinités, désignés conjointement au datif²⁶⁴. Si la lecture des deux derniers destinataires divins de la dédicace, les

²⁶⁰ L'emploi à lui seul du terme « isiaque », aussi pratique soit-il, court le risque d'isoler les composantes des cultes isiaques comme une « religion » à part entière, déconnectée de l'environnement culturel avec lequel les cultes et les acteurs de culte interagissaient : PIRENNE-DELFORGE (2018).

²⁶¹ DUNAND (1992), p. 171-176 ; DUNAND (2007), p. 255. Évoquons comme exemples de l'implantation de cultes grecs en Égypte deux dédicaces offertes à la haute époque hellénistique au binôme Zeus *Sōtēr* et Athéna *Polias* par des soldats stationnés à Schédia, aux alentours d'Alexandrie (*SB* I 2262 et I 2263, fin du IV^e s.). Pour l'origine ionienne des soldats, cf. PFEIFFER (2020b), p. 30-32, n° 2. Comme second exemple, on peut noter que des traces de cultes relatifs à Dionysos sont attestées dans le Delta avant la fondation d'Alexandrie, fait intéressant quand on sait combien la figure de Dionysos est capitale dans l'idéologie des premiers Ptolémées : CANEVA (2016b), p. 101-102, avec les références archéologiques. Il ne faut toutefois pas négliger non plus le rôle des hellénomemphites en Égypte dans la création d'une *koinē* culturelle partagée dans le Delta. Cf. MOYER (2011). De récentes études ont par exemple mis en évidence leur rôle dans le processus d'émergence de la figure de Sarapis : PFEIFFER (2008b), p. 389-390 ; DEVAUCHELLE (2012), p. 224.

²⁶² M. Malaise émet une distinction supplémentaire entre les divinités « isiaques » et « alexandrines », ces dernières étant définies comme des « divinités égypto-grecques qui seraient non seulement le résultat d'une *interpretatio graeca* d'anciennes déités égyptiennes, mais qui, en outre, offriraient des traits spécifiques à la grande ville portuaire » : MALAISE (2005), p. 128. Or cette distinction, aussi pertinente soit-elle pour comprendre les variantes locales des divinités isiaques, ne semble pas justifiée pour notre enquête, centrée sur Alexandrie.

²⁶³ Les caractéristiques matérielles et paléographiques de la pierre semblent indiquer une origine alexandrine. Cependant, on ne peut exclure qu'elle provienne du Delta, puis qu'elle ait été transportée à Alexandrie, où elle fut finalement vendue en 1893 : FRASER (1967a). Le nom du dédicant, homonyme d'un faussaire notoire de la fin du XIX^e siècle et mort à Alexandrie, a d'ailleurs laissé supposer BOTTI (1898), que la pierre était un faux, avant que son authenticité ne soit réhabilitée par FRASER (1967a).

²⁶⁴ Une autre dédicace de provenance incertaine (Athribis ?) datée de 304-282, honorant un Ptolémée dont le nom figure au datif, pourrait être antérieure (*SEG* 44.1507 : Βασιλεῖ Πτολεμαίω | Εἰδῶς Τηλέφου | Ἀλεξανδρεῦς). Cependant, la datation est loin de faire l'unanimité car, en l'absence de titres cultuels ou de la mention de la filiation, il pourrait tout aussi bien s'agir d'une dédicace postérieure honorant un autre Ptolémée. De plus, la barre brisée du *alpha* inviterait à dater l'inscription entre les II^e et I^{er} siècles : CANEVA (2018a), p. 113.

Dioscures et Ptolémée désigné sous l'épiclèse *Sōtēr* est évidente, la lecture du premier théonyme est plus complexe :

Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου | τοῦ Πτολεμαίου Σωτῆρος | Ἄδωνι Διοσκόροις | Πτολεμαίω Σωτῆρι⁵
vac. Σιμωνίδης.

Les premiers éditeurs avaient en effet compris ΑΔΩΤΙ comme une forme d' Ἄδιστι, le nom de la déesse phrygienne dont le culte fut introduit en Égypte vers le milieu des années 270²⁶⁵. P.M. Fraser proposa par la suite la lecture alternative d' Ἄδωνι, variante du théonyme du dieu Adonis, proposition unanimement acceptée par les éditeurs postérieurs²⁶⁶. Si l'on accepte l'émendation, il s'agit alors de comprendre quelle prérogative est convoquée dans l'association d'Adonis, des Dioscures et de Ptolémée I^{er}.

Tout d'abord, l'évocation du contexte dynastique de la dédicace se marque particulièrement par la double mention de Ptolémée sous l'épiclèse *Sōtēr*, dans le patronyme de Ptolémée II et comme destinataire culturel²⁶⁷. Comme le remarque E. Fassa, la volonté de promouvoir le cadre dynastique pourrait être le reflet de l'atmosphère politique d'Alexandrie, au moment où Ptolémée II instaure les *Ptolemaia* en l'honneur de son père défunt, dans le sillage de l'instauration du culte de Ptolémée I^{er}²⁶⁸.

À partir de Ptolémée II, on atteste diverses associations du souverain avec les Dioscures, qui jouissaient déjà d'une certaine popularité dans les établissements grecs du Delta²⁶⁹. Les Dioscures ont en effet donné leur nom à des demeures alexandrines, ils interviennent dans les traditions narratives relatives à la déification d'Arsinoé II, qui partage avec eux le domaine de la protection des marins, et ils bénéficiaient de sacrifices conjoints avec les souverains sous Ptolémée III, peut-être au sein d'un temple commun²⁷⁰.

Quant à la place qu'occupait Adonis dans la politique lagide, on sait que le culte de ce dernier jouissait d'un certain prestige à Alexandrie, notamment auprès d'Arsinoé II, qui avait

²⁶⁵ Lecture de STRACK (1897) et de BOTTI (1898). La déesse est également connue par une dédicace d'origine incertaine (Fayoum ?) datée entre 274 et 270 (*I.Louvre* 8). Son culte aurait été introduit par les mercenaires celtes à la solde de Ptolémée II : BORGEAUD (1996), p. 117. Cette donnée, doublée de la présence de l'épiclèse *Sōtēr*, pourrait indiquer que la dédicace aurait été dédiée entre *ca* 270 et 246. Cf. CANEVA (2020d), p. 141-142. Pour une discussion sur la datation haute autrement possible pour cette dédicace, cf. *infra*, n. 268.

²⁶⁶ FRASER (1967a), p. 31. La forme brève Ἄδωνι semble plus courante en Égypte, où elle est attestée de façon contemporaine dans un papyrus (*P.Petr.* III 142, l. 19-20) et dans l'*Idylle* XV de Théocrite à neuf reprises.

²⁶⁷ Pour les implications de l'épiclèse *Sōtēr* dans la propagande royale menée par Ptolémée II, cf. CANEVA (2020d).

²⁶⁸ FASSA (2015), p. 148. La datation haute proposée pour cette dédicace (283-*ca* 275) la situe avant le mariage de Ptolémée II et d'Arsinoé II, qui n'est pas mentionnée dans le texte, ce qui concorde avec la datation des premières *Ptolemaia* qui eurent lieu en 279. Cependant, on ne peut exclure la possibilité que l'absence d'Arsinoé s'explique par une datation après la mort de la souveraine, ce qui abaisserait les bornes chronologiques entre les années 270 et 246 : CANEVA (2020d), p. 141-142.

²⁶⁹ FRASER (1967a), p. 34 n. 6.

²⁷⁰ Un dème du nom de Pollux est attesté dans l'*inscr.* 8 (Πολυδεύκειοι). Pour l'*Ektheōsis Arsinoēs*, voir CALLIM., fr. 228 Pf. Une inscription de provenance incertaine (*I.Varsovie* 44 ; 246-221) mentionne des sacrifices offerts tous les mois aux Dioscures et aux *Theoi Euergetai* par deux associations liées à ces cultes (les *Synbasilistai* et les *Dioskouristai*). Cf. PFEIFFER (2008a), p. 57-58 ; PAGANINI (2020), p. 135-136.

organisé en son honneur des festivités décrites dans l'*Idylle* XV de Théocrite²⁷¹. L'appropriation de traditions narratives autour d'Adonis avait l'avantage de promouvoir une image d'Aphrodite tout à fait compatible avec le cadre matrimonial instauré par les *Theoi Adelphoi*²⁷². C'était l'occasion pour la souveraine de promouvoir son association avec la déesse par l'instauration de célébrations en l'honneur de celui qui était traditionnellement l'amant d'Aphrodite²⁷³. La figure d'Adonis et les mythes qui lui sont associés se prêtaient d'ailleurs bien, face à un public multiethnique, au rapprochement avec d'autres divinités étrangères, notamment le dieu égyptien Osiris²⁷⁴.

L'initiative à l'origine de la dédicace semble difficile à déterminer. Toutefois, les Dioscures et Adonis étant étroitement liés à la jeunesse²⁷⁵, la dédicace aurait pu prendre place dans un gymnase, lieu où le roi était fréquemment honoré en association avec des dieux locaux²⁷⁶. Quoiqu'il en soit, le document illustre la capacité du donateur à adapter le message royal en fonction de la démarche dédicatoire qu'il entreprend. Le dédicant déploie dans cette configuration divine une variété d'éléments mis en place dans le cadre de la politique religieuse des *Theoi Adelphoi*, notamment le cadre matrimonial et dynastique, confortant dans ce sens l'hypothèse de la datation basse (270-246). On remarque d'ailleurs que les prérogatives matrimoniales et maritimes, convoquées dans ce contexte par l'association d'Adonis et des Dioscures, sont des composantes essentielles de l'association d'Arsinoé avec Aphrodite, qui exercent ensemble ces prérogatives dans le cadre du culte divinisant de la souveraine. Bien qu'Arsinoé n'apparaît pas dans l'inscription, les éléments promus dans le cadre de son culte semblent ainsi transposés à l'association de Ptolémée I^{er}, d'Adonis et des Dioscures²⁷⁷.

²⁷¹ THEOC., *Id.*, XV, avec REED (2000). Sur l'histoire de la composition du poème, voir HUNTER (1996), p. 158-166 ; STROOTMAN (2007a), p. 207, avec la bibliographie antérieure.

²⁷² Dans le cycle mythologique d'Adonis, Aphrodite se pose comme amante et jeune mariée. Cette figure semblait tout à fait adaptée pour légitimer le mariage des *Theoi Adelphoi* par le recours à la thématique de l'amour familial mais également afin de promouvoir la déification de Béréenice I^{er}, mise aussi en scène dans la pièce (v. 106-108). Cf. HUNTER (1996), p. 160.

²⁷³ Voir par exemple les vers 110-111, compris dans la section récitée au cœur du *thalamos* d'Aphrodite et d'Adonis : Α Βερενικεία θυγάτηρ Ἐλένα εἰκυῖα Ἀρσινόα πάντεσσι καλοῖς ἀτιτάλλει Ἄδωνιν. Théocrite établit des rapprochements tant sur le plan linguistique que mythologique entre Adonis, Aphrodite et la maison royale. On note par exemple les nombreuses alternances d'invocations à la souveraine et à la déesse, qui visaient à éveiller la confusion entre l'une et l'autre : TSANTSANOGLU (2020), p. 177. Certains chercheurs ont aussi émis l'hypothèse fort spéculative qu'Arsinoé aurait elle-même endossé sur scène le rôle d'Aphrodite : HAVELOCK (2008), p. 127.

²⁷⁴ FULINSKA (2012), p. 150. Le rapprochement des deux divinités est confirmé chez Lucien (*Syr. D.*, 7).

²⁷⁵ CANEVA (2020d), p. 142 n. 50.

²⁷⁶ CANEVA (2021b), p. 21. Le souverain pouvait en effet recevoir des honneurs cultuels en contexte agonistique, comme l'atteste une inscription listant des vainqueurs aux *Basileia*, dédiée à Ptolémée II en 267 (*SEG* 27.1114 ; provenance incertaine). L'instauration d'honneurs royaux au sein du gymnase était une stratégie qui visait, entre autres, à impliquer dès le plus jeune âge la jeunesse dans la pratique du culte royal. Nous détaillons ce fait dans une partie consacrée au gymnase à Alexandrie (*infra*, p. 89-92).

²⁷⁷ En agissant de la sorte, le dédicant adapterait le discours divinisant promu par Ptolémée II, généralement présenté au féminin en lien avec le culte d'Arsinoé, dans le registre, plutôt masculin, de l'éducation des jeunes hommes au sein du gymnase.

2.1.2. Les *Theoi Adelphoi*, Zeus *Olympios* et *Synōmosios*

La dédicace d'autels, de *temenē* et de terres aux *Theoi Adelphoi*, à Zeus *Olympios* et à Zeus *Synōmosios* (**inscr. 18**) a précédemment été évoquée du point de vue de l'agencement matériel des espaces sacrés²⁷⁸. Il est temps d'interroger le rapprochement des *Theoi Adelphoi* avec la figure de Zeus, convoqué sous deux de ses épiclèses.

Les prérogatives privilégiées pour Zeus à Alexandrie semblent principalement concerner son aspect protecteur et salvateur, mais également sa dimension souveraine et royale²⁷⁹. C'est cet aspect de la figure de Zeus que précise l'épiclèse *Olympios*, qui évoque le dieu, alors dans le plein exercice de son pouvoir, en écho au type iconographique du Zeus trônant sur l'Olympe²⁸⁰. Cette représentation ouranienne de Zeus est d'ailleurs celle qui est mobilisée dans les premiers vers de l'*Encomium*, où Théocrite décrit le roi des dieux dans son palais, installant Ptolémée I^{er} sur un trône d'or à ses côtés²⁸¹. Dans ce passage, Zeus joue le rôle de figure garante des honneurs accordés à Ptolémée, car le dieu confère à ce dernier un niveau d'honneurs égal aux immortels (v. 15-16 : ὁμότιμον ἀθανάτοις)²⁸². L'épisode élaboré par Théocrite se veut en effet le reflet de certaines traditions locales destinées à légitimer le rôle de Ptolémée I^{er} comme fondateur de la dynastie²⁸³. De la même façon que le poète construit un parallélisme entre Zeus et Ptolémée I^{er}²⁸⁴, le choix d'invoquer dans l'inscription Zeus *Olympios* évoque vraisemblablement la fonction royale des *Theoi Adelphoi* en soulignant les

²⁷⁸ **Inscr. 18** : Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου | τοῦ Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης, | Θεῶν Ἀδελφῶν, καὶ βασιλίσσης | Βερενίκης τῆς γυναικὸς | καὶ ἀδελφῆς τοῦ βασιλέως, | Θεῶν Εὐεργετῶν, {καὶ} Θεοῖς | Ἀδελφοῖς <καὶ> Διὶ Ὀλυμπίῳ καὶ Διὶ | Συνωμοσίῳ τοὺς βωμοὺς | καὶ τὰ τεμένη καὶ τὴν συνκύρουσαν αὐτοῖς γῆν Κλέων | καὶ Ἀντίπατρος οἱ ἱερεῖς | τοῦ Διός. Cf. *supra* (p. 39-40).

²⁷⁹ Dès les débuts de la cité, la figure de Zeus est attestée sous son épiclèse de *Sōtēr* (*I.Alex.Ptol.* 32, Alexandrie ; *SB I* 2262, Schédia). La dimension souveraine du Zeus alexandrin, outre les épiclèses étudiées, est attestée de manière générale par son rapprochement avec le dieu de la royauté, Sarapis. Des sources littéraires plus tardives mentionnent un culte alexandrin rendu à Zeus *Ouranios* et *Meilichios* (ACH. TAT., V, 2, 2). Pour le culte alexandrin de Zeus, cf. FRAGAKI (2011), p. 44 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 84-85 et 88 n. 40.

²⁸⁰ KRUSE (1939), col. 251-252 ; SCHWALB (1972), col. 342-44 ; SCHWALB (1978), col. 1192-1193. L'épiclèse convoque la dimension supérieure du roi des dieux, dont l'exaltation de la puissance en fait une divinité liée à la sauvegarde et à la protection du peuple, dès lors proche des fonctions qu'il exerce sous l'épiclèse *Sōtēr* : PAUL (2013), p. 53-54 et p. 61. Pour la dimension souveraine convoquée par l'épiclèse, voir PIRENNE-DELFORGE – PIRONTI (2016), p. 168-172 ; LE BOHEC-BOUHET (2002), spécifiquement sur la dévotion des rois hellénistiques envers Zeus.

²⁸¹ THEOC., *Id.*, XVII, v. 16-18 : Τῆνον καὶ μακάρεσσι πατῆρ ὁμότιμον ἔθηκεν | ἀθανάτοις, καὶ οἱ χρύσεος θρόνος ἐν Διὸς οἴῳ | δέδμηται. La scène s'inscrit dans la représentation homérique d'un festin olympien partagé par les dieux : HUNTER (2003), p. 110-112 ; PETROVIC (2017), p. 154-155. La symbolique du trône renforce d'ailleurs la dimension royale conférée à cette partie de l'*Encomium*. Cf. PALAGIA (2018). Pour l'évocation du trône comme symbole du pouvoir de Zeus, voir PIND., *Ol.*, II, v. 138-141.

²⁸² Dans l'*Idylle*, la figure de Zeus, agissant dans sa fonction hésiodique de distributeur des *timai*, fonctionne comme paradigme de la continuité dynastique et de la légitimation du pouvoir : CANEVA (2012b), p. 92 ; STROOTMAN (2016), p. 123-126 ; BRUMBAUGH (2019), p. 21-31.

²⁸³ Souda, s.v. « Λᾱγος ». Cf. LORBER (2011), p. 309 ; COPPOLA (2016), p. 22.

²⁸⁴ Les scholies à Théocrite (*Id.*, XVII, 1-4 C) soulignent d'ailleurs le rappel conjoint au début et à la fin du poème de Zeus et Ptolémée. D'ailleurs, l'ensemble du poème semble construire ce parallélisme entre souveraineté divine du dieu et souveraineté terrestre du roi. Cf. HUNTER (2003), p. 93-95 ; CANEVA (2014b), p. 31-36 ; BRUMBAUGH (2019), p. 50 n. 104.

positions analogues que chaque destinataire de l'espace cultuel occupe : Zeus détient la souveraineté sur les dieux alors que les souverains détiennent celle sur les hommes²⁸⁵.

La seconde épiclèse, *Synōmosios*, est par ailleurs inconnue et semble renvoyer au champ d'action de Zeus relatif à l'accomplissement et à la protection des serments²⁸⁶. Zeus est en effet, avec Héra, la divinité témoin des serments à Alexandrie²⁸⁷. L'association de cette prérogative jovienne avec le couple royal n'est pas anodine, car on sait qu'à partir de Ptolémée II, les *Theoi Adelphoi* apparaissent dans les serments de langue grecque ou démotique et y sont systématiquement mentionnés sous Ptolémée III²⁸⁸. De plus, la fonction de protection des serments est également, comme on l'a vu, une prérogative spécifique qu'exercent Arsinoé II et Bérénice II dans leur sanctuaire alexandrin, sous l'épiclèse *Aktia*²⁸⁹.

Dans l'association culturelle qu'ils construisent, les prêtres de Zeus semblent en définitive convoquer des prérogatives similaires assumées par Zeus et les souverains lagides : l'exercice du pouvoir souverain et la protection des serments. La proximité fonctionnelle des divinités dedicataires de la dédicace est d'ailleurs matérialisée dans le paysage alexandrin par le voisinage spatial de leurs lieux de culte respectifs. La construction cohérente de ces prérogatives attribuées aux *Theoi Adelphoi* est un autre exemple de la capacité des dédicants à adapter la conception monarchique promue à échelle royale, qui voit dans le roi à la fois l'instigateur et le protecteur du *nomos* sur terre, dans une figure aux prérogatives définies et spécifiques à la démarche dédicatoire²⁹⁰.

2.1.3. Hestia *Pantheos*, Ptolémée III et Bérénice II

Comme dans le cas de l'association avec Zeus, la dédicace à Hestia, Ptolémée III et Bérénice II (**inscr. 23**) semble aussi déployer les potentialités du système épiclétique pour convoquer des aspects spécifiques de la figure des souverains. Selon les restitutions, on a envisagé l'association des souverains comme *synnaoi* d'une autre divinité (Zeus ou Hestia) ou comme seuls destinataires de ce premier ensemble, honorés sous les épiclèses de *Pantheoi* et d'*Eusebeis*, en tout cas à proximité d'un *temenos* et d'un autel d'Hestia *Pantheos*²⁹¹.

²⁸⁵ Comme Zeus, le roi est dans la conception grecque de la *basileia* l'instaurateur et le protecteur du *nomos* : HEINEN (1978), p. 185. Cf. *OGIS* I 56, l. 13 (238, Canope) : (...) τὴν εὐνομίαν παρέχουσιν (concernant Ptolémée III). Voir aussi UGGETTI (2020), p. 82-83. On peut comparer l'association de notre inscription avec une autre inscription de Mytilène, d'époque impériale, attestant un culte voué à Zeus *Olympios* Auguste (*IG* XII, suppl. 42 : Διὶ Ὀλυμπίῳ | Αὐτοκράτορι Καίσαρι Θεῶν υἱῶν Θεῶν Σεβάσται | Εὐεργέται καὶ Σώτηρι καὶ | Κτίσται). L'inscription témoigne, certes à un degré rhétorique plus élevé, de l'expression de la puissance du souverain au travers de son association avec Zeus dans sa fonction de roi de l'Olympe : FRIJA (2010), p. 47-49.

²⁸⁶ HÖFER (1909-1918), col. 1629.

²⁸⁷ *P.Hal.* I, l. 214-218 (Apollinopolis ; 259), avec FRASER (1972), I, p. 194.

²⁸⁸ MINAS-NERPEL (2000), p. 168-169 ; CANEVA (2016b), p. 184, et *appendix* I et II.

²⁸⁹ *P.Enteux.* 26, l. 4-6 (Krokodilopolis ; 221) ; *P.Ryl.* IV 585, l. 25-27 et l. 40 (Égypte ; 199-175).

²⁹⁰ Sur le rôle des prises d'initiatives individuelles dans le culte royal, voir JIM (2017) ; LORENZON (2020).

²⁹¹ Voir *supra*, p. 40-41, à propos des diverses restitutions. Cf. DECHEVEZ (à paraître).

[Υπὲρ βα]σιλέως Πτολεμαίου | [καὶ βασιλί]σης Ἀρσινόη[ς] | [τὸ τέ]μενος καὶ τὸν βωμὸν | [Διὸς ?] Πανθέου καὶ Εὐσεβῶν ⁵ | [Θεῶν βα]σιλέως Πτο[λε]μαίου | [καὶ βα]σιλίσσης [Βερε]νίκης | [Θεῶν Ε]ὐεργετῶν · τὸ τέμενος | [καὶ τὸν β]ωμὸν Ἡστίας Πανθέου | [- - ^{ca 12} - -]ης Ἀριστόμ<ε>νου¹⁰ | [- - ^{ca 9-10} - - κατ']εὐχὰς ἀνέθηκε ?- - -].

Avant de s'intéresser aux implications de cette association divine sur le profil divin des *Theoi Euergetai*, il semble intéressant de relever certains phénomènes linguistiques attestés dans les parties encore lisibles du texte. Sur le plan orthographique, la graphie du nom d'Hestia (l. 8) avec un *êta* et non un *epsilon* aspiré mérite d'être signalée. Elle semble résulter d'une confusion phonologie attestée en Égypte à plusieurs reprises, le plus souvent dans les sources papyrologiques²⁹², mais également dans certaines inscriptions²⁹³, autant de documents vraisemblablement produits en milieu indigène²⁹⁴.

Le patronyme du dédicant, dont le nom est 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>νου. 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 plausible²⁹⁵. Si en effet le nom d'Ἀριστόμνης ne semble pas particulièrement attesté, celui d'Ἀριστομένης est bien représenté en Égypte ptolémaïque dès le III^e siècle²⁹⁶. De même, on remarque, dans certains noms propres égyptiens transcrits en grec, l'instabilité des voyelles subissant l'influence de l'accent original du mot²⁹⁷. L'accent égyptien du patronyme tombait vraisemblablement sur l'avant-dernière syllabe du nom (*3rystmn*), qui était vocalisée ponctuellement par un *waw* dans les attestations démotiques et correspond au *omicron* de la forme grecque du nom. L'influence d'un tel accent pourrait expliquer que l'*epsilon* interne non accentué ait chuté par syncope²⁹⁸.

²⁹² TEODORSSON (1977), p. 109-112, a recensé 147 occurrences de confusion entre les *êta* et les *epsilon*. D'une manière générale, l'hésitation entre graphies longues et brèves est récurrente en Égypte ptolémaïque : CLARYSSE (1993), p. 197.

²⁹³ Voir une inscription de Taposiris Parva (OGIS I 97 ; 193/192-181/0), témoignant d'une probable confusion entre κωμηγέται inscrit pour κωμεγέται.

²⁹⁴ Cette remarque converge avec les analyses de CLARYSSE (1993), p. 197, qui en conclut, pour la plupart des documents papyrologiques manifestant ce type de particularité, 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. 293 (OGIS I 97), dont une partie des donateurs pourrait être d'origine égyptienne : CANEVA (2016c), p. 51-52.

²⁹⁵ STRACK (1903), p. 546-547 n° 24 et *I. Musée d'Alexandrie 25*, éditent tout deux Ἀριστόμνου. É. Bernard, dans *I. Alex. Ptol. 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.

²⁹⁶ *Trismegistos* dénombre 21 attestations grecques du prénom localisées en Égypte et concentrées vers le début du II^e s. av. J.-C. (*TM People 2277*).

²⁹⁷ Un phénomène vocalique similaire expliquerait également la perte de l'*iota* interne dans la forme Ἰσ<ι>δος de l'*inscr. 7* étudiée *supra*, p. 42.

²⁹⁸ Le nom, qui est particulièrement bien attesté dans les régions de Thèbes et de Memphis (cf. *I. Memnonion 388* ; *SB XX 14976* ; *SEG 48.2028*), est également connu sous plusieurs formes démotiques : *3rstmn* (*P. Dem. Memphis 2* ; fin du III^e s.) ; *3rystmn* (deux ostraca : *TM 81243*, *TM 81246* ; II^e-I^{er} s.) ; *3rystwmns* (*P. Cairo II 30660* ; fin du

Sur le plan syntaxique, la dédicace présente également une certaine unicité. En effet, elle ne mentionne pas les divinités dédicataires des espaces cultuels au datif mais emploie le génitif²⁹⁹. Cette séquence inhabituelle pourrait s'expliquer par une légère hésitation, dans les pratiques dédicatoires, entre l'emploi du génitif et du datif grec³⁰⁰, phénomène repéré en milieu indigène dans divers documents, montrant que cette confusion n'est pas limitée à la seule Égypte³⁰¹. Ces différents faits linguistiques et syntaxiques pourraient en fin de compte plaider en faveur de l'origine égyptienne du dédicant.

Pour en revenir à la configuration culturelle établie par le dédicant, ce dernier 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*. Le voisinage de leurs lieux de culte respectifs en est d'autant plus plausible. Il serait à première vue tentant d'interpréter l'épiclèse *Pantheos* en relation avec un sanctuaire dédié à tous les dieux. 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 II^e siècle après J.-C.³⁰². On évoquera toutefois l'intéressante découverte, en 1962 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 divinités³⁰³. Il n'est pas impossible que cet ensemble, s'inscrivant dans la tradition des autels des Douze dieux (*Dōdekatheon*) attestés en divers lieux du monde grec³⁰⁴, ait trouvé sa place au sein d'un sanctuaire dédié au culte de cet ensemble de divinités, situé

III^e s.). Selon les règles d'accentuations égyptiennes, qui doivent évidemment être prises en compte avec beaucoup de prudence, le prénom *Ζρυστμν* porterait l'accent sur la pénultième syllabe, c'est-à-dire sur la voyelle prononcée entre le /t/ et le /m/. Pour l'accentuation des mots égyptiens, voir LOPRIENO (1995), p. 36-39.

²⁹⁹ Sur la syntaxe des dédicaces, voir GUARDUCCI (1987), p. 254-255 ; CANEVA (2020b), p. 25-27.

³⁰⁰ La confusion en contexte égyptien pourrait résulter de l'ambiguïté d'une même préposition (*ny*) à laquelle l'égyptien a recours 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 Memphis étudiés par DAUMAS (1952), p. 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.

³⁰¹ 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), p. 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. À ce titre, BONNET (2004), p. 135, avance également l'hypothèse qu'il s'agirait d'un lapicide d'origine phénicienne. Voir aussi AMADASI GUZZO (2015), qui interprète ce génitif comme une marque de différence de statut entre les destinataires (p. 37) ; BIANCO – BONNET (2016), p. 165-166 ; BONNET – BIANCO (2018), p. 44-45, postulant un *hyper* devant le nom de Ptolémée, hypothèse qui paraît peu convaincante.

³⁰² *Chron. Pasch.* 653a : Τούτοις τοῖς χρόνοις ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τὸ Σεβηριανὸν ἐκτίσθη γυμνάσιον καὶ τὸ ἐκεῖσε ἱερὸν μέγα τὸ καλούμενον Πάνθεον (année 205 apr. J.-C.). Sur la question d'un Panthéon à l'époque ptolémaïque et les différentes hypothèses qui ont été établies, voir FRASER (1972), II, p. 1023 n. 105.

³⁰³ Voir annexe C, fig. 3, pour une reproduction. Sur l'autel, voir GHISELLINI (1999). L'autel, maintenant conservé au Musée gréco-romain d'Alexandrie (inv. 27064), a été découvert dans le quartier de Mazarita : GHISELLINI (1999), p. 14 et p. 20. Voir aussi SAVVOPOULOS – BIANCHI (2012), p. 88, pour un groupe de trois statues, représentant probablement des dieux ou des héros, provenant peut-être du même espace cultuel que cet autel.

³⁰⁴ Sur le culte des Douze dieux dans les cités, voir GEORGOUDI (1998) ; PIRENNE-DELFORGE (2020), p. 109-113.

dans les quartiers royaux (*Basileia*) de la cité³⁰⁵. 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 Hestia sont clairement identifiables³⁰⁶. 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 d'Alexandrie³⁰⁷.

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 à un espace sacré dédié aux Douze dieux, qui aurait accueilli l'autel de Mazarita et qui se trouverait 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 souverains³⁰⁸. 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 littéraires³⁰⁹.

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 servent à exalter un pouvoir divin³¹⁰. Selon cette piste interprétative, l'inscription enregistrerait la dédicace de deux espaces culturels conjoints. L'un serait probablement dédié à Zeus en tant que figure souveraine et donc prééminente parmi les divinités et associé au couple royal. L'autre serait dévolu à Hestia, agissant dans son rôle de protectrice du foyer civique, selon une

³⁰⁵ 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 provenant du même site supposeraient que l'autel ait été érigé dans un édifice de type stoa, en tout cas dans un bâtiment bâti bénéficiant d'un certain prestige, comme en atteste la qualité d'exécution de ces ouvrages.

³⁰⁶ Les critères iconographiques de l'identification d'Hestia sont la présence de l'*himation*, la position assise sur un siège en forme d'autel circulaire ainsi que la comparaison avec les traits iconographiques d'Hestia sur l'autel des Douze dieux d'Ostie (GHISELLINI [1999], p. 59, fig. 59) et sur une statuette de la déesse conservée au Musée de Trévise (GHISELLINI [1999], p. 58, fig. 58).

³⁰⁷ GHISELLINI (1999), p. 122. Comme l'explique PIRENNE-DELFORGE (2020), p. 111-112, par rapport au sanctuaire de l'Hellénion de Naukratis (HDT., II, 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, peut-être en réaction aux rébellions égyptiennes naissantes.

³⁰⁸ 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., XVI, 92, 5) ; le groupe statuaire du Tychaion d'Alexandrie organisé autour d'Alexandre (LIB., XVIII, 25, 1-8) ; l'ajout d'Alexandre au culte des Douze dieux d'Athènes (AEL., VH, V, 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 (OGIS I 332, l. 27-28). Cf. CANEVA (2020f), p. 152.

³⁰⁹ PALAGIA (2020), p. 69-70, pour la mise au jour dans le Delta d'un groupe de dix statuettes acrolithes avec leurs autels. 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, p. 355 n. 159.

³¹⁰ SAVVOPOULOS (2020), p. 86 ; BENEDETTI (2021), p. 248-249.

tradition bien attestée dans les cultes des cités grecques³¹¹. Il est 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 parallèle dans la documentation hellénistique³¹². De plus, dans le cadre multiculturel d'Alexandrie, et en lien avec 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 la déesse égyptienne Isis³¹³. Or, l'épiclèse *Pantheos* est connue dans les dénominations isiaques employées pour évoquer la toute-puissance d'une divinité aux multiples prérogatives et aux nombreuses images³¹⁴. La rencontre qui se réalise dans l'Égypte lagide entre Hestia et Isis pourrait dès lors justifier davantage l'utilisation de l'épiclèse *Pantheos* dans notre dédicace.

Le culte alexandrin rendu à Zeus reste, quant à lui, assez obscur. Néanmoins, le champ d'intervention que dessine l'inscription par ces dénominations, en relation avec les *Theoi Euergetai*, s'accorde bien avec la sphère d'action d'Hestia, à savoir la stabilité et la protection du foyer, dans un contexte tant privé et public. En effet, l'évocation de ce binôme, dont la commune puissance est soulignée par le partage de l'épiclèse *Pantheos*, semble participer à la fois de la préservation de la maison royale, dont la préposition *hyper* évoque la continuité dynastique³¹⁵, ainsi que de la sauvegarde de la cité d'Alexandrie et du royaume.

La dédicace met d'ailleurs en exergue, par l'attribution aux souverains de l'épiclèse cultuelle *Eusebēs*, une qualité que doivent manifester les souverains hellénistiques, la piété (*eusebeia*). Si l'adjectif *Eusebēs* apparaît dans les formules protocolaires de plusieurs autres souverains hellénistiques, il reste absent des titres officiels lagides³¹⁶. Dans le monde ptolémaïque, son utilisation se limite à qualifier les souverains, hors de tout contexte cultuel,

³¹¹ PAUL (2013), p. 277-281. 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, *I.Alex.Ptol.* p. 69-70 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 86.

³¹² *SEG* 54.1569 (Tadjikistan ; 200-195), concernant un autel d'Hestia dans le bois de Zeus en faveur des souverains ; *OGIS* I 332 (Pergame ; 138-133), concernant les honneurs conférés à Attale III, 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 (2020f), p. 155 n. 41.

³¹³ SAVVOPOULOS (2018), p. 125. L'hymne de Narmouthis (*I.Métriques* 175, l. 21-22) cite Hestia comme un des noms d'Isis.

³¹⁴ BRICAULT (2013). Cf. BENEDETTI (2021). Pour les épiclèses cumulatives attribuées aux divinités du cercle isiaque, cf. BELAYCHE (2005), p. 145-146, et les occurrences de l'épiclèse *Pantheos* rassemblées par BRICAULT – DIONYSOPOULOU (2016), p. 79, p. 113 et p. 122.

³¹⁵ Cf. *SEG* 54.1569 (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), p. 211-214. Sur le plan formulaire, l'inscription est poétique (l. 4-6 : ὄφρα ... σὴν) et recourt à une expression équivalente à ὑπὲρ σωτηρίας en prose : BERNARD *et al.* (2004), p. 335.

³¹⁶ Nous opérons une distinction entre « titre officiel », appellation standardisée relative au protocole royal et « épithète », une dénomination accompagnant le nom du souverain, pouvant être utilisée en contexte cultuel (épiclèse) ou non. Voir MUCCIOLI (2013), p. 19-25 ; CANEVA (2020d), p. 133.

dans les décrets honorifiques, précisément à partir de Ptolémée III³¹⁷. La dédicace constituerait au demeurant pour le royaume lagide la seule mention de l'utilisation d'*Eusebēs* comme épiclese, exemple d'autant plus particulier que les emplois d'*Eusebēs* comme épithète culturelle hors du monde lagide se comptent en nombre très restreint³¹⁸.

Dans la conception hellénistique de la *basileia*, l'*eusebeia* constitue le pendant de l'*euergesia* manifestée par le souverain : au sein des relations bidirectionnelles unissant les sphères humaine et supra-humaine, l'une concerne le rapport du roi aux dieux et l'autre, le rapport du roi à son peuple³¹⁹. Ce lien qui existe entre l'*eusebeia* et l'*euergesia* trouve d'ailleurs un parallèle frappant en égyptien, qui exprime les notions d'*eusebēs* et d'*euergētēs* par un seul et même adjectif, *mnḥ(-ib)*, litt. « bienfaisant/puissant (de cœur) ». Le même adjectif est utilisé pour traduire le titre officiel *Theoi Euergetai* en égyptien : *Ntr.wi-Mnḥ.wi* « les Dieux Bienfaisants »³²⁰. Les deux qualités 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 somme, par la mise en relation du caractère pieux et bienfaiteur du couple royal, l'inscription vient renforcer le profil divin des *Theoi Euergetai* déjà circonscrit de leur vivant. En effet, par diverses actions, dont nous nous limiterons pour l'instant à mentionner la mise en place d'un vaste programme architectural et d'une réforme calendaire, les souverains justifiaient pleinement leur statut d'*Euergetai* en manifestant à la fois leur évergétisme envers la cité et leur *eusebeia* envers la divinité³²¹.

³¹⁷ *I.Prose* 12, l. 2 (217) : εὐσεβοῦ[ς τὰ πρὸς θεούς]. Cf. *OGIS* I 90, l. 1-2.

³¹⁸ Il n'existe à notre connaissance que les cas suivants : une prêtrise de la reine attalide Apollinis, mentionnée dans une section, assez lacunaire, d'un décret en l'honneur d'un gymnasiarque de Pergame (*SEG* 50.1217, l. 3-4 ; 138-133) et dans un décret émanant de la cité de Téos (*OGIS* I 309 ; 175-168). 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 dénomination royale dans l'inscription étudiée, autant par la présence du substantif Θεός que par l'utilisation de l'épiclese Εὐσεβής. Selon une restitution de BALLESTEROS PASTOR (2014), l'épithète *Eusebēs* pourrait aussi avoir qualifié en contexte culturel Mithridate VI *Eupatōr* dans une dédicace faite au souverain (*I.Délos* 1560 ; 115/14). Cette première désignation d'*Eusebēs* aurait par la suite été remplacée dans la titulature du roi du Pont par le surnom de *Dionysos*. L'épithète est aussi attestée au II^e siècle dans la titulature des dynastes de Cappadoce et des souverains de la Commagène, mais ces dénominations constituent une phase de création d'épithètes royales plus tardive : DE CALLATAÿ – LORBER (2011), p. 453 ; MUCCIOLI (2013), p. 313-316. Pour l'utilisation d'εὐσεβής dans la titulature des empereurs romains, cf. VAN 'T DACK (1993).

³¹⁹ Pour le lien entre ces deux qualités, voir LIV., XLI, 20, 5, en parlant d'Antiochos IV, avec BRINGMANN (1993), p. 12-13. À propos de la place et du rôle de l'*eusebeia* dans la conception de la royauté, cf. PRICE (1984b), p. 88-89 ; BRUIT ZAJDMAN (2001) ; IOSSIF (2018), p. 272-273. Sur l'association spécifique entre *eusebeia* et *euergesia*, voir MUCCIOLI (2013), p. 309-310 ; PFEIFFER (2016), p. 13-14, spécifiquement en contexte égyptien.

³²⁰ NESPOULOUS-PHALIPPOU (2015), p. 38.

³²¹ À propos du programme politique et religieux mené sous les *Theoi Euergetai*, voir BINGEN (2007), p. 31-43 ; HAUBEN (2011), p. 369 ; CANEVA – BRICAULT (2019).

2.2. Le cas particulier des théonymes doubles

L'invocation d'une puissance divine passe obligatoirement par la reconnaissance et l'identification du dieu susceptible de répondre à la demande des hommes³²². Loin de perdre sa flexibilité à l'époque hellénistique, le système de dénomination des dieux devient un instrument capable de faire interagir sur le plan rituel les souverains hellénistiques avec la sphère supra-humaine³²³. Ces dénominations peuvent épouser deux configurations : l'ajout d'épicleses au nom du souverain ou la juxtaposition de son nom avec celui d'un autre dieu³²⁴. Ces modalités de désignation du souverain ne sont en rien éloignées de celles des puissances traditionnelles, susceptibles de mobiliser les deux possibilités mentionnées³²⁵. Comme les deux exemples alexandrins vont le montrer, le choix de la dénomination participe de la définition du profil du souverain comme nouvelle divinité et de la détermination de son champ d'action, en mobilisant une association divine qui corresponde à la démarche entreprise par le dédicant.

2.2.1. Isis Arsinoé *Philadelphos*

L'utilisation de théonymes doubles mentionnant le nom d'une souveraine à la suite de celui d'une déesse est un procédé de dénomination fréquent dans d'autres monarchies hellénistiques³²⁶. Pourtant, cette séquence est l'ordre le moins attesté dans la documentation concernant Arsinoé II. À notre connaissance, trois documents mentionnent la souveraine de la sorte³²⁷. L'un d'eux (**inscr. 17**), une dédicace de Canope, pourrait avoir mentionné, comme premier élément du nom de la divinité, le théonyme d'Isis, ainsi que l'avait proposé M. Strack dans son édition de 1897³²⁸ :

³²² Sur la question de la dénomination des dieux dans le champ du polythéisme grec, on renverra aux travaux de BRULE (1998) ; BELAYCHE *et al.* (2005) ; VERSNEL (2011) ; PARKER (2017) ; PIRENNE-DELFRUGE (2020). Voir le *status quaestionis* dressé par BONNET *et al.* (2018).

³²³ Une étude globale sur les dénominations spécifiques des souverains lagides dans le sillage de celle de MUCCIOLI (2013) pour les souverains hellénistiques et de FRIJA (2010) pour le culte impérial reste encore à faire. S'il ne sera question que de dénominations relatives au culte d'Arsinoé *Philadelphos*, les procédés de dénomination sont par contre toujours productifs sous le règne des autres souverains. Cependant, ces attestations se situant hors de la cité d'Alexandrie ou de ses environs proches, leur analyse dépasserait le cadre de notre étude.

³²⁴ L'usage d'une épiclesse avec le nom d'un souverain est bien attesté dans des textes poétiques (POS., 116, v. 6 : Ἀρσινόη Κύπρις) mais également dans d'autres contextes, par exemple le nom des rues alexandrines (*P.Tebt.* III 879, l. 5 : ἀγ[υ]ῖας Ἀρσινόης] Καρποφόρου). Le *P.Petr.* I², 1, col. II, mentionne pour sa part le second cas, celui de la juxtaposition d'un anthroponyme et d'un théonyme (l. 43 : Ἀφροδίτη Ἀρσινόη). Le cas des *oinochoai* alexandrines figure également dans cette seconde catégorie, ainsi qu'une base de marbre provenant de Chytroi mentionnant une Ἀρσινόη Φιλαδέλφωι Ναϊάδι (*PHRC* 009 ; 270-240). Cf. CANEVA (2015), p. 102-103.

³²⁵ L'étude des théonymes doubles et de ses potentialités dans le polythéisme doit beaucoup aux études de PARKER (2005) et de PIRENNE-DELFRUGE – PIRONTI (2013). Pour évoquer un cas d'école, Pausanias (III, 13, 9) mentionne le culte spartiate rendu à une Aphrodite Héra, entité au sein de laquelle collaborent deux puissances dans un même champ d'action, à savoir le contexte matrimonial : PIRENNE-DELFRUGE (1994), p. 197-198.

³²⁶ Cf. le cas de la « reine Aphrodite Laodice » (*I.Iasos* 4, col. II, l. 68), avec CANEVA – LORENZON (à paraître).

³²⁷ Un papyrus du Fayoum daté de 238/7 (*P.Petr.* I², 1, col. II, l. 43 : ἰ[ερὸν] μητρ[ὸς] θεῶν Βερενίκης καὶ Ἀφροδίτης Ἀρσινόης) ainsi qu'une dédicace discutée *infra*, dédiée à Aphrodite *Akraia* Arsinoé (**inscr. 29**). Cf. CANEVA (2015), p. 104. Pour la juxtaposition de noms humains et divins, voir PARKER (2017), p. 201-204.

³²⁸ La pierre, brisée sur son côté gauche, a fait l'objet de plusieurs restitutions pour combler la lacune estimée entre 5 et 6 lettres, comme le suggère l'édition du *CPI* (p. 186). STRACK (1894) proposa dans un premier temps de

[Ἴσιδι Ἀ]ρσινόη | [Φιλαδέ]λφωι Θεῖ[ων ὑπὲρ] αὐτοῦ καὶ | [τῆς γυ]ναικὸς καὶ ⁵ | [τῶν π]αιδίων.

Ce témoignage lacunaire, d'interprétation délicate, connaît peu de parallèles dans la documentation grecque des dénominations d'Arsinoé II, si ce n'est les *oinochoai* qui, quand elles incluent Isis, la nomment systématiquement à la suite du nom d'Arsinoé et non en première position de la séquence³²⁹. En revanche, si l'on convoque la documentation égyptienne, des parallèles plus probants apparaissent. En effet, le théonyme double, où la primauté dans la séquence est accordée à Isis, est attesté sur des stèles contemporaines de la dédicace : une inscription hiéroglyphique sur un naos provenant de Saïs mentionne deux occurrences d'une dénomination qui correspondrait au grec « Isis Arsinoé *Philadelphos* »³³⁰, de même qu'un autre document égyptien provenant des carrières de Maâsara, près de Memphis³³¹. Ce mode de désignation dans les sources égyptiennes doit se comprendre dans le sillage des représentations de la reine véhiculées par les sources iconographiques de tradition pharaonique figurant Arsinoé sous les traits d'Isis. Dans une perspective égyptienne, le transfert du nom et des attributs d'Isis permet en effet de légitimer la place d'Arsinoé au sein du panthéon³³².

Si la restitution est correcte, ce mode de désignation reflète probablement une réalité cultuelle, car Arsinoé et Isis étaient associées à divers degrés dans le culte. Certains documents grecs mentionnent des honneurs cultuels voués conjointement aux deux divinités³³³. Le rapprochement de leur culte fut certainement facilité par certaines caractéristiques communes dans les honneurs qui leur étaient rendus³³⁴. De plus, à la suite du décès de la souveraine,

restituer Θεῖα. Cependant le substantif, trop court pour combler la lacune, n'est aucunement attesté en tête de dénomination. Il l'est seulement dans la formule Ἀρσινόη Θεῖα Φιλάδελφος, qu'on retrouve très rarement et uniquement en Égypte : CANEVA (2014c), p. 95. A. Bernand (*I.Delta* p. 233-234, n° 3) proposa de restituer un βασιλίσσαι, mais la leçon semble cette fois trop longue pour combler l'espace manquant et ne concorde pas non plus avec les manières de désigner Arsinoé II : la reine n'est appelée *basilissa* que de son vivant et ne prend l'épithète *Philadelphos* qu'après son décès en 270. La lecture d'Ἴσιδι, proposée par STRACK (1897) et suivie par Dittenberger (*OGIS* I 31), semble en fin de compte être la plus plausible. Enfin, tant sur le plan paléographique que sur celui de l'utilisation de *Philadelphos*, la dédicace semble être datée après la mort d'Arsinoé.

³²⁹ Ex. : [Αγ]αθῆς Τύχης | [Α]ρσινόης | Φιλαδέλφου | Ἴσιος (**inscr. 36**).

³³⁰ Musée du Louvre, stèle n° C 123, col. 10 C (Saïs ; 266/265) : « Souverain, notre maitre, fais apparaître la statue de la reine, héritière du Double-Pays, Isis Arsinoé (*3s.t 3rsny*), la déesse [qui aime] son frère (...). » (Trad. Chr. Thiers). Cf. THIERS (1999) ; BRICAULT (2013), p. 86-87.

³³¹ *N(i)-sw.t-bity (3s.t irsn3)* !. Cf. QUAEGEBEUR (1969), p. 212 n° 20 et p. 202. La stèle de Maâsara, maintenant perdue, n'est connue que par des commentaires succincts de HOWARD-VYSE – PERRING (1842).

³³² NILSSON (2012), p. 119-120. Voir par exemple une statue en granite rouge représentant une Arsinoé-Isis datée des années 270, conservée au Museo Gregoriano Egizio du Vatican (inv. 22682). Cf. BRICAULT (2013), p. 88. Dans la tradition pharaonique, la souveraine est dite « image d'Isis », c'est-à-dire sa représentante sur terre, statut auquel participe son iconographie si proche de celle de la déesse qu'il est dans certains cas difficile de différencier l'une de l'autre. Voir, sur ces questions, PLANTZOS (2011).

³³³ *PSI* V 539, l. 3 (Philadelphie ; 250-200) : [- - - ἐπιτελ]ῶ τὰς θυσίας τῆι Ἴσι καὶ Ἀρσινόηι Φιλαδέλφωι ὑπὲρ τοῦ βασι[λέως - - -].

³³⁴ L'aspect sacrificiel du culte voué à Arsinoé aurait peut-être été modelé à partir du culte d'Aphrodite, mais il est aussi probable que les normes sacrificielles du culte d'Isis aient inspiré celui d'Arsinoé, cette dernière partageant avec Isis les sacrifices d'oiseaux ainsi que l'offrande de végétaux : CANEVA (2014c), p. 101-102.

nombre de temples égyptiens instaurèrent en leur sein le culte d'Arsinoé *Philadelphos*³³⁵. Le mode d'expression de cette dédicace, influencée par la proximité du culte d'Isis et d'Arsinoé autant sur le plan de la dénomination que de l'iconographie, semble en définitive mobiliser des codes culturels ancrés dans les traditions égyptiennes³³⁶. S'il serait tentant, au vu de la proximité cultuelle des deux déesses, d'identifier le destinataire de cette inscription avec une seule entité formant un théonyme double, on ne peut en définitive pas exclure l'hypothèse qu'il s'agisse de deux destinataires culturels distincts, juxtaposés par asyndète³³⁷.

Le facteur local aura sans doute motivé, dans le rapprochement des deux déesses, la place prioritaire du nom d'Isis dans la séquence, en regard d'un possible modèle égyptien discuté plus haut, sans toutefois renoncer à désigner la souveraine par son épiclèse exclusive de *Philadelphos*. En effet, Isis jouissait à Canope d'un culte fort développé³³⁸. Aussi, il n'est pas impossible que la dédicace de Theôn ait été déposée dans un des temples canopiques d'Isis, qui aurait accueilli, conformément aux prescriptions royales, le culte d'Arsinoé comme *synnaos* de la déesse égyptienne³³⁹. Canope semble en tout cas avoir fourni un lieu propice à l'interaction des deux puissances divines et, à plus large spectre, comme nous le verrons plus loin, un terrain fertile pour le développement du culte royal³⁴⁰.

2.2.2. Aphrodite *Akraia* Arsinoé

Le second cas étudié (**inscr. 29**) où le nom d'Arsinoé est précédé de celui d'une divinité est une dédicace à Aphrodite *Akraia* Arsinoé³⁴¹, découverte dans le quartier d'Hâdra à Alexandrie et datant probablement du règne de Ptolémée V³⁴². Déjà analysée au cours du

³³⁵ *Caire CG 22181* dite « Stèle de Mendès », l. 41-42. Voir THIERS (2007a), p. 190-191.

³³⁶ Comme l'a remarqué M. Minas, un phénomène similaire au transfert de prérogatives par le partage d'épiclèses entre Aphrodite et Arsinoé semble se produire en milieu égyptien, cette fois entre Isis et Arsinoé. La stèle de Mendès (*Caire CG 22181* ; Delta) attribue en effet à la reine des épicleses attestées par la suite pour Isis dans les temples de Haute-Égypte, visant probablement à « strengthen the goddess's role as a queen by assigning her an epithet of Arsinoe (...) rather than the other way around. » : MINAS-NERPEL (2019), p. 153. Pour les relations entre Isis et Arsinoé, cf. MINAS-NERPEL (2019), p. 151, p. 152-153 et p. 165.

³³⁷ Un parallèle est offert par *RICIS 305/1702*, une dédicace à « Sarapis, Isis (,) Arsinoé *Philadelphos* » (Halicarnasse ; 270-246), discutée par CANEVA – BRICAULT (2019), où un doute subsiste quant à l'identification de l'unité des destinataires (Isis-Arsinoé ou Isis et Arsinoé). Dans ce cas, la séparation entre Isis et Arsinoé *Philadelphos* semble toutefois à privilégier : MALAISE (2005), p. 10.

³³⁸ On dénombre de nombreux exemplaires d'associations iconographiques des deux déesses, particulièrement dans cette région. Voir par exemple une statue d'Arsinoé sous les traits d'Aphrodite-Isis retrouvée à Canope, chez GODDIO (2006), p. 106-108 n° 25, et les analyses de DUNAND (1973), p. 35-36.

³³⁹ On connaît notamment un temple dédié à Isis et à Anubis (**inscr. 13**) sous Ptolémée II, qui aurait par la suite pu accueillir le culte de la souveraine divinisée. Des témoignages postérieurs de statues de reines érigées dans les sanctuaires isiaques de Canope (**inscr. 57**, une statue d'Arsinoé III ; **inscr. 60**, une statue de Cléopâtre III) attestent la proximité de la figure d'Isis, dans sa prérogative royale, et des reines lagides.

³⁴⁰ Le processus d'interaction entre Arsinoé, Aphrodite et Isis à un moment où cette dernière tend à récupérer d'Arsinoé-Aphrodite la prérogative liée à l'élément marin semble se construire d'ailleurs précisément dans la région alexandrine. À ce propos, voir MALAISE (1994), p. 364 ; BRICAULT (2020), p. 23-32.

³⁴¹ **inscr. 29** : Ἀφροδίτη | Ἀκραία Ἀρσινόη | Φιλοκράτης | [καὶ Ἐ]λλάγιον.

³⁴² La datation se base sur des critères paléographiques. Les *alpha* à barre brisée indiquent une date postérieure à la fin du III^e siècle, mais la présence de certains traits épigraphiques – les barres des *sigma* légèrement ouvertes, la

premier chapitre concernant son possible lien avec le culte du Cap Zéphyrion, l'inscription pose également le problème du mode de dénomination composite de la divinité à laquelle le dédicant s'adresse.

La juxtaposition de ces théonymes vise à convoquer une puissance divine particulièrement spécialisée dans un champ d'action commun aux deux entités, les prérogatives maritime et matrimoniale³⁴³. La superposition des compétences d'Aphrodite-Arsinoé est d'ailleurs renforcée par l'adjonction au théonyme de l'épiclèse *Akraia* pour spécifier le domaine d'action convoqué par le dédicant³⁴⁴. Ainsi, la séquence onomastique mobilise les compétences d'Aphrodite telles qu'Arsinoé les traduit, d'autant plus qu'au II^e siècle, les fonctions d'Arsinoé dans le domaine maritime et matrimonial sont bien définies. Sur le plan des implications de l'utilisation d'un théonyme double, le cas d'Aphrodite *Akraia* Arsinoé n'est dès lors pas si éloigné, en matière d'intersections des *timai* divines, d'autres cas bien connus dans les panthéons des cités grecques³⁴⁵.

Il faut toutefois noter que la dédicace est d'environ septante ans postérieure à l'établissement du culte d'Arsinoé et qu'une variation dans le mode de dénomination de la souveraine n'est pas à exclure, surtout à partir du moment où, après la période initiale de la diffusion du culte d'Arsinoé à l'instigation de Ptolémée II, les modes de désignation montrent une plus grande liberté de la part des donateurs³⁴⁶. D'autre part, nous ne disposons d'aucun témoignage certain de pratiques cultuelles codifiées (prêtrise ou sacrifice), spécifiquement dédiées à la souveraine assimilée à Aphrodite, qui permettrait d'établir un parallèle avec la formule de la dédicace. On atteste tout au plus des associations occasionnelles. On évoquera toutefois une base de statue canopique représentant un Ptolémée, probablement Ptolémée II, érigée par un prêtre d'Arsinoé [...] Aphrodite (**inscr. 56**). Une épiclese pourrait être restituée

forme ovale du *phi* et l'absence d'*apices* – invite à ne pas descendre trop bas la datation. Le règne de Ptolémée V (204-180) fournirait à ce titre un juste milieu. BRECCIA (1931) indique quant à lui une date entre les II^e et I^{er} siècles, sans mentionner de critère de datation.

³⁴³ Les études de PARKER (2005), p. 222-225 ; PIRENNE-DELFORGE – PIRONTI (2013) et WALLENSTEN (2014) ont bien montré que les théonymes doubles ne devaient pas être compris en terme de hiérarchisation d'une puissance par rapport à une autre, mais plutôt en terme de collaboration de l'une avec l'autre, résultant dans l'évocation d'une divinité spécialisée dans le domaine d'intervention convoqué par le dédicant.

³⁴⁴ À propos de la prérogative convoquée par l'utilisation de l'épiclèse *Akraia*, voir *supra* (p. 46). Le composé Aphrodite *Akraia* Arsinoé cumule de façon exemplaire les deux procédés de dénominations précédemment mentionnés : l'adjonction d'une épiclese et la juxtaposition avec un nom divin. On renverra également aux inscriptions étudiées par WALLENSTEN (2014), attestant des associations complexes en contexte multiculturel, ainsi qu'à ses judicieuses remarques sur l'attitude des dédicants, qu'elle qualifie de « syncrétique ».

³⁴⁵ Voir, par exemple, le cas déjà mentionné d'Aphrodite Héra à Sparte (PAUS., III, 13, 9). Il faut toutefois souligner que la relation entre Aphrodite et Héra ne se pose pas exactement dans les mêmes termes que celle unissant Aphrodite et Arsinoé sur le plan de la « nature divine » des entités honorées.

³⁴⁶ L'hypothèse est corroborée par le témoignage de Strabon (STRAB., XVII, 1, 16) vers la fin du I^{er} siècle, qui utilise la dénomination « Arsinoé Aphrodite », explicitant toujours la nature de l'association divine du Cap Zéphyrion. On voit diachroniquement le glissement entre le mode de dénomination d'Arsinoé sous une épiclese (cf. Posidippe), puis Aphrodite Arsinoé (**inscr. 29**) et enfin Arsinoé Aphrodite (STRAB., XVII, 1, 16).

dans la lacune du document. À ce titre, on suggérera, avec toute la prudence nécessaire, de restituer l'épithète Ἀκραίας, qui constituerait à plusieurs égards un bon candidat³⁴⁷.

En somme, ces deux exemples de théonymes doubles attestent l'importance de l'environnement culturel dans les choix de dénomination opérés par les dédicants. En effet, les modalités d'association avec les deux divinités, Aphrodite et Isis, permettaient d'insérer la souveraine dans les paysages culturels d'Alexandrie et de Canope, en conférant une coloration locale au culte qui était rendu à la reine dans ces régions³⁴⁸. Dès lors, les (re)configurations culturelles auxquelles la figure de la déesse Arsinoé *Philadelphos* pouvait se prêter se situent au cœur d'un principe de négociation entre traditions grecques et égyptiennes. Elles entendent créer une puissance adaptée à l'ensemble de la population, tant sur le plan de l'iconographie que des pratiques culturelles qui lui étaient dédiées³⁴⁹.

C. Le souverain et les divinités du cercle isiaque

1. Sarapis et Isis à Alexandrie

1.1. Sarapis en réseau : de Memphis à Rhakôtis

La question de l'émergence de la figure de Sarapis et de la création de son iconographie alexandrine fait l'objet d'une bibliographique pléthorique³⁵⁰. On se limitera dès lors à rappeler certains éléments de la genèse du dieu nécessaires au présent propos. Sarapis est à l'origine la réinterprétation d'une vieille divinité égyptienne bénéficiant d'un important culte à Memphis, le taureau Apis mort et honoré sous le nom d'Osor-Apis (ég. : *Wsr-hp*). Sous l'influence des traditions transmises par les historiens de l'époque impériale, on a longtemps attribué la prétendue création du culte de Sarapis à l'initiative de l'un des premiers lagides, voire même d'Alexandre³⁵¹. Cependant, le processus historique semble plutôt aller dans le sens inverse :

³⁴⁷ La lacune est estimée entre 5 et 7 lettres. Les restitutions des précédents éditeurs (Ἀρσινόης Νέας ou Ἀρσινόης Θεᾶς Νέας) ne semblent pas satisfaisantes car elles ne correspondent pas aux dénominations d'Arsinoé II. L'épiclese Ἀκραίας respecterait d'une part la longueur de la lacune, tout en recourant à une dénomination très proche de celle de l'*inscr.* 29, convergeant avec le schéma proposé *supra*, n. 346. Cette base de statue fournirait ainsi un argument attestant l'existence d'une prêtrise d'Arsinoé sous cette épiclese. Sur l'identité du Ptolémée représenté sur cette base de statue, voir l'édition du *CPI*, p. 93.

³⁴⁸ Voir les conclusions similaires de FRIJA (2010). Les deux cas étudiés dans ce contexte sont comparables à l'insertion du culte de la reine séleucide Laodice à Iasos à travers une association explicite avec Aphrodite. Toutefois, on connaît à Iasos des pratiques culturelles pérennes vouées à la « reine Aphrodite Laodice », notamment une prêtrise dédiée à son culte et des sacrifices, codifiées par un décret (*I.Iasos* 4, col. II, l. 74-76 : καὶ ἅμα μετὰ τὴν σύν||εργίαν θυέτωσαν βασιλίσσῃ|ῃ Ἀφροδίτῃ Λαοδίκῃ κατὰ δύν||ναμιμ ἕκαστοι ὁ ἄν π[ροαιρῶνται]). Cf. CANEVA – LORENZON (en préparation). Or, on a vu que l'association d'Arsinoé et d'Aphrodite n'était en rien fixée par un décret ou une norme de ce type, mais a plutôt recours à des procédés discursifs.

³⁴⁹ À propos du caractère multiculturel de la création du culte d'Arsinoé, voir MINAS-NERPEL (2019).

³⁵⁰ On épinglera les travaux de BERGEAUD – VOLOKHINE (2000) ; PFEIFFER (2008b) ; LEGRAS (2014a) ; FASSA (2015) ; CANEVA (2018a).

³⁵¹ LEGRAS (2014a), p. 102, évoque une initiative directe d'Alexandre et PFEIFFER (2008b), p. 388, celle de Ptolémée I^{er}. Voir les remarques de CANEVA (2018a), p. 97 n. 44. Sur les traditions relatives à l'introduction de la statue culturelle attribuée au sculpteur athénien Bryaxis à Alexandrie, voir BELAYCHE (2011), p. 227-250.

l'apport de Ptolémée I^{er} relève davantage d'une stratégie visant à soutenir la diffusion d'un culte né des interactions culturelles entre Grecs et Égyptiens, érigeant par ce biais Alexandrie au rang de nouveau centre religieux et culturel de l'Égypte³⁵².

À Alexandrie, les sources épigraphiques attestent l'apparition du culte de Sarapis dès la fin du règne de Ptolémée I^{er}, notamment sur la colline de Rhakôtis³⁵³. Elles manifestent par la même occasion une relation étroite, à date haute, entre le culte de Sarapis et les hautes couches de la société alexandrine³⁵⁴. Par ailleurs, on voit se développer dans l'Alexandrie de Ptolémée II un réseau de plusieurs Sarapeia destinés au culte du dieu, seul ou accompagné de sa parèdre Isis. Ces espaces sont établis aux frais de membres de l'élite lagide, probablement dans le cadre de leur promotion personnelle vis-à-vis des souverains, comme l'indique l'utilisation de la préposition *hyper* destinée à marquer l'implication symbolique du roi dans les initiatives du dédicant³⁵⁵. On mentionnera à ce titre l'exemple d'un *temenos* dédié à Sarapis et à Isis pour (*hyper*) Ptolémée II par Archagathos, haut fonctionnaire de l'administration ptolémaïque³⁵⁶.

Dans cette perspective, les dédicaces recourant à la préposition *hyper* reflètent l'établissement d'une relation entre les souverains et leurs sujets au sein du royaume ainsi que le rôle médiateur du culte de Sarapis, qui permettait l'articulation entre culte royal et initiatives des particuliers³⁵⁷. En outre, face à un culte déjà bien accepté par la population alexandrine, Ptolémée II semble avoir eu recours à la figure de Sarapis pour promouvoir sa politique matrimoniale et dynastique, forgeant peu à peu l'identité du dieu comme divinité royale et contrepartie divine du souverain. Par ce biais, il contribuait également au soutien de la collaboration culturelle entre Grecs et Égyptiens au sein de la capitale lagide³⁵⁸.

³⁵² CANEVA (2018a), p. 97-101. Nos réflexions sur les noms des dèmes d'Alexandrie (*infra*, p. 81-82 n. 425) au sein desquels les divinités isiaques sont ajoutées par après, confirment l'hypothèse que, sous les deux premiers Ptolémées, ces cultes ne jouent pas encore le rôle fédérateur qu'on leur connaît à partir de Ptolémée III et IV.

³⁵³ **Inscr. 8** (304-285), l'*I.Alex.Ptol.* 2 (300-275) et l'*I.Alex.Ptol.* 4 (ca 280). Cf. SAVVOPOULOS (2020), p. 77-79.

³⁵⁴ CANEVA (2018a), p. 99. Il est en effet intéressant de constater que l'une des plus anciennes attestations du culte alexandrin rendu à Sarapis (**inscr. 8**) fournit également le premier exemple de l'utilisation de la préposition *hyper* pour introduire le nom du souverain.

³⁵⁵ PFEIFFER (2008b), p. 394-395 ; CANEVA (2018a), p. 99 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 82-83.

³⁵⁶ **Inscr. 10** (282-ca 275). Cf. PFEIFFER (2008b), p. 398-403 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 117-118. On peut évoquer un papyrus (*P.Cair.Zen.* III 59355, col. I, l. 128) mentionnant un autre Sarapeion, construit par Parmeniskos (CANEVA [2018a], p. 99 n. 56) ainsi qu'un *hieron* dédié à Isis et à Anubis à Canope par Kallikratès, personnage gravitant également autour de la sphère royale (**inscr. 13** ; ca 275-270).

³⁵⁷ FASSA (2015), p. 143-144. Le culte de Sarapis assumait un rôle médiateur également sur le plan culturel et social, car il permettait l'interaction, si ce n'est entre population grecque et égyptienne à Alexandrie, en tout cas entre les helléno-memphites occupant précédemment le Delta et la population hellénique arrivée suite aux conquêtes d'Alexandre : CANEVA (2018a), p. 101.

³⁵⁸ PFEIFFER (2008b), 400-403 ; CANEVA (2018a), p. 98-99. L'*interpretatio* du mariage incestueux des *Theoi Adelphoi* constitue à ce titre un cas exemplaire de collaboration culturelle à des fins idéologiques. Le premier témoignage d'une équivalence symbolique entre l'union des souverains avec celui d'Osiris et d'Isis, en écho aux rapprochements dans la poésie de cour opérés avec le mariage de Zeus et d'Héra, est mentionné sur la stèle de Mendès (ca 263-257), l. 10-12 (éd. THIERS). Voir THIERS (2007b).

1.2. Sarapis et Ptolémée : légitimation du pouvoir royal

Sous Ptolémée III et Ptolémée IV, la relation des souverains avec Sarapis semble évoluer vers l'instauration d'une véritable connexion entre la royauté lagide et les divinités isiaques, promue à travers différents media. D'une part, la construction du Sarapeion de Ptolémée III matérialise sur le plan monumental la dimension royale conférée au dieu, le confortant dans son rôle de protecteur de la royauté³⁵⁹. Il n'est dès lors pas étonnant que le temple du dieu, situé sur la colline de Rhakôtis, bénéficie d'une situation géographique prépondérante, le Sarapeion étant construit sur le seul monticule élevé de la cité³⁶⁰. Dans le même temps, on assiste à la refonte des serments royaux avec l'ajout de la mention de Sarapis et d'Isis aux côtés du roi et de la reine, ainsi que certaines innovations dans l'iconographie monétaire³⁶¹. Ces trois vecteurs différents semblent en définitive constituer divers volets d'une même stratégie visant à figurer le couple isiaque comme l'archétype divin de l'union royal³⁶².

La promotion de Sarapis et d'Isis comme modèle divin de l'endogamie monarchique se renforce davantage à la suite de la victoire *in extremis* de Ptolémée IV lors de la bataille de Raphia, opposant le Lagide à Antiochos III. À la suite de cet événement, les deux divinités égyptiennes sont promues, dans le monnayage comme dans les inscriptions, sous l'épiclèse commune de *Sōtēr*, épithète manifestant la protection du couple divin à l'égard du roi. Cette qualification semble aussi doublée d'une connotation dynastique, car elle est contemporaine de l'ajout par Ptolémée IV de Ptolémée I^{er} et Bérénice I^{er} à la liste des prêtrises éponymes, sous le titre de *Theoi Sōtēres*³⁶³.

³⁵⁹ Sur le Sarapeion, cf. **inscr. 1** avec MCKENZIE – GIBSON – REYES (2004) et SABOTTKA (2008). À propos de la politique de Ptolémée III par rapport à Sarapis, voir FASSA (2015), p. 142-143 ; CANEVA – BRICAULT (2019).

³⁶⁰ MCKENZIE – GIBSON – REYES (2004), p. 111. Sur ce point, la localisation du sanctuaire suit le *modus operandi* grec d'établir les divinités destinées à protéger la cité sur les lieux les plus élevés. Il s'agirait là d'un argument soutenant la place prépondérante accordée à Sarapis comme protecteur, sinon de la cité, en tout cas de la royauté. Ce sont en effet dans les œuvres des auteurs de l'époque romaine que la hauteur du lieu de culte semble particulièrement mise en exergue, allant jusqu'à qualifier la colline d'*akropolis* (ex. : APH., *Prog.*, XII). Précisément à partir du II^e s. apr. J.-C., Sarapis reçoit l'épiclèse de *polias* ou *poliouchos* (ex. : *I.Portes* 89), jusqu'alors réservée au binôme Zeus-Athéna et accordée à des divinités tutélaires, c'est-à-dire bénéficiant d'un lieu de culte sur l'acropole des cités qu'elles protègent : BONNET – PIRENNE-DELFORGE (2013), p. 210-211. Il semblerait, au vu de ces documents, que Sarapis n'ait été proprement considéré comme un dieu « de la cité » qu'à partir de l'époque romaine, dans le sillage de son rapprochement avec Zeus mais également de sa promotion à l'extérieur comme dieu protecteur d'Alexandrie. À ce propos, voir les réflexions de VEYMIERS (2009), p. 180 n. 50 et de PAUL (2013), p. 315 n. 270.

³⁶¹ FASSA (2013), p. 122 ; FASSA (2015), p. 136-142.

³⁶² PFEIFFER (2008b), p. 408 ; FASSA (2013), p. 122-127 ; CANEVA – BRICAULT (2019). On renverra aux inscriptions étudiées *infra* (**inscr. 20** et **21**), manifestant une égalité cultuelle entre les divinités isiaques et le couple royal Ptolémée III et Bérénice II, mentionnés au datif et coordonnés par la préposition *καί*.

³⁶³ BRICAULT (1999) ; SAVVOPOULOS (2020), p. 86-88. La dédicace d'un sanctuaire à Sarapis, à Isis, à Ptolémée IV et à Arsinoé III (**inscr. 7**) montre bien les répercussions de cette double promotion de Sarapis et d'Isis comme archétype de l'endogamie royale et comme *Theoi Sōtēres*. Voir *supra* (p. 42). À propos des attestations de *Sōtēr* qualifiant le couple divin, voir BRICAULT – DIONYSOPOULOU (2016), p. 115, ainsi que l'**inscr. 25** (216/5-210/9).

1.3. Configuration du couple divin aux II^e et I^{er} siècles

C'est sans doute cette proximité entre le souverain et les divinités isiaques, promue à partir de Ptolémée III et IV, qui éclaire la remarquable longévité de leur association, attestée tout au long de la période lagide, notamment par le biais de la configuration dédicatoire en *hyper* suivi du génitif³⁶⁴. Toutefois, de légères adaptations dans les habitudes dédicatoires semblent apparaître. On constate par exemple que les dédicants privilégient des dons d'embellissement ou de rénovation de sanctuaires préexistants à la construction de nouveaux temples³⁶⁵.

Sur le plan de la configuration du couple Sarapis-Isis, le dieu tend à perdre sa primauté par rapport à Isis dans les associations cultuelles, cette dernière pouvant être seule dédicataire dans les inscriptions³⁶⁶. Deux raisons au moins semblent expliquer ce changement : d'une part, la popularité grandissante de la déesse Isis et l'expansion de son culte en Méditerranée ; d'autre part, le déclin progressif du culte de Sarapis dès Ptolémée V, au profit de celui de Dionysos et d'Osiris, changement sur lequel il nous faudra également revenir au cours du dernier chapitre³⁶⁷.

2. Le développement du culte royal à Canope : Sarapis, Isis et le Nil

La ville de Canope, située à une trentaine de kilomètres d'Alexandrie, fournit dès le règne de Ptolémée II un terrain propice à l'implantation et le développement du culte royal, dans un milieu où l'ancrage indigène était encore fort par rapport à la cité d'Alexandrie, avec qui elle entretenait des liens étroits³⁶⁸. C'est dans cette région que Kallikratès fonde un sanctuaire dédié à Isis et à Anubis, dont Pasis assume la prêtrise (**inscr. 13**)³⁶⁹. Sa fondation est datée entre les années 275 et 270³⁷⁰. Sous les *Theoi Euergetai*, la ville de Canope constitue un

³⁶⁴ Cette configuration va du règne de Ptolémée I^{er} (**inscr. 8** ; 304-285) à celui de Ptolémée XII (**inscr. 32** ; 52).

³⁶⁵ MASSAR (2016), p. 92. L'**inscr. 32** atteste par exemple l'embellissement d'un *hieros topos* pour Isis et Sarapis. Voir aussi les autres exemples mentionnés par MASSAR (2016), p. 92 n. 36.

³⁶⁶ Isis est seule destinataire de l'**inscr. 28** (199/8-194/3) et se trouve mentionnée en première position par rapport à Sarapis dans l'**inscr. 32** (52). Sur ces changements dans les pratiques dédicatoires, voir FASSA (2015), p. 134 et les inscriptions auxquelles elle fait référence (p. 134 n. 7).

³⁶⁷ SAVVOPOULOS (2020), p. 90, évoque l'hypothèse d'un manque d'intérêt de la part des souverains envers le culte du dieu, ou encore un manque de fonds disponible pour assurer sa promotion. Après Ptolémée IV, on remarque que Sarapis disparaît progressivement de l'iconographie monétaire lagide pour laisser place à Dionysos : BRICAULT (1999), p. 342. Les thèmes dionysiaques seront particulièrement promus sous le règne de Cléopâtre VII : HEINEN (1978), p. 188-192 ; HÖLBL (2001), p. 289-292 ; LEGRAS (2014a), p. 111-112.

³⁶⁸ Sur Canope en général, voir les références données dans l'*I.Delta* p. 153-257, et la notice de FELBER (2003). À propos des cultes canopiques, particulièrement liés au cercle isiaque, voir MALAISE (1994) ; KAYSER (1991).

³⁶⁹ **inscr. 13** : Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου | καὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης, | τὸ ἱερὸν Ἰσεί Ἀνούβει Καλλικράτης | Βοίσκου Σάμιος ναυαρχῶν | ἔδωκεν Πασίτι ἱερεῖ. L'inscription semble être une copie de la dédicace originale, sur laquelle le prêtre Pasis aurait ajouté la mention de la fonction qu'il exerçait. En effet, l'authenticité des trois derniers mots (ἔδωκεν Πασίτι ἱερεῖ) est loin d'être assurée : BRICAULT (2020), p. 35. Pour les localisations potentielles du temple, voir BRICAULT (2013), p. 91-92.

³⁷⁰ Le mariage de Ptolémée II et d'Arsinoé II (ca 275) fournit le terminus *post quem* de l'inscription, la mort d'Arsinoé II (270) le terminus *ante quem*. Sur la date du mariage, voir THIERS (2007a), p. 50-51 ; THIERS (2007b).

lieu privilégié de manifestation de l'évergétisme royal. Le vaste programme architectural entrepris par Ptolémée III y fait la part belle à Osiris et à Sarapis : le premier reçoit dans la ville un *temenos* (**inscr. 2**) et le second un *naos* (**inscr. 3**)³⁷¹. C'est également Canope qui accueille le synode des prêtres tenu en 238, au sein d'un « sanctuaire des *Theoi Euergetai* »³⁷².

Une série de trois inscriptions canopiques, datées du règne de Ptolémée III et de Bérénice II, enregistre des dédicaces au couple royal honoré au datif, conjointement avec des divinités isiaques : le couple Sarapis et Isis pour la première dédicace³⁷³, auquel est associé le Nil dans les deux autres exemplaires³⁷⁴. La figure du Nil, si elle est inspirée de celle de la vieille divinité égyptienne Hâpy, personnification de la crue du fleuve, se dote d'une toute nouvelle image élaborée en milieu alexandrin sur le modèle des dieux-fleuves du monde grec³⁷⁵. Le dieu conserve dans sa version hellénisée un spectre d'intervention lié à la prospérité de l'Égypte, à travers la crue annuelle dont il est responsable. Pour cette raison, il reçoit comme attribut une corne d'abondance³⁷⁶. Isis assume une prérogative similaire dans le domaine de la fertilité, de même que Sarapis qui, à travers son ancêtre Osiris, bénéficiait particulièrement à Canope d'affinités fonctionnelles avec le Nil³⁷⁷.

Ces constats appellent plusieurs remarques. D'une part, la triade auquel Ptolémée III et Bérénice II sont associés semble, comme l'avait évoqué M. Malaise, proprement ancrée dans la région canopique³⁷⁸. D'autre part, c'est probablement ce domaine d'intervention lié à la fertilité et à la prospérité qui a motivé l'association des souverains avec la triade locale

³⁷¹ La relation des deux temples a longtemps posé question. MALAISE (1994), p. 354 n. 9, estimait que l'Osireion et le Sarapeion de Canope ne devaient faire qu'un. Cependant, la découverte d'une plaque de fondation (**inscr. 3**), dont le savant n'a pu avoir connaissance, permet d'affirmer qu'il existait au moins un Osireion (**inscr. 2**) différent du Sarapeion (**inscr. 3**) : BRICAULT (2020), p. 36-38. Si les deux espaces sacrés d'Osiris et de Sarapis semblent pour leur part bien distincts, il ne faut toutefois pas écarter l'alternative que le *naos* de Sarapis (**inscr. 3**) se serait situé dans le *temenos* dédié à Osiris (**inscr. 2**). Certains chercheurs ont par contre tenté d'identifier le *naos* de Sarapis (**inscr. 3**) avec le *hierion* de Sarapis à Canope, décrit par Strabon (XVII, 1, 17) comme un grand centre d'incubation sur le modèle memphite. Voir FRAGAKI (2011), p. 37 n. 102.

³⁷² OGIS I 56, l. 7 : ἐν τῷ ἐν Κανόπῳ ἱερῷ τῶν Εὐεργετῶν. Pour l'hypothèse d'une localisation de ce *hierion* au sein du Sarapeion de Canope, voir MALAISE (1994), p. 354 n. 9. W. Dittenberger (OGIS I 56) avait au contraire proposé de localiser le *hierion* des *Theoi Euergetai* dans le *temenos* d'Osiris fondé par Ptolémée III (**inscr. 2**). PFEIFFER (2004b), p. 154, évoque lui aussi une identification avec l'Osireion mais considère que le *hierion* des *Theoi Euergetai* désignait un temple construit par les souverains et non un temple dédié à leur culte.

³⁷³ **Inschr. 20** : Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι | καὶ βασιλεῖ Πτολεμαίῳ | καὶ βασιλίσση Βερενίκη, | Θεοῖς Εὐεργέταις.

³⁷⁴ **Inschr. 21** : Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι καὶ Νεῖλῳ | καὶ βασιλεῖ Πτολεμαίῳ | καὶ βασιλίσση Βερενίκη, | Θεοῖς Εὐεργέταις, | Ἀρτεμίδωρος Ἀπολλωνίου | Βαργυλιώτης ; **Inschr. 22** : Σαράπιδι, Ἴσιδι, Νεῖλῳ | καὶ βασιλεῖ Πτολεμαίῳ | καὶ βασιλίσση Βερενίκη, | Θεοῖς Εὐεργέταις, | Καλλικράτης Ἀντιπάτρου.

³⁷⁵ MALAISE (2005), p. 66-74. Des temples au Nil sont attestés à Alexandrie, mais seulement à partir de l'époque romaine : FRAGAKI (2011), p. 45 et fig. 125-127.

³⁷⁶ DUNAND (1973), p. 113 ; DUNAND (2013), p. 202.

³⁷⁷ À Canope, Osiris bénéficiait d'un culte où il était honoré comme personnification de l'eau fraîche du Nil : FRAGAKI (2011), p. 36. À propos du domaine d'intervention d'Isis dans le champ de la fertilité, voir MALAISE (1994), p. 362. Pour l'aspect agraire de Sarapis et son lien avec l'inondation à travers son ancêtre Osiris, voir KAYSER (1991), p. 213 ; MALAISE (2005), p. 73.

³⁷⁸ MALAISE (1994), p. 365. Il est en effet possible, comme le remarque M. Malaise, que le Nil ait fait l'objet d'un culte spécifique à Canope. On remarque d'ailleurs que l'**inschr. 57** (Canope ; 222-204) atteste l'existence d'une prêtrise dédiée au Nil à Canope (l. 4 : ἱερεὺς τοῦ Νεῖλου).

composée de Sarapis, d'Isis et du Nil, visant à conforter les monarques dans leur rôle de protecteur de la prospérité et de l'abondance du pays d'Égypte³⁷⁹. Les honneurs décernés aux souverains à la suite du synode de 238 à Canope viennent étayer cette analyse et contribuent à construire cette prérogative dans le spectre d'intervention des *Theoi Euergetai*³⁸⁰. En effet, le décret enregistre notamment une réforme calendaire visant instituer une *panēgyris* célébrant les souverains durant les cinq premiers jours de l'an (du 1^{er} au 5 Payni), suivant la crue du Nil³⁸¹. Ces honneurs cultuels rendaient les souverains symboliquement responsables de l'inondation du fleuve et, à plus large échelle, de la prospérité du royaume, participant de la sorte à justifier leur statut d'*Euergetai*³⁸².

Dans le sillage de la promotion du caractère évergétique des actions menées par Ptolémée III et Bérénice II, particulièrement manifeste dans l'environnement canopique, on ne peut raisonnablement pas écarter l'hypothèse de M. Malaise : ce dernier avait en effet suggéré que les trois dédicaces associant les divinités isiaques et les *Theoi Euergetai* aient trouvé leur place dans le sanctuaire mentionné dans le décret de Canope qui aurait pu accueillir un culte voué à ces mêmes souverains, qu'il soit à identifier au Sarapeion, à l'Osireion ou à un autre édifice cultuel encore non identifié³⁸³.

D. Le matériel de culte

L'acte d'honorer le souverain par le biais d'une dédicace ne constitue qu'une forme d'expression du culte royal parmi d'autres. À l'image des rites accomplis pour les dieux traditionnels, un culte quotidien était rendu aux souverains. Ce dernier était rythmé par des sacrifices et des libations, qui nous sont connus par l'intermédiaire des instruments cultuels, retrouvés en nombre conséquent, utilisés dans le cadre de ces rites³⁸⁴.

³⁷⁹ L'attribution de ce rôle au souverain se traduit également en termes iconographiques. Ptolémée III est représenté sous des traits particulièrement ronds, en écho à l'idéal ptolémaïque de la *tryphē* royale. La notion d'opulence est en effet étroitement liée à la démonstration de l'évergétisme royal. Voir GALBOIS (2018), p. 105-107, et les portraits auxquels elle renvoie. En cela, les *Theoi Euergetai* s'inscrivent dans la continuité d'Arsinoé II, agissant aussi dans le domaine de la prospérité, par le biais de rapprochements avec Déméter ou Isis.

³⁸⁰ OGIS I 56, l. 10-46. Cf. PFEIFFER (2004b), p. 124-127. À propos de la place de ces réformes dans le cadre de la politique religieuse des *Theoi Euergetai*, voir PFEIFFER (2004a) ; HAUBEN (2011), p. 366-371.

³⁸¹ OGIS I 56, l. 31-32. Cf. HAUBEN (2011), p. 368-370.

³⁸² HÖLBL (2001), p. 108 ; HAUBEN (2011), p. 369 ; DUNAND (2013), p. 207. Comme le résume justement M. Minas-Nerpel à propos du rôle des *Theoi Euergetai* 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), p. 168.

³⁸³ MALAISE (1994), p. 365.

³⁸⁴ On regrette l'absence d'une étude globale sur l'ensemble des pratiques cultuelles lagides. Une introduction à la thématique est proposée par CANEVA (2014c) et FASSA (2015), p. 143-145. On notera aussi certaines études ponctuelles concernant l'aspect matériel de ce type d'instruments, notamment CANEVA (2020a) ; CANEVA (2020b) et LORBER (2020), sur le financement des cultes hors de la sphère royale.

1. Les *oinochoai*

Une vaste catégorie du matériel cultuel utilisé dans le culte royal comprend les *oinochoai*³⁸⁵. Ces vases en faïence étaient utilisés lors de libations pratiquées en contexte domestique. Ce type de vaisselle cultuelle, de production typiquement alexandrine, date majoritairement de la période entre Ptolémée II et Ptolémée IV³⁸⁶. La scène rituelle typique de ces vases montre une figure féminine accomplissant une libation, tenant dans sa main droite une *phialē* avec dans son autre main une corne d'abondance, nommée *cornucopia*. Ce dernier élément permet d'interpréter le personnage comme la représentation d'une souveraine (Arsinoé II, Bérénice II). Cet élément figuratif, dont Athénée rapporte qu'il fut attribué à Arsinoé à l'initiative de Ptolémée II³⁸⁷, permettait d'une part de doter la souveraine divinisée d'un trait distinctif, repris ensuite par les autres reines lagides³⁸⁸. D'autre part, le symbole, en écho aux traditions relatives à Zeus qui, durant son enfance, aurait été allaité par la chèvre Amalthée, évoque l'abondance et la prospérité dont les reines se rendent symboliquement responsables. La scène peut figurer en outre un autel ainsi qu'un pilier *agyieus*. L'objet peut s'accompagner d'une légende peinte, précisant par un génitif de possession l'identité du souverain pour qui la libation est accomplie³⁸⁹.

À la suite des travaux de D. Burr Thompson, qui avait remarqué que la figure représentée accomplissait une *choē* versée sur le sol, les *oinochoai* ont été perçues comme les instruments rituels d'un culte prétendument chthonien voué aux souverains³⁹⁰. Il semble toutefois plus correct d'analyser la scène décrite comme une représentation idéalisée d'une scène sacrificielle³⁹¹. La présence visuelle d'objets cultuels comme des autels, une *phialē* ou, plus rarement, un animal sacrificiel³⁹², évoque en une seule image des séquences

³⁸⁵ Sur les *oinochoai*, voir BURR THOMPSON (1973) ; CANEVA (2014c), p. 104-108 ; CLAYMAN (2014), p. 168-170. On trouvera un exemplaire d'une *oinochoē* complète figurée en annexe C, fig. 4, ainsi qu'un développé de la scène sacrificielle en annexe C, fig. 5.

³⁸⁶ 90 % des *oinochoai* sont de provenance alexandrine. Les autres provenances semblent dans la plupart des cas résulter du mouvement de la population alexandrine qui emporta avec elle la vaisselle cultuelle : CANEVA (2014c), p. 104 n. 77. Cf. PHRC 012 (Kourion, 221-204), pour un exemple unique d'*oinochoē* de production chypriote.

³⁸⁷ ATH., XI, 497 B : δοκεῖ δὲ σκευοποιηθῆναι ὑπὸ πρώτου τοῦ Φιλαδέλφου Πτολεμαίου βασιλέως φόρημα γενέσθαι τῶν Ἀρσινόης εἰκόνων.

³⁸⁸ Arsinoé porte une *cornucopia* double appelée *dikeras*, alors que Bérénice porte une *cornucopia* simple : BURR THOMPSON (1973), p. 33. Sur le *dikeras* d'Arsinoé II, voir CANEVA (2016b), p. 134 et p. 173-174 ; CARNEY (2013), p. 114-115. Si le *dikeras* constituait l'attribut spécifique d'Arsinoé *Philadelphos*, on ignore si cet attribut était aussi utilisé aussi lorsque la souveraine était représentée, de son vivant, comme membre du couple des *Theoi Adelphoi* : CANEVA (2016b), p. 153. Sur la *cornucopia* de Bérénice, voir CLAYMAN (2014), p. 129-130 et p. 169.

³⁸⁹ Voir la catégorie 4 de notre recueil, p. 209-210 (tabl. 2). Le génitif des *oinochoai* marquant l'appartenance à un destinataire cultuel, il se rapproche dès lors du génitif qu'on trouve sur les autels.

³⁹⁰ BURR THOMPSON (1973), p. 69-71.

³⁹¹ CANEVA (2014c), p. 104-108, qui, fort de reconsidérations méthodologiques de certaines catégories peu opératoires, propose une nouvelle analyse de la portée sémantique des scènes rituelles des *oinochoai*.

³⁹² La présence d'un animal sacrificiel n'est attestée que dans une *oinochoē* représentant Arsinoé II, avec un caprin situé derrière l'autel (BURR THOMPSON [1973], p. 161, n° 112). L'exception est d'autant plus unique que le

chronologiquement différentes du sacrifice. Ainsi, les scènes ne visent pas tant à décrire l'acte sacrificiel qu'à activer la représentation mentale d'un sacrifice chez le pratiquant³⁹³. De la même manière, la présence du pilier *agyieus* situe le cadre du sacrifice dans l'espace public, à l'extérieur des maisons³⁹⁴.

Les légendes mentionnées sur les *oinochoai* livrent quant à elles certaines particularités concernant le théonyme des souverains honorés. Six de ces légendes juxtaposent au nom d'une reine celui de l'*agathē tychē* (**inscr. 36-38, 41-43**). Bien que la compréhension de l'invocation ne bénéficie d'aucun consensus, cette légende semble devoir s'interpréter davantage comme l'invocation de la *tychē* de la souveraine qu'en tant que théonyme double³⁹⁵. Par ailleurs, dans quatre occurrences, le nom d'Isis accompagne aussi celui de la reine (**inscr. 36, 38-40**). Ces deux procédés de désignation des souveraines semblent mobiliser chez les reines une prérogative particulièrement liée à la prospérité et l'abondance. D'une part, l'action d'Isis dans la sphère de l'abondance et de la fertilité a été évoquée à plusieurs reprises. D'autre part, la « bonne fortune » de la souveraine invoquée par l'accomplissement du rituel se comprend comme une puissance d'action traduisant l'accomplissement de bienfaits divins pour les hommes. Cette fonction, qu'expriment dans des modalités propres ces trois entités divines, semble visuellement évoquée dans les scènes rituelles par la présence de la *cornucopia* et, dans le cas spécifique de Bérénice II, par le port d'attributs isiaques³⁹⁶. Dès lors, tant sur le plan visuel que textuel, les souveraines se voyaient confortées dans leur rôle de patronne de l'abondance et garante de la prospérité locale³⁹⁷.

sacrifice du caprin est interdit pour le culte d'Arsinoé II (**pap. 2**, l. 17-18 : πλῆ[ν προ]βά[του καὶ αἰγός]). Toutefois, il se peut que les deux documents fassent référence à des moments ou à des contextes différents.

³⁹³ La scène ne représente spécifiquement ni l'accueil de la victime sacrificielle, comme l'avait supposé GRIMM (1998), p. 78, ni la séquence de la mise à mort, comme le soutenait BURR THOMPSON (1973), p. 69. Cf. PFEIFFER (2008a), p. 62-64. Pour l'activation d'un arrière-plan culturel par le biais de la présence d'éléments visuels, on renverra aux remarques méthodologiques de LISSARRAGUE (2017).

³⁹⁴ Sur l'*agyieus* dans le monde grec, voir BURR THOMPSON (1973), p. 62-69 ; GAIFMAN (2012), p. 123-125.

³⁹⁵ CANEVA (2015), p. 103 n. 28. La *tychē* ou le *daimōn* d'une personne peut assumer une dimension cultuelle et recevoir des prières et des sacrifices : CARBON (2005), p. 5. Plus spécifiquement dans le cadre du culte royal, on sait que des serments pouvaient être accomplis sur la *tychē* ou le *daimōn* d'un souverain : MINAS-NERPEL (2000), p. 168. Ex. : *PSI* IV 361 (Philadelphie ; 251/250) : [ὄμνυ]ω δέ σοι τὸν βασιλέως δαίμονα | καὶ τὸν Ἀρσινόης. On observe cependant des parallèles sur le plan rituel à Délos entre Arsinoé et la *Tychē* personnifiée (*PHRC* 038, 270-240 ; *PHRC* 036, 240/239). Ces derniers s'expliqueraient par une évolution dans les cultes rendus à l'*agathē tychē*. Toutefois, la distinction entre la notion abstraite de l'*agathē tychē* et la divinité personnifiée résulte d'une perception moderne. Voir, sur ce constat, le récent commentaire de *CGRN* 229.

³⁹⁶ À propos du port d'attributs propres à Isis, voir BURR THOMPSON (1973), n° 122 ; PLANTZOS (2011). En général sur l'association iconographique d'attributs divins aux reines lagides, voir GALBOIS (2018), p. 136-141.

³⁹⁷ Pour des conclusions similaires sur l'iconographie des portraits des reines lagides, voir GALBOIS (2018), p. 105-107. Cette prérogative est confortée par l'association dans les pratiques cultuelles avec la figure de divinités liées à l'abondance et à la prospérité, notamment Déméter. Pour Arsinoé II, notons à ce titre le partage de l'épiclèse *Karpophoros* (*P.Teb.* III 879, l. 5), la préférence sacrificielle de porcins lors des *Arsinoeia*, la proximité spatiale de la procession d'Arsinoé II avec le *Thesmophorion* (**pap. 2**, l. 5). Quant à Bérénice II, on rappellera la consécration d'un temple à Boubastis (**inscr. 4**) et le partage de l'épiclèse *Thesmophoros* (BELL [1924], p. 17-29 ; Fayoum). Pour le culte alexandrin rendu à Déméter, voir SKOWRONEK – TKACZOW (1981) ; SAVVOPOULOS (2020), p. 88-89. Cf. l'**inscr. 24**, un autel dédié à Déméter, à Koré et à Dikaiosynè, avec le commentaire du *CPI*, p. 63.

2. Les autels

Le second groupe-témoin illustrant les pratiques cultuelles dédiées au souverain se compose d'autels ou de plaques insérées dans des autels, dont les exemplaires préservés sont pour la plupart relatifs au culte d'Arsinoé *Philadelphos*. Un décret alexandrin, conservé dans l'œuvre de l'historien Satyros, à qui l'on doit un traité intitulé *Sur les demeures d'Alexandrie*, a transmis une norme rituelle grecque régulant les sacrifices dans le cadre d'une fête alexandrine dédiée à Arsinoé *Philadelphos*³⁹⁸. La prescription rituelle impose au passage de la procession menée par une *kanēphoros* la réalisation de sacrifices sur des autels en sable ou recouverts de sable³⁹⁹. En rappelant l'action de la déesse *Philadelphos* sur l'élément marin, l'utilisation du sable fonctionne comme un signe (*sēmeion*) de la présence divine, qui permet par la même occasion d'identifier le destinataire de l'offrande, à savoir Arsinoé associée à Aphrodite⁴⁰⁰. En outre, l'utilisation de ce type d'autel « en face des maisons des particuliers, sur les terrasses ou le long de la voie » inscrit le sacrifice, qui relève de l'initiative propre des individus, dans le cadre de l'espace public partagé par l'ensemble des Alexandrins⁴⁰¹.

Dans le contexte de ces célébrations s'inscrivent, comme l'avait à juste titre remarqué L. Robert, des autels de dimensions réduites ou des plaques de marbre ou de calcaire destinées à être encadrées dans des autels construits temporairement pour l'occasion, selon les modalités prescrites par la norme rituelle citée par Satyros⁴⁰². Ces instruments cultuels portent une brève formule dédicatoire : les autels enregistrent l'emploi du génitif et les plaques votives, dont on dénombre deux exemplaires alexandrins (**inscr. 15 et 16**), davantage celui du datif⁴⁰³. Ces deux plaques votives, portant une dédicace au datif à Arsinoé *Philadelphos*, semblent avoir été originellement insérées dans des autels destinés au culte de la reine, expliquant dès lors que les

³⁹⁸ **Pap. 2.** L'édition de référence pour ce papyrus (*P. Oxy.* XXVII 2465, fr. 2, col. I) est celle de SCHORN (2001).

³⁹⁹ L'occasion dans laquelle s'inscrivent les sacrifices est décrite aux lignes 12-15 : [οἱ δὲ] βουλόμενοι θύειν Ἀρσιν[όη Φιλα]||δ[έ]λφω θυέτωσαν πρὸ τῶν ιδ[ί]ων οἴ[[κ]ων ἢ ἐπὶ τῶν [δ]ωμάτων ἢ κατ[ὰ τήν] | ὁδὸν ἢ ἂν ἢ καν[η]φόρος βαδί[ζ]η. Les types d'autels permis sont définis aux lignes 18-23 : (...) το[ύ]ς δὲ βομ[ο]ύ[ς] πο[ι]εῖτωσαν πάντες ἐξ ἄμ[μ]ου. Ἐὰν δὲ τ[ι]νες | [ο]ικοδομητοὺς πλινθίνους ἔχ[ω]σ[ι] <v> ἐπ[ι]||[β]αλλέτωσαν ἐπάνω ἄμμον καὶ ἐ[π'αὐ]τῆς τὰς σχί[ζ]ας ἐπιθέτωσαν ἐφ' [αἴ]ς τὰ | [δ]σπρια κατακαύσου[σι]ν. Sur ces fragments, voir SCHORN (2001) ; CANEVA (2014c).

⁴⁰⁰ PIRENNE-DELFORGE (2008b), p. 108-109. Sur la place du sable dans les cultes d'Arsinoé, voir ROBERT (1966), p. 590-592 ; DEMETRIU (2010).

⁴⁰¹ **Pap. 2.** l. 12-15. Cf. ROBERT (1966), p. 585-587. De la même manière, le décret sacerdotal de 243 émis à Alexandrie enjoignait ceux qui voulaient participer aux fêtes dédiées aux *Theoi Euergetai* d'exposer visiblement un petit *naos* pour le culte royal dans les environs de leur maison (éd. EL-MASRY *et al.*, l. 34-35 : ἐξεῖναι δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ιδιώταις | τοῖς βουλ[ο]μένοι[ς] ιδρύσασθαι παρ'αὐτοῖς καὶ (...) ναὸν χρυσοῦν τῶν [προ]γεγραμμένων [ἐν] Εὐεργετῶν Θεῶν). Une localisation similaire pour les sacrifices est mentionnée dans le *W.Chrest.* 449 (Krokodilopolis ; 241). Enfin, la même injonction d'élever un *naos* est donnée dans le cadre de la fête alexandrine en l'honneur de Ptolémée V *Epiphanēs* prescrite dans le décret de Memphis de 196 (*I.Prose* 16, l. 52-53). Cf. CANEVA (2014c), p. 94.

⁴⁰² ROBERT (1966) ; CANEVA (2014c), p. 93-96. Sur ce type de document à Paphos, voir CANEVA (2020e).

⁴⁰³ Là où le datif enregistre l'action de consécration, le génitif insiste davantage sur le résultat de l'action de consécration, c'est-à-dire l'appartenance de l'objet au dieu : CANEVA (2020b), p. 25-27. Il commémore ainsi un stade postérieur à la consécration proprement dite. Pour un exemple d'autel portant la mention Ἀρσινόης Φιλαδέλφου (au génitif), cf. *OGIS* I 34, avec ROBERT (1966), p. 597.

bords et le revers de la pierre n'aient pas été plus soigneusement travaillés⁴⁰⁴. Aucun argument ne permet toutefois de limiter l'utilisation de ces autels ou des plaques votives portant cette mention au seul contexte des *Arsinoeia*⁴⁰⁵.

Le corpus alexandrin compte deux autels destinés au culte du souverain, mais qui semblent s'inscrire dans des contextes différents. Les deux enregistrent la mention des propriétaires cultuels dudit objet par une inscription au génitif⁴⁰⁶. L'autel creux retrouvé sous le Sarapeion de Ptolémée III (**inscr. 35**) semble avoir été utilisé dans le cadre d'un culte rendu à Ptolémée II comme *ymbōmos* d'Arsinoé *Philadelphos*, au sein d'un espace cultuel possiblement dédié à Sarapis. Des résidus de cendres indiquent qu'on y brûlait des offrandes, tant végétales qu'animales⁴⁰⁷. Le second autel (**inscr. 34**), épousant la forme d'un brûle-parfum, semble s'inscrire dans un contexte d'utilisation différent⁴⁰⁸. D'une part, les dimensions réduites de l'autel (4,5 × 5,7) permettaient difficilement d'y accomplir un sacrifice sanglant. De plus, la mention générique des prêtres écarterait l'hypothèse d'une fonction proprement domestique pour l'autel concerné, qui semble dès lors avoir servi à un culte rendu à Arsinoé exercé par plusieurs prêtres, peut-être au sein d'un même lieu. Une autre hypothèse intéressante récemment reprise par Th. Schreiber envisage une utilisation comme élément portatif pour effectuer des libations ou pour procéder au dépôt d'offrandes végétales lors de déplacements ou de voyages⁴⁰⁹. Cette alternative aurait le mérite d'expliquer que l'autel ait été découvert aux environs des *emporia* situés près du port⁴¹⁰.

Cet exemplaire alexandrin (**inscr. 34**) reproduit en miniature un type d'autel connu à partir de la période lagide, les autels à acrotères dits « à cornes »⁴¹¹. Les autels à acrotères étaient utilisés lors de libations ou de la combustion de divers matériaux, dont le choix était

⁴⁰⁴ *I.Alex.Ptol.* p. 41.

⁴⁰⁵ Les travaux de L. Robert, s'ils ont constitué un progrès remarquable dans l'analyse de la documentation, ont toutefois laissé place à des généralisations poussant à interpréter l'ensemble des autels retrouvés comme des instruments cultuels lors des *Arsinoeia*. Cf. CANEVA (2020b), p. 30-33.

⁴⁰⁶ **inscr. 34** (270-246) : (Recto) Βασιλέως | Πτολεμαίου | τοῦ Πτολεμαίου<υ> | (verso) Ἀρσινόης | Φιλαδέλφου | οἱ ἱερεῖς ; **inscr. 35** (260-246) : Βασιλέως Πτολεμαί[ου] | [καὶ Ἀρσινόης Φιλαδέλφου] | Θ[ε]ῶ[ν] Σωτήρων]. La similitude des deux inscriptions sur le plan matériel (des autels de calcaire) et sur le plan syntaxique (génitif d'appartenance) a motivé le choix d'en faire dans le recueil une catégorie spécifique et distincte des dédicaces.

⁴⁰⁷ Les dimensions de l'autel (65 × 84) et son ouverture intérieure, peut-être destinée à accueillir un poêle à feu, permettaient l'exécution de ces deux types de sacrifice. Voir YAVIS (1949), p. 131-132, pour ce type d'autel.

⁴⁰⁸ À propos des autels en forme de brûle-parfum, voir SOUKIASSIAN (1983), p. 329-331; QUAEGBEUR (1993), p. 331-332 et p. 336-340. Pour l'utilisation de brûle-parfums en contexte domestique, voir MASSAR (2008), p. 201.

⁴⁰⁹ SCHREIBER (2011), p. 198-199, reprenant une hypothèse de STÄHLER (1980), p. 50. Voir *SB I 434* (Égypte ; 270-246), pour un autre autel de fonction similaire. Le dépôt d'encens constitue souvent un acte préalable au sacrifice : CANEVA (2021a).

⁴¹⁰ On ne peut pas non plus exclure que l'autel ait été consacré dans le temple d'Arsinoé, dont la situation géographique correspond au lieu de découverte de l'autel. Cf. BOTTI (1902), p. 103. Les deux hypothèses ne semblent toutefois pas contradictoires en considération des prérogatives d'Arsinoé comme protectrice des marins. L'autel aurait pu, une fois utilisé comme autel portatif, être offert à Arsinoé dans son sanctuaire comme don de consécration, en remerciement du bon déroulement d'une traversée en mer.

⁴¹¹ Sur ces autels, voir SOUKIASSIAN (1983) et QUAEGBEUR (1993).

tantôt conditionné par le contexte proprement culturel du rituel ou par la scène iconographique où l'autel était représenté⁴¹². Ces autels pouvaient accueillir tant la combustion d'encens⁴¹³ que le dépôt d'offrandes végétales⁴¹⁴ ou le sacrifice de divers animaux⁴¹⁵. Par ailleurs, ce type d'autel apparaît fréquemment dans les scènes cultuelles liées au culte rendu aux souverains. En contexte grec, les autels à acrotères sont figurés sur les *oinochoai*. Bien que les scènes des *oinochoai* soient, comme on l'a vu, des projections imaginaires, il est probable que les autels peints sur ces vases s'inspirent de structures préexistantes, relevant d'un type pour ainsi dire canonique, c'est-à-dire reconnaissable et identifiable comme autel destiné au culte royal⁴¹⁶. C'est à cette catégorie d'autels que serait par ailleurs apparenté l'autel creux du Sarapeion (**inscr. 35**)⁴¹⁷.

E. Conclusion

L'examen des sources épigraphiques attestant les associations cultuelles du souverain avec le monde supra-humain a permis de mettre en évidence diverses stratégies de création de la figure religieuse du souverain, tant sur le plan formel que fonctionnel. Au sein des modalités d'intégration du roi dans les initiatives des particuliers, la gestion des espaces sacrés et la manipulation du système de dénomination des figures divines jouent un rôle prépondérant : ces facteurs assurent l'interaction du souverain avec les divinités traditionnelles et, par ce biais, légitiment sa place au sein du répertoire de représentations religieuses à même d'être convoqué par les Alexandrins. Ainsi, la dédicace à Zeus *Olympios*, à Zeus *Synōmosios* et aux *Theoi Adelphoi* ainsi que celle offerte à Hestia et aux *Theoi Euergetai*, peut-être conjointement à Zeus, ont montré que la proximité fonctionnelle des anciennes et nouvelles divinités, matérialisée dans le paysage alexandrin par le voisinage spatial de leurs lieux de culte respectifs, participe ainsi activement de la définition du champ d'intervention du souverain. Par

⁴¹² SOUKIASSIAN (1983), p. 330. Pour l'analyse des scènes sacrificielles sur les stèles égyptiennes, voir CANEVA (2013a), p. 303-307 et p. 313-316 ; CANEVA (2016b), p. 158-162.

⁴¹³ La stèle de Moscou étudiée par NILSSON (2012), n° 7 (*Moscow I.i 5375*) montre Ptolémée II portant le symbole égyptien représentant l'encens près d'un autel « à cornes » face à Arsinoé *Philadelphos*. Pour une étude de l'impact de l'encens sur l'expérience religieuse dans le cadre du culte royal, voir CANEVA (2021a).

⁴¹⁴ Les végétaux seraient, selon une conjecture de SCHORN (2001), p. 206-207, une des offrandes sacrificielles possibles mentionnées dans le décret cité par Satyros lors des *Arsinoeia* (**pap. 2**, l. 16 : ὄσπρια). Le terme ὄσπριον renvoie de façon générique à tout produit venant des plantes ou des arbres (PLAT., *Cri.*, 115), laissant au dédicant un large panel de choix sacrificiels possible.

⁴¹⁵ Le décret cité par Satyros prescrit le sacrifice d'oiseaux ou de tout autre animal sacrificiel (**pap. 2**, l. 16 : ἱερεῖα), excepté le mouton et le caprin (**pap. 2**, l. 16-17 : πλὴ[ν προ]βάτου καὶ αἰγός). Le choix du porc semblait toutefois privilégié dans le culte d'Arsinoé *Philadelphos* (ex. : *P.Lond.* VII 2000 ; Fayoum, 250). Nous étudions la question des offrandes sacrificielles liées au culte d'Arsinoé *infra* (p. 104-105).

⁴¹⁶ Pour la figuration d'autels sur les *oinochoai*, voir BURR THOMPSON (1973), p. 35-36 et p. 70.

⁴¹⁷ On n'ira toutefois pas jusqu'à postuler, comme le fait BURR THOMPSON (1973), p. 70, que l'autel creux du Sarapeion aurait fonctionné comme le « paradigm for the chthonic altar on the first oinochoai ».

ces divers processus, l'acte dédicatoire permet de construire les *timai* spécifiques du souverain, en regard des prérogatives de la divinité à laquelle il est associé.

Les différentes associations ont en outre mis en lumière des affinités particulières de la figure du souverain dans certains champs d'action particuliers. Le roi est naturellement associé à la sphère du pouvoir et de la puissance, en collaboration avec Sarapis ou Zeus, sphère à laquelle sont intimement liés les modes d'intervention relatifs à la *sōtēria*, c'est-à-dire la sauvegarde et la protection des sujets. C'est aussi en leur capacité souveraine que les monarques assument le rôle de garants des serments passés à Alexandrie, comme l'a montré l'étude croisée de témoignages épigraphiques et papyrologiques. Par ailleurs, les sphères maritime et matrimoniale sont l'apanage, semble-t-il, des reines lagides, particulièrement Arsinoé II et Bérénice II, en collaboration avec Aphrodite ou Isis. À ce domaine s'ajoute également celui de la fertilité et de la prospérité patronné par les souveraines, en association avec Isis, Boubastis, Déméter ou l'*agathē tychē*. C'est par ailleurs ce champ d'action qui est convoqué dans la politique religieuse de Ptolémée III et Bérénice II afin de légitimer leur statut d'*Euergetai*, par la promotion de leur *eusebeia* envers les dieux et de leur *euergesia* envers la cité.

Les particuliers adaptent la démarche dédicatoire qu'ils entreprennent en fonction des besoins et des circonstances qui ont motivé l'acte de la dédicace, tout en respectant le cadre officiel posé par la monarchie lagide. L'univers tant culturel que social du dédicant détermine ainsi en grande partie la construction de la figure royale résultant de l'acte dédicatoire. Rappelons à ce titre l'association fréquente de Sarapis et du culte royal lagide dans les hautes sphères de l'administration ptolémaïque. On pense aussi à la triade formée par Ptolémée, les Dioscures et Adonis, probablement liée à l'éducation de la jeunesse dans un contexte agonistique ou encore à l'invocation par un couple d'Aphrodite *Akraia* Arsinoé, probablement dans un contexte matrimonial⁴¹⁸. Les normes rituelles, régissant la pratique du culte royal dans la cité d'Alexandrie, assument également un large degré d'adaptation en fonction du profil du dédicant et des motivations qui l'ont conduit à engager la communication rituelle avec les dieux. Dès lors, la flexibilité des pratiques culturelles les rendait particulièrement aptes à s'adapter au statut et à l'origine culturelle du dédicant, mais aussi à l'argent qu'il pouvait se permettre d'investir dans la pratique du culte royal.

⁴¹⁸ Le contexte matrimonial de l'**inscr. 29** est discuté *supra* (p. 46).

Tabl. 1. Tableau chronologique des dédicaces

Document	Règne	Souverain(s) honoré(s) (<i>hyper</i>)	Divinité(s)	Destinataire(s)	Souverain(s) divinisé(s)	Origine
inscr. 8	Ptolémée I ^{er}	Ptolémée I ^{er}	Sarapis, Isis	/	/	A.
inscr. 9	Ptolémée I ^{er}	Ptolémée I ^{er}	Artémis <i>Soteira</i>	/	/	C.
inscr. 10	Ptolémée II	Ptolémée II	Sarapis, Isis	/	/	A.
inscr. 11	Ptolémée II	Ptolémée II	Adonis, Dioscures	Ptolémée I ^{er} <i>Sotēr</i>		A. ?
inscr. 12	Ptolémée II	Ptolémée II	Tous les dieux	/	/	A.
inscr. 13	Ptolémée II	Ptolémée II – Arsinoé II	Isis, Anubis	/	/	C.
inscr. 14	Ptolémée II	/	/	<i>Theoi Adelphoi</i>		A.
inscr. 15	Ptolémée II	/	/	Arsinoé <i>Philadelphos</i>		A.
inscr. 16	Ptolémée II	/	/	Arsinoé <i>Philadelphos</i>		A.
inscr. 17	Ptolémée II	/	/	Isis Arsinoé <i>Philadelphos</i>		C.
inscr. 18	Ptolémée III	Ptolémée III – Bérénice II	Zeus <i>Olympios</i> , Zeus <i>Synānosios</i>	<i>Theoi Adelphoi</i>		A.
inscr. 19	Ptolémée III	Ptolémée III – Bérénice II – leurs enfants	Sarapis, Isis	/	/	A. ?
inscr. 20	Ptolémée III	/	Sarapis, Isis	Ptolémée III, Bérénice II		C.
inscr. 21	Ptolémée III	/	Sarapis, Isis, le Nil	Ptolémée III, Bérénice II		C.
inscr. 22	Ptolémée III	/	Sarapis, Isis, le Nil	Ptolémée III, Bérénice II		C.
inscr. 23	Ptolémée IV	Ptolémée IV – Arsinoé III	Hestia <i>Pantheos</i> , Zeus <i>Pantheos</i> (?)	Ptolémée III, Bérénice II		A.
inscr. 24	Ptolémée IV	Ptolémée IV – Arsinoé III	Déméter, Korè, Dikaiosynè	/	/	A.

inscr. 25	Ptolémée IV	Ptolémée IV – Arsinoé III	Sarapis, Isis <i>Sōtēres</i>	/	A.
inscr. 26	Ptolémée IV	Ptolémée IV – Arsinoé III	Sarapis, Isis	/	A.
inscr. 27	Ptolémée IV	Ptolémée IV – Arsinoé III	Anubis	/	A.
inscr. 28	Ptolémée V	Ptolémée V	Isis	/	A. ?
inscr. 29	Ptolémée V (?)	/	/	Aphrodite <i>Akraia</i> Arsinoé	A.
inscr. 30	Ptolémée VI	Ptolémée VI – Cléopâtre II	Hermès, Héraklès (?)	/	A.
Inschr. 31	Ptolémée X	Cléopâtre III – Ptolémée X	?	/	A.
inscr. 32	Ptolémée XII	Ptolémée XII – ses enfants	Isis, Sarapis	/	A.
inscr. 33	Ptolémée XV	Cléopâtre VII – Ptolémée XV	le dieu <i>megas epēkoos</i>	/	A.

Légende :

A. = Alexandrie

C. = Canope

Chapitre III : Toponymie et paysage urbain

Dans les mondes anciens, « il n’existait aucun lieu qui soit vide de dieux »⁴¹⁹. Ainsi, les espaces sacrés, avec le matériel votif qu’ils contiennent, ne constituent que l’armature d’un « paysage religieux » plus large et dynamique, où peut se déployer la relation entre les sphères humaine et supra-humaine⁴²⁰. Au même titre que les divinités des Grecs sont foncièrement topiques, la construction de la figure royale est conditionnée par les choix opérés au sein de la communauté qui les honore. Aussi de multiples stratégies, émanant d’acteurs divers tels que la sphère royale, les institutions civiques ou des particuliers, sont-elles mises en place dans le but d’intégrer le souverain au sein de cette communauté et de l’espace qu’elle occupe⁴²¹. Le présent chapitre compte revenir sur les configurations publiques de la figure du souverain et sur l’articulation locale du culte royal, lorsqu’il est confronté aux réalités culturelles, civiques et administratives de la *polis*⁴²². Pour ce faire, notre propos partira des plus modestes échelons constitutifs de la cité. Il confrontera ensuite l’étude de trois édifices publics avec un quartier idéologiquement chargé d’Alexandrie, à savoir les *Basileia*, les « espaces royaux ».

A. Les dénominations des dèmes, des tribus et des rues

1. Les dèmes et les tribus

La cité d’Alexandrie a bénéficié d’un système de circonscriptions administratives et territoriales très développé. Ce dernier se divisait en 5 tribus, 60 dèmes et 720 phratries⁴²³. La répartition s’est établie très tôt, puisque les témoignages datant du règne de Ptolémée *Sōtēr* enregistrent déjà l’utilisation de démotiques comme désignation officielle des citoyens alexandrins⁴²⁴. Les noms donnés à ces diverses entités sont majoritairement empruntés au répertoire mythologique et sont, à ce titre, riches d’enseignement. Certains dèmes tirent leur nom de divinités traditionnelles du panthéon des Grecs, comme Athéna, Zeus ou les Dioscures⁴²⁵. L’établissement des entités territoriales et politiques d’Alexandrie traduit sur ce

⁴¹⁹ SCHEID – DE POLIGNAC (2010), p. 427.

⁴²⁰ De récentes études ont souligné les dynamiques spatiales qu’on peut détecter dans les pratiques culturelles et les représentations religieuses, au sein de ce que les savants nomment le « paysage sacré/religieux » des cités grecques. On renverra aux mises au point de SCHEID – DE POLIGNAC (2010) ; HORSTER (2010).

⁴²¹ HABICHT (2017³), p. 141 : « This effort is expressed in a number of cult honors that symbolically integrate the ruler, who stood outside the city, into the community ».

⁴²² Sur les caractéristiques inscrivant Alexandrie au rang des *poleis* grecques, voir COHEN (2006), p. 357 ; BOWMAN (2020), p. 63-67.

⁴²³ COHEN (2006), p. 356. À propos de l’organisation administrative et territoriale de la cité, voir FRASER (1972), I, p. 39-46 ; CLARYSSE – SWINNEN (1983) ; COHEN (2006), p. 355-357 et p. 367-368.

⁴²⁴ FRASER (1972), I, p. 43. Dans l’*inscr.* 8 (304-285), le plus ancien témoignage épigraphique de l’Alexandrie ptolémaïque, Nikanor et Nikandros se présentent comme originaires « du dème de Pollux » (Πολυδεύκειοι).

⁴²⁵ *Inscr.* 8 (304-285) : Πολυδεύκειοι, en référence à Pollux ; Ἀθηναίους (*I.Alex.Ptol.* 58 ; 130-100) ; Ζήντιος (*P.Tebt.* I 99, l. 55 ; 150), et les cas recensés par FRASER (1972), I, p. 44 ; COHEN (2006), p. 367-368. Au contraire de ce qu’affirmait FRASER (1972), I, p. 45, les noms des divinités du cercle isiaque ne semblent apparaître dans les

point l'appropriation de représentations religieuses par une cité, dont l'identité et les traditions sont en cours de construction. Ce premier groupe de dénomination permet dans ce processus l'intégration de la tradition panhellénique au sein du paysage civique d'Alexandrie.

Par contre, d'autres types de dénomination déploient des traditions narratives spécifiquement associées aux mythes fondateurs promus par la dynastie lagide. Ce processus souligne pour sa part l'élaboration d'une idéologie propre au royaume, ainsi transposée dans le cadre civique⁴²⁶. Deux groupes méritent sur ce point une attention particulière. Le premier mobilise des personnages mythiques liés aux traditions généalogiques revendiquées par les Ptolémées. On atteste par exemple un dème portant le nom d'Ammon ou d'Héraklès⁴²⁷. Le dème de Léonnatos témoigne d'une dynamique similaire, à la différence qu'il tire son nom d'un personnage historiquement attesté, un Macédonien ayant servi dans la garde rapprochée d'Alexandre⁴²⁸. D'autre part, certaines circonscriptions tirent leur nom de personnages liés aux traditions dionysiaques. Ces noms sont probablement introduits sous Ptolémée IV, dont les sources attestent l'attrait particulier pour le culte du dieu⁴²⁹. On relève au sein du corpus épigraphique un dème dénommé d'après Maron, une figure mythologique associée à Dionysos, comme parent ou compagnon du dieu⁴³⁰.

À côté de ces figures destinées à alimenter l'imaginaire collectif de la cité, le souverain peut lui-même s'inscrire au rang de ces personnages éponymes des dèmes. En effet, créer ou renommer un dème ou une tribu d'après le nom d'un souverain est une pratique connue parmi les honneurs conférés aux dirigeants. Cet honneur est d'ailleurs octroyé la plupart du temps à l'initiative d'une cité⁴³¹. À Alexandrie, les membres de la famille royale sont éponymes de deux *phylai*⁴³². Certains dèmes portent quant à eux des noms tirés des titres dynastiques de rois

démotiques que vers la fin de l'époque ptolémaïque : CLARYSSE – SWINNEN (1983), p. 15. Ainsi, au moment de l'instauration des divisions territoriales, les cultes isiaques ne jouent pas encore le rôle central et fédérateur qu'on leur connaît plus tard, à partir de Ptolémée III.

⁴²⁶ BALLETT (1998), p. 243.

⁴²⁷ **Inscr. 19** : Ἀμμωνιεύς ; *I. Musée d'Alexandrie* 16, l. 3 : Ἡρακλεῖος (Alexandrie ; 246-222). Voir aussi CLARYSSE – SWINNEN (1983), p. 15 ; CANEVA (2012a), sur l'appropriation d'Ammon chez les premiers Lagides.

⁴²⁸ **Inscr. 25** (216/5-210/9) : Λεοννατεύς. Sur le personnage, voir les références données par STROOTMAN (2007a), p. 97-98. Le dème Σελεύκειος (*P. Petr.* I² 5, l. 9) semble de manière similaire s'interpréter en relation avec le diadoque Séleucos. La dénomination date probablement de Ptolémée I^{er}, en remerciement du soutien séleucide dans la guerre contre Antigone *Monophthalmos* : CLARYSSE – SWINNEN (1983), p. 13-14 ; CANEVA (2013a), p. 292.

⁴²⁹ FRASER (1972), I, p. 44 et p. 203-204 ; HÖLBL (2001), p. 171. La première *phylē* éponyme d'un nom dionysiaque (*Dionysia*) semble remonter à Ptolémée IV, dans sa volonté d'honorer le dieu comme *archēgetēs* de la dynastie. Il s'agit probablement de la *phylē* dénommée d'après Bérénice puis renommée ensuite sous *Philopatōr* : COHEN (2006), p. 367. À propos de la promotion du culte de Dionysos par Ptolémée IV, cf. HÖLBL (2001), p. 170-171 ; CANEVA (2016b), p. 87 n. 15.

⁴³⁰ **Inscr. 28** (199/8-194/3) : Μαρωνεύς. À propos de Maron, voir KRUSE (1930), col. 1911-1912.

⁴³¹ À propos de cette pratique, voir PFEIFFER (2004b), p. 107 ; HABICHT (2017³), p. 110-113.

⁴³² On connaît une *phylē Berenikēs* (*P. Tebt.* III 879, l. 3 ; 190) ainsi qu'une *phylē Ptolemaïs*, où était inscrit Apollonios de Rhodes (Schol. à Apoll. de Rhodes, *Prolegomènes* A.a. [éd. LACHENAUD]). Cf. COHEN (2006), p. 367-368.

(ex. : *Philadelphaios* ; *Euergesios*). Ces dénominations remontent au règne de Ptolémée II⁴³³. De la sorte, les souverains étaient élevés au rang des héros éponymes traditionnellement honorés au sein des *poleis* grecques. En revanche, on ignore quelles pratiques culturelles étaient éventuellement réservées au souverain éponyme de *dèmes* ou de tribus⁴³⁴. Néanmoins, la toponymie de ces entités fournit un premier témoignage de l'agencement du paysage civique, afin d'inscrire le souverain à un niveau similaire aux dieux honorés au sein des entités territoriales alexandrines, sinon sur le plan culturel, en tout cas sur le plan symbolique.

2. Les rues

L'intégration de la figure du souverain dans la toponymie d'Alexandrie trouve son plein accomplissement dans le cas bien connu des rues de la capitale lagide. Les noms de ces rues nous sont parvenus par leur mention dans l'adresse des citoyens alexandrins conservée par des papyrus documentaires à caractère juridique⁴³⁵. Ces dénominations se construisent sur le modèle « rue d'Arsinoé » (ἀγυιὰ Ἀρσινόης), auquel est associée une épiclese traditionnellement attribuée aux déesses du panthéon grec : *Basileia* et *Teleia*, en référence à Héra⁴³⁶ ; *Chalkioikos* et *Neikē*, se rapportant à Athéna⁴³⁷ ; *Eleēmōn* et *Sōzousa*, en rapport avec Aphrodite et probablement Isis⁴³⁸ ; enfin, *Karpophoros* et *Eleusinia*, en référence à Déméter⁴³⁹. Comme l'avait avancé P.M. Fraser, ces rues pourraient tirer leur nom d'une petite chapelle située à proximité de la rue où Arsinoé recevait un culte⁴⁴⁰.

Le premier témoignage de ce type de dénomination apparaît en 252/1, dans la seconde moitié du règne de Ptolémée II. L'initiative de cette entreprise honorifique émane probablement d'une autorité officielle, que ce soit dans la sphère royale elle-même ou au sein

⁴³³ Le premier titre dynastique éponyme d'un *dème* est daté de Ptolémée II. Sous son règne, un papyrus atteste l'existence du démotique Φιλadelphειος (*SB* XVI 12387 ; 260/59). Le même démotique est ensuite attesté sous Ptolémée III (*P.Petr.* I^o 1, l. 18 ; 238/7). La pratique semble se répéter par la suite, où chaque souverain bénéficie d'un *dème* dont le nom est tiré de son titre cultuel : Εὐεργέσιος (*P.Tebt.* I 99, l. 56 ; 148) ; Φιλοπατόρειος (*SEG* 20.699 ; 35 apr. J.-C.) ; Ἐπιφάνειος (*SB* II 6670 ; 71/0 ?) ; Φιλομητόρειος (*inscr.* 61 ; 88-81 ?). COHEN (2006), p. 367-368, note à ce propos la prépondérance à Alexandrie de démotiques tirés des titres cultuels des souverains, par rapport à ceux tirés du nom personnel de ces derniers.

⁴³⁴ En comparaison des *phylai* nommées en l'honneur d'autres souverains hellénistiques (ex. : la *phylē Demetrias* à Athènes), on peut conjecturer que les Ptolémées recevaient bien dans ces entités un culte spécifique. Cf. aussi KOTSIDU (2000), n^o 285, à propos d'un décret iasien enregistrant des rites pratiqués à l'échelle de la *phylē* pour Antiochos III. Le culte du roi, présenté ainsi comme nouvelle figure éponyme du *dème*, devait ainsi s'ajouter aux honneurs rendus aux anciens héros éponymes d'un *dème* ou d'une tribu. Cette manifestation du culte constituerait ainsi une forme indépendante et complémentaire du culte royal rendu par la cité : HABICHT (2017³), p. 111.

⁴³⁵ La première étude sur le sujet remonte à BELL (1924). Voir maintenant CANEVA (2015), p. 110-112.

⁴³⁶ *Basileia* et *Teleia* : *SB* X 10251 (252/1).

⁴³⁷ *Chalkioikos* : *SB* X 10251 (252/1), *SB* XIV 11388 (175-199 apr. J.-C.) ; *Neikē* : *PSI* VII 777 (96 apr. J.-C.), *PSI* XII 1223 (131 apr. J.-C.), *SB* V 7555 (154 apr. J.-C.), *PSI* XII 1224 (156/157 apr. J.-C.), *BGU* IV 1084 (222 apr. J.-C.).

⁴³⁸ *Eleēmōn* : *SB* X 10251 (252/1) ; *Sōzousa* : *SB* V 7630 (172-175 apr. J.-C.), *SB* XVI 13059 (290 apr. J.-C.).

⁴³⁹ *Karpophoros* : *P.Tebt.* III 879 (190) ; *Eleusinia* : *SB* III 7239 (140-141 apr. J.-C.).

⁴⁴⁰ FRASER (1972), I, p. 35-36. Le phénomène est connu sur l'île de Thasos, où des rues portent le nom d'un sanctuaire adjacent. Voir *SEG* 42.785 (Thasos ; 470-460), qui mentionne un « chemin du sanctuaire des Charites » (l. 2-3) : ἀπὸ τῆς ὁδοῦ τῷ ἱερῷ Χαρίτων (...).

des institutions civiques⁴⁴¹. Le premier témoignage qui livre la mention d'une rue nommée d'après une épiclèse d'Arsinoé est d'ailleurs chronologiquement proche de la première attestation d'un dème nommé en l'honneur d'un souverain. Ce dème, connu par le démotique *Philadelphios*, tire précisément son nom du titre cultuel d'Arsinoé⁴⁴². Ces deux honneurs relèvent vraisemblablement d'une même étape dans le processus de divinisation de la reine à la suite de sa mort, qui vise à ancrer sa figure dans le tissu urbain d'Alexandrie et, dès lors, à conforter son statut de puissance divine, protectrice de la cité⁴⁴³. Cependant, comme dans le cas des souverains éponymes de dèmes, les sources ne permettent pas d'entrevoir la nature des pratiques culturelles établies pour la reine en ces lieux.

En revanche, ces témoignages permettent d'observer les modalités d'interaction de la reine avec la sphère supra-humaine, par le biais de l'attribution d'épiclèses à Arsinoé, quand elle donne son nom à des rues. Tout d'abord, l'épiclèse *Eleēmōn* résulte de l'association bien connue d'Arsinoé avec Aphrodite⁴⁴⁴. L'attribution de l'épiclèse *Sōzousa* semble pour sa part être le fruit de l'association entre Aphrodite et Isis, qui partagent la protection accordée aux marins⁴⁴⁵. Les épithètes *Eleēmōn* et *Sōzousa* expriment toutes deux une notion similaire liée à la faculté protectrice et apaisante que la souveraine apporte dans divers contextes⁴⁴⁶. Ensuite, les épithètes *Karpophoros* et *Eleusinia*, traditionnellement attribuées à Déméter, dessinent un spectre d'intervention quelque peu différent, en lien avec la prospérité et la fertilité⁴⁴⁷. Le jeu des associations toponymiques entre Arsinoé et Déméter se traduit d'ailleurs sur le plan spatial, puisque le cortège honorant Arsinoé *Philadelphos* lors de la procession qui lui était consacrée empruntait un chemin passant à proximité du Thesmophorion d'Alexandrie⁴⁴⁸.

⁴⁴¹ CANEVA (2015), p. 110-111.

⁴⁴² Le dème du nom de *Philadelphos* (SB XVI 12387) est attesté en 260/59, c'est-à-dire une dizaine d'années avant la première mention en 252/1 d'une rue dénommée d'après Arsinoé (SB X 10251).

⁴⁴³ CANEVA (2015), p. 111.

⁴⁴⁴ Selon Hésychios, l'épiclèse *Eleēmōn* qualifie tout particulièrement l'Aphrodite chypriote : HSCH., s.v. « Ἐλεήμων ». Sur cette épiclèse, voir PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 362.

⁴⁴⁵ Les épiclèses *Sōteira* et *Sōzousa* sont courantes pour manifester la fonction protectrice, particulièrement envers les marins, accordée par Isis : BRICAULT – DIONYSOPOULOU (2016), p. 58-59. Cette prérogative isiaque est par la suite davantage renforcée par son rapprochement avec Aphrodite à travers Arsinoé *Philadelphos*. Sur cet aspect d'Isis, voir BRICAULT (2020), p. 158-160. Cf. aussi SFAMENI GASPARRO (2007), spécifiquement sur l'aspect sotériologique d'Aphrodite-Isis. Il est en outre possible que l'utilisation de l'adjectif *Sōzousa* comme épiclèse résulte d'un usage plus tardif, puisque cette qualification est bien attestée à partir du I^{er} siècle, en alternative de l'épiclèse *Sōteira*, utilisée à haute époque hellénistique (ex. : *inscr.* 9 ; 304-282) : CANEVA (2015), p. 111-112. Toutefois, l'existence d'un culte à Alexandrie rendu à Bérénice II sous l'épiclèse *Sōzousa* (ZEN., III, 94) montre qu'elle apparaît déjà au III^e siècle.

⁴⁴⁶ CARNEY (2013), p. 99. Cf. *supra* (p. 46 n. 226 ; p. 74 n. 397).

⁴⁴⁷ VAN NUFFELEN (1998-1999), p. 183-184. *Eleusinia* pointerait en ce sens vers un apport du culte attique de Déméter. Indépendamment de la rue d'Arsinoé *Eleusinia* et d'un dème nommé *Eleusinos* (*P.Petr.* I² 6, l. 19), un faubourg d'Alexandrie porte également le nom d'Éleusis. Une épigramme de Posidippe de Pella nous informe d'ailleurs que Déméter était la déesse protectrice de ce lieu (POS., 20 A.-B.). Sur la question controversée de l'importation du modèle attique dans le culte alexandrin de Déméter, voir FRAGAKI (2011), p. 33-34.

⁴⁴⁸ **Pap. 2**, l. 5, avec CANEVA (2012b), p. 82-84 ; CANEVA (2015), p. 111-112.

Les épiclèses *Basileia* et *Teleia* convoquent, quant à elles, deux aspects fondamentaux du profil divin d'Héra, associés à sa fonction royale et à son rôle d'épouse accomplie qui éprouve et légitime constamment la souveraineté de Zeus⁴⁴⁹. Les prérogatives convoquées par ces deux épiclèses, le registre du mariage et de la souveraineté, sont caractéristiques du spectre d'intervention assumé par les reines ptolémaïques. Toutefois, l'association explicite d'Arsinoé avec Héra est circonscrite au registre de la poésie de cour. Par la reprise de *topoi* littéraires tirés des traditions relatives à la déesse, comme l'hymne homérique qui lui est consacré, les poètes alexandrins mettent à profit le couple divin qu'elle forme avec Zeus, pour légitimer le mariage des *Theoi Adelphoi*⁴⁵⁰. On détecte tout de même, dans les pratiques rituelles, certains parallèles entre la déesse et la reine. Ptolémée II ne se remariera jamais. Au contraire, il mit à profit le culte divinisant de son épouse afin de construire symboliquement l'unité dynastique du couple royal, puisque par delà la mort, Arsinoé continue à être mentionnée dans les dédicaces aux côtés de son mari⁴⁵¹. Ainsi, le culte dont Arsinoé fait l'objet construit, dans la sphère culturelle, son statut d'épouse et de reine, autour duquel s'articule la politique de Ptolémée II⁴⁵².

De la même façon, les interactions établies entre Arsinoé et Athéna par le biais des épiclèses *Neikē* et *Chalkioikos* sont par ailleurs peu attestées⁴⁵³. L'épiclèse *Chalkioikos* soulignerait une référence historique à la guerre chrémonidéenne, lors de laquelle s'opposèrent Ptolémée II et Antigone II. Durant le conflit, Sparte avait en effet offert son soutien au royaume lagide. En établissant un lien entre Arsinoé et l'Athéna spartiate⁴⁵⁴, l'épiclèse évoquerait ainsi le rôle conféré à la reine à titre posthume dans ces événements et construirait son image de protectrice du royaume et de la dynastie⁴⁵⁵. D'ailleurs, cette initiative est peut-

⁴⁴⁹ PIRENNE-DELFORGE – PIRONTI (2009), p. 101-102 ; PIRENNE-DELFORGE – PIRONTI (2016), p. 105-107, p. 184-187 et p. 194-199.

⁴⁵⁰ On remarque par exemple des réminiscences de l'*Hymne homérique XII* à Héra dans la poésie épigrammatique de Théocrite. Ex. : THEOC., XVII, v. 130-134. Cf. CANEVA (2013b), p. 145-146.

⁴⁵¹ CANEVA (2016b), p. 130.

⁴⁵² Néanmoins, force est de constater le rôle pauvrement documenté, peu étudié et parfois mal interprété d'Héra dans la divinisation des reines hellénistique. VAN NUFFELEN (1998-1999), p. 180-182, qui remarque le peu d'associations des reines avec Héra, en déduit une inadéquation du profil de la déesse avec l'idéologie lagide. Toutefois, ce n'est pas tant l'inadéquation d'Héra qui est en cause, mais bien la parfaite adéquation du modèle que fournit Aphrodite dans la divinisation des femmes influentes, qui ne se limitent pas aux reines mais aussi aux princesses et courtisanes. Dans cette perspective, c'est l'aspect d'Aphrodite comme déesse, sinon de l'*Erōs*, en tout cas de la *Peithō* qui est convoqué. De plus, Aphrodite est une déesse dont la puissance, tant destructrice que protectrice, se manifeste de manière charismatique dans le monde humain, au même titre que Dionysos dans le registre masculin : CANEVA (2012b), p. 94. Enfin, l'apparente rareté des associations des reines lagides avec Héra semble aussi s'expliquer en regard de la présence limitée de son culte en Égypte : *I.Alex.Ptol.* p. 91 ; FRASER (1972), I, p. 195.

⁴⁵³ Voir CARNEY (2013), p. 91. Les associations avec la déesse semblent limitées à l'iconographie. On épinglera l'association sur monnaies d'Athéna avec Ptolémée I^{er} (CANEVA [2016b], p. 40, fig. 3) et celle d'Athéna *Parthenos* avec Bérénice II (EMPEREUR [1998], p. 158 n° 96). Athéna est également présente lors de la *pompē* de Ptolémée II, où sa statue défile aux côtés de celles d'Alexandre et de Nikè : ATH., V, 202 A.

⁴⁵⁴ PAUS., III, 17, 2. Sur le culte d'Athéna à Sparte, voir VILLING (2009), p. 82-89.

⁴⁵⁵ BELL (1924), p. 23-24 ; FRASER (1972), I, p. 238 ; CANEVA (2013a), p. 291-293. Sur le rapprochement d'Athéna avec l'Arsinoé « en armes » décrite chez Posidippe (36, v. 5-6), voir *supra* (p. 45 n. 225).

être à attribuer aux alliés spartiates. En effet, certains des partisans de Ptolémée s'étaient réfugiés à Alexandrie après la fin du conflit, à l'instar de l'Athénien Chrémonidès. L'auteur du décret qui avait déclenché les hostilités, forcé de quitter Athènes pour l'Égypte à la fin du conflit, avait comme d'autres relancé sa carrière à Alexandrie, à la cour de Ptolémée II⁴⁵⁶.

En somme, l'inclusion des souverains dans la toponymie d'Alexandrie vise à les intégrer, sinon aux pratiques culturelles des divers échelons administratifs de la cité, en tout cas à l'identité partagée et l'imaginaire collectif d'Alexandrie. La pratique est d'ailleurs attestée dès le règne de Ptolémée II, c'est-à-dire dès les prémices des honneurs conférés aux souverains. Ces honneurs relèvent donc d'une période où le culte royal en était à un stade d'expérimentation. Ce constat éclaire probablement les associations occasionnelles d'Arsinoé avec Héra ou Athéna, qui ne sont plus documentées par la suite. Aussi s'agit-il sans doute de la raison pour laquelle ces honneurs ont été attribués de manière ponctuelle et ne sont pas devenus une pratique courante. Si, au demeurant, les seules rues homonymes d'un souverain à Alexandrie concernent Arsinoé II, d'autres reines lagides sont éponymes de rues, mais ces cas sont connus plus tardivement et hors de la capitale⁴⁵⁷. Il est d'ailleurs fort probable que le développement de cette pratique résulte d'une exportation du modèle alexandrin⁴⁵⁸.

Ce type d'honneur jouit par ailleurs d'une longévité exceptionnelle, puisque les noms de ces rues sont attestés au moins jusqu'en 290 après J.-C., près de trois siècles après l'extinction de la dynastie lagide⁴⁵⁹. Si ces noms ont certainement fini par perdre toute connotation culturelle, leur existence sur la longue durée témoigne toutefois de la volonté de les conserver comme lieux de mémoire. Ils constituent dès lors, pour un observateur moderne, un marqueur évident de la réussite de l'intégration de la figure royale au sein des références identitaires des citoyens alexandrins.

⁴⁵⁶ HABICHT (1997), p. 156. Cette hypothèse est plausible sur le plan chronologique, puisque la rue d'Arsinoé *Chalkioikos* est attestée en 252/1, après l'arrivée des réfugiés du conflit à Alexandrie vers la fin de la guerre (ca 261). L'intervention de l'Athénien Chrémonidès et des partisans spartiates n'est pas non plus sans précédent dans la construction de l'idéologie royale, puisque le décret qu'il promulgue en 269/8 a contribué à forger l'image d'Arsinoé, récemment décédée, comme puissance protectrice du royaume : CANEVA (2020d), p. 141 n. 42.

⁴⁵⁷ Le *P.Oxy.* XIV 1628, l. 8 (73) a transmis une rue dénommée « Cléopâtre Aphrodite » à Oxyrhynque. La datation invite à identifier cette Cléopâtre avec la *Tryphaina*, épouse de Ptolémée XII. Il est toutefois possible que la rue existait au préalable et que son nom fasse référence à une des fameuses Cléopâtre du II^e siècle, peut-être Cléopâtre II ou Cléopâtre III. Le cas est similaire pour la mention d'une rue « Cléopâtre Aphrodite » dans le *P.Oxy.* XIV 1629, l. 7 (26), que l'on aurait tendance à rapprocher de Cléopâtre VII ou d'une reine homonyme antérieure. Il n'est pas non plus à exclure que cette dernière mention désigne en fait la même rue citée dans le *P.Oxy.* XIV 1628. Enfin, on mentionnera une rue d'« Arsinoé *Euergetis* », dont la mention est conservée dans un papyrus du nome Arsinoïte (*SB XX 14659*, l. 28-29 ; 197). Le contexte est en revanche incertain.

⁴⁵⁸ Comme l'indique CLARYSSE (1991), p. 131-132, le terme ἀγυιά est rare en prose pour désigner la rue et n'est attesté à l'époque ptolémaïque que pour les rues d'Alexandrie, puis pour celles d'Oxyrhynque. Un degré d'adaptation est toutefois perceptible dans le système de dénomination, puisque la matrice onomastique utilisée pour les rues d'Oxyrhynque n'est plus composée d'un anthroponyme et d'une épiclese (ex. : rue d'Arsinoé *Eleēmōn*), mais bien d'un théonyme double (ex. : rue de Cléopâtre Aphrodite).

⁴⁵⁹ *SB XVI 13059* (290 apr. J.-C.). Le même constat est tiré pour le nom des dèmes, puisque les noms dynastiques sont attestés au moins jusqu'au milieu du III^e siècle apr. J.-C. (*P.Flor.* I 24, l. 30 : *Philopatoreios*).

B. Les lieux publics

1. Le nymphée

Une partie d'un papyrus scolaire daté de la seconde moitié du III^e siècle a livré un poème commémorant la dédicace d'un nymphée dédié à une Arsinoé⁴⁶⁰. Ce papyrus a été précédemment évoqué pour l'autre épigramme qu'il conserve, à savoir la dédicace d'un Homereion datant probablement du règne de Ptolémée IV *Philopatōr*⁴⁶¹.

« Fêtez [...], allumez [...], faites silence [...] et Ptolémée [...]. Veuillez bien volontiers, souverains, recevoir l'hommage de cet homme, qui a établi cette œuvre en pierre, une ample construction pour votre maison, (5) ayant autrefois libéré le flux translucide de l'eau, en disposant la construction suivant la forme d'un hémisphère. Le bas muret fait de marbre parien soutient la base d'une colonnade de style ionique, et dans la cannelure évidée brille le granite tacheté d'Assouan, sur la partie inférieure de la construction. Telle est la disposition de la colonnade. (10) Et la roche de l'Hymette recueille l'eau de source qu'elle fait jaillir, en déversant de pierres creuses son liquide. Et votre image, il l'a modelée avec un riche marbre blanc après l'avoir rendu lisse et il installa alors Arsinoé au milieu, partageant la part d'honneur des Nymphes toute l'année. Mais vers cette fontaine, avancez selon le rite, Nymphes des sources⁴⁶². »

L'épigramme se divise en deux sections : la première couvrant les trois premières lignes est fragmentaire mais semble décrire les actions constitutives d'une cérémonie rituelle⁴⁶³, probablement la cérémonie d'inauguration du monument⁴⁶⁴. La seconde partie couvrant les lignes 4 à 15 est une description du monument offert. Il s'agit d'une fontaine monumentale composée d'un bassin délimité par un muret fait de marbre de Paros et décoré de granite rose d'Assouan, sur lequel est disposée une colonnade abritant un ensemble statuaire (*eikōn*)⁴⁶⁵. Le bâtiment devait selon toute vraisemblance se situer dans les *Basileia* de la cité⁴⁶⁶.

⁴⁶⁰ **Pap. 3.** Pour l'*editio princeps* du *P.Cairo* inv. 65445, voir GUERAUD – JOUGUET (1938), p. 20. Improprement appelé « livre d'écolier », il s'agit en fait du manuel du professeur contenant du matériel pédagogique classé du plus simple au plus complexe. Sur les problèmes de compréhension que le texte pose (auteur, commanditaire, date), voir SETTIS (1965) ; BARIGAZZI (1966), p. 75-85 ; FRASER (1972), II, p. 860 n. 412 ; LAVAGNE (1988), p. 128-129 ; FERNANDEZ-DELGADO – PORDOMINGO (2010). Une traduction commentée est fournie par GOUKOWSKY (2014), p. 258-259.

⁴⁶¹ **Pap. 1.** Voir *supra* (chap. 1, p. 23-24).

⁴⁶² **Pap. 3.** L'édition choisie pour le texte grec est celle de C. Austin et G. Bastianini (113 A.-B.).

⁴⁶³ La cérémonie décrite comprenait au moins un festin (θoinάω), un moment de silence (σιγηλός) et l'usage du feu (φλέγω), peut-être pour la combustion d'offrandes. Selon I. Cazzaniga, ces éléments pourraient se comprendre comme une référence à l'aspect rituel d'une cérémonie sacrificielle, qui serait désigné par le terme *geras* (l. 3) : CAZZANIGA (1966), p. 491. Les destinataires de ce *geras* seraient les souverains vivants, mentionnés à la ligne 3 (βασιλείς). Mais la partie est lacunaire et pourrait avoir enregistré d'autres destinataires divins. À propos du sens de *geras* et de ses destinataires dans ce texte, voir RONCHI (1968), p. 57-58 ; *SH* 978, p. 492.

⁴⁶⁴ BARIGAZZI (1966), p. 75-76 ; GOUKOWSKY (2014), p. 260.

⁴⁶⁵ Une reconstitution du monument réalisée par M. Pfrommer est figurée en annexe C, fig. 6.

⁴⁶⁶ LAVAGNE (1988), p. 127 ; QUEYREL (2019), p. 197. Il est en effet possible que, dans l'épigramme, le terme οἶκος (l. 4) désigne les *Basileia* en tant que « maison » du roi. La combinaison de matériaux de qualité (marbre blanc de Paros, marbre bleuté de l'Hymette) ainsi que la présence d'une pierre polychrome fréquente dans l'art égyptien (roche d'Assouan) sont autant d'éléments qui s'inscrivent dans l'idéal artistique alexandrin, manifestant la *tryphē* royale et l'identité multiculturelle du royaume. Cf. LAVAGNE (1988), p. 130 et p. 135. Ces traditions architecturales correspondent d'ailleurs bien aux canons en vigueur dans l'architecture des *Basileia* de la cité.

L'ensemble statuaire érigé contre les parois rocheuses imitant une grotte représentait Arsinoé disposée au milieu et accompagnée, de part et d'autre, de Nymphes des sources⁴⁶⁷. La question de l'identité de l'Arsinoé honorée avec les Nymphes est délicate⁴⁶⁸. Arsinoé III est en effet destinataire d'un nymphée et de son eau à Itanos en Crète⁴⁶⁹. Mais Arsinoé II est également associée aux Nymphes dans plusieurs documents provenant de l'île de Chypre⁴⁷⁰. Un argument de nature textuelle plaiderait en faveur d'une identification avec Arsinoé III, puisque l'épigramme est conservée sur le même papyrus que celle qui concerne l'Homereion d'Alexandrie, dédié à Ptolémée IV. Certains chercheurs ont à ce titre évoqué l'hypothèse que les deux épigrammes constitueraient une paire. L'un honorerait, au travers de la dédicace de l'Homereion, Ptolémée IV et l'autre, son épouse Arsinoé III⁴⁷¹.

Quoi qu'il en soit, le poète construit l'association de cette Arsinoé avec les Nymphes à deux niveaux, au moins. D'une part, l'espace où ces dernières sont honorées épouse la forme d'une grotte et rappelle par ce biais le caractère champêtre du séjour des Nymphes⁴⁷². D'autre part, Arsinoé reçoit dans l'épigramme la qualification σύγκληρον Νύμφαις, « qui partage la part d'honneur des Nymphes ». L'adjectif σύγκληρος est dérivé du substantif κλήρος, désignant la part assignée par le sort. En relation au monde supra-humain, il évoque les compétences divines liées aux *timai* conférées aux dieux. Au-delà de la simple association d'Arsinoé aux Nymphes, cette séquence onomastique permet d'inscrire l'action de la reine dans les compétences de ces divinités, à savoir l'approvisionnement en eau, fondamentale pour

Pour sa part, P. Goukowsky suggère, en datant la fontaine du règne de Ptolémée IV, que l'*oikos* désigne le temple de Bérénice *Sōzousa* que ce roi a fait construire sur le rivage : GOUKOWSKY (2014), p. 263.

⁴⁶⁷ L. 13-15 : (...) μέσσην δ' ἤρμοσ[ε]ν Ἀρσινόην | σύγκληρον Νύμφαις κατὰ πᾶν ἔτος. Ἀλλ' ἐπὶ πηγὴν | τήνδε μετ' εὐνομίης βαίνετε, Κρηνιάδες. PAGE (1942), p. 453, imagine aux côtés de la statue de la reine Arsinoé une effigie du roi Ptolémée. C'est à ce couple que se référerait, selon lui, l'adjectif possessif ὑμετέρην à la ligne 12 : εἰκόνα δ' ὑμετέρην. Toutefois, comme l'indique SH 978, l'adjectif semble davantage qualifier Arsinoé « sine marito » (p. 492), accompagnée par les statues des Nymphes, qui sont mentionnées aux lignes 14 et 15.

⁴⁶⁸ Pour l'identification avec Arsinoé III, voir SETTIS (1965) ; SH 978, p. 492 ; MCKENZIE (2007), p. 61 ; GORRINI (2008), p. 172-173. Pour l'identification avec Arsinoé II, voir RONCHI (1968), p. 59 ; GRIMM (1998), p. 70-72 ; 113 A.-B., p. 136.

⁴⁶⁹ IC III, iv 18 (= PHRC 015 ; Itanos, 220-209).

⁴⁷⁰ PHRC 009 (Chytroi, 270-240) : Ἀρσινόη Φιλαδέλφωι Ναϊάδι | Ἀριστοκλῆς Ἀριστοκλέους | Ἀλεξανδρεὺς. Ces épithètes, couplées au mode de dénomination d'Arsinoé par l'épiclèse *Philadelphos* accompagnée d'autres qualificatifs, pointerait en effet vers une origine alexandrine. Voir aussi CANEVA (2015), p. 103 n. 30. Mentionnons aussi une autre forme d'association, cette fois indirecte, entre Arsinoé et les Nymphes, particulièrement à Chypre. Comme le note récemment LORBER (2020), p. 178, certaines Nymphes honorées dans un lieu cultuel spécifique situé à Kafizin sont nommées d'après des titres culturels qui rappellent la figure d'Arsinoé II : *Adelphē* et, dans un cas, *Philadelphos*.

⁴⁷¹ MCKENZIE (2007), p. 61. L'hypothèse se heurte au fait que le papyrus qui conserve les épigrammes est une anthologie à usage scolaire qui puise à diverses sources et probablement à des anthologies préexistantes. De la sorte, les deux épigrammes sélectionnées par le scripteur peuvent provenir d'anthologies différentes, voire d'auteurs différents, sans entretenir une relation particulière entre elles. Toutefois, s'il est question d'une référence à Arsinoé III, une identification de l'auteur des épigrammes avec Posidippe, comme l'a évoqué A.-B., p. 136, n'est plus possible : BARIGAZZI (1966), p. 83 n. 3. Je remercie N. Carlig pour ses éclaircissements sur ce dossier.

⁴⁷² LAVAGNE (1988), p. 129 ; GOUKOWSKY (2014), p. 259. À propos des Nymphes comme divinités collectives, isolées et marginales, voir LARSON (2001) ; SOURVINOU-INWOOD (2005). Sur la place des grottes dans le culte des Nymphes, voir LARSON (2001), p. 226-267.

la survie d'une cité⁴⁷³. L'espace culturel où Arsinoé prend place, une fontaine d'où est « libéré le flux translucide de l'eau », résonne d'ailleurs parfaitement avec cette responsabilité.

Ces éléments rappellent de surcroît l'importance de l'eau dans la sphère d'action des reines lagides, qui se construit à la croisée entre prérogatives liées à la navigation (eau salée) et celles liées à la purification lors du mariage des jeunes filles (eau douce), les *nymphai*⁴⁷⁴. À ce titre, si l'épigramme ne renseigne pas spécifiquement sur le type d'utilisation de l'eau de la fontaine, un contexte rituel nécessitant l'usage d'une eau, qui acquiert alors un caractère sacré, n'est pas à exclure⁴⁷⁵. Si l'on prend en examen le spectre d'intervention des reines lagides dans le contexte matrimonial et les pratiques culturelles documentées pour d'autres souveraines hellénistiques, il semble d'ailleurs probable que l'eau de cette fontaine ait servi lors de rituels sacrificiels ou purificateurs à l'approche de mariages⁴⁷⁶. Notre hypothèse concorde d'ailleurs avec l'interprétation que fait D.L. Page de l'expression *σύγκληρον Νύμφαις*. Elle recouvrirait selon lui une référence à une cérémonie culturelle, organisée une fois par an (*κατὰ πᾶν ἔτος*)⁴⁷⁷, où Arsinoé recevait un culte conjoint avec les Nymphes⁴⁷⁸. Une fonction culturelle de la fontaine et du groupe statuaire qu'elle abrite résonnerait d'ailleurs bien avec l'expression finale du poème *μετ' εὐνομίης* (l. 15), qui pourrait dès lors s'interpréter en relation au bon déroulement d'une cérémonie rituelle⁴⁷⁹.

2. Le gymnase

Le gymnase d'Alexandrie était, aux dires de Strabon, l'un des plus beaux endroits de la cité⁴⁸⁰. À l'époque hellénistique, le gymnase est avant tout un lieu de sociabilité. Il assure à ce titre la visibilité des bienfaiteurs liés à la sphère royale qui y manifestent leur évergétisme.

⁴⁷³ La présence d'une source est une condition nécessaire pour rendre une cité habitable : PAUS., X, 4, 1. Voir GOUKOWSKY (2014), p. 259 et p. 263, à propos de l'utilisation de cette fontaine comme source d'eau potable, située à proximité du rivage afin d'« étancher la soif des gens de mer et des promeneurs » (p. 263).

⁴⁷⁴ CHANIOTIS (2003), p. 441 ; CANEVA (2015), p. 103 ; CANEVA (2020b), p. 23 n. 7. Dans l'*Ektheōsis Arsinoēs*, Arsinoé II, emportée au ciel par les Dioscures, est qualifiée de *nymphē* (fr. 228 Pf.). Voir RONCHI (1968), p. 59, en faveur d'une identification de l'Arsinoé du nymphée avec Arsinoé II sur base de ce témoignage.

⁴⁷⁵ Une double utilisation de l'eau, en contexte rituel ou non, n'est pas impossible, puisqu'on connaît des normes rituelles interdisant l'utilisation de l'eau précisément dans ces deux contextes. Voir *I.Priene 377*, avec KAH (2012). À propos d'interdits concernant l'utilisation profane de l'eau d'un sanctuaire, voir BRULE (2012), p. 194.

⁴⁷⁶ À Téos, la reine Laodice est destinataire d'une fontaine nommée d'après son nom, où se déroulaient des cérémonies nuptiales. Cf. *SEG 41.1003*, l. 70-82, avec CHANIOTIS (2003), p. 441 ; CANEVA (2014b), p. 43-44.

⁴⁷⁷ L'expression *κατὰ πᾶν ἔτος* est ambiguë, puisqu'elle peut assumer un sens ponctuel (« chaque année ») mais aussi un sens duratif, équivalent à un accusatif de durée sans préposition (« durant toute l'année »). Étant ce dernier sens, A. Barigazzi comprend la *sententia* finale de l'épigramme dans un sens symbolique et imagé et non pas en référence à une cérémonie rituelle. Le poète décrit, selon ce dernier, une procession imaginaire de Nymphes venant rendre hommage à Arsinoé et à la beauté de cette fontaine : BARIGAZZI (1966), p. 81-82. RONCHI (1968), p. 60, pour sa part, évoque une possible identification de cette cérémonie annuelle avec les *Arsinoeia*, célébrées une fois par an. Or, cette dernière explication impose que l'identification avec Arsinoé II soit certaine.

⁴⁷⁸ PAGE (1942), p. 453. L'hypothèse est reprise par GOUKOWSKY (2014), p. 260.

⁴⁷⁹ CAZZANIGA (1966), p. 488. L'expression finale *μετ' εὐνομίης* assumerait un sens similaire au *rite* latin.

⁴⁸⁰ STRAB., XVII, 1, 10. Sur le gymnase d'Alexandrie, voir BERNAND (1966), p. 141-145 ; BURKHALTER (1992), spécifiquement sur ses aspects politiques et administratifs ; COHEN (2006), p. 375. On renverra à CURTY (2015), pour la place du gymnase dans le monde grec.

Pour la même raison, le gymnase est un important vecteur de diffusion du culte royal et devait probablement accueillir diverses manifestations destinées à honorer le souverain, comme des autels temporaires, des statues ou des offrandes⁴⁸¹. C'était aussi un environnement privilégié pour l'organisation publique de cérémonies honorant le souverain ou mises en scène par ce dernier : c'est dans celui d'Alexandrie qu'eut lieu la cérémonie célébrée par Marc-Antoine en l'honneur de Cléopâtre et de leurs enfants, connue sous le nom des « Donations d'Alexandrie »⁴⁸². De plus, au vu du rôle majeur assumé par le gymnase dans l'éducation de la jeunesse, l'intégration du culte royal au sein de cette institution permettait de sensibiliser cette partie de la population, dès son plus jeune âge, à la pratique du culte royal. Deux exemples sont particulièrement éloquentes. D'abord, la participation d'éphèbes est attestée lors de la procession alexandrine pour Arsinoé *Philadelphos*⁴⁸³. Par ailleurs, l'implication de *neaniskoi*, sans doute liés aux institutions agonistiques, est documentée lors de la parade militaire clôturant les *Ptolemaia* organisés en l'honneur de Ptolémée II⁴⁸⁴.

C'est dans ce contexte que nous avons évoqué, au sein du corpus alexandrin, l'hypothèse qu'une dédicace à Adonis, aux Dioscures et à Ptolémée *Sōtēr* (**inscr. 11**) établissait une association divine particulièrement liée à la sphère de la jeunesse et aurait à ce titre trouvé sa place dans un gymnase de la cité⁴⁸⁵. Une inscription fragmentaire (**inscr. 30**) offre un autre témoignage des contacts entre le culte royal et le gymnase dans la capitale lagide⁴⁸⁶. Le texte enregistre la dédicace des gradins d'un gymnase⁴⁸⁷, offerte au nom de Ptolémée VI et Cléopâtre II par Diotélès, un magistrat responsable de l'organisation de compétitions agonistiques. Si les noms des divinités sont perdus en lacune, la plupart des savants sont d'avis d'identifier ces dernières avec Hermès et Héraklès, les divinités tutélaires du gymnase⁴⁸⁸.

L'acte dédicatoire d'un haut fonctionnaire dans le gymnase, un lieu fréquenté par l'élite de la capitale, assumait un caractère ostentatoire face à la communauté dans laquelle le

⁴⁸¹ PAGANINI (2020), p. 145. À propos de la pratique du culte royal au sein du gymnase, voir CHANIOTIS (2003), p. 442 ; PFEIFFER (2008a), p. 74-75 ; PAGANINI (2020), p. 127-132 ; CANEVA (2021b). La nature proprement cultuelle des honneurs rendus aux souverains dans le gymnase est une question délicate, car l'organisation des espaces sacrés réservés au roi au sein du gymnase est mal connue.

⁴⁸² PLUT., *Vit. Ant.*, 54, 6. Dion Cassius ne situe pas l'épisode dans le gymnase mais bien dans l'*ekklesia* (DIO CASS., XLIX, 41, 1-3). Cf. *infra* (p. 114 et n. 632).

⁴⁸³ **Pap. 2**, l. 10-11, avec CANEVA (2021b), p. 24.

⁴⁸⁴ La documentation papyrologique enregistre des groupes de *neaniskoi* qui se rendaient à Alexandrie pour participer à ces fêtes : LEGRAS (1999), p. 196-199. De plus, une procession de *neaniskoi* du gymnase a également accueilli Ptolémée III à Antioche en 246 (*W.Chrest.* 1 [=FGrH 160], cl. III, 22). Cf. CANEVA (2021b), p. 24.

⁴⁸⁵ Cf. *supra* (p. 53-55).

⁴⁸⁶ **Inscr. 30** (163-145) : [Υπερ βασιλέως Πτολεμαίου] | [καὶ βασιλίσσης] Κλεοπάτρας | *vac.* Θεῶν Φιλ[ομητόρων] | *vac.* καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν | Διοτέλης Μενε[- ^{ca}10-13 - -] | τὰ βάθρα τοῦ γυμνασίου - - ^{ca}3 - - | ἀγωνοθετήσ[ας] Ἑρμεί Ἡρακλεῖ].

⁴⁸⁷ Le substantif βάθρον désigne, au théâtre ou au gymnase, l'endroit situé entre les espaces plats et les toits, c'est-à-dire les gradins généralement occupés par la foule. Sur le sens du mot, voir GOUKOWSKY (2014), p. 184 n. 50.

⁴⁸⁸ Les inscriptions égyptiennes où apparaissent ces dieux en contexte agonistique sont listées par FRASER (1972), II, p. 353 n. 149. Sur le rôle d'Hermès et d'Héraclès au gymnase, voir CURTY (2015), p. 249-260.

magistrat entreprenait sa démarche évergétique. Mais le lieu de son offrande s'explique plus précisément en regard de sa fonction d'agonothète, puisque le gymnase était le lieu par excellence des concours agonistiques, auxquels Diotélès était préposé⁴⁸⁹. De surcroît, l'attitude favorable de Ptolémée VI et Cléopâtre II envers les complexes agonistiques, attestée par ailleurs, aura davantage encore motivé, tant le choix de ce lieu au cœur de la politique royale, que l'inclusion des rois par le biais de la préposition *hyper* dans l'initiative du dédicant⁴⁹⁰.

Le choix syntaxique du syntagme en *hyper* semble privilégié à l'usage du datif dans les dédicaces des gymnases en Égypte, où de très rares mentions du souverain comme destinataire direct nous sont parvenues. Par contre, le souverain partage bien en contexte gymnasial les honneurs divins, alors mentionné au datif, aux côtés d'Hermès et d'Héraklès, mais dans d'autres régions de l'empire ptolémaïque⁴⁹¹. Les témoignages des pratiques culturelles au sein du gymnase vont également dans ce sens, puisque les rites du gymnase étaient davantage accomplis en faveur du roi et non adressés directement à lui⁴⁹². Ces constats doivent toutefois être relativisés en convoquant le facteur chronologique. En effet, le recours au syntagme en *hyper* est, de manière générale, représentatif d'un changement dans l'*habitus* épigraphique en Égypte à partir du milieu du II^e siècle, où les dédicaces en *hyper* suivi du génitif deviennent prédominantes⁴⁹³.

Remarquons enfin la présence de la reine Cléopâtre II dans la dédicace. Comme A. Bielman Sanchez et G. Lenzo l'ont montré, en mentionnant Cléopâtre II aux côtés de Ptolémée VI dans un contexte qui est proprement l'apanage du domaine masculin, la dédicace reflèterait le rôle politique prégnant octroyé à la reine⁴⁹⁴. Si le caractère figé de ce type de formulation tendrait à banaliser sa mention, le fait que la reine n'est pas systématiquement

⁴⁸⁹ Le participe aoriste ἀγωνοθετήσ[ας] semble indiquer que le magistrat offre la dédicace à sa sortie de charge.

⁴⁹⁰ BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 72-74 et p. 135. La présente inscription fournit le premier témoignage de la charge d'agonothète à Alexandrie. Si on ne peut exclure qu'il s'agisse d'un hasard de la documentation, l'intérêt du couple royal dans le développement des gymnases pointerait vers une innovation datant de leur règne : BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 73.

⁴⁹¹ FRASER (1972), II, p. 353 n. 149. Les dédicaces en *hyper* + le souverain offertes au sein des gymnases sont listées par PAGANINI (2020), p. 131 n. 22. À propos des dédicaces où le roi est honoré au datif aux côtés d'Hermès et d'Héraklès hors d'Égypte, voir *IG XII,6 179* (Samos ; ca 200) ; *SEG 43.1215* (Chytroi ; 175-170) et les cas mentionnés par CANEVA (2021b), p. 7-8. Un papyrus (*P. Enteux*, 8, l. 3-4 ; Krokodilopolis, 221), attestant la dédicace d'un gymnase égyptien au seul roi mentionné au datif, constitue sur ce point une exception : PAGANINI (2020), p. 129. Il faut enfin dire un mot du cas complexe de l'*I. Louvre 3*. Il s'agit d'une inscription du nome Pharbaïthite enregistrant la dédicace d'un édifice appelé Ptolemaion, que l'on a tendance à comprendre comme un espace situé dans le gymnase. Toutefois, les interprétations de cette structure divergent : il pourrait s'agir d'un édifice lié au gymnase établi par le souverain ou, plus probablement, d'un lieu destiné à honorer le roi, à l'instar d'une chapelle du culte royal : BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 135 ; CANEVA (2021b), p. 19-20. *Contra* PAGANINI (2020), p. 128, qui réfute le rapport entre ce Ptolemaion et le gymnase.

⁴⁹² *I. Prose 40*, l. 7-8 (Kôm Toukala, 67-64) : ὅπως γυμνάσιον ποιήσαντες καὶ οἶκον ἄγω|μεν τὰς ὑπὲρ τῶν βασιλέων θυσίας. Cf. PAGANINI (2020), p. 132.

⁴⁹³ CANEVA (2020c), p. 238-239. Ce constat ne signifie pas que les dédicaces au datif disparaissent à partir du II^e siècle, mais qu'elles apparaissent, en tout cas en Égypte, localement circonscrites à la Thébaïde. Cf. *supra* (p. 51).

⁴⁹⁴ BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 72-73 et p. 135.

mentionnée dans les dédicaces du gymnase invite à prendre en compte sa mention dans la présente inscription⁴⁹⁵. Dans ce sens, la comparaison avec d'autres documents confirme le rôle actif de Cléopâtre II dans les activités agonistiques, qui constituaient pour la reine un moyen stratégique d'affirmer sa position face à son conjoint de l'époque, Ptolémée VI⁴⁹⁶. Enfin, Philon rapporte qu'une statue en l'honneur d'une Cléopâtre qui serait « l'arrière-grand-mère de la dernière » (*i.e.* Cléopâtre III), aurait été dédiée dans un gymnase d'Alexandrie⁴⁹⁷. Ce passage témoigne en somme de la continuité des honneurs royaux au sein du gymnase alexandrin.

3. La synagogue

L'exemple du gymnase a bien montré comment les modalités d'implantation du culte royal, particulièrement dans un espace public et partagé, sont conditionnées par le facteur local et culturel. Prenons un dernier exemple. Une inscription fragmentaire, datée de 37 av. J.-C. (**inscr. 33**), enregistre la dédicace d'une synagogue alexandrine⁴⁹⁸. L'édifice est désigné par le terme grec προσευχή⁴⁹⁹.

La place du souverain dans le formulaire enregistré dans le document appelle deux constats. D'abord, la mention du couple royal par le biais d'un *hyper* offre aux Juifs l'occasion d'exprimer leur loyauté envers les Ptolémées, en s'inscrivant en continuité de l'*habitus* épigraphique de l'Égypte⁵⁰⁰. Par ce biais, la troisième plus grande communauté ethnique d'Alexandrie affichait visuellement l'approbation officielle des souverains quant à l'érection d'un lieu de prière destiné à son culte dans la capitale lagide⁵⁰¹. La caution ainsi apportée au développement du judaïsme témoigne de l'ouverture, certainement motivée par des considérations politiques, dont le régime lagide fait preuve en matière religieuse⁵⁰². En effet,

⁴⁹⁵ BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 72-73 et n. 116. Cf. une base de statue (*SEG* 55.1847 ; Égypte ?, 152/1), qui ne mentionne que Ptolémée VI en contexte gymnasial. Le prestige des reines dans le domaine agonistique ne date toutefois pas de Cléopâtre II mais remonte au III^e siècle, où les victoires royales – particulièrement celles des reines – constituent un *topos* littéraire de la poésie épigrammatique : CRISCUOLO (2003) ; THOMPSON (2005). Dans la même perspective, au II^e siècle, une inscription de Palaiaphos mentionne un gymnasiarque qui exerçait également la prêtrise d'Arsinoé : CANEVA (2020e), p. 311-312.

⁴⁹⁶ Cléopâtre figure en 162/1 sur une liste de vainqueurs aux concours Panathénaïques (*SEG* 41.115, col. III, l. 22). À propos de l'émancipation de Cléopâtre II face à Ptolémée VI, puis Ptolémée VIII, voir la remarquable synthèse de BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015).

⁴⁹⁷ PHILO, *Leg.*, 135-136 : καὶ τοσοῦτον ἦν τὸ τάχος καὶ τὸ σύντονον τῆς σπουδῆς, ὥστε οὐκ ἔχοντες ἐν ἐτοιμῷ καινὸν τέθριππον ἐκ τοῦ γυμνασίου παλαιότατον <ἐκόμιζον> ἰοῦ γέμον, ἠκρωτηριασμένον ὅτα καὶ οὐράς καὶ βάσεις καὶ ἕτερα οὐκ ὀλίγα, ὡς δὲ φασὶ τινες καὶ ὑπὲρ γυναικὸς ἀνατεθὲν τῆς ἀρχαίας Κλεοπάτρας, ἥτις ἦν προμάμμη τῆς τελευταίας.

⁴⁹⁸ **Inscr. 33** : [Υπερ] βασ[ιλίς][ση]ς καὶ β[ασι][λλ]έως θεῶ[ι] με||γάλοι ἐ[πηκό]ωι Ἄλυπ[ος τὴν] | προσε[υχὴν] | ἐπόει. (ἔτους) ιε' Με[χρίρ - - -]. À propos du calcul de la date de cette inscription, voir *CPI*, p. 82.

⁴⁹⁹ Le grec προσευχή désigne d'abord une prière, puis en vient à signifier le lieu où l'on prie (οἶκος προσευχῆς). Le terme est courant pour désigner une synagogue dans les documents d'Égypte. Cf. *LSJ*, s.v. « προσευχή ».

⁵⁰⁰ PFEIFFER (2008a), p. 32 ; PFEIFFER (2020a), p. 87.

⁵⁰¹ BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 143.

⁵⁰² À propos des Juifs en Égypte, voir MELEZE-MODRZEJEWSKI (1991) ; HÖLBL (2001), p. 189-190.

dès le règne de Ptolémée III, on voit apparaître la dédicace de plusieurs synagogues⁵⁰³. Par la suite, Ptolémée VI et Cléopâtre II jouent un rôle actif dans les querelles politiques opposant les Grands prêtres de Jérusalem⁵⁰⁴. Cléopâtre VII manifestera de manière similaire une attitude positive envers la population juive⁵⁰⁵. C'est sous son règne que la présente dédicace est offerte.

Par ailleurs, le choix du syntagme en *hyper* pour évoquer le souverain en contexte monothéiste est significatif. La fonction de bénéficiaire assumée de la sorte par le souverain n'implique en rien la reconnaissance par le dédicant d'un quelconque statut supra-humain, qui serait incompatible avec le caractère exclusif du dieu des Juifs⁵⁰⁶. Les autres exemples de dédicaces de synagogues montrent d'ailleurs qu'il est habituel chez les Juifs d'omettre les titres formulaires lagides. En effet, l'emploi particulier du terme *Theos* au cœur des titres dynastiques des souverains aurait pu poser un problème théologique (ex. : *Theoi Adelphoi*). D'ailleurs, l'omission dans ce type précis de document est volontaire, puisque d'autres témoignages montrent que les titres dynastiques ne leur étaient pas inconnus⁵⁰⁷.

Au terme de l'étude de ces trois édifices, on observe que, dans un univers culturel aussi complexe que celui d'Alexandrie, la figure du souverain tirait avantage de la multitude de formes que ses honneurs épousaient. La flexibilité du culte royal et la pluralité de ses manifestations culturelles et honorifiques, capables de coexister les unes avec les autres, lui permettaient de s'ajuster à l'univers culturel ou religieux des dédicants. Cette capacité d'adaptation permettait en outre d'assurer la bonne diffusion de sa pratique.

⁵⁰³ *I. Musée d'Alexandrie* 11 (Schédia ; 243/2-221) ; *OGIS* I 96 (Athribis ; 205-180) ; *SB* I 5862 (Abu el-Matamir ; 143-117) ; *SB* IV 7454 (Nitriai ; 143-117). Une seconde dédicace alexandrine proviendrait du quartier d'Hâdra, mais l'état fort fragmentaire de l'inscription a motivé son exclusion du corpus (*I. Musée d'Alexandrie* 116 ; III^e s.).

⁵⁰⁴ HÖLBL (2001), p. 189-191 et p. 198 ; BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 70-71 et p. 142-145. On mentionnera notamment le soutien du couple royal envers Onias IV (JOSEPH., *AJ*, XIII, 62-73). Descendant d'une famille de Grands prêtres du Temple, Onias est exilé dans le Delta à la suite de la révolte des Maccabées. La tolérance religieuse du couple royal s'explique en réaction aux persécutions menées par les Séleucides, mais aussi à la volonté d'établir un bastion juif dans le Delta afin de contrer d'éventuelles incursions venant du Proche-Orient. Sur cet épisode, voir CAPPONI (2007), p. 61-110 ; CAPPONI (2017), p. 349-353.

⁵⁰⁵ Cléopâtre et Césarion avaient renouvelé le droit d'asile pour des synagogues, autrefois accordé par un Ptolémée *Euergetēs* (III ou VIII ?) : BINGEN (1982), p. 16 ; HÖLBL (2001), p. 284-285. À propos de la politique religieuse de Cléopâtre à cet égard, voir GOUDCHAUX (2001), p. 137, invitant à nuancer le profil négatif de la reine dessiné dans l'œuvre de Flavius Josèphe.

⁵⁰⁶ CANEVA (2016a), p. 143 ; PAGANINI (2020), p. 129-130. Cette différence de statut qu'implique le syntagme en *hyper* est soulignée par Philon (*Leg.*, 357), qui rapporte que Caligula se plaignait que les Juifs ne sacrifiaient que « pour lui » et non pas à lui : *τεθύκατε, ἀλλ' ἐτέρῳ, κᾶν ὑπὲρ ἐμοῦ*. Cf. PFEIFFER (2020a), p. 87-88.

⁵⁰⁷ BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 108 n. 153 et p. 142 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 91 n. 51. Voir par exemple le formulaire enregistré dans un document légal émanant d'un Juif, le *P. Tebt.* III 817 (Krokodilopolis ; 182). L'utilisation de l'épithète *Theos* dans la titulature royale semble dépendre du contexte et du caractère du document qui enregistre le formulaire. Si l'épiclèse *Theos* dans un document de nature proprement religieuse, comme une dédicace, peut poser problème au dédicant, l'épiclèse perd toute implication culturelle lorsqu'elle est utilisée dans un contexte purement administratif, comme le papyrus documentaire cité *supra*. Dans ce type de document, son emploi est requis par un impératif de datation, donnée par l'énonciation de la prêtrise éponyme et des titres dynastiques des souverains. À propos des modes de création du protocole royal dans les centres dynastiques d'Alexandrie, transmis ensuite aux bureaux locaux de scribes, voir UGGETTI (2020).

C. Les espaces royaux

1. L'organisation de l'espace à Alexandrie : les *Basileia*

Loin d'entreprendre une étude sur la topographie des quartiers royaux (*Basileia*) de la capitale, nous souhaitons attirer l'attention sur la manière dont se déploie la relation entre espaces urbains et pouvoir monarchique. Alexandrie constitue à ce titre un cas exemplaire dans le monde lagide, puisqu'elle est à la fois le siège politique et le lieu de résidence permanent du pouvoir royal⁵⁰⁸.

Les quartiers royaux d'Alexandrie sont particulièrement étendus et couvraient, à l'époque de Strabon, un quart ou un tiers de la ville⁵⁰⁹. Au sein de ces quartiers se situaient les édifices religieux les plus importants de la cité. Comme on l'a vu, les sanctuaires émanant d'initiatives royales et destinés au seul souverain sont pour la plupart érigés dans les *Basileia* de la cité⁵¹⁰. De la sorte, ils permettent la transposition dans le paysage culturel alexandrin d'un discours de pouvoir instauré par la sphère royale⁵¹¹. Les édifices des *Basileia* n'étaient toutefois pas exclusivement limités au domaine religieux. Ces quartiers comprenaient également des institutions prépondérantes dans la vie civique, comme un théâtre, un gymnase, une palestre ou un stade⁵¹². Une caractéristique des espaces royaux transparait au travers de cette brève présentation : la cohabitation des espaces religieux, royaux et civiques permet de refléter symboliquement le rôle et l'implication du monarque dans la vie quotidienne des Alexandrins et matérialise de la sorte son pouvoir au sein de la société⁵¹³.

Cependant, diverses stratégies sont également mises en place sur le plan topographique et architectural pour limiter l'accessibilité de la figure monarchique et accentuer le caractère éloigné, inaccessible et mystérieux de la fonction royale⁵¹⁴. Les quartiers résidentiels du roi sont en effet situés dans une partie retirée et plus élevée des *Basileia*, qui s'étend sur le Cap

⁵⁰⁸ Pour une étude des édifices formant les *Basileia* d'Alexandrie, voir FRASER (1972), I, p. 14-32 ; GRIMM (1998), p. 38-40 ; STROOTMAN (2007a), p. 78-80 ; MORGAN (2017), p. 46-61. Sur le rôle des *Basileia* dans la création de l'image monarchique, voir STROOTMAN (2007a) ; STROOTMAN (2014a) ; GOUKOWSKY (2014), p. 173-263 ; MORGAN (2017) ; STROOTMAN – WILLIAMSON (2020).

⁵⁰⁹ STRAB., XVII, 1, 8. Voir la situation géographique des *Basileia* sur le plan d'Alexandrie en annexe B, 1.

⁵¹⁰ Tels sont le Sèma, le Kaisareion ou l'Arsinoeion. Les *Basileia* accueillent également le Musée, la Bibliothèque, le Tychaion, un temple à Poséidon (STRAB., XVII, 1, 9) ainsi que le Thesmophorion (**pap.** 2, l. 5 ; POLYB., XV, 29, 8). Cf. GRIMM (1998), p. 38 ; COHEN (2006), p. 355-359 et p. 379-381. Nous avons également proposé de situer dans cette partie de la ville un temple destiné au culte de tous les dieux, qui aurait abrité l'autel de Mazarita et auquel pourrait se rapporter l'**inscr.** 23 offerte à Hestia *Pantheos*, à Ptolémée III et à Bérénice II.

⁵¹¹ Cf. *supra*, chapitre 1.

⁵¹² STRAB., XVII, 1, 9-10 ; POLYB., XV, 30. Sur le rôle des espaces civiques dans les *Basileia* des cités, voir NIELSEN (1996), p. 210 ; STROOTMAN – WILLIAMSON (2020), p. 117.

⁵¹³ MORGAN (2017), p. 31 et p. 35 ; STROOTMAN – WILLIAMSON (2020), p. 122. On rappellera l'exemple frappant de la création du Musée et de la Bibliothèque sur initiative royale, afin de renforcer la position de la cité et, par la même occasion, de son roi, dans le domaine des arts et des Belles-lettres. Cf. STROOTMAN (2016) et p. 37-40, concernant le Musée d'Alexandrie.

⁵¹⁴ PETROVIC (2017), p. 147 ; STROOTMAN – WILLIAMSON (2020), p. 116-118.

Lochias⁵¹⁵. Ainsi, la position élevée et dominante du roi renforce la différence de statut entre ce dernier et les hommes⁵¹⁶. De plus, elle marque également l'appropriation royale d'une position traditionnellement réservée aux divinités protectrices de la cité⁵¹⁷. Ces deux constats permettent d'exprimer la protection que le souverain doit dispenser à la cité qu'il domine.

Les quartiers résidentiels du souverain, dénommés *Basileia* intérieurs, sont séparés du reste de la ville par une porte monumentale (*pylōn*)⁵¹⁸. Cette porte représente en quelque sorte la jonction entre les espaces royaux ouverts au public et ceux réservés spécifiquement au pouvoir royal, qui apparaît de la sorte comme séparé et difficile d'accès. C'est d'ailleurs par cette porte que le roi reçoit le peuple, de manière occasionnelle, lors d'audiences⁵¹⁹. En effet, les palais royaux ne sont ouverts au public qu'à certaines occasions spécifiques, notamment lors de fêtes ou de célébrations, où le roi se laisse apercevoir pour une période limitée. Ces moments sont mis à profit par le souverain pour montrer les richesses et les merveilles innombrables qu'abritaient son palais et ses jardins. Par ce biais, le roi construit lui-même sa représentation comme maître du monde et de toutes ses ressources⁵²⁰. De la sorte, cette accessibilité temporaire de la figure royale et le dévoilement public de sa *tryphē* en de telles occasions ont pour but de jouer sur les émotions des spectateurs alexandrins afin de construire une équivalence entre les apparitions royales et les épiphanies divines⁵²¹.

2. Le *Thalamēgos* de Ptolémée IV

Parmi les espaces urbains destinés à souligner la proximité de la famille royale avec la sphère des dieux, la somptueuse barque de cérémonie, nommée *Thalamēgos* dans la

⁵¹⁵ STRAB., XVII, 1, 8-9.

⁵¹⁶ STROOTMAN – WILLIAMSON (2020), p. 122. La comparaison avec les palaces d'autres monarchies hellénistiques montre que la position topographique particulière des palais est une caractéristique récurrente dans l'établissement de lieux résidentiels pour les rois. Les *Basileia* des cités sont tantôt érigés sur des élévations comme des promontoires ou des péninsules (Aigai, Pergame, Alexandrie) ou dans des lieux reculés, comme des îles (Césarée, Antioche, Syracuse) : STROOTMAN (2007a), p. 89-90.

⁵¹⁷ STROOTMAN (2007a), p. 90. Les rois assument dès lors une fonction conférée aux divinités poliades, qui sont avant tout des dieux honorés sur une position prédominante au sein de la cité, comme une acropole, et qui, dès lors, jouent le rôle de bouclier protecteur de la ville : BONNET – PIRENNE-DELFORGE (2014), p. 205-214.

⁵¹⁸ Cette porte est mentionnée chez Polybe (XV, 31, 2-3). Sur le rôle symbolique de cette entrée, voir MORGAN (2017), p. 46-47 ; STROOTMAN – WILLIAMSON (2020), p. 118.

⁵¹⁹ POLYB., XV, 31, 2-3 : τὸν χρηματιστικὸν πολῶνα τῶν βασιλείων.

⁵²⁰ Ptolémée II disposait dans ses palais royaux d'une collection d'animaux exotiques, à propos de laquelle Agatharchide (*apud* PHOT., *Bibl.*, 441b), nous dit que « les êtres que la nature a divisés, lui [= Ptolémée] les réunit délibérément dans un unique lieu d'habitation ». Cette collection servira sans doute de modèle pour le parc zoologique construit par Ptolémée VIII au sein des *Basileia* (ATH., XIV, 654 B-D = *FGrH* 234 F 2). Sur la construction symbolique de l'universalisme des Ptolémées, cf. CANEVA (2014a), p. 64-67 ; STROOTMAN (2014b).

⁵²¹ PETROVIC (2017), p. 147. Dans l'*Idylle* XV de Théocrite, l'étonnement et l'admiration manifestés par Praxinoa et Gorgo lorsqu'elles entrent au sein des palais pour assister à la célébration des *Adōnia* sont des éléments révélateurs de la perception que les sujets se faisaient des merveilles royales : THEOC., *Id.*, XV, v. 44-77, avec CANEVA (2014a), p. 68-69.

description qu'en fait Callixène de Rhodes, mérite une attention particulière⁵²². Construit sur l'ordre de Ptolémée IV, le bateau était équipé de toutes les infrastructures nécessaires pour accueillir le roi et sa cour : des sanctuaires, des salles de réception et de diner, des espaces résidentiels et des lieux de loisirs⁵²³. C'est d'une certaine manière l'ensemble des *Basileia* qui était rassemblé en un seul lieu. Ce type de navire s'inscrit dans une tradition partagée par les successeurs d'Alexandre, qui disposaient au sein de leur flotte d'au moins un bateau d'apparat destiné à symboliser la présence royale lors de batailles navales. Toutefois, la construction du *Thalamēgos* innove dans ses dimensions excessives, qui l'empêchaient de prendre la mer⁵²⁴. Son utilisation se limitait donc à des cérémonies d'apparat pour naviguer sur le Nil lors d'occasions particulières⁵²⁵.

Si le *Thalamēgos* assume ainsi une fonction symbolique, car il manifeste la *tryphē* et la puissance du pouvoir royal⁵²⁶, on peut lui attribuer une seconde fonction. On qualifiera cette dernière de « diplomatique », car elle permet d'affirmer la position dominante des souverains lagides, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de leur royaume⁵²⁷. En effet, dans la continuité des pratiques pharaoniques, le *Thalamēgos* symbolise l'unification de l'Égypte, car il parcourt le Nil de part en part. Par ailleurs, le navire matérialise tout autant les volontés impérialistes ptolémaïques, particulièrement lorsqu'il est stationné à Alexandrie, qui par sa situation géographique connecte symboliquement l'Égypte à toute la Méditerranée.

L'organisation des différentes pièces du navire associe, les uns à la suite des autres, les espaces dédiés aux rois et à sa cour à proximité d'autres lieux destinés aux divinités⁵²⁸. Ainsi sur le pont supérieur, à une salle de banquet succède un temple (*naos*) en forme de *tholos* consacré à Aphrodite, qui abritait une statue de la déesse⁵²⁹. Callixène mentionne à la suite du *naos* un autre espace entouré d'un péristyle comprenant treize lits. L'auteur qualifie la pièce d'*oikos Bakchikos*, une salle dédiée à Bacchus. La partie droite de la salle comprenait une

⁵²² La description de Callixène est conservée par Athénée (V, 204 E-206 D) et date vraisemblablement du milieu du II^e siècle avant J.-C. À propos de la datation de Callixène, voir CANEVA (2016b), p. 88 n. 18. L'édition retenue pour le texte est celle d'OLSON (2006), aux éditions *Loeb*.

⁵²³ Une reproduction de la façade de l'édifice ainsi qu'un plan de la disposition intérieure des pièces figurent en annexe C, fig. 7 (reconstitution de la façade) et fig. 8 (plan du complexe).

⁵²⁴ Le navire est décrit par Callixène comme un « ποτάμιον πλοῖον » (ATH., V, 204 E). Sur base de la description de l'auteur, les chercheurs ont estimé les dimensions du navire à 105 m. de long sur 15 m. de large, pour 21 m. de haut : THOMPSON (2013), p. 189-190.

⁵²⁵ STROOTMAN (2007a), p. 87, évoque l'hypothèse de visites annuelles de temples afin d'y pratiquer des sacrifices.

⁵²⁶ Les dimensions exagérées et le caractère exceptionnel de l'édifice montrent un autre exemple, dans l'autoreprésentation du pouvoir royal, du recours à l'élément du *thaumaston* et à l'expérience émotionnelle qu'il suscite sur les sujets. Voir, sur ce point, CANEVA (2014a).

⁵²⁷ STROOTMAN (2007a), p. 87 ; THOMPSON (2013), p. 186.

⁵²⁸ THOMPSON (2013), p. 190.

⁵²⁹ ATH., V, 205 D-E : πλῆσιον αὐτοῦ ναὸς Ἀφροδίτης θολοειδῆς, ἐν ᾧ μαρμάρινον ἄγαλμα τῆς θεοῦ. On trouvera une reconstruction du temple d'Aphrodite et de sa statue en ronde-bosse, réalisée par M. Pfrommer, chez GRIMM (1998), p. 3.

grotte artificielle (ἄντρον) décorée de pierres précieuses et d'or, où étaient disposées des « statues-portraits » (ἀγάλματα εἰκονικά) en marbre translucide, à l'image de la famille royale (συγγένεια)⁵³⁰. C'est sur le vocabulaire spécifique qui décrit l'organisation de cette pièce ainsi que les implications qu'il engage que nous souhaitons brièvement nous arrêter⁵³¹.

Au sein du navire, un certain nombre d'éléments rappelle d'emblée l'exploitation de la figure de Dionysos dans l'idéologie ptolémaïque : la salle dédiée à Bacchus et la décoration qui la rend « appropriée au caractère du dieu », la création d'un antre ainsi que l'installation de structures théâtrales, ailleurs sur le bateau⁵³². À ce titre, si la relation unissant Dionysos et le théâtre est évidente, l'antre évoque elle aussi le caractère liminal, mystérieux et sauvage du dieu et de ses lieux de culte⁵³³. La reproduction de la grotte, où Dionysos avait été caché enfant, était d'ailleurs un élément important de la procession de Ptolémée II à Alexandrie⁵³⁴. Le caractère dionysiaque du navire s'explique d'autant plus par la promotion particulière du dieu sous Ptolémée IV⁵³⁵. En outre, le choix de dédier un sanctuaire à Aphrodite à proximité d'espaces liés à Dionysos préfigure la configuration divine qui sera promue par les souverains durant les II^e et I^{er} siècles comme modèle du couple royal.

Dans l'organisation architecturale et iconographique du *Thalamēgos*, on détecte également un second élément intimement lié à l'idéologie lagide : la construction de la continuité dynastique. Ce motif transparaît dans l'organisation des espaces dédiés à Dionysos, où sont érigées des effigies de la famille royale, qualifiées dans le passage de « statues-portraits ». Or, ce passage est ambigu et pose le problème du sens exact de l'expression. En effet, l'expression ἀγάλματα εἰκονικά procède à la juxtaposition de deux substantifs auxquels on associe traditionnellement des fonctions et des implications différentes. Le terme d'*agalma* évoque une référence à la nature divine de statues de taille plus ou moins humaine, tandis que celui d'*eikōn* oriente vers la ressemblance et donc vers le portrait⁵³⁶. Dès lors, l'habile

⁵³⁰ ATH., V, 206 E-F : προάγοντι δὲ ἐπὶ τὴν πρῶραν οἶκος ὑπέκειτο Βακχικὸς τρισκαιδεκάκλινος περίπτερος, ἐπίχρυσον ἔχων τὸ γείσον ἕως τοῦ περιτρέχοντος ἐπιστυλίου: στέγη δὲ τῆς τοῦ θεοῦ διαθέσεως οἰκεία, ἐν δὲ τούτῳ κατὰ μὲν τὴν δεξιὰν πλευρὰν ἄντρον κατασκευάστω, οὗ χρῶμα μὲν ἦν ἔχων τὴν πετροποιίαν ἐκ λίθων ἀληθινῶν καὶ χρυσοῦ δεδημιουργημένην ἴδρυτο δ' ἐν αὐτῷ τῆς τῶν βασιλέων συγγενείας ἀγάλματα εἰκονικά λίθου λυχνέως.

⁵³¹ Les traductions proposées sont inspirées de la traduction anglaise d'OLSON (2006) et de celle proposée, en français, par ÉTIENNE (2015), p. 280.

⁵³² La structure similaire à un théâtre est décrite peu avant dans l'extrait comme un προσκήνιον (...) κατάστεγον ὄν (ATH., V, 205 A). Sur les configurations publiques de Dionysos et l'exploitation de son image dans l'idéologie hellénistique, voir CANEVA (2016d), avec références antérieures.

⁵³³ JACCOTTET (2003), p. 150-162 ; SCARPI (2007), p. 602-603 ; JACCOTTET (2011). Marc-Antoine crée également une structure imitant un antre dionysiaque à Athènes, afin d'évoquer, lorsqu'il y accueillait des banquets ou des cérémonies, son statut de *Neos Dionysos* (Socratès de Rhodes, *FGrH* 192 F 2 = ATH., IV, 148 B-C). Le motif architectural de la grotte se retrouve également dans la construction du nymphée pour Arsinoé (**pap. 3**).

⁵³⁴ ATH., V, 200 B-C, avec RICE (1983), p. 80-83 ; CANEVA (2016b), p. 106-107.

⁵³⁵ Cf. *supra* (p. 82 n. 429).

⁵³⁶ BETTINETTI (2001), p. 25-63 ; PIRENNE-DELFORGE (2014), p. 31.

composition à laquelle se livre Callixène semble trahir, sur le plan iconographique, le processus de divinisation des figures ainsi représentées en statuaire⁵³⁷.

L'identité exacte des personnages que ces statues représentaient, désignés par le terme *συγγένεια*, est d'autant plus difficile à déterminer. Le substantif ne se limite pas à des relations de parentés⁵³⁸. C'est pourquoi G. Grimm et S. Pfeiffer voient derrière ce terme un groupe statuaire représentant les ancêtres de la famille royale, les ancêtres « historiques », c'est-à-dire les trois couples ptolémaïques précédents, auxquels s'ajoutent les ancêtres « mythiques » revendiqués par la dynastie, comme Héraklès, Zeus et Dionysos⁵³⁹. Cette hypothèse trouve un écho dans les séries de groupes statuaires représentant les ancêtres de la dynastie, qui apparaissent sous Ptolémée IV. Comme ils permettent d'accentuer visuellement le motif de la continuité familiale du pouvoir royal, ces ensembles iconographiques cadrent avec les aspirations dynastiques du souverain, qui désire asseoir son pouvoir sur la légitimité qu'il tire de ses ancêtres⁵⁴⁰. L'organisation architecturale et iconographique du *Thalamēgos* permet en somme d'associer visuellement anciennes et nouvelles puissances divines, afin de construire un nouvel ensemble de figures, idéologiquement chargé et propre à la royauté lagide.

D. Conclusion

Tout au long de ce chapitre, il est apparu que l'ancrage topique caractérisait foncièrement le profil religieux des souverains. L'articulation à l'échelle locale des manifestations cultuelles et honorifiques envers le roi reflète sur ce point l'omniprésence de sa figure dans la cité, de ses plus petits constituants jusqu'aux parties spécifiques d'Alexandrie qui lui sont dédiées. Dès les premiers moments de la cité, les traditions religieuses destinées à constituer un arrière-plan culturel partagé par l'ensemble des habitants se construisent autour de la famille royale ou des ancêtres mythiques qu'elle revendique. L'inclusion des références évoquant la sphère monarchique dans l'identité alexandrine est d'autant plus frappante qu'elle

⁵³⁷ THOMPSON (2013), p. 190 ; QUEYREL (2019), p. 196. PALAGIA (2020), p. 68, plaide en faveur d'un groupe statuaire utilisé précisément en contexte cultuel. Ses arguments reposent sur l'usage plus fréquent du bronze pour les portraits, souvent offerts à titre honorifique, alors qu'il s'agit de marbre dans le contexte du groupe du *Thalamēgos*. De plus, sur base de la comparaison avec la statue cultuelle d'Alexandre à Athènes, décrite dans les sources par le substantif *eikōn* (HYP., *Dem.*, 32), la savante indique que rien n'empêche l'utilisation de ce type de statues en contexte cultuel. *Contra* KYRIELEIS (1975), p. 139, qui éloigne l'hypothèse d'une utilisation en tel contexte dans le cas du groupe statuaire du *Thalamēgos*.

⁵³⁸ L'argument est soulevé par KYRIELEIS (1975), p. 139, et vérifié par une recherche au *LSJ*, s.v. « *συγγένεια* ».

⁵³⁹ GRIMM (1998), p. 70 ; PFEIFFER (2008a), p. 69-70. Cette possibilité résonne également avec la généalogie dressée dans l'œuvre de Satyros, qui qualifie Dionysos d'*archēgetēs* de la dynastie (Cf. *infra*, p. 103 n. 561) ainsi que celle dressée dans l'inscription d'Adoulis, où Ptolémée III est dit « descendant, du côté de son père, d'Héraklès, fils de Zeus, du côté de sa mère, de Dionysos, fils de Zeus » (*OGIS* I 54, l. 4-5).

⁵⁴⁰ On rappellera le groupe statuaire du Sarapeion représentant le dieu accompagné probablement de Ptolémée IV et d'Arsinoé III (cf. *supra*, p. 38-39). À propos du motif des *Familiengruppen* comme moyen d'autoreprésentation du pouvoir royal, voir KOSMETATOU (2004), et d'autres exemples de groupes de statues du même type chez PALAGIA (2020), p. 69-73. Sur la politique dynastique de Ptolémée IV, cf. *supra* (chap. 1, p. 32-33).

jouit d'une longévité exceptionnelle : certains noms de dèmes, de rues ou encore certains édifices, tels que les *Basileia*, survivent à l'extinction des monarchies hellénistiques et sont repris pour une part dans le discours impérial, comme dans le cas du Kaisareion, évoqué précédemment⁵⁴¹.

En outre, puisque la topographie alexandrine forme un espace partagé par l'ensemble de la population, elle constitue un environnement privilégié pour la collaboration d'une multitude d'acteurs. Au contraire des informations offertes par l'étude des temples et des dédicaces, on voit se dessiner des initiatives culturelles et honorifiques qu'il faut probablement attribuer à la *polis* et ses divers constituants, dont le rôle apparaît limité en dehors de l'espace public. Cette convergence de divers acteurs permet d'ailleurs d'expliquer les différents degrés d'associations avec la sphère supra-humaine dont le culte royal fait l'objet au sein du paysage alexandrin. La construction d'un nymphée pour Arsinoé, intimement lié aux procédés d'association promus par la cour, s'inscrit dans le phénomène divinisant des reines lagides. C'est tout le contraire dans le cas de la dédicace d'une synagogue, où aucune équivalence divine n'est construite par le dédicant. Par contre, la figure du souverain au sein du gymnase semble assumer une position intermédiaire, puisque le roi peut recevoir dans l'institution gymnasiale, sinon un culte, au moins des honneurs qui l'inscrivent dans la lignée de ceux rendus aux grands bienfaiteurs des cités hellénistiques. Par contraste, il apparaît que les espaces royaux, qui relèvent de l'initiative du roi et qui, pour cette raison, adoptent les idéaux des monarchies hellénistiques, sont idéologiquement plus chargés. Leur organisation spatiale, architecturale ou iconographique construit une équivalence – tantôt symbolique, tantôt culturelle – entre pouvoir monarchique et sphère divine.

Ainsi, la flexibilité du culte royal permet d'articuler dans l'espace public les honneurs voués aux souverains avec le substrat local et culturel de la population qui fréquente ces lieux. Le monarque est présenté et honoré comme un bienfaiteur, comme un protecteur, comme un héros éponyme ou comme une divinité à part entière, alors doté d'un spectre d'intervention précis et ancré, selon un processus que l'on qualifierait de « théographique »⁵⁴², dans un lieu qu'il est destiné à protéger.

⁵⁴¹ Sur les cultes et les honneurs hellénistiques survivant à l'extinction des dynasties, voir CHANKOWSKI (2010).

⁵⁴² Nous reprenons une heureuse expression de BORGEAUD (2004), p. 258.

Chapitre IV : Fêtes, cérémonies et processions

Comme l'écrit Cl. Préaux, « si le monde hellénistique est, par le fait de ses rois, un monde toujours en guerre, il est aussi, à cause de ces mêmes rois, un monde toujours en fête⁵⁴³ ». Les fêtes et les cérémonies qui se déroulent à diverses occasions constituent des moments propices pour célébrer le pouvoir royal : elles ancrent l'expérience religieuse suscitée par ces événements au sein des différentes strates sociales de la communauté et de la topographie de la cité. Les célébrations assument une fonction communicative et symbolique, qui se décline sur deux plans, au moins. Au sein d'une société, les fêtes transmettent un message à la fois religieux et politique, tout en renforçant la cohésion d'une communauté. En outre, ces moments sont mis à profit pour afficher le pouvoir et le luxe (*tryphē*) du roi face à ses sujets mais aussi face aux autres puissances de la Méditerranée hellénistique⁵⁴⁴.

En traitant de manière diachronique les fêtes célébrées à Alexandrie, le présent chapitre souhaite mettre en exergue deux aspects importants de l'autoreprésentation du roi. Le premier est le développement à des fins de légitimation d'un système de symboles et d'images associés à certains mythes. Le second aspect touche aux pratiques cultuelles et aux performances rituelles permettant l'interaction, durant les moments de fêtes, des souverains avec les dieux.

A. Les cérémonies du III^e siècle

Diverses sources textuelles de l'Égypte ptolémaïque attestent, dès le III^e siècle, la célébration de nombreuses fêtes et de processions en l'honneur du souverain, tant en contexte grec qu'égyptien⁵⁴⁵. La plupart de ces événements, comme les anniversaires royaux ou les fêtes de couronnement, ne sont connus que par des mentions succinctes dans les décrets sacerdotaux ou dans les papyrus documentaires⁵⁴⁶. Pour cette raison, nous concentrons notre analyse des fêtes du III^e siècle sur deux événements précis, la procession organisée par Ptolémée II et celle

⁵⁴³ PREAUX (1978), p. 250. La bibliographie concernant les fêtes hellénistiques est conséquente et nous nous limitons à citer les travaux de CHANIOTIS (1997) et de CHANKOWSKI (2005). CANEVA (2021b), p. 13-14, propose une position médiane entre celles d'A. Chaniotis et d'A. Chankowski. À propos du rôle des fêtes dans le culte royal hellénistique, voir CHANIOTIS (2003), p. 438-439 ; HABICHT (2017³), p. 106-110.

⁵⁴⁴ Sur ces deux aspects, voir CANEVA (2016b), p. 83-85 et n. 7. Par exemple, des *theōroi* de différentes régions se déplaçaient à Alexandrie à l'occasion de ces fêtes et y offraient des sacrifices et offrandes aux rois : THOMPSON (2000), p. 369 ; CANEVA (2016b), p. 189.

⁵⁴⁵ Les sources papyrologiques, épigraphiques et littéraires à propos des fêtes sont collectées par PERPILLOU-THOMAS (1993), p. 151-175. Sur les fêtes royales ptolémaïques, voir PFEIFFER (2008a), p. 71-73.

⁵⁴⁶ Les fêtes agonistiques, qui s'inscrivent dans la tradition grecque, sont au nombre de cinq : les *Basileia*, les *Ptolemaia*, les *Theadelphia*, les *Arsinoeia* et, à partir de 57/6, les *Nikēphoria*. À ces événements, il faut ajouter les anniversaires royaux (*genethlia*), célébrés tant par les Grecs que les Égyptiens. Ex. : la lettre d'un certain *Noumenios* demandant à Apollonios où il a décidé de célébrer les γενέθλια τοῦ [βα]σιλέως (*P.Cair.Zen.* IV 59541, l. 6 ; 257). Ces cérémonies sont particulièrement documentées par les décrets sacerdotaux, qui régulent leur déroulement, notamment dans les temples égyptiens. Cf. PFEIFFER (2004b), p. 115, sur le sens de γενέθλιος dans les décrets. On ajoutera enfin les fêtes de « transmission de la royauté » (*paralēpsis tēs basileias*), connues par le décret de Canope (*OGIS* I 56, l. 6) et de Rosette (*OGIS* I 90, l. 47). Une exception subsiste pour les *Anaklētēria*, la cérémonie grecque de proclamation du roi à Alexandrie, connues par les sources littéraires. Cf. *infra* (n. 547).

en l'honneur d'Arsinoé II. Deux raisons motivent davantage ce choix : les informations substantielles livrées par les sources documentaires sur le déroulement de ces cérémonies et la relation qu'elles entretiennent avec la construction de l'idéologie royale⁵⁴⁷.

1. Contexte, occasion et datation

1.1. La grande procession de Ptolémée II

Dans une section du livre V traitant des fastes des célébrations royales, Athénée cite un passage de l'œuvre de l'historien Callixène intitulée *Sur Alexandrie*, dans lequel l'auteur décrit la somptueuse procession organisée par Ptolémée II dans la capitale⁵⁴⁸. Cette dernière commençait à l'aube pour se terminer au coucher du soleil. La procession comprenait une parade, où défilaient, à la suite de cortèges de prêtres, des chars surmontés de décors et de statues, représentant des épisodes mythologiques liés à l'idéologie dynastique⁵⁴⁹. Callixène n'indique pas quelle fête accueillait la grande procession. Il est toutefois probable qu'elle ait été organisée lors d'une édition des *Ptolemaia*, les concours isolympiques fondés par Ptolémée II afin d'honorer son père et célébrés sur base d'un cycle de quatre ans⁵⁵⁰.

Or, la datation de la grande procession fait encore l'objet de débats. Certains savants remettent en question la date traditionnelle situant la procession au début des années 270, en proposant de la dater entre la fin des années 270 et la première moitié des années 260⁵⁵¹. Deux arguments confortent cette datation : la présence de la double *cornucopia* (*dikēras*), un attribut iconographique spécifiquement créé pour Arsinoé par Ptolémée II⁵⁵², d'une part ; le contexte politique, d'autre part, en relation avec le scénario de la guerre chrémonidéenne (268-261), qui éclairerait le choix de certaines scènes de la procession⁵⁵³.

⁵⁴⁷ Nous laissons de côté le cas spécifique des *Anaklētēria*, la cérémonie alexandrine de proclamation du roi, attestée chez Polybe pour Ptolémée V et VI : POLYB., XV, 25, 5 ; XVIII, 55, 3 ; XXVIII, 12, 8. Les liens étroits que la célébration entretient avec la fête égyptienne du couronnement pharaonique à Memphis méritent une discussion distincte qui dépasserait le cadre du présent travail. Nous nous limitons à ce stade à renvoyer aux références données par CANEVA (2021c), p. 21 n. 80.

⁵⁴⁸ ATH., V, 197 C-203 B (=FGrH 627 F 2). Sur Callixène, voir *supra*, chap. 3 (p. 96 n. 522).

⁵⁴⁹ Sur cette grande procession, on renverra à RICE (1983) ; THOMPSON (2000) ; CANEVA (2016b), p. 81-127.

⁵⁵⁰ THOMPSON (2000) ; PFEIFFER (2008a), p. 71 ; BENNETT (2011), p. 107-109 ; CANEVA (2016e), p. 208.

⁵⁵¹ CANEVA (2010), p. 175 n. 3 ; CANEVA (2016e), p. 208. Cf. CANEVA (2016b), p. 89 et n. 24, nuanciant l'hypothèse d'HAZZARD (2000), qui situe la procession en 263/2. THOMPSON (2000), retient la date traditionnelle de 279/8. Optant pour une position intermédiaire, KUZMIN (2017) défend pour sa part la date de 275/4.

⁵⁵² L'absence de référence à Arsinoé dans le passage de Callixène a été interprétée par certains chercheurs en faveur d'une datation de la procession au début des années 270, avant le mariage des *Theoi Adelphoi*. Toutefois, la présence du *dikēras*, entre autres, permet de rejeter cette hypothèse. En revanche, on ne sait si cet attribut a servi à caractériser Arsinoé de son vivant, comme membre des *Theoi Adelphoi*. Il semble dès lors difficile de déterminer si la reine était déjà décédée au moment de la procession. Sur ces questions, cf. CANEVA (2016b), p. 173-176.

⁵⁵³ CANEVA (2016b), p. 89. Le char comportant les effigies de Priape, Alexandre, Ptolémée I^{er} et Corinthe (ATH., V, 202 D-E) semble bien renvoyer au cadre géopolitique de la guerre – imminente ou déjà entamée – avec Antigone II *Gonatas* et à la coalition des Grecs, soutenus par Ptolémée, contre le roi de Macédoine : CANEVA (2016d), p. 112-114. Quant aux scènes mythologiques évoquant le triomphe de Dionysos sur l'Orient, elles semblent moins faire écho à un événement historique précis qu'à une réappropriation des traditions narratives autour d'Alexandre, présenté comme le conquérant de l'*oikoumenē*.

1.2. La procession en l'honneur d'Arsinoé *Philadelphos*

Le second exemple est une procession honorant Arsinoé II *Philadelphos*, documentée par un décret alexandrin conservé dans le traité *Sur les dèmes d'Alexandrie* de l'historien Satyros. L'auteur cite en effet une norme rituelle, précédemment évoquée, qui régule le déroulement du cortège et les pratiques sacrificielles à cette occasion⁵⁵⁴. La procession pourrait avoir été organisée à l'occasion des fêtes célébrées à Alexandrie en l'honneur d'Arsinoé *Philadelphos* (les *Arsinoeia*), dont de nombreuses mentions sont conservées dans les papyrus documentaires⁵⁵⁵. Cette hypothèse pose cependant un problème de cohérence sur le plan de la réglementation sacrificielle, sur lequel il nous faudra revenir.

Si la date de création des *Arsinoeia* est, pour sa part, incertaine, on peut raisonnablement supposer qu'elle était liée à l'instauration de la prêtresse éponyme d'Arsinoé II, que l'on place en 269/8 ou en 268/7⁵⁵⁶. Par la suite, les *Arsinoeia* étaient célébrés annuellement, probablement vers septembre-octobre, puisque les papyrus les situent vers la fin du mois égyptien de Mesorê⁵⁵⁷. Quant à la procession en l'honneur d'Arsinoé, la mention de la *kanēphoros* de la reine dans le fragment de Satyros invite également à situer la procession après les années 268/7⁵⁵⁸. On ne peut dès lors exclure la possibilité que cette procession ait été organisée, sinon dans le cadre des *Arsinoeia*, au moins de manière contemporaine à ces festivités, dans le cadre de la divinisation de la reine à la suite de son décès en 270.

2. De l'appropriation mythologique à la continuité dynastique

Au-delà de la manifestation du luxe et des richesses dont le roi disposait, la procession de Ptolémée II décrite par Callixène de Rhodes développe une subtile combinaison de traditions rituelles et mythiques, qui permettent d'évoquer l'ascendance – divine et historique – des Lagides. Dans ce contexte, la connotation dionysiaque, qui caractérise une grande partie des sections défilant lors de l'évènement, a été particulièrement remarquée par les savants⁵⁵⁹.

⁵⁵⁴ **Pap. 2.** Ce fragment du *P.Oxy.* XXVII 2465 a été étudié en détail par ROBERT (1966) ; SCHORN (2001) ; CANEVA (2012b), p. 79-84 ; CANEVA (2014c), p. 93-94, p. 97-103.

⁵⁵⁵ La documentation concernant les *Arsinoeia* est collectée par PERPILLOU-THOMAS (1993), p. 155-158. À propos de la mise en relation de la procession avec la fête alexandrine des *Arsinoeia*, voir ANEZIRI (2005), p. 222 n. 17 et n. 20 ; PFEIFFER (2008a), p. 71-72 ; NILSSON (2012), p. 4 ; CANEVA (2012b), p. 80-81 et p. 84.

⁵⁵⁶ La première *kanēphoros* est attestée avec certitude en 268/7 (*P.Sorb.* III 71). Cf. CLARYSSE – VAN DER VEKEN (1983), p. 6-7 ; MINAS-NERPEL (2000), p. 101. H. Cadell propose pour sa part de remonter l'instauration de cette prêtrise à 269/8. Elle attribue à cette date la prêtrise d'*Eukleia*, fille d'Aristodikos, qui ne peut, selon elle, être datée plus tardivement : CADELL – CLARYSSE – ROBIC (2011), p. 13 et p. 20. Sur la *kanēphoros* d'Arsinoé, voir MINAS-NERPEL (1998) ; MINAS-NERPEL (2000), p. 90-101.

⁵⁵⁷ *P.Cair.Zen.* I 59096 ; II 59217 ; III 59312. Voir, à ce propos, PERPILLOU-THOMAS (1993), p. 156-157 ; NILSSON (2012), p. 4. Il est possible que la date de la fête ait été fixée selon le calendrier égyptien et non macédonien. Ce point est discuté par CADELL – CLARYSSE – ROBIC (2011), p. 18-19.

⁵⁵⁸ Soit après 269/8, selon la datation retenue pour l'instauration de la *kanēphoros*.

⁵⁵⁹ RICE (1983) ; THOMPSON (2000), p. 377-378 ; CANEVA (2016b), p. 81-127. La section dionysiaque de la parade (ἡ Διονυσιακὴ πομπή) comprend trois grandes parties : un cortège formé par le personnel cultuel et des associations honorant Dionysos (198 B-E) ; un char représentant le procédé de vinification (199 A-200 A) ;

La section centrale de la parade accentue à ce titre le motif du triomphe mythique de Dionysos revenant d'Orient (200 D). Dionysos est un dieu dont le pouvoir, à l'instar de celui des souverains, est susceptible de se manifester auprès des mortels sous forme d'épiphanies et de manière particulièrement puissante⁵⁶⁰. Plus spécifiquement, la sélection de ce *topos* précis permet de présenter, tout au long de la procession, la figure de Dionysos comme paradigme de la royauté victorieuse et charismatique, à laquelle les monarchies hellénistiques aspirent. La construction lors de la parade du rôle de Dionysos comme modèle royal et protecteur de la dynastie résonne par ailleurs avec d'autres traditions, qui font du dieu l'ancêtre des Lagides⁵⁶¹.

L'actualisation du motif dionysiaque du retour triomphal permet aussi d'évoquer la figure d'Alexandre et de ses conquêtes en Orient⁵⁶². Le caractère dionysiaque conféré au conquérant est perceptible lors de deux scènes. La première fait figurer un groupe composé de statues d'Alexandre, de Ptolémée I^{er} et de Priape (201 D-E). Ce dernier, lié aux traditions dionysiaques, remplace la figure de Dionysos dans ce tableau. La deuxième scène convoquée montre la statue en or du même conquérant, flanqué de Nikè et d'Athéna. Ce groupe défilait sur un quadriges à la suite du char illustrant le triomphe de Dionysos (202 A)⁵⁶³.

Ainsi, l'actualisation de ces diverses traditions exploite en filigrane la figure d'Alexandre dans la procession. En ce sens, le conquérant joue le rôle de pivot intermédiaire entre la royauté mythique, patronnée par la figure de Dionysos, et la dynastie historique des Lagides⁵⁶⁴. Le motif de la continuité dynastique, en pleine construction sous Ptolémée II, sert d'ailleurs de fil conducteur à l'ensemble de la procession. La parade s'ouvrait par une section

d'autres chars mettant en scène des épisodes mythologiques (la naissance de Dionysos : 200 B ; son enfance : 200 B-C ; son retour triomphal d'Inde : 200 D-201 C ; la poursuite d'Héra : 201 C). La section dionysiaque se clôture par un groupe représentant Alexandre, Ptolémée I^{er} et Priape, accompagnés de représentations des cités de Corinthe et d'Asie Mineure libérées par Alexandre (201 D-E) ainsi qu'un défilé d'objets rituels (201 E-F). À propos de la structure de la parade selon Callixène, on renverra au tableau de RICE (1983), p. 28-29.

⁵⁶⁰ VERSNEL (1970), p. 250-253 ; BURKERT (1985), p. 162 et n. 6 ; CANEVA (2016d), p. 104. Cf. CANEVA (2016b), p. 82 : « The royal figure of Dionysus was developed into a divine prototype of the mighty and epiphanic kingship of the Hellenistic period ».

⁵⁶¹ Satyros convoque la descendance dionysiaque des Lagides, lorsqu'en dressant sa généalogie de la dynastie, il qualifie le dieu d'*archēgetēs* : *P.Oxy.* XXVII 2465 et *FGrH* 631 (= THEOPH., *Ad Autol.*, II, 7). Cette épiclese est particulièrement prisée pour qualifier Apollon comme ancêtre de Séleucos. Voir CANEVA – LORENZON (2020), p. 212 : « L'épiclese ἀρχηγέτης (...) fait d'habitude référence à une divinité ou à un héros considéré comme fondateur/premier patron d'une cité, ou plus rarement d'un *genos* ». Notons que l'épiclese se rapporte par contre bien dans le passage de Satyros à un *genos* (l. 3), afin de désigner la famille lagide. Sur les rapports entre Dionysos, Alexandre et les Ptolémées, voir GOUKOWSKY (1981) ; CANEVA (2018a), p. 102-106.

⁵⁶² RICE (1983), p. 67 ; THOMPSON (2000), p. 377-378 ; STROOTMAN (2007a), p. 320-321 ; CANEVA (2014a), p. 64-65 ; CANEVA (2016b), p. 107-108 et p. 121. À propos du motif visuel du retour triomphal d'Alexandre, en écho au Dionysos triomphant dans la grande procession, voir CANEVA (2018a), p. 103.

⁵⁶³ CANEVA (2018a), p. 103-104 et p. 120. Cet arrangement n'est pas sans rappeler le groupe statuaire du Tychaion (*supra*, p. 22-23) figurant Alexandre, Tychè et des Nikai.

⁵⁶⁴ La triade Dionysos, Alexandre et Ptolémée I^{er}, patronnant la procession, trouve un parallèle avec celle formée par Héraklès, Alexandre et Ptolémée I^{er} chez Théocrite (*Id.*, XVII, v. 16-27). Une dynamique similaire explique le côtoiement, dans la procession ou dans l'*Idylle*, des dieux et des souverains. Cette proximité manifeste la faveur divine accordée au souverain, tout en validant son statut divin au sein de la communauté des dieux : CANEVA (2016b), p. 120-121.

consacrée aux *Theoi Sōtēres*, les parents du souverain (197 D), et se clôturait, à la suite des tableaux de Dionysos et d'Alexandre, par la représentation de trônes vides, évoquant visuellement la transmission de la royauté (202 A-B)⁵⁶⁵. Il en ressort que, par la réactualisation de traditions mythiques adaptées à l'imaginaire alexandrin, la grande procession, du début à la fin, commémorait les fondateurs mythiques et célébrait la continuité dynastique⁵⁶⁶.

3. Pratiques rituelles

3.1. Animaux sacrificiels

Les fêtes alexandrines en l'honneur d'Arsinoé *Philadelphos* – la procession et les *Arsinoeia* – sont particulièrement bien documentées par une norme rituelle et par le corpus de papyrus documentaires provenant des archives de Zénon (III^e siècle)⁵⁶⁷. La norme transmise par Satyros suit sur le plan formel un mode d'énonciation grec, dans la continuité des rites pratiqués dans les cités. Elle prescrit tout d'abord un oiseau (l. 16 : ὄρνεον) comme offrande pour Arsinoé. L'espèce de l'oiseau n'est pas précisée, dans le but de laisser le choix au sacrifiant. Sur ce point, cette prescription alexandrine présente des similitudes avec d'autres réglementations rituelles connues dans le culte grec d'Aphrodite⁵⁶⁸. En effet, diverses sources attestent l'étroite relation unissant la déesse et les petits volatiles, particulièrement la colombe et le pigeon⁵⁶⁹.

Par ailleurs, le décret cité par Satyros prescrirait, en alternative de l'oiseau, l'utilisation de n'importe quel animal sacrificiel (l. 16 : [ιερεῖ]α)⁵⁷⁰. Cette appellation générique entendrait laisser au donateur le libre choix du sexe, de l'espèce ou de l'âge⁵⁷¹. Deux restrictions subsistent, celles relatives au sacrifice de moutons et de caprins (l. 17-18 : πλῆ[ν προ]βάτου καὶ αἰγός)⁵⁷². D'une manière générale, les sacrifices de caprins et de porcins sont moins attestés en relation avec le culte des chefs politiques, au contraire des sacrifices de bovins, fort coûteux, et

⁵⁶⁵ E. Rice supposait que la mention des parents des souverains désignait en fait les parents de Ptolémée I^{er} : RICE (1983), p. 38-45. Cette hypothèse est largement réfutée. Cf. CANEVA (2016b), p. 175-176. À propos du trône comme symbole de la continuité dynastique, voir WALLACE (2017) ; PALAGIA (2018).

⁵⁶⁶ THOMPSON (2000), p. 378 ; STROOTMAN (2007a), p. 320 ; CANEVA (2016b), p. 121 et p. 176.

⁵⁶⁷ En général, à propos des offrandes aux souverains dans le cadre du culte royal hellénistique, voir LANCIERS (1993) ; PAGANINI (2020), p. 138-141. Voir le **pap. 2**, pour le fragment de norme rituelle préservé dans l'œuvre de Satyros.

⁵⁶⁸ Cf. *CGRN* 229 (Mytilène ; ca 200-100), avec notre commentaire, concernant une prescription sacrificielle d'oiseaux dans le culte d'Aphrodite à Mytilène. Cette inscription fut mise en relation par ROBERT (1966), p. 588-589, avec la présente norme alexandrine, puisque, outre leur formulation très proche, elles partagent toutes deux la prescription d'un oiseau et d'un animal de type générique (*hiereion*).

⁵⁶⁹ PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 415-417.

⁵⁷⁰ Nous suivons pour cette restitution la proposition de S. Schorn : SCHORN (2001), p. 207.

⁵⁷¹ Dans les normes rituelles grecques, il apparaît, de manière générale, que les animaux mâles étaient sacrifiés aux dieux et les animaux femelles aux déesses : PITZ (à paraître). Bien qu'il existe de nombreuses exceptions à ce schéma, on pourrait envisager qu'un animal de sexe féminin devait être sacrifié dans le cas du culte d'Arsinoé.

⁵⁷² Des critères paléographiques justifient l'exclusion de la lecture de L. Robert (πλῆ[ν τ]ράγου) et assurent davantage la lecture πλῆ[ν προ]βάτου, proposée S. Schorn : SCHORN (2001), p. 206-207 ; CANEVA (2014c), p. 99.

d'ovins⁵⁷³. L'interdit lié au caprin semble plus spécifiquement résulter d'un processus de négociation, par l'entremise des pratiques rituelles, entre traditions grecque et égyptienne. En effet, la prescription résonne particulièrement en contexte égyptien, où l'interdit concernant les caprins, particulièrement vénérés dans certaines régions d'Égypte, situe la reine dans la sphère d'action d'Isis⁵⁷⁴. Ce constat est renforcé par le fait que les sacrifices d'oiseaux et de végétaux (l. 15 : ὄσπρια) trouvent des parallèles probants dans le culte de la déesse égyptienne⁵⁷⁵.

En outre, la correspondance de Zénon recense un grand nombre de porcins qui étaient envoyés du Fayoum à Alexandrie pour célébrer les *Arsinoeia*⁵⁷⁶. Les porcins sont attestés également comme sacrifices lors d'une autre fête alexandrine en l'honneur du couple royal, les *Theadelphiea*⁵⁷⁷. La préférence sacrificielle pour les porcins ne situe plus Arsinoé dans la sphère d'action d'Aphrodite mais bien de Déméter⁵⁷⁸. De plus, en contexte égyptien, le rôle prédominant du porc évoque une nouvelle fois l'association d'Arsinoé et d'Isis, qui, avec Osiris, sont les seules divinités à recevoir ces animaux en offrande⁵⁷⁹. Fort de ces constats, on observe que la relation entre Arsinoé et Déméter se construit tant durant les *Arsinoeia* que durant la procession d'Arsinoé. Ainsi, si le rôle prépondérant que joue Déméter au sein des deux célébrations constitue un autre argument favorable pour interpréter la procession dans le cadre de la fête des *Arsinoeia*, les sacrifices de caprins, interdits pour la procession mais permis à d'autres moments⁵⁸⁰, invitent à laisser la question ouverte.

⁵⁷³ Voir *CGRN* 137 (Aigai ; 281), pour un sacrifice de ταῦροι ; *CGRN* 242 (Ios ; 250-200), avec notre commentaire à paraître, pour le sacrifice d'un βοῦς.

⁵⁷⁴ SCHORN (2001), p. 213-214 ; CANEVA (2014c), p. 97-103. L'interdiction est bien documentée pour le culte d'Isis rendu dans le temple égyptien de Mendès, situé dans le Delta oriental (cf. annexe B, 2).

⁵⁷⁵ CANEVA (2012b), p. 82 n. 23-24. ROBERT (1966), p. 589-590, envisageait de manière peu convaincante le sacrifice de caprins comme une sélection de l'aspect d'Aphrodite *Ourania* en opposition à celui de *Pandēmos*, et l'offrande de végétaux, en regard du culte d'Aphrodite *en kêpois*. En contexte grec, l'interdit portant sur le caprin dans le culte d'Arsinoé semble davantage lié au fait que cette espèce évoque la sphère de l'*erōs* passionnel voire sauvage, image qui convenait peu au profil divinisant d'Arsinoé promu à Alexandrie : CANEVA (2014c), p. 101.

⁵⁷⁶ LANCIERS (1993), p. 214 n. 72. Ces documents attestent l'envoi à Alexandrie de porcs pour la fête : *P.Cair.Zen.* III 59379 ; III 59312 (250) ; *P.Lond.* VII 2000, qui mentionne des dépenses affectées au transport d'animaux envoyés au roi à Alexandrie pour le sacrifice des *Arsinoeia* (l. 4-5). Cf. CADELL – CLARYSSE – ROBIC (2011), p. 18. D'autres documents mentionnent l'envoi d'animaux de type générique (*hiereion*) : *P.Cair.Zen.* II 59217 ; III 59298 ; III 59452 ; III 59501. Certains savants ont supposé que ces documents enregistraient le sacrifice de porcins. Ex. : PERPILLOU-THOMAS (1993), p. 156. Or, aucun élément contextuel ne permet de déterminer l'espèce précise des animaux à sacrifier. D'ailleurs, le terme *hiereion* fait l'objet d'une croissance numérique à partir du III^e siècle, où il est de plus en plus utilisé pour désigner un type générique d'animal dans les documents grecs : PITZ (à paraître). Cette remarque invalide d'autant plus l'association systématique d'un *hiereion* avec un porc.

⁵⁷⁷ *PSI* IV 431, l. 2-4 (263-229) : εἰς τὴν | θυσίαν τῶν Θεαδελφείων ἱερεῖα | ὑκὰ γ. Il est probable que la *panēgyris* des *Theoi Adelphoi* (*P.Cair.Zen.* V 59820 ; 253) ait pris place durant cette fête (PERPILLOU-THOMAS [1993], p. 155) ou que la *panēgyris* ait été renommée *Theadelphiea* à partir de Ptolémée III (CANEVA [2016e], p. 211).

⁵⁷⁸ Le porc est attesté dans les fêtes égyptiennes en l'honneur de Déméter (*Demetria*, *Thesmophoria*) : PERPILLOU-THOMAS (1993), p. 80. Cet animal est interdit, hormis certaines exceptions, dans le culte d'Aphrodite : PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 388-393. Pour d'autres correspondances rituelles entre Arsinoé et Déméter par la médiation d'Isis, voir CANEVA (2012b), p. 82-84.

⁵⁷⁹ PERPILLOU-THOMAS (1993), p. 157 et p. 203-209 ; SCHORN (2001), p. 217-219 ; CANEVA (2012b), p. 82.

⁵⁸⁰ *P.Cair.Zen.* III 59328, l. 3 : αἴγας. Cf. aussi *P.Lond.* VII 2000, l. 24 ; *P.Cair.Zen.* III 59328, l. 26 (ἔριφος).

3.2. Dons et offrandes : le cas des couronnes

Parmi les nombreux objets rituels mis en avant durant la procession, l'offrande de couronnes est un élément récurrent. Si elles rappellent le caractère agonistique de ces festivités⁵⁸¹, les couronnes offertes durant la procession servent aussi à compenser, au moins en partie, les frais dépensés par le roi dans l'organisation des activités⁵⁸². Outre cet aspect pratique, l'offrande de couronnes illustre aussi la magnificence des dons présentés durant la parade. Dans cette perspective, nous avons évoqué l'immense couronne disposée à l'entrée du Berenikeion, durant la procession de Ptolémée II⁵⁸³. Dans le passage de Callixène, la mention du matériau de la couronne pose question sur le plan de la transmission textuelle, mais il semble probable qu'il s'agisse d'une couronne « dorée en forme de feuilles de myrte » (μύρτινος χρυσοῦς)⁵⁸⁴. Si la conjecture est correcte, le choix du myrte n'est pas anodin, puisqu'il s'agit d'une plante aromatique intimement liée, notamment, à Aphrodite et au domaine de la sexualité⁵⁸⁵. Ce constat n'est pas sans rappeler l'implication de la déesse dans la divinisation posthume de Bérénice I^{er}⁵⁸⁶. En outre, cette plante, aussi associée à Déméter, peut être offerte comme offrande funéraire⁵⁸⁷. Le choix d'une couronne en forme de myrte s'éclaire dès lors si l'on prend en considération que le Berenikeion, avant d'être un temple, désignerait en fait le tombeau de la reine⁵⁸⁸.

Une autre couronne mentionnée par Callixène mérite une attention particulière. En ouverture de la procession, l'auteur mentionne une statue de *Pentetēris*, la personnification du cycle de cinq ans, ceinte d'une couronne tressée en perséa⁵⁸⁹. Le perséa, associé en contexte égyptien au culte d'Osiris et à la régénérescence du pouvoir royal, aurait été apporté en Égypte par Persée⁵⁹⁰. Il aurait ensuite été réutilisé par Alexandre pour couronner les vainqueurs des

⁵⁸¹ Sur les *agōnes stephanitai*, voir REMIJSSEN (2011). Cf. *CGRN* 250 (Téos ; 204-202).

⁵⁸² À propos de la valeur monétaire des couronnes offertes durant les fêtes, voir LORBER (2020), p. 169-173.

⁵⁸³ ATH., V, 202 D. Le passage est cité *supra* (chap. 1, p. 26 n. 107). Callixène ne précise pas à qui revient l'initiative d'offrir une telle couronne, mais il est probable qu'il s'agisse d'une initiative royale.

⁵⁸⁴ L'adjectif μύρτινος est une émendation de KAIBEL (1887), à propos de la leçon μυστικός « mystique », qui figure dans les manuscrits. Cette correction est défendue par RICE (1983), p. 120, qui détaille les implications sur le sens de l'extrait.

⁵⁸⁵ À Athènes, les jeunes mariés sont couronnés avec du myrte. Cf. AR., *Oiseaux*, v. 159-161, avec PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 413. À propos de la fonction culturelle du myrte en Grèce, voir PUNZO (2013).

⁵⁸⁶ RICE (1983), p. 120-121. À propos du rôle d'Aphrodite dans la divinisation de Bérénice, voir CANEVA (2012b), p. 92-94 ; CANEVA (2013b), p. 145-146.

⁵⁸⁷ Le myrte est offert en contexte funéraire chez Euripide (EUR., *Électre*, v. 324). L'utilisation de cette plante fait écho à la force vitale qu'Aphrodite et Déméter sont susceptibles de procurer, dans des modalités différentes : PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 413-414 ; MOTTE (2019), p. 29.

⁵⁸⁸ Cf. STROOTMAN (2007a), p. 317. L'hypothèse est d'autant plus plausible qu'il n'existe pas de sources attestant l'existence, avant Ptolémée IV, d'un monument funéraire collectif pour les Lagides. *Contra* cette hypothèse, ADRIANI (2002), p. 16.

⁵⁸⁹ ATH., V, 198 A-B.

⁵⁹⁰ La plus ancienne attestation du perséa est transmise par une scholie à Callimaque (fr. 665 Pf.) : καὶ τριτάτη Περσῆος ἐπόνυμος, ἧς ὀρόδαμον Αἰγύπτῳ κατέπηξεν « Et Persée donna son nom à la troisième [plante], dont il planta une branche en Égypte ». Sur le perséa en Égypte ptolémaïque, on renverra à CANEVA (2016c).

jeux organisés par le conquérant à Memphis⁵⁹¹. L'utilisation du perséa en contexte agonistique, inconnue en Grèce, semble être un trait distinctif de la fête alexandrine et constitue sur ce point une innovation. Par ailleurs, sur le plan symbolique, l'appropriation de cette plante dans le contexte de la construction religieuse de la royauté marque la continuité des pratiques pharaoniques et l'intervention, dans la reprise de cette tradition, des ancêtres proclamés des Ptolémées, Persée et Alexandre⁵⁹².

4. Ritualisation de l'espace

Ni le texte de Callixène et ni le fragment de Satyros ne livrent d'informations substantielles sur l'itinéraire précis de la parade de Ptolémée II ou du cortège pour Arsinoé II. Ces sources se limitent à de simples mentions d'édifices, reléguant au rang de conjecture toute tentative de reconstitution du trajet emprunté par ces cortèges⁵⁹³. En revanche, elles laissent apparaître une caractéristique commune : l'itinéraire du cortège processionnel traduit sur le plan spatial une logique religieuse hautement significative.

La mention du Berenikeion et de l'offrande qui y est déposée durant la grande procession est digne d'intérêt, puisqu'elle permet d'attirer visuellement l'attention sur la relation unissant Ptolémée II, commanditaire de la procession, et sa mère, Bérénice I^{er}⁵⁹⁴. La proximité probable de l'itinéraire avec le Berenikeion fait d'ailleurs écho au rôle éminent conféré aux *Theoi Sōtēres* sous Ptolémée II. D'ailleurs, la procession de Ptolémée construit sur le plan visuel, notamment par le biais de statues, le caractère divin conféré au premier couple lagide⁵⁹⁵. De la sorte, le chemin emprunté pendant cette grande procession participait de la construction de la continuité dynastique entre le couple divinisé des *Theoi Sōtēres* et le deuxième couple lagide, celui des *Theoi Adelphoi*.

Le cortège en l'honneur d'Arsinoé *Philadelphos* empruntait quant à lui un chemin à proximité de l'Arsinoeion, du Thesmophorion et du Ptolemaion⁵⁹⁶. Une analyse croisée des

⁵⁹¹ PLIN., XV, 13, 46. De manière similaire à l'établissement d'une titulature pharaonique pour Alexandre, la réutilisation du perséa pointerait vers une dynamique de collaboration entre le conquérant et l'élite sacerdotale égyptienne. Mais cette tradition connectant Alexandre et l'arbre de perséa pourrait aussi être le fruit de l'idéologie des premiers Ptolémées (cf. ISID., *Etym.*, XVII, 7, 7). C'est dans ce sens qu'on peut évoquer un témoignage papyrologique du II^e siècle après J.-C., qui établit un lien entre cette plante et « les anciens souverains » (*P.Oxy.* XV 1796, col. II, l. 9 ; Oxyrhynque).

⁵⁹² CANEVA (2016b), p. 15-16 ; CANEVA (2016c), p. 47-48. Un extrait d'Élien (*AEL.*, *NA*, XI, 40), mentionnant un sanctuaire à Zeus *Polieus* abritant un arbre de perséa, atteste l'utilisation locale de cette plante jusqu'à l'époque romaine. C'est probablement par l'intermédiaire de Sarapis *Polieus* que Zeus s'est vu attribué le perséa comme trait distinctif de son culte à Alexandrie.

⁵⁹³ STROOTMAN (2007a), p. 317. RICE (1983), p. 31-35, a suggéré une tentative de reconstruction de l'itinéraire que suivait la grande procession de Ptolémée II. Voir à cet égard les réserves de CANEVA (2016b), p. 90 n. 27.

⁵⁹⁴ Cf. *supra*, chap. 1 et chap. 4 (p. 26 et p. 106).

⁵⁹⁵ Rappelons que les statues de Ptolémée I^{er} et de Bérénice I^{er} défilaient aux côtés d'Alexandre et Dionysos dans la « section alexandrine » de la parade. Cf. *supra* (p. 104).

⁵⁹⁶ La section du fragment de Satyros couvrant les lignes 4 à 6 est lacunaire mais devait mentionner l'itinéraire du cortège : [- -^{ca}12 - -] γος τοῦ Ἀρσιν[οείου - -^{ca}3 - -] | [- -^{ca}13 - -] Θεσμοφόριον [- -^{ca}8 - -] | [- -^{ca}13 - -] Πτολεμαιο[- -^{ca}

sources relatives à la divinisation d'Arsinoé montre que la route empruntée fait écho à d'autres modalités d'interaction de la reine avec la sphère divine, notamment les épithètes cultuelles qualifiant Arsinoé⁵⁹⁷. Ainsi, l'itinéraire du cortège semble régi par une dynamique différente de celle qui commande à la procession de Ptolémée II. En effet, le chemin suivi à travers Alexandrie par le cortège honorant Arsinoé *Philadelphos* définissait surtout le profil de la nouvelle déesse en ancrant spatialement ses prérogatives divines dans le paysage alexandrin, légitimant par ce biais sa place au sein du panthéon de la cité⁵⁹⁸.

B. Les cérémonies des II^e et I^{er} siècles

1. Question de méthode : l'Orient au prisme de Rome

Le II^e siècle voit arriver une nouvelle puissance sur la scène politique internationale, Rome. Sans négliger les contacts antérieurs, on constate que les relations de plus en plus étroites entre le pouvoir romain et l'Orient hellénistique à cette période ont conduit à une accélération dans les interactions culturelles. Face à ce processus, Rome se positionne tant en héritière de la culture hellénique qu'en opposante du désordre moral et politique qu'incarne du point de vue romain la monarchie hellénistique⁵⁹⁹. La prise en compte du rapport de Rome à l'Orient est d'autant plus importante qu'elle engage la compréhension de nos sources. En effet, l'historiographie de la période hellénistique, qui documentait les événements des II^e et I^{er} siècles, est en grande partie perdue. Le peu qui subsiste de cette documentation est conservé à travers le filtre ultérieur des auteurs de la période impériale, qui utilisent ces historiens comme sources pour leur récit⁶⁰⁰. Organisées, entre les II^e et I^{er} siècles, en étroite relation avec le développement de l'autorité romaine sur la Méditerranée, les célébrations traitées dans le cadre

⁸ -]. À propos des diverses restitutions et des *testimonia* relatifs à ces édifices alexandrins, voir TURNER *et al.* (1962), p. 124. M. Minas suggère que la procession commençait à l'Arsinoeion pour s'achever au Ptolemaion : MINAS-NERPEL (2000), p. 96. Cf. aussi BURR THOMPSON (1973), p. 72. M. Nilsson propose un itinéraire inverse, qui devait se terminer au sanctuaire d'Arsinoé : NILSSON (2012), p. 4. E. Turner se limite à signaler avec circonspection que ces mentions d'édifices suggèrent « the limits of a procession » : TURNER *et al.* (1962), p. 124. Il serait enfin tentant de suggérer, comme l'a fait A.D. Nock dans TURNER *et al.* (1962), p. 124-125 n. 8, que le cortège empruntait les rues dénommées d'après Arsinoé, mais la disparité chronologique des sources et l'impossibilité de situer géographiquement les rues invitent à la prudence.

⁵⁹⁷ L'exemple du Thesmophorion d'Alexandrie est révélateur, puisque le passage de la procession à proximité du temple de Déméter répondrait, dans les dénominations d'Arsinoé, aux épithètes *Eleusinia* ou *Karpophoros*, qualifiant occasionnellement la reine divinisée. Cf. MINAS-NERPEL (1998), p. 44-45 ; CANEVA (2012b), p. 83-84.

⁵⁹⁸ Ce processus d'association alliant lieux de culte, dénominations et prérogatives vise à « definire il posto della nuova dea nel pantheon attraverso l'esplicitazione dei suoi legami con le dee tradizionali a lei più vicine » : CANEVA (2015), p. 111.

⁵⁹⁹ HEINEN (1978), p. 183. En matière culturelle, les contacts sont très nombreux et parfois difficiles à détecter. Rome puise en grande partie dans l'Orient hellénistique un répertoire de traditions qui, une fois libérées et purifiées des traits orientaux auxquels les Romains s'opposent, fournit le modèle archaïsant d'une grécité idéalisée, à partir de laquelle l'identité romaine, sur le plan civique et religieux, se façonne progressivement. Pour le présent propos, on renverra aux remarques méthodologiques de COUVENHES (2013), p. 236-237, et de CANEVA (2016d), sur l'adaptation de la figure de Dionysos dans la politique des *imperatores* romains.

⁶⁰⁰ Les auteurs de l'époque impériale convoqués sont, entre autres, Velleius Paterculus, Plutarque, Dion Cassius et Justin.

de cette section sont majoritairement documentées par ces auteurs. Dès lors, la remise en contexte de ces sources impose deux approches simultanées : la considération du contexte idéologico-politique dans lequel les auteurs évoluent, d'une part ; une analyse croisée avec différents médias, d'autre part, afin d'esquisser la réalité sous-jacente aux réactions, négatives ou positives, des Romains par rapport à l'Orient.

2. Ptolémée VIII et Scipion Émilien

En 140/39, une délégation romaine venue rendre visite aux alliés orientaux arrive à Alexandrie⁶⁰¹. Elle est conduite par Scipion Émilien, accompagné de Spurius Mummius et de L. Metellus. Pour se concilier leurs bonnes grâces, Ptolémée VIII reçoit les Romains avec fastes et leur fait visiter les plus beaux monuments des *Basileia* de la cité ainsi que les richesses du trésor royal. Le déploiement de la *tryphē* ptolémaïque par le roi, dont le corps déformé par les excès était paré d'un costume extravagant, fut perçu d'un mauvais œil par la délégation, car il représentait l'opposé de l'idéal romain, régi par l'austérité du *mos maiorum*. Grâce à H. Heinen, on reconnaît maintenant que le costume porté par Ptolémée VIII s'apparente au *krokōtos*, le survêtement couleur safran caractéristique du dieu Dionysos⁶⁰². À Alexandrie, cet attribut était davantage qu'un simple élément rappelant le patronage du dieu dans le domaine tragique. Il situait spécifiquement Dionysos dans sa prérogative royale de protecteur de la dynastie, tel qu'il était présenté dans la *pompē* de Ptolémée II⁶⁰³. Derrière cette réaction négative des Romains se cachent en fait l'étonnement et l'incompréhension face à une mise en scène qui s'intègre dans la tradition lagide de l'appropriation de Dionysos en tant que paradigme de la figure royale⁶⁰⁴.

En effet, l'association ouverte avec le dieu au travers de cette performance constitue une stratégie de présentification du roi tel un nouveau Dionysos. Dans ce contexte, le parcours à travers les richesses d'Alexandrie s'explique comme une manifestation de la *tryphē* royale⁶⁰⁵. L'évocation des ressources illimitées du *basileus* permettait d'autant plus de légitimer le statut

⁶⁰¹ ATH., XII, 549 D-E (=Posidonios, *FGrH* 87 F 6) ; DIOD. SIC., XXXIII, fr. 28 ; JUST., *Epit.*, XXXVIII, 8, 8-11. La source commune de ce récit est probablement le philosophe Panétius, un membre de la délégation romaine, dont Posidonios était l'élève : HAZZARD (2000), p. 133. HEINEN (1978), p. 189, date cette ambassade en 140/139. HÖLBL (2001), p. 196, mentionne uniquement la date de 139. Le texte de Justin est quant à lui difficilement utilisable sur le plan chronologique, puisqu'en raison d'une confusion dans l'alternance des rois et reines lagides durant cette période troublée, il date cette entrevue juste avant le déclenchement de la guerre civile à Alexandrie, alors que presque sept ans séparent, selon la chronologie donnée par les autres sources, les deux événements : BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 279 n. 33.

⁶⁰² HEINEN (1978), p. 191 ; HEINEN (1983), p. 125-127. Chez Athénée (XII, 549 E), le vêtement de Ptolémée est qualifié de *chitōniskos* et couvre le roi jusqu'aux pieds et aux mains. Ce vêtement est dès lors proche du *krokōtos*, qui est particulièrement associé à la figure de Dionysos dans le cadre de festivités : VOUTIRAS (2018), p. 134. À propos des déguisements féminins dans le théâtre grec, voir GHERCHANOC (2003).

⁶⁰³ La statue du dieu défilant dans la grande procession était aussi revêtue du *krokōtos* (ATH., V, 198 C-D).

⁶⁰⁴ CANEVA (2016d), p. 99-100.

⁶⁰⁵ Sur l'importance de la *tryphē* sous Ptolémée VIII, voir HEINEN (1978), p. 188-192 ; HEINEN (1983).

d'*Euergetēs* que Ptolémée VIII revendiquait, tout en l'inscrivant dans la lignée des premiers Lagides⁶⁰⁶. Au vu de ces éléments, la performance ritualisée se comprend dès lors comme la démonstration charismatique et épiphanique du pouvoir personnel du roi. Cette exploitation de l'imagerie dionysiaque s'éclairerait d'ailleurs en regard d'une tentative de réaffirmation de la puissance royale face aux crises troublant la stabilité du royaume⁶⁰⁷. Sous de nombreux aspects, la volonté d'associer ouvertement les souverains aux dieux préfigure le règne de Cléopâtre VII, qu'il faut à présent aborder⁶⁰⁸.

3. Cléopâtre et Marc-Antoine

Loin d'être un amant soumis au désir d'une femme symbolisant la décadence de l'Orient, comme la propagande octavienne le laissait entendre, Antoine était avant tout un chef politique, un *imperator*, animé par le désir d'instituer un régime monarchique, dont Jules César avait posé les jalons. Le système d'autoreprésentation promu par Antoine et Cléopâtre, qui mobilise la sphère supra-humaine afin de fournir une assise charismatique à leur pouvoir, ne date pourtant pas de leur règne conjoint mais s'inscrit dans la continuité d'une politique menée à titre séparé⁶⁰⁹.

Dans la lignée de César et des autres *imperatores* vainqueurs des II^e et I^{er} siècles⁶¹⁰, Antoine recourait à la figure de Dionysos, dont il se présentait presque systématiquement comme l'incarnation (*Neos Dionysos*)⁶¹¹. En parallèle, Cléopâtre VII avait hérité des modalités d'associations divines constitutives du profil divin des reines lagides, qui mobilisaient les figures d'Aphrodite et d'Isis⁶¹². Dans cette perspective, le mariage d'Antoine et Cléopâtre était motivé, sinon par un amour passionné, en tout cas par la convergence de leurs idéaux politiques, qui allaient trouver leur plein accomplissement dans l'épisode des « Donations d'Alexandrie ». Afin de comprendre la portée de cet événement, revenons brièvement sur leur première entrevue en Cilicie, à Tarse, aux bords des rives du Cydnus.

⁶⁰⁶ À propos de cette épiclèse dans la titulature de Ptolémée VIII, voir MUCCIOLI (2013), p. 187-189. Son utilisation attira les critiques des Alexandrins, qui détournèrent ce titre en qualifiant le roi de *kakergetēs*.

⁶⁰⁷ J. das Candeias Sales explique dans cette perspective la reprise d'épiclèses royales portées auparavant par les Lagides dans la titulature des rois à partir de Ptolémée VIII, qui reprend le titre d'*Euergetēs* déjà porté par Ptolémée III. Cette reprise refléterait, selon le savant, une tentative artificielle de la part de rois, dont les règnes étaient particulièrement instables, de réaffirmation de leur légitimité : DAS CANDEIAS SALES (2010), p. 212-213.

⁶⁰⁸ Précisons que le motif du roi déguisé en dieu n'est pas une innovation du règne de Ptolémée VIII. Il est déjà appliqué à Alexandre qui, selon Éphippe d'Olynthe, se présentait en public avec des attributs propres à plusieurs dieux (*FGrH* 126 F 5 = ATH., XII, 537 E-538 B). Ce fragment est étudié en détail par SPAWFORTH (2012).

⁶⁰⁹ COUVENHES (2013), p. 229-234.

⁶¹⁰ Le recours à la figure de Dionysos dans la politique de César est particulièrement visible lors de son triomphe en 46, relaté par Dion Cassius (XLIII, 22, 1). L'auteur décrit à cette occasion des éléments relevant de l'imagerie dionysiaque : CANEVA (2016d), p. 106.

⁶¹¹ CANEVA (2016d), p. 105-106. À propos des honneurs divins conférés à Antoine comme *Neos Dionysos*, on renverra à MARASCO (1992) ; VOUTIRAS (2011) ; COUVENHES (2013), p. 244-247 ; CANEVA (2016d), p. 103-108.

⁶¹² COUVENHES (2013), p. 234. Sur la politique religieuse de Cléopâtre, voir JEANMAIRE (1924) ; DUNAND (1973), p. 42-45 ; BINGEN (1999) ; HÖLBL (2001), p. 289-293 ; GOUDCHAUX (2001), p. 128-141 ; MUCCIOLI (2004).

3.1. Préambule : la rencontre de Tarse en 41

Plutarque offre un récit détaillé de la première rencontre d'Antoine avec Cléopâtre, que le triumvir avait mandé lors de sa visite de la côte d'Asie Mineure en 41⁶¹³. La reine s'y rendit à bord d'un somptueux bateau, déguisée en Aphrodite et entourée de serviteurs vêtus comme des *Erōtes*, des Néréides et des Charites⁶¹⁴. Selon Plutarque, « partout courait la rumeur qu'Aphrodite venait en *kōmos* rejoindre Dionysos pour le bien de l'Asie »⁶¹⁵. Si l'implication d'Aphrodite dans cette mise en scène n'est pas surprenante, un certain nombre d'épisodes antérieurs atteste que le statut de *Neos Dionysos* conféré à Antoine était, à l'époque de la rencontre de Tarse, déjà reconnu⁶¹⁶. L'arrivée victorieuse (*apantēsis*) d'Antoine à Éphèse est un épisode révélateur. En 41, à la suite de la bataille de Philippiques, Plutarque relate qu'Antoine fut accueilli par une procession de bacchantes, à l'instar d'un nouveau Dionysos⁶¹⁷.

En décrivant l'épisode de Tarse, Plutarque mentionne explicitement le fait que la souveraine était « parée comme les peintres représentent Aphrodite ». Derrière cette affirmation, des savants ont perçu une possible référence à l'Aphrodite qualifiée de « dorée » des poètes homériques⁶¹⁸. Toutefois, l'affirmation de Plutarque s'éclaire davantage si l'on examine la scène dans son ensemble. En effet, la présence dans ce tableau des Charites, des Néréides et, surtout, des *Erotēs* évoque visuellement un cortège de figures qui accompagnent traditionnellement la déesse Aphrodite⁶¹⁹. Les prérogatives de ces figures semblent toutes converger vers la sphère nuptiale, qu'Aphrodite patronne⁶²⁰. Mais on remarque également

⁶¹³ ATH., IV, 147 E-148 B (Socratès de Rhodes, *FGrH* 192 F 1) ; PLUT., *Vit. Ant.*, 26, 1-5, avec PELLING (1988), p. 186-189. Sur cet épisode, voir JEANMAIRE (1924) ; THOMPSON (2000), p. 185-187 ; GOUDCHAUX (2001), p. 137-138 ; STROOTMAN (2007b), p. 5 ; COUVENHES (2013).

⁶¹⁴ PLUT., *Vit. Ant.*, 26, 2-3 : αὐτὴ δὲ κατέκειτο μὲν ὑπὸ σκιάδι χρυσοπάστῳ, κεκοσμημένη γραφικῶς ὡσπερ Ἀφροδίτη, παῖδες δὲ τοῖς γραφικοῖς Ἔρωσιν εἰκασμένοι παρ'ἐκάτερον ἐστῶτες ἐρρίπιζον. ὁμοίως δὲ καὶ θεραπαινίδες αἰ καλλιστεύουσαι Νηρηίδων ἔχουσαι καὶ Χαρίτων στολάς, αἰ μὲν πρὸς οἴαζιν, αἰ δὲ πρὸς κάλοις ἦσαν.

⁶¹⁵ PLUT., *Vit. Ant.*, 26, 5 : καὶ τις λόγος ἐχώρει διὰ πάντων, ὡς ἡ Ἀφροδίτη κωμάζοι πρὸς τὸν Διόνυσον ἐπ'ἀγαθῶ τῆς Ἀσίας.

⁶¹⁶ VOUTIRAS (2011), p. 462. L'épiclèse est attestée avant Antoine pour Ptolémée XII. Sur les témoignages historiographiques de l'exploitation de Dionysos dans la politique d'Antoine, voir CANEVA (2016d), p. 107.

⁶¹⁷ PLUT., *Vit. Ant.*, 24, 4-5, avec HÖLBL (2001), p. 291 ; VOUTIRAS (2011), p. 462-463 ; CANEVA – LORENZON (2020), p. 204. Plutarque est le seul à relater cet épisode. La parodie des épiclèses dionysiaques attribuées à Antoine semblerait indiquer que l'auteur se fait le reflet d'une tradition hostile au triumvir. Par exemple, Appien (*B Civ.*, V, 4) signale juste l'hommage d'Antoine au temple d'Artémis : CANEVA (2016d), p. 107 n. 37. Comme le suggère E. Voutiras, le rôle croissant de Dionysos dans la politique antonienne s'insère sans doute dans le contexte de l'opposition grandissante à la suite de la bataille de Philipe avec Octave, qui convoquait pour sa part la figure d'Apollon : VOUTIRAS (2011), p. 462.

⁶¹⁸ FLACELIERE – CHAMBRY (1977), p. 217. Cléopâtre est en effet représentée par Plutarque sur un lit brodé d'or, image qui pourrait rappeler la représentation « dorée » de l'Aphrodite *Chrysēs* dans la poésie épique (ex. : HES., *Théog.*, v. 822 : διὰ χρυσοῦ Ἀφροδίτην). À propos de cet aspect d'Aphrodite, voir PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 439. Il est plus probable que Plutarque n'ait pas eu à l'esprit un modèle particulier. Il puisa sans doute dans un répertoire d'images relevant de traditions diverses qu'il adapte à ses fins : PELLING (1988), p. 189.

⁶¹⁹ L'extrait construit d'ailleurs le parallélisme entre cortège de cour et cortège divin. Cf. PETROVIC (2017).

⁶²⁰ On peut comparer avec un fragment d'Eschyle chantant un cortège composé de Pothos, Peitho, Harmonie et des *Erōtes* accompagnant Aphrodite, sous son aspect d'*Ourania* (AESCH., fr. 44 Radt). Cf. PIRONTI (2007), p. 128.

d'étroits rapports entre l'ensemble décrit par Plutarque et les traditions relatant la naissance de la déesse surgissant des flots⁶²¹. Fort de ces éléments, il semble que le tableau dressé par l'auteur dessine l'aspect matrimonial et maritime qu'Aphrodite exerce et dont les reines héritent par le biais de leur association avec la déesse. Enfin, la présence des Charites dans une cérémonie de conciliation politique entre le triumvir et la reine n'est pas non plus à négliger, lorsque l'on connaît la fonction assumée par ces divinités, précisément en collaboration avec Aphrodite, dans le domaine de l'harmonie civile⁶²².

En outre, si Plutarque indique que la reine apparaît bien sous les traits d'Aphrodite, G. Goudchaux a cependant remarqué certains éléments qui relèvent davantage des rituels isiaques : la présence de la flûte, un instrument associé aux pratiquants des cultes isiaques ; la combustion d'encens ou de parfum (*thymiama*) ; le système de lampes et de lumières illuminant le bateau, décrit en détail par l'auteur⁶²³. Le choix de recourir lors de cet événement, non à la figure d'Isis mais à celle d'Aphrodite, certes légèrement adaptée, doit être expliqué, selon R. Strootman, en regard du public assistant la cérémonie. Pour les Grecs de la côte levantine, l'association avec Isis aurait été moins significative qu'avec Aphrodite, qui était rapprochée de longue date avec d'autres déesses bénéficiant d'un culte important dans ces régions, comme Astarté⁶²⁴.

À la suite des remarques de F. Muccioli, on évoquera une seconde explication. Sans négliger le rôle d'Isis dans la divinisation des reines en contexte égyptien, le savant a mis en évidence l'importance d'Aphrodite dans la politique culturelle de la reine, en regard d'une stratégie de réaffirmation de la filiation divine avec Vénus revendiquée par la famille julienne, dont Césarion était l'ultime héritier⁶²⁵. L'association avec Aphrodite permettait de légitimer la

⁶²¹ Éros accompagne canoniquement la déesse lorsqu'elle émerge des flots (HES., *Théog.*, v. 201-206). À propos de la figure d'Éros, voir PIRENNE-DELFORGE (1998b). L'implication des Néréides dans la naissance de la déesse apparaît sporadiquement, notamment dans la description que fait Pausanias d'un piédestal représentant d'un côté, la mer soulevant Aphrodite enfant, de l'autre, les Néréides : PAUS., II, 1, 8, avec PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 96. Ces divinités sont d'ailleurs liées de près, comme Aphrodite, à l'élément marin et à la protection de la navigation : LARSON (2001), p. 34 et p. 54. Dans ce contexte, les Charites semblent remplacer Peitho, qui apparaît traditionnellement comme compagne de la déesse sortant de la mer. Ces puissances divines ont en effet un spectre d'intervention très proche. D'autre part, l'association d'une reine lagide avec les Charites est connue par une épigramme de Callimaque : CALLIM., *Épigr.*, 51. On note enfin que le contexte topographique de la scène, une barque somptueuse remontant le fleuve du Cydnus, qui se jette dans la mer près de Tarse, se prête bien à évoquer visuellement l'épisode de la naissance d'Aphrodite.

⁶²² PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 446-450.

⁶²³ PLUT., *Vit. Ant.*, 26, 6-7. Cf. GOUDCHAUX (2001), p. 137-139.

⁶²⁴ STROOTMAN (2007b), p. 5. COUVENHES (2013), p. 234, analyse la sélection d'Aphrodite comme une réaffirmation du pouvoir de Cléopâtre sur l'île de Chypre, située en face de Tarse, où la déesse était très honorée.

⁶²⁵ MUCCIOLI (2004), p. 113-114. Cf. aussi COUVENHES (2013), p. 234. L'association de Cléopâtre avec Aphrodite serait attestée en Égypte depuis au moins 44 dans le nom d'une rue d'Oxyrhynque (*P.Oxy.* XIV 1629, l. 7), si toutefois il s'agit bien de Cléopâtre VII, au vu des remarques émises sur ce témoignage (*supra*, p. 86 n. 457). Le processus d'association aurait été entamée antérieurement par César lui-même, à qui Appien attribue l'initiative de la consécration d'une statue d'or représentant Cléopâtre, érigée en 46 dans le temple de Venus *Genetrix* sur le

divinité des ancêtres du fils de Cléopâtre et, par ce biais, d'assurer la légitimité de ce dernier comme héritier tant de César que de la reine lagide.

En somme, le tableau auquel participe la reine est au fond le fruit d'une adaptation de diverses traditions iconographiques et narratives relatives à Aphrodite et à Isis. Il s'inscrit dans une stratégie d'actualisation de la présence divine, afin que le public associe l'arrivée de Cléopâtre à l'épiphanie d'une divinité. Si l'on prend en compte l'aspect ouranien d'Aphrodite, dotée de certaines connotations isiaques, ainsi que l'appropriation de Dionysos dans la politique d'Antoine, on ne peut en définitive pas exclure l'hypothèse que la scène de Tarse soit une première étape dans la mise en place du *hieros gamos* de Cléopâtre sous les traits d'Aphrodite/Isis avec Antoine, présenté comme un nouveau Dionysos⁶²⁶.

3.2. Les donations d'Alexandrie de 34

3.2.1. Mise en contexte et portée de l'épisode

Sept ans après la rencontre à Tarse, Antoine revient à Alexandrie en 34, à la suite d'une campagne orientale qui n'eut pas le succès escompté. Toutefois, à son retour dans la capitale, il entreprend de transformer cet échec en réussite, en promouvant la seule victoire de l'expédition, la punition d'Artavasde II, qui avait trahi Antoine lors de sa campagne contre les Parthes. Une procession triomphale est organisée à son retour. À cette occasion, Antoine défile en grande pompe sur un char, accompagné du butin de ses conquêtes et du roi vaincu⁶²⁷.

Une telle célébration attira les vives critiques de l'opposition romaine, qui supportait péniblement l'organisation d'un triomphe hors de Rome. Mais on reconnaît maintenant dans cette cérémonie davantage une imitation des *pompai* hellénistiques et des *parousiai* royales que du *triumphus* romain⁶²⁸. Cette affirmation éclaire d'ailleurs un détail de la célébration, qui a particulièrement retenu l'attention de l'historien Velleius Paterculus. Dans son compte rendu de l'évènement, l'auteur latin rapporte qu'Antoine se présenta sous les traits de Liber Pater⁶²⁹.

forum (APP., *B Civ.*, II, 102, 424 : Κλεοπάτρας τε εικόνα καλήν τῇ θεῶ παρεστήσατο). Dion relate aussi cet évènement mais ne mentionne pas l'auteur de l'initiative (DIO CASS., LI, 22, 3).

⁶²⁶ Dans cette perspective, voir PELLING (1988), p. 187 ; STROOTMAN (2007b), p. 5. À ce propos, COUVENHES (2013), p. 235, note le jeu en miroir de l'entrée d'Antoine à Éphèse avec celle de Cléopâtre à Tarse.

⁶²⁷ DIO CASS., XLIX, 40, 3-4 ; PLUT., *Vit. Ant.*, 50, 6-7 ; VELL. PAT., II, 82, 3-4.

⁶²⁸ GOUDCHAUX (2001), p. 139 ; STROOTMAN (2007b), p. 7-8. Cette hypothèse est soutenue par plusieurs éléments. Il semble d'une part difficile d'admettre qu'Antoine ait délibérément voulu s'attirer les foudres des Romains en parodiant à Alexandrie les cérémonies de triomphe. De plus, les détails donnés par Velleius Paterculus suggèrent que l'évènement fut grandement inspiré par la *pompē* de Ptolémée II et par la procession d'Antiochos IV organisée à Daphné en 166 : CANEVA (2016d), p. 108 n. 40. Sur la procession de Daphné, cf. IOSSIF (2010). Or il faut mentionner qu'une opposition stricte entre *pompē* hellénistique et *triumphus* romain n'est pas pertinente, car le triomphe s'inspire des cérémonies royales hellénistiques et de leur mise en scène du pouvoir charismatique des souverains. Sur ce point, voir VERSNEL (1970) ; ERSKINE (2013b) ; MARI (2020).

⁶²⁹ VELL. PAT., II, 82, 4 (éd. SHIPLEY [1924]) : cum ante novum se Liberum Patrem appellari iussisset, cum redimitus hederis crocotaque velatus aurea et thyrsus tenens cothurnisque succinctus curru velut Liber Pater vectus esset Alexandriae.

Le rapprochement de Liber Pater avec Dionysos, conforté par l'utilisation systématique du dieu grec dans la politique d'Antoine, permet d'identifier le costume revêtu par le général romain avec celui du Dionysos triomphant. Cette image marque en somme l'appropriation finale d'un modèle qui remonte, comme nous l'avons vu, à la procession de Ptolémée II⁶³⁰.

Durant les jours qui suivirent cette parade, Antoine organisa une célébration imitant une cérémonie de couronnement, connue sous le nom moderne de « Donations d'Alexandrie », dont la portée a longtemps échappé aux savants⁶³¹. L'épisode prend probablement place au gymnase⁶³², où deux trônes d'or sont disposés pour Cléopâtre et Antoine, leurs enfants assis sur des trônes placés plus bas. Après avoir proclamé Cléopâtre « Reine des rois » (βασιλίσ βασιλέων) et Césarion, « Roi des rois » (βασιλεύς βασιλέων), Antoine procède à une répartition des territoires de l'empire entre la reine et ses enfants :

- 1) Cléopâtre VII et Césarion obtiennent l'Égypte, la Chypre et la Coélé-Syrie ;
- 2) Ptolémée *Philadelphos* obtient la Syrie, la Phénicie, la Cilicie et le reste de l'Asie Mineure ;
- 3) Alexandre Hélios obtient l'Arménie, la Mésopotamie et les satrapies du Sud ;
- 4) Cléopâtre Séléne obtient la Cyrénaïque⁶³³.

Comme l'a bien montré R. Strootman, l'épisode des donations d'Alexandrie n'est pas à comprendre comme un acte de politique visant à réformer l'organisation de l'empire lagide. En effet, la plupart des régions données étaient déjà sous le contrôle de Cléopâtre et les autres n'étaient pas conquises⁶³⁴. C'est donc plutôt dans le registre symbolique qu'il faut chercher la signification de cet épisode, qui s'inscrit davantage dans un projet de construction dynastique.

⁶³⁰ HAZZARD (2000), p. 153. La mention du *krokōtos* et la disposition sur un char rappellent en effet la scène du triomphe mythique de Dionysos à son retour d'Orient, figurant dans la section dionysiaque de la procession (ATH., V, 200 D). Le lierre (*hederis*) est d'ailleurs une plante foncièrement liée aux traditions dionysiaques : MOTTE (2019), p. 28. Les cothurnes (*cothurnis*), des chaussures montantes portées par les acteurs, évoquent pour leur part le patronage du dieu dans le domaine tragique. Enfin, le thyrses (*thyrsus*), un bâton similaire au sceptre, est un attribut traditionnel de Dionysos. Le même attribut figure d'ailleurs sur des monnaies émises en 39, dont certaines ont été frappées dans un atelier d'Éphèse. Elles représentent, au droit, le portrait d'Antoine et d'Octavie et, au revers, Dionysos avec le canthare et le thyrses : CANEVA (2016d), p. 105 n. 25.

⁶³¹ DIO CASS., XLIX, 41, 1-3 ; PLUT., *Vit. Ant.*, 54, 5-9. On trouvera une analyse détaillée de la scène chez STROOTMAN (2007b). On renverra aussi au traitement différent de l'événement fait par PATTERSON (2015), qui semble sous-estimer l'historicité de la scène en attribuant entièrement le récit à la propagande augustéenne.

⁶³² L'information est donnée par Plutarque (*Vit. Ant.*, 54, 6). Dion ne situe pas la scène dans le gymnase, mais bien dans l'*ekklēsia*. Toutefois, le gymnase jouant un rôle politique et administratif très proche de l'agora ou de l'assemblée, il n'est pas impossible que la source dont s'inspire Dion désigne dans les faits le gymnase.

⁶³³ Dion et Plutarque divergent sur ce point. Plutarque attribue la Cyrénaïque à Cléopâtre VII, mais il s'agit probablement d'une confusion entre Cléopâtre VII et sa fille, Cléopâtre Séléne : PELLING (1988), p. 250. De manière générale, il existe certaines divergences entre les récits de Plutarque et de Dion, qui semblent utiliser des sources différentes. Plutarque fournit davantage de données sur la mise en scène de l'épisode, mais Dion Cassius décrit le partage des terres entre la famille royale avec plus d'exactitude.

⁶³⁴ STROOTMAN (2007b), p. 3-4 ; PATTERSON (2015), p. 95-96. Chypre avait été cédée à l'Égypte par César en 48, la Cilicie en 40 lors du traité de Brindisi et la Coélé-Syrie en 36. Toutefois, la Syrie, l'Arménie et Cyrène n'étaient données lors de la cérémonie qu'à titre fictif, puisque ces territoires étaient sous domination romaine : PELLING (1988), p. 249 ; HÖLBL (2001), p. 244.

La cérémonie construit d'ailleurs visuellement la structure hiérarchique préfigurée pour l'avenir du royaume : la position plus élevée du trône de Cléopâtre, à qui est associé Césarion, vise à réaffirmer leur rôle de détenteurs du pouvoir de l'empire lagide, avec, à une position inférieure, les autres héritiers contrôlant des royaumes satellites.

3.2.2. Des costumes aux titres : performance rituelle et stratégie de représentation

Plutarque insiste particulièrement sur le caractère théâtral des donations et offre pour cette raison certains détails, qui permettent de remettre en contexte la portée significative de la scène⁶³⁵. Si les *regalia* portés par Césarion ne sont pas décrits, les indications de Plutarque indiquent qu'Alexandre Hélios, entouré d'une garde d'Arméniens, était revêtu du costume royal médique, caractérisé par la tiare droite et le diadème⁶³⁶. Le costume illustre de la sorte le rôle d'Alexandre Hélios comme nouveau maître de l'Arménie, récemment conquise par son père, Antoine. Les attributs de Ptolémée, comprenant les sandales, la chlamyde et le chapeau macédonien (*kausia*) surmonté d'un diadème, l'inscrivent directement dans la tenue traditionnelle des Macédoniens et d'Alexandre le Grand⁶³⁷. Ces éléments invitent à deux constats. D'une part, la sélection de ces costumes répond visuellement à la bipartition des territoires confiés à Ptolémée *Philadelphos* et à Alexandre Hélios. La mise en scène permet d'autre part de symboliser la continuité de la tradition macédonienne mais aussi, dans le cas des terres données à Alexandre Hélios, la récupération de territoires autrefois macédoniens, qui étaient tombés sous le contrôle des dynasties iraniennes après la mort d'Alexandre le Grand.

Durant cette performance ritualisée, l'usage de ces *regalia* fait partie d'un système de représentation plus large, auquel font également écho les titres et les appellations par lesquelles les protagonistes sont qualifiés. La proclamation de Cléopâtre comme « Reine des rois » et de Césarion comme « Roi des rois » a particulièrement retenu l'attention des savants⁶³⁸. Ces dénominations font en effet partie des étiquettes protocolaires en vigueur à la cour des rois

⁶³⁵ Plutarque compare l'épisode à une « manifestation théâtrale (*tragikē*) ». Cet élément dénote un *topos* rhétorique que l'auteur développe systématiquement dans la vie d'Antoine et qui relie les deux vies des personnages comparés par l'auteur, Antoine et Démétrios : CANEVA (2016d), p. 106-107. La portée est différente chez Dion Cassius, qui présente cet épisode non comme une mise en scène mais comme un discours d'Antoine face aux Alexandrins, comme l'indique l'emploi du verbe introduisant ses propos, δημηγορέω (XLIX, 41, 1).

⁶³⁶ PELLING (1988), p. 251 ; STROOTMAN (2007b), p. 10. La *kitaris* posée de manière droite (PLUT., *Vit. Ant.*, 54, 8 : κίταριν ὀρθήν) est l'apanage des rois, puisque seuls ces derniers la portent de la sorte : XEN., *An.*, II, 5, 23.

⁶³⁷ PELLING (1988), p. 251. Ehippe d'Olynthe (ATH., XII, 537 E-538 B = *FGrH* 126 F 5) décrit la *kausia*, la chlamyde et le diadème comme la tenue qu'Alexandre portait presque tous les jours. Ce témoignage est confirmé par les propos similaires d'Arrien (*Anab.*, VII, 22, 2). À propos des *regalia* hellénistiques, voir STROOTMAN (2007a), p. 360-384. Cf. PRESTIANNI GIALLOMBARDO (1991) et SAATSOGLU-PALIADELI (2003), sur la *kausia*.

⁶³⁸ Plutarque indique que le titre de « Rois des rois » 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 (1988), p. 251. Le titre de « Reine des rois » est attribué à Cléopâtre sur des émissions monétaires frappées par Antoine en 32 à la suite des donations, en évocation de la conquête de l'Arménie. Elles montrent l'effigie de la reine, accompagnée de la légende CLEOPATRAE•REGINAE•REGVM•FILIORVM•REGVM : PATTERSON (2015), p. 97.

achéménides. Les sources historiographiques font remonter l'appropriation grecque des titres achéménides à Alexandre, qui désirait par ce biais symboliser la domination qu'il exerçait sur les anciens territoires du roi perse⁶³⁹. En raison de leur connotation orientale, ces titres sont restés très peu utilisés chez les Lagides et leurs occurrences semblent limitées à des contextes liés aux ambitions territoriales et impérialistes des Ptolémées, spécifiquement par rapport à l'Orient⁶⁴⁰. Cette explication correspond bien au scénario idéologique des donations d'Alexandrie et à leur volonté d'acter la grandeur et la puissance du royaume à la suite des récentes expéditions militaires d'Antoine.

La dernière séquence onomastique qui clôtüre le récit mérite un traitement spécifique. Plutarque indique, après avoir mentionné que la reine était apparue vêtue de la « robe sacrée d'Isis », qu'elle avait pris le nom de « nouvelle Isis » (*Nea Isis*). En fait, si aucun témoignage autre que ce passage ne qualifie ainsi Cléopâtre⁶⁴¹, ce choix met en lumière plusieurs éléments de la politique religieuse et dynastique de la reine. En premier lieu, l'épithète *Neos Dionysos* est, comme on l'a vu, une épiclese attestée pour Antoine et, avant lui, pour Ptolémée XII⁶⁴². De la sorte, la séquence unique *Nea Isis* qualifierait Cléopâtre par analogie avec une dénomination connue pour le père et l'amant de la souveraine. En deuxième lieu, l'épithète pourrait avoir été influencée par le mode de représentation de Cléopâtre, qui se faisait, selon les sources, représenter sous les traits d'Isis⁶⁴³. Enfin, il faut rapprocher cette dénomination unique du titre *Thea Neōtera*, que Cléopâtre VII intègre à sa titulature au moins à partir de 36, pour des raisons qui restent encore discutées⁶⁴⁴. Parmi les diverses hypothèses, reprenons celle de R. Veymiers, qui a bien montré l'ambiguïté de cette dénomination, utilisée pour qualifier

⁶³⁹ STROOTMAN (2007b), p. 20. Dans cette perspective, Plutarque relate par exemple qu'Alexandre fut « proclamé 'Roi d'Asie' » (PLUT., *Vit. Alex.*, 34, 1). Cf. MUCCIOLI (2006) ; STROOTMAN (2020).

⁶⁴⁰ STROOTMAN (2007b), p. 19-21. Le titre « Roi des rois » trouve un équivalent dans l'épithète égyptienne *n(i)-sw.t n(i)-swi.w*, attestée depuis le Moyen Empire, mais apparaissant surtout en relation aux pharaons du Nouvel Empire, à l'époque où le territoire égyptien est en pleine expansion : GRIFFITHS (1953), p. 146 et p. 150-151. Ptolémée III porte, en grec, le titre de « grand roi » (βασιλεὺς μέγας) dans l'inscription d'Adoulis (*OGIS* I 54, l. 1 ; 240), précisément en relation à ses victoires syriennes contre Séleucos II durant la troisième guerre de Syrie.

⁶⁴¹ FRASER (1972), I, p. 244-245 et II, p. 397 n. 441 ; PLANTZOS (2011), p. 396 et n. 30.

⁶⁴² PELLING (1988), p. 252. Voir DAS CANDEIAS SALES (2010), p. 211-212 ; LEGRAS (2014a), p. 111, sur l'utilisation de ce titre formulaire dans la titulature de Ptolémée XII.

⁶⁴³ Dion Cassius précise qu'Antoine et Cléopâtre se faisaient représenter « en peinture et en sculpture, prétendant lui-même être Osiris et Dionysos et elle, Séléne et Isis » (DIO CASS., L, 5, 3). Ce témoignage est conforté par celui de Servius, le commentateur de l'Énéide, qui note également que Cléopâtre avait l'habitude d'apparaître vêtue comme la déesse égyptienne (SERV., *Ad Aen.*, VIII, v. 696 : Cleopatra sibi tantum adsumpserat ut se Isin vellet videri). Mentionnons d'ailleurs que Cléopâtre figure au rang des candidats pour l'identification, très controversée, des personnages figurant sur le fameux camé alexandrin dénommé « Tazza Farnèse », où la reine serait représentée sous les traits d'une Isis-Déméter. Cf. LEGRAS (2014a), p. 112-114, qui reprend l'état de la question.

⁶⁴⁴ Elle porte ce titre dans une dédicace d'Amathonte (*SEG* 47.1866 ; 42/1-37/6), dans un papyrus d'Héracléopolis Magna (*BGU* XIV 2376, l. 1 et l. 20 ; 36/5) et sur des émissions monétaires frappées à Cyrène et à Chalcis vers 34 : MASTROCINQUE (2012), p. 110. Selon B. Legras, cet ajout est un message politique visant à revendiquer l'héritage de Cléopâtre *Thea*, fille de Ptolémée VI et une des reines séleucides les plus influentes. De la sorte, Cléopâtre rendrait légitimes ses droits, tant sur le royaume ptolémaïque que séleucide : LEGRAS (2014a), p. 112. *Contra* MASTROCINQUE (2012) et VEYMIERS (2014), en faveur d'un lien avec Isis.

plusieurs divinités, souvent en relation avec la famille isiaque. Selon ce dernier, l'épithète *Neōtera* renverrait à une forme d'Isis, à rapprocher de Korè/Perséphone. L'épiclèse qualifierait de la sorte Cléopâtre dans son rôle de parèdre d'Antoine en regard du modèle divin formé par Isis et Osiris, dont l'équivalent grec Hadès est précisément le parèdre de Perséphone⁶⁴⁵. Mais pour F. Muccioli, l'épiclèse participe de la représentation de Cléopâtre comme une nouvelle Aphrodite et, par ce biais, évoque la filiation divine revendiquée par la *gens Iulia* afin de consolider l'héritage et la légitimité de Césarion⁶⁴⁶.

Ces deux hypothèses ne sont pas contradictoires. En effet, lorsque l'on remarque les processus interprétatifs unissant Aphrodite et Isis en contexte égyptien, il semble difficile de distinguer celle qui, des deux déesses, est spécifiquement convoquée par l'épiclèse *Neōtera*. En revanche, l'élément déterminant dans les choix de représentation royale pourrait résider dans le contexte culturel où les associations divines de la reine se déploient et dans l'affirmation identitaire qu'elles développent. Si Cléopâtre est une nouvelle Aphrodite à Tarse, dans un contexte d'affirmation politique face au monde extérieur, elle est tout autant une nouvelle Isis à Alexandrie, lors d'une cérémonie adressée avant tout aux sujets lagides⁶⁴⁷.

L'analyse de ces différents épisodes a révélé une caractéristique particulière de la politique de Cléopâtre VII : la volonté chez la reine de s'inscrire dans la tradition lagide tout en se démarquant par l'affirmation que son règne annonçait une nouvelle ère. La politique religieuse de Cléopâtre est à ce titre intimement liée à une vision stratégique du monde, illustrée parfaitement par les donations d'Alexandrie en 34. Si l'évènement est fermement ancré dans la vision universelle et impérialiste des rois hellénistiques comme maîtres du monde et détenteurs d'un pouvoir illimité, il n'en reste pas moins une manifestation théâtralisée visant à réaffirmer le pouvoir royal et à préfigurer le renouveau de la puissance des Lagides⁶⁴⁸.

3.3. Langage cultuel et performance rituelle : le cas d'une dédicace honorifique

Nous clôturons ce chapitre en approfondissant l'analyse d'un dernier témoignage épigraphique (**inscr. 62**). L'analyse de cette inscription permettra de faire écho aux remarques faites, d'une part, concernant les modalités d'association d'Antoine et Cléopâtre avec la sphère

⁶⁴⁵ VEYMIERS (2014), p. 49-50, étayant l'hypothèse de MASTROCINQUE (2012), p. 112-113. Cette possibilité est évoquée par MUCCIOLI (2004), p. 108, qui émet l'objection que l'association de la reine avec Isis était une constante de la politique culturelle de Cléopâtre VII. Dès lors, aucun évènement, selon lui, ne permet d'expliquer pourquoi cette épithète apparaît de manière plus tardive au cours de son règne.

⁶⁴⁶ MUCCIOLI (2004), p. 111-112.

⁶⁴⁷ MUCCIOLI (2004), p. 113 : « Cleopatra perciò poteva essere un'Afrodite più nuova o più giovane ovvero addirittura sua 'figlia' oppure una sua ipostasi, ma anche, al contempo e in certi contesti, una nuova Iside, identificazione rimarcata da Plutarco, sia pure per l'anno 34 ». Sur ce point, nos remarques font écho aux constats de S. Paul sur la dénomination des dieux romains en Grèce, qui en conclut que, dans certains cas, l'*interpretatio* relève moins d'un dialogue entre panthéons que d'une « volonté d'affirmation identitaire » de la part de celui qui engage ces rapprochements : PAUL (2016b), p. 74.

⁶⁴⁸ Voir les divers arguments de STROOTMAN (2007b), p. 12-15. Ce dernier montre bien cette alternance entre traditions et innovations, dont témoigne l'épisode des donations d'Alexandrie.

divine et, d'autre part, à propos des ambitions de leur nouveau règne. Retrouvé dans les environs du Kaisareion, un bloc de granite enregistre la dédicace d'une base de statue honorant Marc-Antoine⁶⁴⁹. Datée de 34, ce document présente une caractéristique spécifique du règne de Cléopâtre, le système de double datation du type « l'année X, qui est aussi (τοῦ καί) l'année Y ». L'établissement de ce double comput, en remettant les compteurs à zéro, vise à symboliser le renouveau que voulait apporter le règne de Cléopâtre⁶⁵⁰.

Αντώνιον μέγαν | ἀμίμητον ἀφροδισίους | Παράσιτος τὸν ἑαυτοῦ θεὸν | καὶ εὐεργέτην, (ἔτους) ιθ' τοῦ κ(αί) δ' | *vac.* Χοιὰχ κθ'.

Ce témoignage fait partie du groupe des dédicaces honorifiques alexandrines, offertes par des membres de l'élite lagide afin d'afficher leur proximité avec la sphère royale⁶⁵¹. Les épithètes employées par le donateur, *Theos* et *Euergetēs*, sont dignes d'intérêt, puisqu'elles trahissent l'appropriation rhétorique d'un vocabulaire lié à la sphère cultuelle et divinisante. À vrai dire, l'extension de ces expressions en contexte honorifique s'intègre dans l'évolution des relations auliques entre les hautes sphères de l'élite et la famille royale, qui souhaitent exprimer par l'emploi d'un tel vocabulaire la *captatio benevolentiae* du souverain⁶⁵².

L'identification du dédicant et de sa fonction au sein de la cour pose problème, puisque l'emploi de Parasitos comme anthroponyme est très peu documenté. Dans les sources, ce nom désigne aussi une fonction et qualifie un homme qui se voit offrir des repas à la cour du souverain lors de banquets ou de cérémonies cultuelles⁶⁵³. C'est pourquoi certains éditeurs ont interprété le substantif ἀφροδισίους, précédant Parasitos, comme le véritable nom du dédicant, que le graveur aurait mal inscrit⁶⁵⁴. Cette solution est réfutée par S. Pfeiffer, qui juge plus

⁶⁴⁹ À propos du Kaisareion, cf. *supra* (p. 33-34). Les témoignages de Marc-Antoine en Égypte sont rares, puisqu'Antoine est frappé de *damnatio memoriae* après Actium. Toutefois, les impacts de cette condamnation hors de Rome sont difficiles à mesurer. On renverra à un passage de Plutarque, qui indique que les statues d'Antoine ont été renversées après Actium et que celles de Cléopâtre ont été laissées intactes (PLUT., *Vit. Ant.*, 86, 9). Sur l'attitude d'Octave par rapport à la mémoire d'Antoine, cf. HOLLARD – RAYMON (2014).

⁶⁵⁰ Cléopâtre règne depuis 51 mais l'établissement de ce système, selon Porphyre, est contemporain des premières donations de terres conférées par Antoine à Cléopâtre, en 37/6 (*FGrH* 260 F2 [17]). Les implications de ce changement sont détaillées par BINGEN (1999), p. 60-61. Cf. aussi BENNETT (2001-2011c), n. 13.

⁶⁵¹ On renverra, pour la signification de ce type de témoignage, à MA (2013). Voir aussi SAVVOPOULOS (2018), p. 126, spécifiquement sur les dédicaces honorifiques de provenance alexandrine (*CPI* 54-60).

⁶⁵² CANEVA (2020e), p. 309. On verra, pour un cas similaire, une pétition de soldats à Ptolémée VI ou VIII, qui interpellent le souverain par l'expression suivante : [- - -]Σ ἴνα σύ, θεὸς ὦ[v] (*I.Paphos* 70, l. 22). L'épithète *Euergetēs* qualifiant Antoine est connue également par la mention sur l'île de Chypre des technites de Dionysos et des *Theoi Euergetai*, qui désignent en fait Cléopâtre VII et Antoine : CAYLA (2017) ; CANEVA (2020e), p. 310.

⁶⁵³ PFEIFFER (2020b), p. 222. Cf. *LSJ*, s.v. « παράσιτος ». Si le substantif a fini par recouvrir en grec la connotation péjorative qu'il garde dans les langues modernes, Athénée, qui s'intéresse à l'usage d'origine du nom, définit la fonction du *parasitos* comme sacrée (*hieros*) et similaire à un compagnon de table (*synthoinos*) (ATH., VI, 234 D). Il peut d'ailleurs exercer une fonction rituelle, puisque l'auteur cite un décret autorisant les *parasitoi* à accompagner le prêtre lors du sacrifice (ATH., VI, 234 E) : τὰ δὲ ἐπιμήνια θυέτω ὁ ἱερεὺς μετὰ τῶν παρασίτων.

⁶⁵⁴ Ἀφροδισίους est la lecture retenue dans l'édition récente du *CPI* 60, à la suite de l'*editio princeps* de WESCHER (1864b), p. 420-422, reprise par BOTTI (1900), p. 254 n° 10 et dans l'*I.Musée d'Alexandrie* 42.

prudent de conserver le texte de la pierre⁶⁵⁵. S'il semble dès lors plus vraisemblable de conserver Parasitos comme unique dénomination du dédicant, nous n'excluons toutefois pas que ce terme ambigu se comprenne comme un surnom, qui pourrait assumer cette double signification de nom et de fonction⁶⁵⁶. Comme surnom fonctionnel, il évoquerait le privilège accordé à Parasitos de partager la table d'Antoine aux banquets royaux. Le port de ce surnom constitue dès lors une stratégie de promotion du statut privilégié de Parasitos au sein de la cour et de sa proximité avec le souverain, soulignée par l'emploi d'un vocabulaire spécifique.

L'hypothèse d'un surnom fonctionnel fait d'ailleurs écho à la séquence onomastique qualifiant Antoine, ἀμίμητος ἀφροδισίους « l'inimitable dans les ouvrages d'Aphrodite ». Les savants rapprochent cette qualification de la confrérie des *Amimētoi*. Établie en 41/0 par Antoine et Cléopâtre, il s'agit d'un groupe de sociabilité convié aux festins royaux organisés après les sacrifices⁶⁵⁷. L'utilisation de cet adjectif dans la dédicace indiquerait que Parasitos faisait partie de ce thiasse dionysiaque dont Antoine était le chef de file⁶⁵⁸. Il paraît dès lors vraisemblable de supposer qu'au sein de ce thiasse, Parasitos exerçait des fonctions rituelles lors de cérémonies religieuses, surtout en regard de la connotation culturelle du terme connue par les sources historiographiques⁶⁵⁹.

Comment alors expliquer, selon la lecture retenue, le sens du substantif ἀφροδισίους ? Comme on l'a vu, l'hypothèse la plus probable est que la mention au datif des *aphrodisia* caractérise le spectre où le caractère d'Antoine est perçu comme inimitable, à la manière d'un domaine d'intervention qui lui serait propre. En effet, les *aphrodisia* évoquent, à l'instar du théonyme dont ils sont issus, la sphère du plaisir et de la sexualité. L'attribution de ce domaine à Antoine suit ainsi le profil du triumvir dessiné, parfois en négatif, dans les sources. Cette caractéristique renvoie en fait à des qualités attendues des rois hellénistiques⁶⁶⁰. Ce domaine

⁶⁵⁵ PFEIFFER (2020b), p. 222, qui accepte dès lors la lecture de FRASER (1957), p. 72. Selon le savant allemand, un critère de fréquence ne peut être convoqué pour l'emploi de ce nom, puisque le substantif *parasitos* n'est pas plus attesté comme titre de cour que comme nom propre. De plus, comme anthroponyme, Parasitos trouve un parallèle textuel et chronologique proche dans l'*I.Knidos* 606 (Carie ; II^e-I^{er} siècles), qui mentionne un dénommé Parasitas.

⁶⁵⁶ É. Bernand dans *I.Alex.Ptol.* p. 105 ; FERRIES (2007), p. 309 n. 16. Cf. FRASER (1957), p. 73.

⁶⁵⁷ PLUT., *Vit. Ant.*, 28, 2-3. Cf. aussi HÖLBL (2001), p. 303 n. 225.

⁶⁵⁸ FERRIES (2007), p. 309 n. 16 ; GOUKOWSKY (2014), p. 256, citant les propos de W. Dittenberger (*OGIS* I 195).

⁶⁵⁹ Voir dans ce sens l'analyse de FRASER (1957), p. 73. Le savant s'appuie sur la définition religieuse du *parasitos* donnée par Athénée (cf. *supra*, n. 653). P.M. Fraser considère que l'utilisation d'un terme à connotation religieuse (Παράσιτος), ainsi que la qualification d'Antoine comme son propre dieu (τὸν ἑαυτοῦ θεόν), indiqueraient que le dédicant, dans son acte honorifique, agit à la manière d'un prêtre d'Antoine. Voir aussi les remarques de FERRIES (2007) n° 144.

⁶⁶⁰ À propos des *Aphrodisia*, voir PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 432-433 ; PIRENNE-DELFORGE (2010). L'action d'Antoine dans le domaine des *aphrodisia* transparait dans un autre passage de Plutarque (PLUT., *Vit. Ant.*, 4, 5) : ἦν δὲ που καὶ τὸ ἐρωτικὸν οὐκ ἀναφρόδιτον (...). Cette facette relative à l'excellence d'Antoine dans le domaine de la sexualité, si elle a pu faire l'objet de critiques de la part de l'opposition romaine, l'inscrit au rang des qualités des rois hellénistiques. Ainsi, dans l'*Idylle* XIV, Théocrite loue Ptolémée II, en lui attribuant des caractéristiques relatives au spectre que délimitent les *Aphrodisia* : εὐγνώμων, φιλόμουσος, ἐρωτικός, εἰς ἄκρον ἀδύς,| εἰδῶς τὸν φιλέοντα, τὸν οὐ φιλέοντ' ἔτι μᾶλλον,| πολλοῖς πολλὰ διδούς, αἰτεῦμενος οὐκ ἀνανεύων,| οἷα χρῆ

situé par ailleurs Antoine dans le champ d'action d'Aphrodite et donc, indirectement, de Cléopâtre. Ainsi, le jeu de qualification se fait lui aussi le reflet du message de l'union d'Antoine/Dionysos et de Cléopâtre/Aphrodite, promu à la suite de la rencontre de Tarse en 41.

En outre, la double datation enregistrée par la base de statue permet de situer la dédicace au cours de l'année 34. Cette date est significative puisqu'il s'agit de l'année des donations d'Alexandrie. Ce constat conforte l'hypothèse que la statue avait été offerte durant cet événement et, plus précisément, à l'occasion de l'inauguration du Kaisareion, dont la construction fut probablement ordonnée dans le cadre des événements de 34⁶⁶¹. Le jour de la consécration de la dédicace, le 29 du mois égyptien de Khoiak, a aussi retenu notre attention. En effet, le décret de Canope mentionne une cérémonie qui se déroulait à cette date précise et durant laquelle la barque sacrée d'Osiris était transportée d'Hérakleion jusqu'au *temenos* du dieu à Canope⁶⁶². La cérémonie, parmi les plus importantes d'Égypte, était fêtée aussi par la population grecque du pays. Elle mettait en scène la découverte du corps d'Osiris par son épouse, Isis. Dès lors, peut-être est-ce le rapprochement d'Osiris et Dionysos, voire d'Osiris et Antoine, aussi attesté dans les sources, qui motiva l'érection d'une statue du triumvir lors d'une fête honorant le dieu égyptien⁶⁶³.

C. Conclusion

L'étude diachronique des célébrations alexandrines en l'honneur du souverain a montré que le roi pouvait agir durant ces événements à des degrés différents. Les cérémonies peuvent recourir à un système d'images et de rites qui font interagir le souverain avec la sphère divine de manière indirecte et symbolique. Ainsi, la procession de Ptolémée II déploie une imagerie propre soulignant les mythes fondateurs de la dynastie et la procession d'Arsinoé *Philadelphos* met en place des pratiques rituelles spécifiques, régulées suivant les associations divines dont la reine fait l'objet. Tantôt instigateur, tantôt acteur de ces célébrations, le roi peut endosser un rôle variable, qui se veut parfois plus participatif. Dans cette perspective, il assume, au sein

βασιλῆ' (...) (THEOC., *Id.*, XIV, v. 61-64). D'ailleurs, si le domaine d'intervention d'Aphrodite est convoqué au travers de ces qualificatifs, c'est tant pour son rôle dans la sphère du plaisir que dans celle de la persuasion politique.

⁶⁶¹ GOUKOWSKY (2014), p. 255-256. Nous avons émis l'hypothèse, au cours du premier chapitre, que la construction du Kaisareion relevait d'une volonté chez les souverains d'acter le commencement de ce qu'ils présentaient comme une nouvelle ère pour l'Égypte lagide.

⁶⁶² OGIS I 56, l. 51-52 (Kom el-Hisn ; 238). Cf. MALAISE (1994), p. 362-3 n. 67 ; FRAGAKI (2011), p. 37. L'identification du *temenos* d'Osiris est discutée *supra* (p. 71 n. 371).

⁶⁶³ Si les associations d'Antoine avec Dionysos ont été maintes fois traitées et étudiées, le rapprochement d'Antoine et d'Osiris, l'équivalent égyptien de Dionysos (ex. : HDT., II, 42), est aussi attesté dans les sources historiographiques. Cf. DIO CASS., L, 5, 3 : Συνεγράφετό τε αὐτῇ καὶ συνεπλάττετο, αὐτὸς μὲν Ὅσιρις καὶ Διόνυσος ἐκείνη δὲ Σελήνη τε καὶ Ἴσις λέγοντες εἶναι. Dans la même perspective, Octave, lors de son discours précédant la bataille d'Actium, aurait reproché à Antoine d'avoir pris le nom d'Osiris et de Dionysos (DIO CASS., L, 25, 4). Cf. COUVENHES (2013), p. 236. À propos de l'interaction de Dionysos et d'Osiris par le biais de leur identification avec le souverain régnant, surtout Ptolémée XII et Antoine, voir HÖLBL (2001), p. 292.

d'une performance ritualisée et souvent publique, des attributs, des titres ou des comportements spécifiques hautement significatifs. Ces éléments performatifs constituent une stratégie d'activation de la présence divine et permettent de construire une équivalence visuelle entre la présence du pouvoir monarchique et l'épiphanie d'une divinité.

Une certaine évolution est observable quant au degré de participation du roi à ces occasions. À Alexandrie, les sources lui attribuent un rôle qui tend à être plus participatif, au moins depuis Ptolémée VIII. Cet accroissement du caractère théâtral de la figure royale, s'il n'est pas dû au caractère lacunaire des sources, semble correspondre à une période d'instabilité du pouvoir, que les souverains tentent de pallier par des manifestations censées réaffirmer le caractère charismatique de la monarchie⁶⁶⁴. En effet, bien qu'il existe une séparation entre la cour et le monde extérieur, le roi se doit d'apparaître à ses sujets, même occasionnellement, afin de s'assurer de la bienveillance de son peuple. Dans cette perspective, les témoignages montrent l'importance croissante de Dionysos et d'Aphrodite, ainsi que d'Osiris et d'Isis, au détriment notable du culte de Sarapis⁶⁶⁵. Ces divinités ont en commun de jouir d'un spectre d'intervention capable de se manifester de manière efficace et puissante au sein de la sphère humaine. Pour cette raison, les couples Aphrodite-Isis et Dionysos-Osiris s'affirment peu à peu comme nouveaux paradigmes divins du couple royal régnant. Cette configuration trouvera son plein accomplissement dans l'expérimentation culturelle et dynastique de Cléopâtre VII, Marc-Antoine et Césarion.

En dernier lieu, force est de constater le caractère incomplet de cet aperçu diachronique des performances royales à Alexandrie. Ce constat est dû, comme souvent, à l'état lacunaire de nos sources, mais aussi à la pluralité du genre des témoignages convoqués, qui ne traitent pas des mêmes informations. Les cérémonies du III^e siècle sont bien documentées sur le plan des pratiques rituelles par les sources papyrologiques ou épigraphiques, enregistrant de manière instantanée ces informations. Les sources de première main sont moins nombreuses pour les cérémonies postérieures, en tout cas lorsqu'elles concernent Alexandrie. Le facteur géographique doit sur ce point être convoqué, puisque, dans la *chōra*, les papyrus et les inscriptions témoignent de rituels accomplis dans le cadre de fêtes royales pendant toute la période lagide. Par ailleurs, la documentation hellénistique concernant les cérémonies des II^e et I^{er} siècles est transmise par le biais des auteurs de l'époque impériale. Ces auteurs offrent très peu d'informations à l'égard du caractère pratique de ces événements. Or, ils nous renseignent davantage sur leur portée idéologique et les ambitions qui motivent, selon eux, les souverains à organiser de telles célébrations.

⁶⁶⁴ Pour une synthèse raisonnée du rôle théâtral du roi, on renverra à VON HESBERG (1999) ; THONEMANN (2005).

⁶⁶⁵ Sur la décroissance de l'importance de Sarapis pour la royauté, voir les raisons convoquées *supra* (p. 70).

Conclusion générale

L'étude approfondie des inscriptions d'Alexandrie, confrontées à d'autres témoignages papyrologiques et littéraires, a permis de mettre en évidence la diversité, la flexibilité et la pluralité des cultes, des honneurs et des associations divines dont le souverain fait l'objet. Au sein de la capitale lagide, les diverses facettes de la figure religieuse du roi se déploient dans le cadre d'un discours à géométrie variable. Ce faisceau d'éléments constitutifs du profil religieux du roi est en perpétuelle reconfiguration, en fonction de divers paramètres sur lesquels, en écho au titre du travail, nous aimerions revenir en guise de conclusion.

Acteurs. Une pluralité d'acteurs construisent, développent et adaptent la figure du souverain. On constate que la création de la figure royale engage l'intégralité de la population. La sphère royale, l'élite militaire et administrative du royaume ou encore les particuliers, seuls ou en groupe, sont autant d'acteurs qui assument un rôle complémentaire dans la diffusion du culte royal. Chacun construit la figure du souverain, à différents degrés de participation et en fonction de leur statut, de leur origine et de leurs moyens. À ce titre, nous avons souligné que le rôle attribué dans les autres royaumes hellénistiques à la *polis*, très peu présente en Égypte, est assumé par l'élite du royaume. Cette haute sphère de la société alexandrine sert de relais entre le peuple et la sphère royale, la principale instigatrice du message idéologique façonné en relation aux ambitions des souverains en place. Quant aux particuliers qui entreprennent une démarche cultuelle liée au culte royal, l'étude des inscriptions a montré qu'ils articulaient subtilement le cadre divinisant promu à échelle royale avec les motivations personnelles qui conduisent à engager l'interaction avec la sphère divine. À cette fin, les dédicants développent différentes stratégies, qui se matérialisent tant sur le plan formel que contextuel, afin d'intégrer le roi dans leur relation avec les dieux. L'omniprésence du monarque dans la vie religieuse des citoyens d'Alexandrie est en somme représentative du rôle omnipotent qui lui est conféré dans la conception monarchique, où les sujets sont considérés comme les *pragmata* du roi.

Contextes. Il est apparu à plusieurs reprises que la figure du souverain est conditionnée par le contexte dans lequel elle se développe. L'univers social, culturel et religieux des dédicants détermine le choix des divinités associées au souverain, le nom et les épicleses qu'on lui attribue, le lieu où un culte lui est rendu, la manière dont on l'intègre dans l'acte dédicatoire ou encore la grandeur et le coût de l'offrande qu'on décide de lui dédier. En cela, le spectre géographique de l'étude permet de dégager plusieurs constats. L'environnement royal d'Alexandrie, qui découle de la présence du souverain en son sein, se reflète dans la manière souvent grandiose dont se déploie le culte royal dans la cité. L'établissement de temples et de sanctuaires abritant des prouesses de grandeur et de technologie ou encore l'organisation de

somptueuses cérémonies dans la capitale s'inscrivent dans l'idéal royal de la *tryphē* ptolémaïque. D'ailleurs, le statut d'Alexandrie comme siège politique et lieu de résidence du pouvoir résonne dans le spectre d'intervention de certaines divinités, comme Zeus ou Sarapis, et caractérise leur association avec les souverains. De la même manière, le rôle de la cité dans le domaine maritime éclaire davantage l'importance de l'eau dans la sphère d'action des reines, telles Arsinoé II, Arsinoé III ou Cléopâtre VII, ainsi que le champ d'action lié à l'abondance, la fertilité et le bon approvisionnement caractéristique du spectre d'intervention de certaines divinités et couples royaux (Osiris, Isis, le Nil, Déméter ; Arsinoé II, les *Theoi Euergetai*).

La figure du souverain n'en reste pas moins caractérisée par son inscription dans un contexte historiquement délimité et politiquement engagé. Une caractéristique constitutive de son profil religieux est la capacité protectrice que le souverain est susceptible de procurer, tant de son vivant en tant que chef politique qu'après sa mort, comme entité supra-humaine honorée à tous les niveaux de la cité. De plus, le contexte politique et idéologique est un facteur déterminant dans les choix de représentations du pouvoir royal et d'associations avec la sphère divine. Ainsi, la représentation de Cléopâtre VII en Aphrodite face au monde extérieur et en Isis face à ses propres sujets est largement dictée par la politique culturelle et dynastique que mène la souveraine, afin de légitimer l'héritage de son fils Césarion.

Modalités d'association avec la sphère divine. Envisager la question du statut du souverain par le biais de l'étude de sa figure religieuse a ouvert une perspective bien plus large qui ne s'est pas limitée à l'étude des seuls procédés de création d'honneurs cultuels. L'étude des sources a permis d'esquisser un ensemble cohérent de caractéristiques et de procédés d'interaction du roi avec la sphère supra-humaine, qui permet d'activer une équivalence entre dieux et hommes. Dans la sphère pratique du rituel, diverses stratégies sont mises en place afin d'intégrer le souverain dans la vie des communautés qui l'honorent, des rituels accomplis par les plus petits échelons administratifs de la cité aux grandes fêtes offertes à l'ensemble du peuple. À ce titre, la gestion des espaces, sacrés ou non, joue un rôle prépondérant. Au sein du paysage sacré, l'érection de temples et de sanctuaires permet de doter le souverain d'un lieu fixe où lui rendre un culte et de construire le profil divin du roi, notamment lorsque son sanctuaire est associé au lieu de culte d'une autre divinité. Au sein du paysage urbain, l'intégration de références aux origines divines de la monarchie permet d'intégrer la figure du roi et de la dynastie dans l'imaginaire collectif des Alexandrins. Dans les deux cas, le paysage alexandrin fonctionne comme un judicieux outil de communication, tant pour les souverains qui veulent promouvoir leur politique religieuse que pour les citoyens, qui répondent au message royal en intégrant leur dirigeant dans les démarches dédicatoires qu'ils entreprennent.

En outre, les pratiques cultuelles – sacrifices, libations, offrandes – assument également une part importante dans les associations des souverains avec la sphère divine. L'inclusion des souverains au sein des rites journaliers permet, d'une part, d'intégrer le culte royal dans les diverses strates sociales et culturelles de la cité. De plus, ce procédé permet de doter les souverains de prérogatives propres. Ainsi, la norme rituelle citée par Satyros situe la sphère d'action d'Arsinoé dans le panthéon de la population gréco-égyptienne d'Alexandrie. Cette réglementation offre un cas unique dans l'étude des souverains hellénistiques, où l'établissement d'un culte divin passe par une restriction sacrificielle.

Dans la sphère symbolique, l'association des souverains avec le monde supra-humain passe par des processus discursifs, qui construisent le statut des souverains en évocation de la puissance épiphanique et charismatique des divinités. Ils développent à cette fin un répertoire d'images et de mythes qui s'actualisent en regard de divers contextes d'énonciation. Ce fond culturel, s'inscrivant dans des traditions grecques mais susceptibles de faire aussi écho aux conceptions égyptiennes, prend alors la forme de récitations de poésie, de performances hymniques lors de rituels d'inauguration ou de mises en scène dans le cadre de fêtes.

Tant dans les sphères symbolique que pratique, la figure religieuse du souverain se construit en collaboration avec la sphère supra-humaine, mobilisée de manière différente mais aussi à des fins diverses. D'une part, les dieux peuvent être convoqués afin de servir l'idéologie royale. C'est dans cette perspective que le couple Zeus-Héra, relayé par Sarapis-Isis, sert comme modèle de l'endogamie royale, sous les premiers Ptolémées. De manière similaire, les dieux peuvent être mobilisés pour des prérogatives spécifiques par rapport auxquelles se construit le profil des souverains, en regard d'une stratégie de légitimation du pouvoir. Ce constat est apparu dans les sources relatives aux *Theoi Adelphoi* associés à diverses facettes de Zeus et dans l'association des souverains avec Sarapis au sein du Sarapeion. D'autre part, l'association à des divinités dans la politique royale permet aussi de renforcer l'image monarchique, à des moments où la légitimité des rois est mise à mal, comme ce fut le cas sous le règne de Ptolémée VIII, ou dans des contextes d'affirmation du pouvoir monarchique et de sa grandeur. Sur ce point, le règne de Cléopâtre VII est exemplaire.

Loin de remplacer les anciens dieux par une nouvelle puissance plus efficace, le souverain a constamment recours au monde supra-humain. Dans cette perspective, la proximité du souverain avec les dieux est un procédé récurrent dans l'établissement de cultes et d'honneurs. Ce statut de proche des dieux se construit par la proximité d'espaces sacrés d'anciens et de nouveaux dieux ou encore par la proximité des images cultuelles du roi avec celles de divinités. Dans les sources poétiques, l'évocation conjointe du roi et des dieux

suggère aussi cette proximité et participe de l'équivalence entre ces entités. Ainsi, le rapprochement du souverain avec une divinité en devient parfois tellement étroit qu'il est alors difficile de déterminer si le souverain est associé au dieu ou l'inverse, comme l'étude des épigrammes dédicatoires, du culte rendu au Cap Zéphyrion et des théonymes doubles l'a montré. Les cérémonies et processions n'échappent pas à ce constat, puisqu'elles mettent en exergue la proximité du roi avec la sphère des dieux, à travers le défilé de leurs statues, le port d'attributs, de costumes et de titres ou encore par le biais de l'organisation d'apparitions royales, limitées dans le temps et dans l'espace, qui prennent la forme d'épiphanies divines.

Notre étude s'est limitée aux spectres géographique et chronologique qu'elle s'était fixée. Toutefois, force est de constater que le présent propos ne pourra prendre toute son ampleur qu'une fois confronté aux données qu'offrent les autres *poleis* d'Égypte, comme Naukratis ou Ptolemaïs Hermiou. Il est tout de même apparu, dans les procédés de divinisation des souverains, qu'Alexandrie joue à de nombreux égards le rôle d'instigatrice de nouvelles tendances qui par la suite s'exportent ailleurs en Égypte, puis dans l'ensemble du bassin méditerranéen⁶⁶⁶. Ce constat a été soulevé pour les protocoles royaux et les titres officiels, pour le formulaire en *hyper* suivi du génitif et certaines pratiques cultuelles, pour les séquences onomastiques composées (théonymes doubles ou utilisation cumulée de plusieurs épicleses) et l'iconographie royale. On ne peut dès lors qu'adhérer aux propos de Fr. Dunand, lorsqu'elle désigne le système religieux alexandrin comme une « fabrique des dieux »⁶⁶⁷. Le divin, Alexandrie le fabrique, l'adapte, le transforme et, à terme, le détruit.

∞

À l'instar des divinités traditionnelles, la figure religieuse du souverain est foncièrement caractérisée par la tension entre le général et le particulier, entre l'unité et la diversité. Elle est susceptible de déclinaisons multiples, correspondant aux lieux où un culte lui est rendu ou à l'aspect qui est convoqué. Tout au long de ce travail, nous nous sommes efforcé, autant que l'état de nos sources nous le laissait entrevoir, de souligner cet aspect pluriel qui caractérise le souverain ainsi que les manifestations cultuelles et honorifiques dont il fait l'objet. Ainsi, nous espérons avoir contribué, fût-ce modestement, à replacer un phénomène trop longtemps compris comme purement politique dans le système de pensée – pluriel, flexible et fluide – qui l'a vu naître. Loin de révéler une faille dans le système polythéiste, le culte royal contribue incontestablement à démontrer le haut degré d'expérimentation qui caractérise la relation que les sociétés anciennes établissent avec leurs multiples dieux.

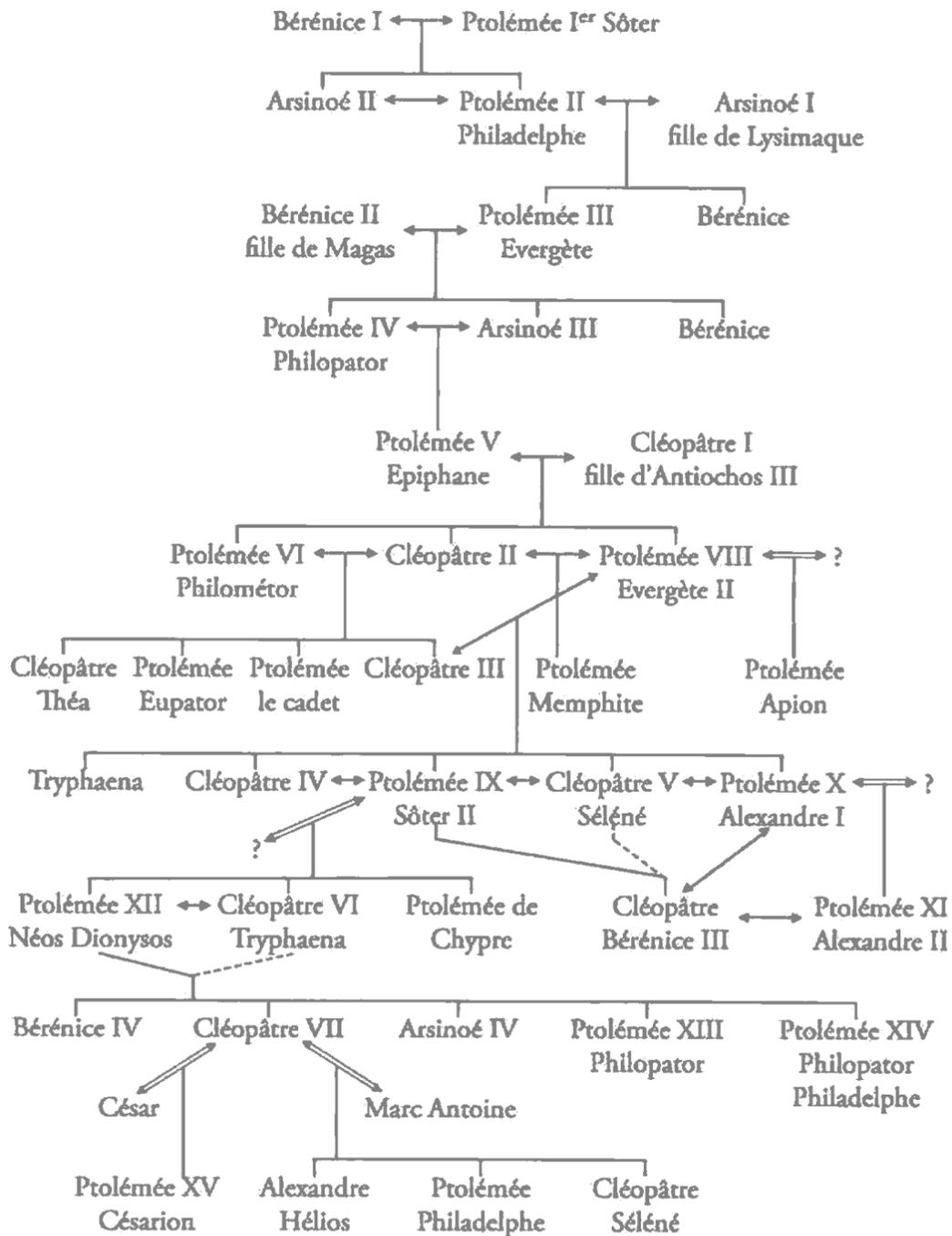
⁶⁶⁶ Dans cette perspective, l'expansion et la diffusion des cultes isiaques en Méditerranée ont joué un rôle non négligeable : BRICAULT (2013) ; BRICAULT (2020).

⁶⁶⁷ DUNAND (1992).

ANNEXES

Annexes

A. Arbre généalogique simplifié des Lagides

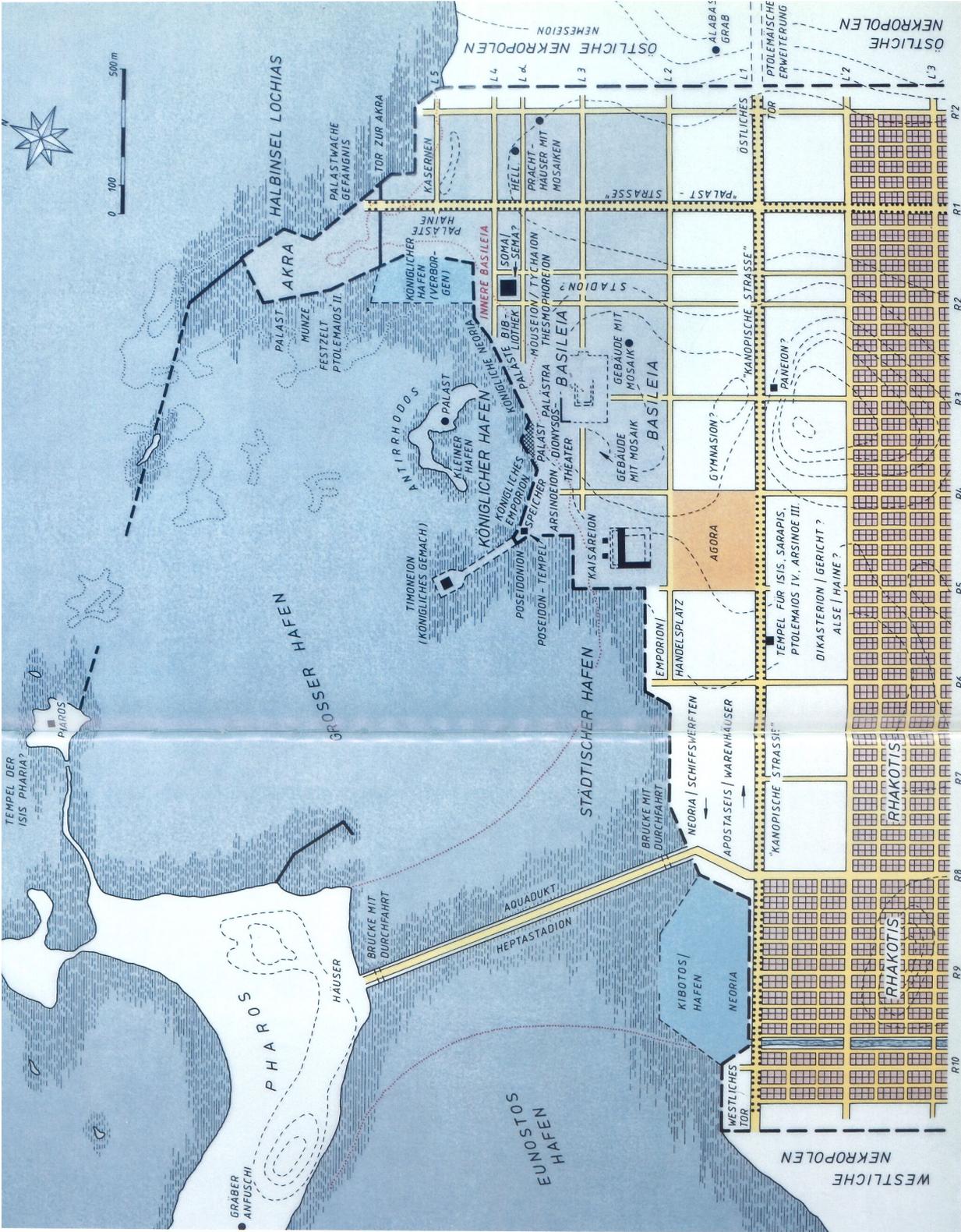


----- = filiation incertaine
 == = union non légitime

Source : BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 555.

B. Cartes et plans

1. Plan de l'Alexandrie d'Égypte à l'époque hellénistique



Source : GRIMM (1998), p. 26-27.

2. Carte de l'Égypte à l'époque ptolémaïque



Source : Ian Mladjov's Resources (<https://sites.google.com/a/umich.edu/imladjov/maps?authuser=0>) [en ligne, téléchargée le 08 avril 2021].

3. Carte des territoires des Diadoques vers 240 av. J.-C.



Source : Ian Mladjov's Resources (<https://sites.google.com/a/umich.edu/imladjov/maps?authuser=0>) [en ligne, téléchargée le 17 avril 2021].

C. Figures

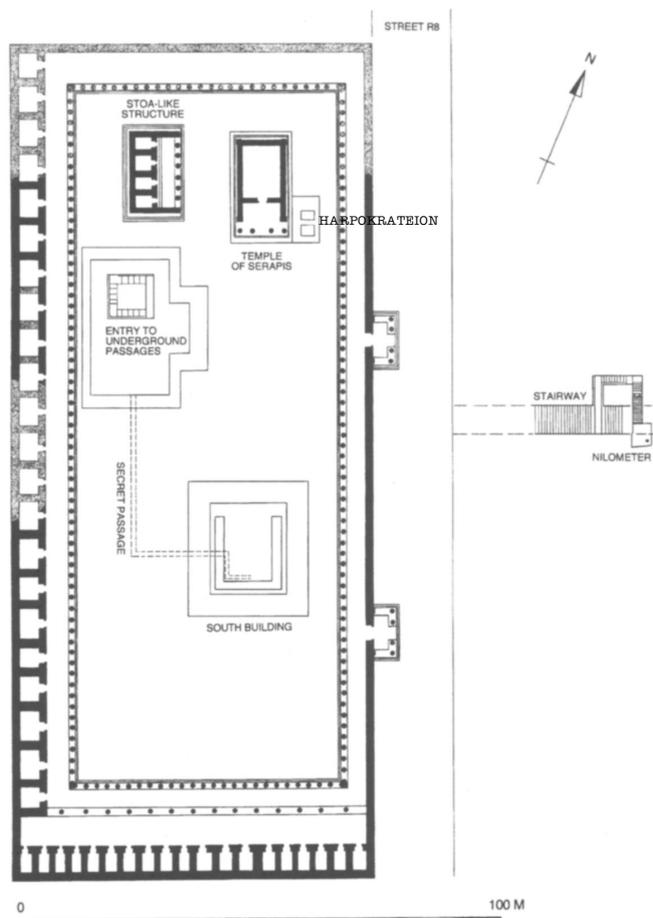


Fig. 1. Plan du complexe du Sarapeion de Rhakôtis. Source : MCKENZIE *et al.* (2004), p. 85.



Fig. 2. Reconstitution de la statue flottante de l'Arsinoëion. Source : PFROMMER (2002), fig. 54.



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



Fig. 4. *Oinochoë* représentant Arsinoë II (ca 270-246), faïence, (30,48 cm de haut), British Museum (inv. 1873,0820.389) [reproduction tirée du site du British Museum, consultée en ligne le 21 avril 2021 : https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1873-0820-389].



Fig. 5. Représentation de la scène figurée sur une *oinochoë* représentant Bérénice II (Musée Antalya, inv. 571 = BURR THOMPSON [1973], p. 24 n° 75). Reproduction tirée de PFEIFFER (2008a), p. 63.

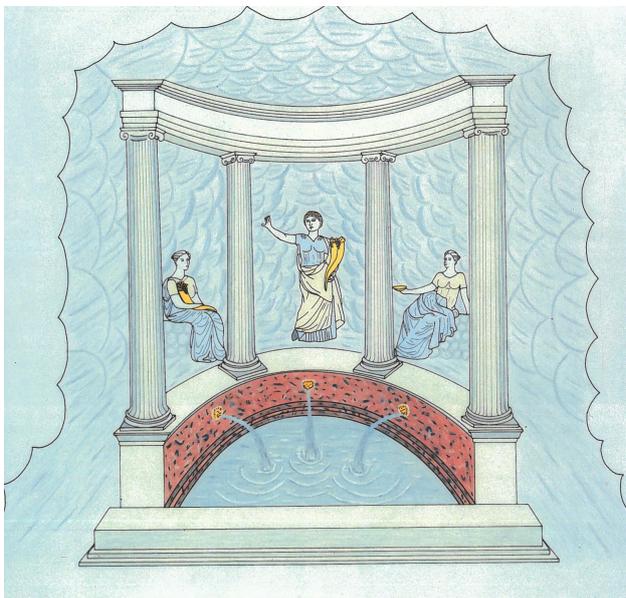


Fig. 6. Reconstitution du nymphée d'Arsinoé (II ou IV). Reproduction réalisée par M. Pfrommer. Source : GRIMM (1998), p. 72.



Fig. 7. Reconstitution du *Thalamēgos*. Reproduction réalisée par M. Pfrommer. Source : PFROMMER (1996), p. 178.

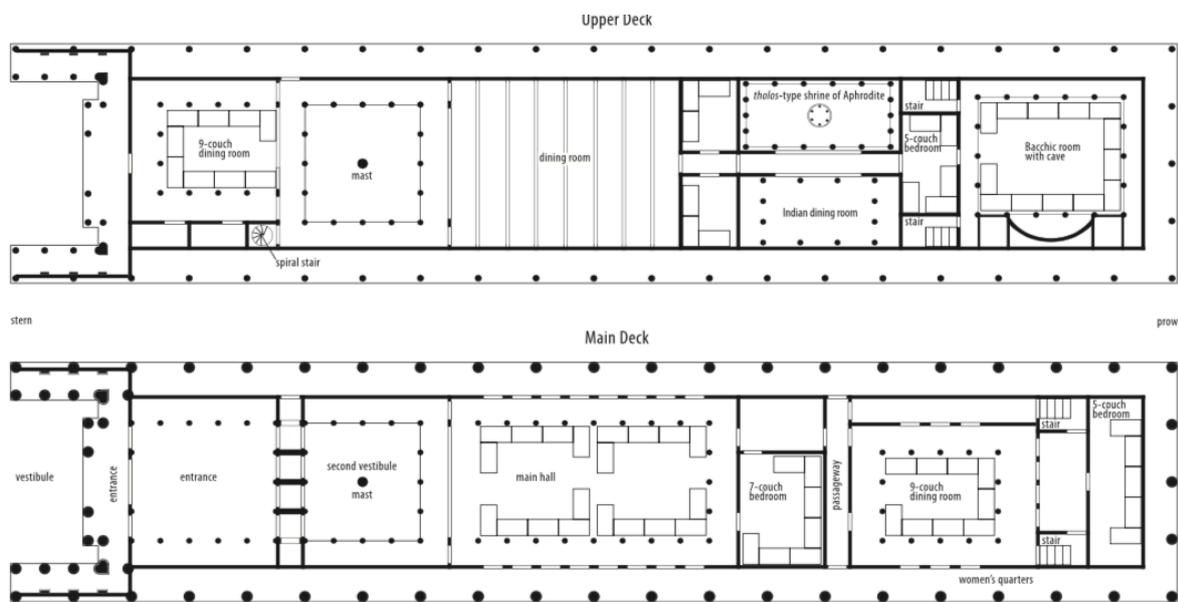


Fig. 8. Plan du *Thalamēgos*. Source : THOMPSON (2013), p. 191.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

A.-B.	AUSTIN C., BASTIANINI G., <i>Posidippi Pellaei quae supersunt omnia (ed. minor)</i> , Milan, 2002.
AIO	LAMBERT S. <i>et al.</i> , <i>Attic Inscriptions Online</i> , Athènes, 2012 (https://www.atticinscriptions.com).
BDEG	CRESCAM, <i>Banque de Données des Épicièses Grecques</i> (http://www.sites.univ-rennes2.fr/lahm/crescam/)
CGRN	CARBON J.-M., PEELS S., PIRENNE-DELFORGE V., <i>A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)</i> , Liège, 2016 (http://cgrn.ulg.ac.be).
CIG	BOECKH A., <i>Corpus inscriptionum graecarum</i> , 4 vols, Berlin, 1828-1877.
CIS	<i>Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars prima. Inscriptiones phoenicias continens</i> , Paris, 1881-1962.
Coll. Froehner	ROBERT L., <i>Collection Froehner. I. Inscriptions grecques</i> , Paris, 1936.
CPI	BOWMAN A., CROWTHER Ch. <i>et al.</i> , <i>Corpus of Ptolemaic Inscriptions</i> , Oxford, 2021.
CPJ	TCHERIKOVER V., FUKS A. <i>et al.</i> , <i>Corpus Papyrorum Judaicarum</i> , 4 vols, Massachusetts, 1957.
G.-P.	GOW A.S., PAGE D.L., <i>The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams</i> , Cambridge, 1965.
I.Alex.Ptol.	BERNAND É., <i>Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque</i> , Le Caire, 2001.
I.British Mus.	MARSHALL F.H., <i>The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum</i> , Oxford, 1874-1916.
IC	GUARDUCCI M., <i>Inscriptiones Creticae</i> , Rome, 1935-1950.
I.Délos	DURRBACH F., <i>Inscriptions de Délos</i> , Paris, 1926-1937.
I.Delta	BERNAND A., <i>Le Delta égyptien d'après les textes grecs. I. Les confins libyques</i> , Le Caire, 1970.
IG XII,6	HALLOF K., <i>Inscriptiones Graecae insularum maris Aegaei praeter Delum. Pars I. Inscriptiones Sami Insulae</i> , 2000.
IG XII, suppl.	HILLER VON GAERTRINGEN F., <i>Inscriptiones Graecae insularum maris Aegaei praeter Delum. Supplementum</i> , 1939.
I.Hermoupolis	BERNAND É., <i>Inscriptions grecques d'Hermoupolis Magna et de sa nécropole</i> , Le Caire, 1999.
I.Iasos	BLÜMEL W., <i>Die Inschriften von Iasos</i> , Bonn, 1985.
I.Knidos	BLÜMEL W., <i>Die Inschriften von Knidos</i> , I-II, Bonn, 1992-2019.
I.Louvre	BERNAND É., <i>Inscriptions grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre</i> , Paris, 1992.
I.Memnonion	BERNAND A, BERNAND É., <i>Les inscriptions grecques et latines du Colosse de</i>

- Memnon*, Paris, 1960.
- I.Métriques* BERNAND É., *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Paris, 1969.
- I.Musée d'Alexandrie* BRECCIA E., *Inscriptiones Graecae Aegypti. Inscriptiones nunc Alexandriae in Museo. Vol. II*, Le Caire, 1911.
- I.Paphos* CAYLA J.-B., *Les inscriptions de Paphos. La cité chypriote sous la domination lagide et à l'époque impériale*, Lyon, 2018.
- I.Philae* BERNAND A., BERNAND É., *Les inscriptions grecques de Philae*, 2 vols, Paris, 1969.
- I.Portes* BERNAND A., *Les portes du désert. Recueil des inscriptions grecques d'Antinoopolis, Tentyris, Koptos, Apollonopolis Parva et Apollonopolis Magna*, Paris, 1984.
- I.Priene* HILLER VON GAERTRINGEN F., *Inchriften von Priene*, Berlin, 1906.
- I.Prose* BERNAND A., *La prose sur pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine*, 2 vols, Paris, 1992.
- I.Rhamn.* PETRAKOS B.C, *Ὁ Δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος: Σύνοψη τῶν ἀνασκαφῶν καὶ τῶν ἐρευνῶν*, Athènes, 1813-1999.
- I.Varsovie* ŁAJTAR A., TWARDECKI A., *Catalogue des inscriptions grecques du Musée National de Varsovie*, Varsovie, 2003.
- LSJ* LIDDELL H.G., SCOTT R., JONES H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996.
- MAP* BONNET C. (éd.), *Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency*, Toulouse (<https://base-map-polytheisms.huma-num.fr/>).
- MICHEL, Recueil* MICHEL Ch., *Recueil d'inscriptions grecques*, Bruxelles, 1897-1900.
- OGIS* DITTENBERGER W., *Orientalis graeci inscriptiones selectae*, 2 vols, Leipzig, 1903-1905.
- PHRC* CANEVA S.G., *Practicalities of Hellenistic Ruler Cult (PHRC)*, Liège – Padoue, 2017 (<http://phrc.it>).
- RICIS* BRICAULT L., *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Paris, 2005.
- SB* PREISIGKE F., BILABEL F., KIEBLING E., RUPPRECHT H.S., *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, 18 vols, Heidelberg, 1914-1993.
- SEG* PLEKET H.W., STROUD R.S., CHANIOTIS A., STRUBBE J.H., *Supplementum Epigraphicum Graecum. Vols 45-49*, Amsterdam, 1998.
- SH* LLOYD-JONES H., PARSONS P. (éd.), *Supplementum Hellenisticum*, New York, 1983.
- TM* DEPAUW M., *Trismegistos. An Interdisciplinary Platform for Ancient World Texts and Related Information*, Cologne (<https://www.trismegistos.org/index.php>).

Bibliographie

- ABD EL-MAKSOU M. *et al.*, « La fouille du Boubasteion d'Alexandrie : présentation préliminaire », in HERMARY A., DUBOIS C. (éd.), *L'enfant et la mort dans l'Antiquité. III. Le matériel associé aux tombes d'enfants. Actes de la table ronde internationale organisée à la Maison Méditerranéenne des sciences de l'homme (MMSH) d'Aix-en-Provence, 20-22 janvier 2011*, Paris, 2012, p. 427-445.
- ABD EL-MAKSOU M. *et al.*, « Deux inscriptions grecques du Boubasteion d'Alexandrie », *AncSoc* 44 (2014), p. 149-177.
- ABD EL-MAKSOU M. *et al.*, « Foundation Deposit Plaques from the Boubasteion », *BSAA* 49 (2015), p. 125-144.
- ADRIANI A., *La tomba di Alessandro: realtà, ipotesi e fantasia*, Rome, 2002.
- AMADASI GUZZO M., « Encore CIS I 95 et les divinités guerrières à Chypre », *Orientalia* 84.1 (2015), p. 29-40.
- ANEZIRI S., « Étude préliminaire sur le culte privé des souverains hellénistiques : problèmes et méthode », in DASEN V., PIERART M. (éd.), *Ἰδιὰ καὶ δημοσίᾳ. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Liège, 2005 (*Kernos*, suppl. 15), p. 1-14.
- BACCHI A., *Uncovering Jewish Creativity in Book III of the Sibylline Oracles*, Leyde, 2020.
- BAGNALL R.S., « Archagathos, Son of Agathokles, Epistates of Libya », *Philologus* 120 (1976), p. 195-209.
- BALLESTEROS PASTOR L., « A Neglected Epithet of Mithridates Eupator (IDélos 1560) », *Epigraphica* 76 (2014), p. 81-85.
- BALLET P., « Cultes et croyances », in EMPEREUR J.-Y. *et al.* (éd.), *La gloire d'Alexandrie*, Paris, 1998, p. 243-249.
- BARALAY S., « Hellenistic Sacred Dedications », in BOWMAN A., CROWTHER Ch. (éd.), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt*, Oxford, 2020, p. 115-126.
- BARBANTANI S., « Goddess of Love and Mistress of the Sea. Notes on a Hellenistic Hymn to Arsinoe-Aphrodite (*P.Lit.Goodsp.* 2, I-IV) », *AncSoc* 35 (2005), p. 135-165.
- , « The Glory of the Spear: A Powerful Symbol in Hellenistic Poetry and Art. The Case of Neoptolemus 'of Tlos' (and Other Ptolemaic Epigrams) », *SCO* 53 (2007), p. 67-138.
- , « Lyric for the Rulers, Lyric for the People: the Transformation of Some Lyric Subgenres in Hellenistic Poetry », in SISTAKOU E. (éd.), *Hellenistic Lyricism: Traditions and Transformations of a Literary Mode*, Berlin – Boston, 2017, p. 339-399.
- BARIGAZZI A., « Due epigrammi ellenistici », in PARSONS P. (éd.), *Atti dell'XI Congresso internazionale di papirologia*, Milan, 1965, p. 69-85.
- BELAYCHE N., « De la polysémie des épicleses : Ὑψίστος dans le monde gréco-romain », in BELAYCHE N. *et al.* (éd.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, p. 427-442.

- , « Le possible ‘corps’ des dieux : retour sur Sarapis », in PRESCENDI Fr., VOLOKHINE Y. (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, 2011, p. 227-250.
- *et al.* (éd.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005.
- BELL H.I., « Notes on Early Ptolemaic Papyri », *APF* 8 (1924), p. 17-29.
- BENEDETTI G., « Pantheus, un dieu ‘total’ dans le monde grec et romain », in BONNET C. (éd.), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*, Toulouse, 2021, p. 235-255.
- BENNETT Chr., « Arsinoe II » [en ligne], http://www.instonebrewer.com/TyndaleSites/Egypt/ptolemies/arsinoe_ii_fr.htm, 2001-2011a (consulté le 13 avril 2021).
- , « Berenice II » [en ligne], http://www.instonebrewer.com/TyndaleSites/Egypt/ptolemies/berenice_ii_fr.htm, 2001-2011b (consulté le 21 avril 2021).
- , « Cleopatra VII » [en ligne], http://www.instonebrewer.com/TyndaleSites/Egypt/ptolemies/cleopatra_vii_fr.htm, 2001-2011c (consulté le 21 avril 2021).
- , *Alexandria and the Moon: An Investigation into the Lunar Macedonian Calendar of Ptolemaic Egypt*, Louvain, 2011.
- BERNARD A., *Alexandrie la Grande*, Paris, 1966.
- BERNARD P. *et al.*, « Deux nouvelles inscriptions grecques de l'Asie centrale », *JS* 2 (2004), p. 227-356.
- BETTINETTI S., *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari, 2001.
- BEVAN E., *Histoire des Lagides. 323 à 30 av. J.-C.*, Paris, 1934.
- BIANCO M., BONNET C., « Sur les traces d'Athéna chez les Phéniciens », *Pallas* 100 (2016), p. 155-179.
- BIELMAN SANCHEZ A., LENZO G., *Inventer le pouvoir féminin : Cléopâtre I et Cléopâtre II, reines d'Égypte au II^e s. av. J.-C.*, Berne, 2015.
- BIKERMAN É., « Compte rendu de VISSER (1938) », *RHR* (1939), p. 93-95.
- BINGEN J., « L'asylie pour une synagogue. CIL III Suppl. 6583 = CII 1449 », in QUAEGBEUR J. (éd.), *Studia Paulo Naster Oblata. II. Orientalia Antiqua*, Louvain, 1982, p. 11-16.
- , « Normalité et spécificité de l'épigraphie grecque et romaine de l'Égypte », in CRISCUOLO L., GERACI G. (éd.), *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto. Atti del colloquio internazionale. Bologna, 31. agosto – 2. settembre*, Bologne, 1989, p. 15-37.
- , « La politique dynastique de Cléopâtre VII » *CRAI* 143.1 (1999), p. 49-66.
- , *Hellenistic Egypt. Monarchy, Society, Economy, Culture*, Los Angeles, 2007.
- BLOCK H.-P., « Drei Stelen aus der Spätzeit im Haagner Museum », *Acta Orientalia* 8 (1930), p. 177-234.
- BONNEAU D., *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire, 322 av.-641 ap. J.-C.*, Paris, 1964.
- BONNET C., « Le Roi et la déesse. À propos de la dédicace grecque à Ptolémée et Aphrodite de la grotte de Wasta, près de Tyr », *SEL* 21 (2004), p. 125-140.

- , BIANCO M., « S’adresser aux dieux en deux langues », *Parcours anthropologiques* 13 (2018), p. 38-69.
- , PIRENNE-DELFORGE V., « Les dieux et la cité : représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie », in ZENZEN N., HÖLSCHER T., TRAMPEDACH K. (éd.), *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von “Ost” und “West” in der griechischen Antike*, Heidelberg, 2014, p. 201-228.
- *et al.*, « ‘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.
- BORGEAUD Ph., *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996.
- , *Aux origines de l’histoire des religions*, Paris, 2004.
- , VOLOKHINE Y., « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *ARG* 2 (2000), p. 37-76.
- , VOLOKHINE Y., « Plaquette d’argent épigraphe provenant du dépôt de fondation d’un Sérapeum », CHAPPAZ J.-L. *et al.* (éd.), « *Sortir au jour* » : *art égyptien de la fondation Martin Bodmer*, Genève, 2001, p. 151-156.
- BOTTI G., *Notice des monuments exposés au Musée gréco-romain d’Alexandrie*, Alexandrie, 1893.
- , *Rivista Egiziana* 6 (1894), p. 21-22 (*non vidi*).
- , « Inscriptions grecques et latines trouvées en Égypte entre 1897-98 », *BSAA* 1 (1898), p. 39-48.
- , *Catalogue des monuments exposés au Musée gréco-romain d’Alexandrie*, Alexandrie, 1900.
- , « Bulletin épigraphique », *BSAA* 4 (1902), p. 85-107.
- BOUNOURE G., SERRET Bl., *Pseudo-Callisthène. Le Roman d’Alexandre. La vie et les hauts faits d’Alexandre de Macédoine*, Paris, 2004 (*Les Belles Lettres*).
- BOWMAN A., « The Epigraphy of the ‘Greek Cities’ », in BOWMAN A., CROWTHER Ch. (éd.), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt*, Oxford, 2020, p. 59-75.
- , CROWTHER Ch. (éd.), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt*, Oxford, 2020.
- BRECCIA E., « Cronaca del museo e degli scavi e ritrovamenti nel territorio d’Alessandria », *BSAA* 7 (1905), p. 58-81.
- , *Alexandrea ad Aegyptum. Guide de la ville ancienne et moderne et du Musée gréco-romain*, Bergame, 1914.
- , « Note epigrafiche », *BSAA* 19 (1923), p. 123-141.
- , *Monuments de l’Égypte gréco-romaine publiée par la société archéologique d’Alexandrie*, Bergame, 1926.
- , « Note epigrafiche », *BSAA* 26 (1931), p. 276-294.
- BRICAULT L., « Sarapis et Isis, sauveurs de Ptolémée IV à Raphia », *CE* 148 (1999), p. 334-343.
- , *Isis. Dame des flots*, Liège, 2006.
- , *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris, 2013.
- , *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*, Leyde – Boston, 2020.

- , DIONYSOPOULOU E., *Myrionymi 2016. Epithètes et épiclèses grecques et latines de la tétrade isiaque*, Toulouse, 2016.
- BRINGMANN K., « The Kings as Benefactor: Some Remarks on Ideal Kingship in the Age of Hellenism », in BULLOCH A.W. et al. (éd.), *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley, 1993, p. 7-24.
- BRUIT ZAIDMAN L., *Le Commerce des dieux. Eusebeia. Essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, 2001.
- BRULE P., « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche », *Kernos* 11 (1998), p. 13-34.
- , *Comment percevoir le sanctuaire grec ?*, Paris, 2012.
- BRUMBAUGH M., *The New Politics of Olympos*, Oxford, 2019.
- BURASELIS K., « Eponyme Magistrate und Hellenistischer Herrscherkult », in THÜR G. (éd.), *Symposion 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Seggau, 25. 30. August 2009)*, Vienne, 2010, p. 420-434.
- , ANEZIRI S., « Die hellenistische Herrscherapotheose », *ThesCRA* II (2004), p. 172-186.
- BURKERT W., *Greek Religion: Archaic and Classical*, Stuttgart, 1985.
- BURKHALTER F., « Le Gymnase d'Alexandrie : centre administratif de la province d'Égypte », *BCH* 116.1 (1992), p. 345-373.
- BURR THOMPSON D., *Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience: Aspects of the Ruler Cult*, Oxford, 1973.
- BUTZ P., « The Ptolemaic Dedication of Archepolis in the Bibliotheca Alexandrina: Materiality and Text », in ROSATI G., GUIDOTTI M.C. (éd.), *Proceedings of the XI International Congress of Egyptologists. Florence Egyptian Museum, Florence*, Oxford, 2017, p. 69-74.
- CABANES P., *Le monde hellénistique de la mort d'Alexandre à la paix d'Apamée*, Paris, 1995.
- CADELL H., CLARYSSE W., ROBIC K. (éd.), *Papyrus de la Sorbonne (P.Sorb. III n° 70-144)*, Paris, 2011.
- CALAME Cl., ELLINGER P. (éd.), *Du récit au rituel par la forme esthétique. Poèmes, images et pragmatique culturelle en Grèce ancienne*, Paris, 2017.
- DE CALLATAÏ Fr., LORBER C., « The Pattern of Royal Epithets on Hellenistic Coinages », in IOSSIF P.P., CHANKOWSKI A.S., LORBER C.C. (éd.), *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)*, Louvain, 2011, p. 417-454.
- CANEVA S.G., « D'Hérodote à Alexandre. L'appropriation gréco-macédonienne d'Ammon de Siwa, entre pratique oraculaire et légitimation du pouvoir », in BONNET C., DECLERCQ A., SLOBODZIANEK I. (éd.), *Les représentations des dieux des autres. Actes du colloque FIGVRA. Toulouse, 9-11 décembre 2010*, 2012a, Caltanissetta, p. 193-220.

- , « Queen and Ruler Cults in Early Hellenism. Festivals, Administration and Ideology », *Kernos* 25 (2012b), p. 75-101.
- , « Arsinoe divinizzata al fianco del re vivente Tolemeo II: uno studio di propaganda greco-egiziana (270-246 A.C.) », *Historia* 62.3 (2013a), p. 280-322.
- , « La face cachée des intrigues de cour. Prolégomènes à une étude du rôle des femmes royales dans les royaumes hellénistiques », in BOEHRINGER S., SEBILLOTTE CUCHET V. (éd.), *Des femmes en actions. L'individu et la fonction en Grèce antique*, Paris – Athènes, 2013b, p. 133-151.
- , « Paradoxon! Perception de la puissance divine et du pouvoir royal dans l'Alexandrie des Ptolémées », in CANEVA S.G., PAUL S. (éd.), *Des hommes aux dieux. Processus d'héroïsation et de divinisation dans le monde méditerranéen à l'époque hellénistique*, Palerme, 2014a (*Mythos*, suppl. 8), p. 55-75.
- , « Courtly Love, Stars and Power: the Queen in Third-Century Royal Couples, through Poetry and Epigraphic Texts », in HARDER M.A., REGTUIT R.F., WAKKER G.C. (éd.), *Hellenistic Poetry in Context*, Louvain, 2014b, p. 25-57.
- , « Ruler Cults in Practice: Sacrifices and Libations for Arsinoe *Philadelphos*, from Alexandria and Beyond », in GNOLI T., MUCCIOLI F. (éd.), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologne, 2014c, p. 85-105.
- , « Construire una dea. Arsinoe II attraverso le sue denominazioni divine », *Athenaeum* 103.1 (2015), p. 95-122.
- , « Ritual Intercession in the Ptolemaic Kingdom: A Survey of Grammar, Semantics and Agency », *Erga-Logoi* 4.2 (2016a), p. 117-154.
- , *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty*, Louvain, 2016b.
- , « The Persea Tree from Alexander to Late Antiquity. A Contribution to the Cultural and Social History of Greco-Roman Egypt », *AncSoc* 46 (2016c), p. 39-66.
- , « Configurations publiques de Dionysos dans le cadre de l'hellénisation de Rome », in BONNET C., PIRENNE-DELFORGE V., PIRONTI G. (éd.), *Dieux des Grecs. Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles – Rome, 2016d, p. 99-116.
- , « Short Notes on 3rd-Century Ptolemaic Royal Formulae and Festivals », *ZPE* 200 (2016e), p. 207-214.
- , « Compte-rendu de HABICHT (2017³) » *BMCR* (2017).
- , « Ptolemy I: Politics, Religion and the Transition to Hellenistic Egypt », in HOWE T. (éd.), *Ptolemy I Soter. A Self-made Man*, Oxford, 2018a, p. 88-127.
- , « Compte rendu de RUTHERFORD (2016) », *BO* 75 n° 3-4 (2018b), p. 327-333.
- , « Textual and Historical Observations on a Bilingual Statue Base of Ptolemy I Soter (Breccia, *Iscrizioni greche e latine*, no. 1) », *Aegyptus* 99 (2019), p. 181-189.
- , « Introduction. Rituals, Materiality, and the Cultic Honours for Hellenistic Political Leaders », in CANEVA S.G. (éd.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, 2020a (*Kernos*, suppl. 36), p. 4-17.

- , « L'importance de la matérialité. Le rôle des petits autels, plaques et bases inscrites dans la compréhension des cultes pour les souverains », in CANEVA S.G. (éd.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, 2020b (*Kernos*, suppl. 36), p. 21-64.
- , « Afterword », in CANEVA S.G. (éd.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, 2020c (*Kernos*, suppl. 36), p. 227-239.
- , « Ptolemy II, Son of Ptolemy Soter and the Ideology of Salvation: From Civic Acclamation to Dynastic Title », *ZPE* 213 (2020d), p. 133-150.
- , « La vie religieuse à Paphos à travers les sources épigraphiques : acteurs, espaces, nouvelles perspectives », *Kernos* 33 (2020e), p. 307-315.
- , « Les honneurs cultuels pour Attale III à Pergame (*IvP* I 246) », in CANEVA S.G. (éd.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, 2020f (*Kernos*, suppl. 36), p. 147-166.
- , « Incense in Hellenistic Ruler Cults », in BRADLEY M., GRAND-CLEMENT A. (éd.), *Sensing Divinity: Incense, Religion, and the Ancient Sensorium*, Cambridge, 2021a.
- , « Le rôle du gymnase : espace, rituels et acteurs » in LENZO G., NIHAN Chr., PELLET M. (éd.), *Les cultes aux rois et aux héros dans l'Antiquité : continuités et changements à l'époque hellénistique*, Tübingen, 2021b.
- , « Travelling Epicleses: Hellenistic Royal Epithets in Multicultural Milieus », *Ricerche Ellenistiche* 2021c (à paraître).
- , BRICAULT L., « Sarapis, Isis et la continuité dynastique lagide. À propos de deux dédicaces ptolémaïques d'Halicarnasse et de Kaunos », *Chiron* 49 (2019), p. 1-22.
- , DECHEVEZ J., « Compte rendu de BOWMAN – CROWTHER (2020) », *BMCR* (à paraître).
- , LORENZON L., « Les hymnes pour les chefs politiques dans les fêtes civiques : la construction locale des mythologies royales », in CANEVA S.G. (éd.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, 2020 (*Kernos*, suppl. 36), p. 195-226.
- , LORENZON L., *Les honneurs cultuels pour les Séleucides à la lumière des sources grecques et accadiennes*, en préparation.
- CAPPONI L., *Il tempio di Leontopoli in Egitto. Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia*, Pise, 2007.
- , « Deserving the Court's Trust: Jews in Ptolemaic Egypt », in ERSKINE A., LLEWELYN-JONES Ll., WALLACE Sh. (éd.), *The Hellenistic Court. Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, Swansea, 2017, p. 343-358.
- CARBON J.-M., « ΔAPPQN and ΔAIMON: a New Inscription from Mylasa », *EA* 28 (2005), p. 1-6.
- CARNEY E., *Arsinoë of Egypt and Macedon. A Royal Life*, Oxford, 2013.
- CARREZ J.-Y., « Le Boubasteion (Artémision) d'Alexandrie », in MELA C., MÖRI F. (éd.), *Alexandrie la divine. Vol. I*, Genève, 2014, p. 268-271.
- CAYLA J.-B., « Antoine, Cléopâtre, et les technites dionysiaques à Chypre », *BCH* 141.1 (2017), p. 313-336.

- CAZZANIGA I., « De Papyro 65445 apud Cairense Museum servata (v. 140-154) », *PP* 61 (1966), p. 487-493.
- CERFAUX L., TONDRIAU J., *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine : un concurrent du christianisme*, Paris – Tournai, 1957.
- CHANOTIS A., « Theatricality Beyond Theater: Staging Public Life in the Hellenistic World », in LE GUEN B. (éd.), *De la scène aux jardins. Théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le Grand dans les cités hellénistiques*, Toulouse, 1997, p. 219-259.
- , « The Divinity of Hellenistic Rulers », in ERSKINE A. (éd.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford, 2003, p. 431-445.
- , « La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos », *Kernos* 20 (2007), p. 153-171.
- , « The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality », in IOSSIF P.P., CHANKOWSKI A.S., LORBER C.C. (éd.), *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)*, Louvain, 2011, p. 157-196.
- CHANKOWSKI A., « Processions et cérémonies d'accueil : une image de la cité de la basse époque hellénistique ? », in FRÖHLICH P., MÜLLER Chr. (éd.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique. Actes de la table ronde des 22 et 23 mai 2004*, Genève – Paris, 2005, p. 185-206.
- , « Les cultes des souverains hellénistiques après la disparition des dynasties : formes de survie et d'extinction d'une institution dans un contexte civique », in SAVALLI-LESTRADE I., COGITORE I. (éd.), *Des Rois au Prince. Pratiques du pouvoir monarchique dans l'Orient hellénistique et romain (IV^e siècle avant J.-C. - II^e siècle après J.-C.)*, Grenoble, 2010, p. 71-90.
- , « Le culte des souverains aux époques hellénistique et impériale dans la partie orientale du monde méditerranéen : questions actuelles », in IOSSIF P.P., CHANKOWSKI A.S., LORBER C.C. (éd.), *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)*, Louvain, 2011, p. 1-14.
- CLARYSSE W., *The Petrie Papyri 2nd edition (P.Petrie 2). Vol 1: The Wills*, Bruxelles, 1991.
- , « Egyptian Scribes Writing Greek », *CE* 68 (1993), p. 186-201.
- , « Ptolémées et les temples », in VALBELLE D., LECLANT J. (éd.), *Le Décret de Memphis. Actes du Colloque de la Fondation Singer-Polignac*, Paris, 2000, p. 41-62.
- , art. « Dynastic cult, Egypt », *Encyclopedia of the Ancient History*, Malden, 2013, p. 2241-2243.
- , « Inscriptions and Papyri: Two Intersecting Worlds », in BOWMAN A., CROWTHER Ch. (éd.), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt*, Oxford, 2020, p. 159-178.
- , SWINNEN W., « Notes on Some Alexandrian Demotics », in BONACASA N., DI VITA A. (éd.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, Rome, 1983, p. 13-15.

- , VAN DER VEKEN G., *The Eponymous Priests of Ptolemaic Egypt. Chronological Lists of the Priests of Alexandria and Ptolemais with a Study of the Demotic Transcriptions of their Name*, Leyde, 1983.
- CLAYMAN D.L., « Berenice and her Lock », *TAPhA* 141.2 (2011), p. 229-246.
- , *Berenice II and the Golden Age of Ptolemaic Egypt*, Oxford, 2014.
- , « Royal Catasterisms: Arsinoe II and Berenice II Translated to the Stars », in ZEREFOS Chr., VARDINOYANNIS M. (éd.), *Hellenistic Alexandria. Celebrating 24 Centuries. Papers Presented at the Conference Held on December 13-15 2017 at Acropolis Museum*, Oxford, 2018, p. 201-208.
- COHEN G., *The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin and North Africa*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 2006.
- COPPOLA A., « Kings, Gods and Heroes in a Dynastic Perspective. A Comparative Approach », *Erga-Logoi* 4.2 (2016), p. 17-37.
- 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. (éd.), *À la table des rois. Luxe et pouvoir dans l'œuvre d'Athénée*, Rennes, 2013, p. 229-250.
- CRISCUOLO L., « Agoni e politica alla corte di Alessandria: Riflessioni su alcuni epigrammi di Posidippo », *Chiron* 33 (2003), p. 311-333.
- CROWTHER Ch., « The Paleography of Ptolemaic Inscriptions from Egypt », in BOWMAN A., CROWTHER Ch. (éd.), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt*, Oxford, 2020, p. 226-266.
- CURTY O., *Gymnasiarchika. Recueil et analyse des inscriptions de l'époque hellénistique en l'honneur des gymnasiarques*, Paris, 2015.
- DAIN A., *Inscriptions grecques du musée du Louvre. Les textes inédits*, Paris, 1933.
- DAS CANDEIAS SALES J., « Les qualités royales des Ptolémées d'après leurs noms officiels grecs », *JARCE* 46 (2010), p. 205-214.
- DAUMAS Fr., *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*, Le Caire, 1952.
- 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* (à paraître).
- DEMETRIOU D., « Τῆς πάσης ναυτιλῆς φύλαξ: Aphrodite and the Sea », *Kernos* 23 (2010), p. 67-89.
- DETIENNE M., « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos* 10 (1997), p. 52-72.
- DEVAUCHELLE D., « Pas d'Apis pour Sarapis! » in GASSE A., SERVAJEAN F., THIERS Chr. (éd.), *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier. Vol. II*, Montpellier, 2012, p. 213-226.
- DODDS E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.
- DRIOTON É., « Plaques bilingues de Ptolémée IV », *ASAE* 2 (1946), p. 97-112.
- DUNAND Fr., *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*, Leyde, 1973.

- , « La fabrique des dieux », in JACOB Chr., DE POLIGNAC Fr. (éd.), *Alexandrie. III^e siècle av. J.-C. : tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, 1992, p. 171-184.
- , « The Religious System at Alexandria », in OGDEN D. (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford, 2007, p. 253-263.
- , « Images des dieux en dialogue », in BRICAULT L., BONNET C. (éd.), *Panthée. Religious Transformations in the Greco-Roman Empire*, Leyde – Boston, 2013, p. 191-232.
- EDGAR C.C., *Greek Sculpture*, Le Caire, 1903.
- EKROTH G., *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*, Liège, 2002 (*Kernos*, suppl. 12).
- ELDAMATY M., *Ein ptolemäisches Priesterdekret aus dem Jahr 186 v. Chr.: eine neue Version von Philensis II in Kairo*, Munich, 2005.
- EL-MASRY Y. et al., *Das Synodaldekret von Alexandria aus dem Jahre 243 v. Chr.*, Hambourg, 2012.
- EMPEREUR J.-Y. et al. (éd.), *La gloire d'Alexandrie. L'Égypte d'Alexandre à Cléopâtre*, Paris, 1998.
- ERSKINE A., « Life after Death: Alexandria and the Body of Alexander », *G&R* 49.2 (2002), p. 163-179.
- , « Epilogue », in BREMMER J.N., ERSKINE A. (éd.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edimbourg, 2010, p. 505-510.
- , « Founding Alexandria in the Alexandrian Imagination », in AGER S., FABER R. (éd.), *Belonging and Isolation in the Hellenistic World*, Toronto, 2013a, p. 169-183.
- , « Hellenistic Parades and Roman Triumphs », in SPALINGER A., ARMSTRONG J. (éd.), *Rituals of Triumph in the Mediterranean World*, Louvain, 2013b, p. 38-56.
- ÉTIENNE R., « Architecture palatiale ptolémaïque au III^e s. a.C », in DES COURTILS J. (éd.), *L'architecture monumentale grecque au III^e siècle a.C.*, Bordeaux, 2015, p. 269-282.
- FARNOUX A., « Homère d'Alexandrie », in BASCH S., EMPEREUR J.-Y. (éd.), *Alexandria ad Europam*, Le Caire, 2007, p. 7-13.
- FASSA E., *Constructing Cult: the Foundation and Organization of the Sarapis Cult in Alexandria during the Early Ptolemaic Period*, Athènes, 2011 (unpublished dissertation in Greek, University of Athens).
- , « Shifting Conceptions of the Divine: Sarapis as Part of Ptolemaic Egypt's Social Imaginary », in STAVRIANOPOULOU E. (éd.), *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices and Images*, Leyde – Boston, 2013, p. 115-142.
- , « Sarapis, Isis and the Ptolemies in Private Dedications: the Hyper-style and the Double Dedications », *Kernos* 28 (2015), p. 133-153.
- , « Divine Commands, Authority, and Cult: Imperative Dedications to the Egyptian Gods », *Oath* 9 (2016), p. 59-70.
- FELBER H., art. « Canopus », *BNP* II (2003), col. 1057-1058.

- FERNANDEZ-DELGADO J.A., PORDOMINGO Fr., « PCair. 65445.140-150 a la luz del nuevo papiro de Posidipo », in CORTES GABAUDAN Fr., MENDES DOSUNA J.V. (éd.), *Dic mihi, musa, virum. Homenaje al profesor Antonio López Eire*, Salamanca, 2010, p. 179-189.
- FERRIES M.-C., *Les partisans d'Antoine*, Bordeaux, 2007.
- FISCHER-BOVET Chr., « Soldiers in the Epigraphy of Ptolemaic Egypt », in BOWMAN A., CROWTHER Ch. (éd.), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt*, Oxford, 2020, p. 127-158.
- FLACELIERE R., CHAMBRY É., *Plutarque. Vies. Tome XIII. Démétrios – Antoine*, Paris, 1977 (*Les Belles Lettres*).
- FRAGAKI H., *Images antiques d'Alexandrie*, Le Caire, 2011.
- , « Automates et statues merveilleuses dans l'Alexandrie antique », *JS* 1 (2012), p. 29-67.
- FRASER P.M., « A Ptolemaic Inscription in the Alexandria Museum », *BSAA* 41 (1956), p. 49-55.
- , « Antony in Alexandria – a Note », *JRS* 47.1 (1957), p. 71-73.
- , « Inscriptions from Ptolemaic Egypt », *Berytus* 13 (1959-1960), p. 123-161.
- , « Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World », *OAth* 3 (1960), p. 1-54.
- , « Bibliography: Graeco-Roman Egypt: Greek Inscriptions », *JEA* 48 (1962), p. 141-157.
- , « Inscriptions from Greco-Roman Egypt », *Berytus* 15 (1964), p. 71-93.
- , « A Rediscovered Ptolemaic Inscription », *BSAA* 42 (1967a), p. 27-36.
- , « Current Problems Concerning the Early History of the Cult of Sarapis », *OAth* 7 (1967b), p. 23-45.
- , *Ptolemaic Alexandria*, 2 vols, Oxford, 1972.
- , RUMPF A., « Two Ptolemaic Dedications », *JEA* 38 (1952), p. 65-74.
- FRIJA G., « Nommer les empereurs divinisés. Épiclèses et assimilations dans le culte impérial des cités grecques d'Asie à l'époque julio-claudienne », *ARG* 12 (2010), p. 41-64.
- FULINSKA A., « Arsinoe Hoplismene. Poseidippos 36, Arsinoe Philadelphos and the Cypriot Cult of Aphrodite », *Studies in Art and Civilization* 16 (2012), p. 141-156.
- GAIFMAN M., *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford, 2012.
- GALBOIS E., *Images de pouvoir et pouvoir de l'image. Les « médailles-portraits » miniatures des Lagides*, Bordeaux, 2018.
- GAUTHIER H., *Le livre des rois d'Égypte. Vol. IV. De la XXV^e dynastie à la fin des Ptolémées*, Le Caire, 1916.
- , SOTTAS H., *Un décret trilingue en l'honneur de Ptolémée IV*, Le Caire, 1925.
- GAUTHIER Ph., *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV^e-I^{er} s. av. J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions*, Paris, 1985.
- GEORGOUDI S., « Les Douze Dieux et les autres dans l'espace cultuel grec », *Kernos* 11 (1998), p. 73-83.

- GHERCHANOC FL., « Les atours féminins des hommes : quelques représentations du masculin-féminin dans le monde grec antique. Entre initiation, ruse, séduction et grotesque, surpuissance et déchéance », *RH* 628 (2003), p. 739-791.
- GHISELLINI E., « Ipotesi di localizzazione dell'Arsinoeion di Alessandria », *NAC* 27 (1998), p. 209-219.
- , *Atene e la corte tolemaica: l'ara con dodektheon nel Museo Greco-Romano di Alessandria*, Rome, 1999.
- GIBSON C.A., « Alexander in the Tychaion: Ps.-Libanius on the Statues », *GRBS* 47 (2007), p. 431-454.
- , « The Alexandrian Tychaion and the Date of Ps.-Nicolaus 'Progymnasmata' », *CQ* 59.2 (2009), p. 608-623.
- GODDIO F., *Egypt's Sunken Treasures*, Prestel, 2006, p. 106-108.
- *et al.*, *Alexandria: The Submerged Royal Quarters*, Londres, 1998.
- GORRE G., VEÏSSE A.-E., « Birth and Disappearance of the Priestly Synods in the Time of the Ptolemies », in GORRE G., WACKENIER S. (éd.), *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, 2020, p. 113-139.
- , WACKENIER S. (éd.), *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, 2020.
- GORRINI M.E., « Familiengruppen con Arsinoe III », *NAC* 37 (2008), p. 163-190.
- GOUDCHAUX G.W., « Cleopatra's Subtle Religious Strategy », in WALKER S., HIGGS P. (éd.), *Cleopatra of Egypt: From History to Myth*, Princeton, 2001, p. 128-41.
- GOUKOWSKY P., *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J.-C.). Tome 2 : Alexandre et Dionysos*, Nancy, 1981.
- , *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, 2014.
- GRENIER J.-Cl., *Anubis alexandrin et romain*, Leyde, 1977.
- GRIFFITHS J.G., « Βασιλεὺς βασιλέων: Remarks on the History of a Title », *CPh* 48.3 (1953), p. 145-154.
- GRIMM G., « Zur Ptolemäeraltar aus dem alexandrinischen Sarapeion », in BONACASA N., DI VITA A. (éd.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, Rome, 1983, p. 70-73.
- , *Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt*, Mayence, 1998.
- GUARDUCCI M., *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Rome, 1987.
- GUERAUD O., JOUGUET P., *Un livre d'écolier du III^e siècle avant J.-C.*, Le Caire, 1938.
- GUTZWILLER K., « Callimachus' Lock of Berenike: Fantasy, Romance and Propaganda », *AJPh* 113 (1992), p. 359-385.

- HABICHT Chr., *Divine Honors for Mortal Men in Greek Cities. The Early Cases*, Michigan, 2017³ [1956].
- , *Athens from Alexander to Antony*, Cambridge (Ma) – Londres, 1997.
- HÄGG R., ALROTH B. (éd.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Stockholm, 2005.
- HATZOPOULOS M.B., *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Athènes, 1994.
- HAUBEN H., *Callicrates of Samos: a Contribution to the Study of the Ptolemaic Admiralty*, Louvain, 1970.
- , « Arsinoë II et la politique extérieure de l'Égypte », in VAN 'T DACK E., VAN DESSEL P., VAN GUCHT W. (éd.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium, Louvain, 24-26 May 1982*, Louvain, 1983, p. 99-127.
- , « Aspects du culte des souverains à l'époque des Lagides », in CRISCUOLO L., GERACI G., *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto. Atti del colloquio internazionale. Bologna, 31. agosto – 2. settembre*, Bologne, 1989, p. 441-467.
- , « Ptolémée III et Bérénice II, divinités cosmiques », in IOSSIF P.P., CHANKOWSKI A.S., LORBER C.C. (éd.), *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)*, Louvain, 2011, p. 357-388.
- , « Callicrates of Samos and Patroclus of Macedon, Champions of Ptolemaic Thalassocracy », in BURASELIS K. et al. (éd.), *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies in Waterborne Power*, Cambridge, 2013, p. 39-65.
- HAVELOCK Chr., *The Aphrodite of Knidos and her Successors: a Historical Review of the Female Nude in Greek Art*, Michigan, 2008.
- HAZZARD R.A., *Imagination of a Monarchy: Studies in Ptolemaic Propaganda*, Toronto, 2000.
- HEINEN H., « Aspects et problèmes de la monarchie ptolémaïque » *Ktema* 3 (1978), p. 91-114.
- , « Die Tryphè des Ptolemaios VIII. Euergetes II. Beobachtungen zum ptolemäischen Herrscherideal und zu einer römischen Gesandtschaft in Ägypten (140/39 v. Chr.) », *Historia* 40 (1983), p. 116-130.
- HENRY O., « Plusieurs personnes sous un seul masque : l'interpretatio d'Artémis en Égypte » in COLIN F., HUCK O., VANSEVEREN S. (éd.), *Interpretatio. Traduire l'altérité culturelle dans les civilisations de l'Antiquité*, Paris, 2015, p. 123-146.
- 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 (2014), <http://journals.openedition.org/imagesrevues/3843> (consulté le 2 mars).
- HORBURY W., NOY D., *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge, 1992.
- HORSTER M., « Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World », *RHR* 4 (2010), p. 437-458.
- HOWARD-VYSE R.W., PERRING J. S., *Operations Carried on at the Pyramids of Gizeh in 1837: With an Account of a Voyage into Upper Egypt and an Appendix*, London, 1842.

- HOWE T., « The Diadochi, Invented Tradition, and Alexander's Expedition to Siwah », in TRONCOSO V.A., ANSON E.M. (éd.), *After Alexander. The Time of the Diadochi (323-281 BC)*, Oxford, 2013, p. 57-70.
- , « Founding Alexandria », in BOSMAN P. (éd.), *Alexander in Africa*, Pretoria, 2014, p. 72-91.
- HÖFER O., art. « Synomosios », *Lex*. IV (1909-1915), col. 1629.
- HÖLBL G., *A History of the Ptolemaic Empire*, Londres – New York, 2001.
- HUNT G.R., *Foundation Rituals and the Culture of Building in Ancient Greece*, Chapel Hill, 2006 (unpublished dissertation, University of North Carolina).
- HUNTER R., « Mime and Mimesis: Theocritus. *Idyll* 15 », in HARDER M.A. et al. (éd.), *Theocritus*, Groningen, 1996, p. 149-169.
- , *Theocritus. Encomium of Ptolemy Philadelphus*, Californie, 2003.
- HUSS W., *Ägypten in hellenistischer Zeit, 332–30 v. Chr.*, Munich, 2001.
- IOSSIF P., « La dimension publique des dédicaces 'privées' du culte royal ptolémaïque », in DASEN V., PIERART M. (éd.), *Ἱδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Liège, 2005 (*Kernos*, suppl. 15), p. 235-257.
- , « *Imago Mundi* : expression et représentation de l'idéologie royale séleucide. La procession de Daphné », *Electrum* 18 (2010), p. 125-157.
- , « Divine Attributes on Hellenistic Coinage: From Noble to Humble and Back », in IOSSIF P.P., DE CALLATAÏ Fr., VEYMIERS R. (éd.), *ΤΥΠΟΙ. Greek and Roman Coins Seen Through Their Images. Noble Issuers, Humble Users?*, Liège, 2018, p. 269-295.
- JACCOTTET A.-F., *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du Dionysisme*, Zurich, 2003.
- , « Integrierte Andersartigkeit: Die Rolle der dionysischen Vereine », SCHLESIER R. (éd.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin – Boston, 2011, p. 413-432.
- JEANMAIRE H., « La politique religieuse d'Antoine et Cléopâtre », *RA* 19 (1924), p. 241-261.
- JIM Th.S.F., « On Greek Dedicatory Practices: the Problem of Hyper », *GRBS* 54 (2014), p. 616-637.
- , « Private Participation in Ruler Cult: Dedications to Philip *Sōtēr* and Other Hellenistic Kings », *CQ* 67.2 (2017), p. 429-443.
- JOUGUET P., « Les dépôts de fondation du temple de Sérapis à Alexandrie », *CRAI* 90 (1946), p. 680-687.
- JULLIAN C., « Inscriptions grecques d'Égypte », *RA* 7.1 (1886), p. 266-276.
- JUNKER H., WINTER E. (éd.), *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, Vienne, 1965.
- KAH D., « Eine neue Brunneninschrift aus Priene », *EA* 45 (2012), p. 55-70.
- KAHIL L., « Cults in Hellenistic Alexandria », in WALSH J., REESE Th.F. (éd.), *Alexandria and Alexandrianism*, Malibu, 1996, p. 75-84.

- KAIBEL G., *Athenaei Naucraticae, Dipnosophistarum. Libri XV. Vol. I, Libri I-V*, Leipzig, 1887.
- KAYSER F., « Oreilles et couronnes. À propos des cultes de Canope », *BIFAO* 91 (1991), p. 207-217.
- , « Le décret sacerdotal de 243 a.C », in DELANGE E. (éd.), *Les fouilles françaises d'Éléphantine (Assouan), 1906-1911*, Paris, 2012, p. 411-440.
- KIMMEL-CLAUZET F., *Morts, tombeaux et cultes des poètes grecs*, Bordeaux, 2013.
- KLEMM D.D., KLEMM R., « The Building Stones of Ancient Egypt – A Gift of Its Geology », *Journal of African Earth Sciences* 33 (2001), p. 631-642.
- KOCKELMANN H., *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis*, Berlin – New York, 2008.
- KOSMETATOU E., « Constructing Legitimacy: The Ptolemaic Familiengruppe as a Mean of Self-Definition in Posidippus' Hippika », in ACOSTA-HUGHES B. et al. (éd.), *Labored in Papyrus Leaves. Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P.Mil.Vogl. VIII 309)*, Cambridge – Londres, 2004, p. 225-246.
- KOTSIDU H., *TIMH KAI ΔΟΞΑ. Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler*, Berlin, 2000.
- KRASILNIKOFF J.A., « Alexandria as Place: Temporal-spatial Traits of Royal Ideology in Early Ptolemaic Egypt », in HINGE G., KRASILNIKOFF J.A. (éd.), *Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot*, Aarhus, 2009, p. 21-41.
- KRUSE B., art. « Maron », *RE* XIV,2 (1930), col. 1911-1912.
- , art. « Olympios », *RE* XVIII,1 (1939), col. 251-257.
- KUZMIN Y., « New Perspectives on the Date of the Great Festival of Ptolemy II », *Klio* 99.2 (2018), p. 513-527.
- KYRIELEIS H., *Bildnisse der Ptolemäer*, Berlin, 1975.
- , « Ein hellenistischer Götterkopf », in SCHEFOLD K., POUILLOUX J. (éd.), *ΣΤΗΛΗ, τόμος εις μνήμην Νικολάου Κοντολέοντος*, Athènes, 1980, p. 383-387.
- LACHENAUD G., *Scholies à Apollonios de Rhodes*, Paris, 2010 (*Les Belles Lettres*).
- ŁAJTAR A., « Jüdischen Inschriften aus Ägypten », *JJP* 24 (1994), p. 57-70.
- LANCIERS E., « Die Opfer im hellenistischen Herrscherkult und ihre Rezeption bei der einheimischen Bevölkerung der hellenistischen Reiche », in QUAEGBEUR J. (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Louvain, 1993, p. 203-223.
- , « The Development of the Greek Dynastic Cult under Ptolemy V », *APF* 60.2 (2014), p. 373-383.
- LANDVATTER Th., « The Serapis and Isis Coinage of Ptolemy IV », *AJN* 24 (2012), p. 61-90.
- LARSON J., *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford, 2001.
- LAVAGNE H., *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Rome, 1988.
- LAZZARINI M.L., *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Rome, 1976.
- LE BOHEC-BOUHET S., « The Kings of Macedon and the Cult of Zeus in the Hellenistic Period », in OGDEN D. (éd.), *The Hellenistic World*, Oakville, 2002, p. 41-57.

- LEGRAS B., *Néotès : recherche sur les jeunes Grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine*, Genève, 1999.
- , « Sarapis, Isis et le pouvoir lagide », in BRICAULT L., VERSLUYS M.J. (éd.), *Power, Politics and the Cults of Isis*, Leyde, 2014a, p. 95-115.
- , *L'Égypte grecque et romaine*, Paris, 2014b.
- LENGER M.-T., *Corpus des ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles, 1964.
- LESQUIER, *Les institutions militaires de l'Égypte sous les Lagides*, Paris, 1911.
- LETRONNE J.-A., *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte. Tome premier*, Paris, 1842.
- LEVEQUE P., « Antiquités grecques », in FAIDER-FEYTMANS G. et al. (éd.), *Les antiquités égyptiennes, grecques, étrusques, romaines et gallo-romaines du Musée de Mariemont*, Bruxelles, 1952, p. 65-117.
- LISSARRAGUE Fr., « Image, signe, récit : le cas des armes de Thésée », in CALAME Cl., ELLINGER P. (éd.), *Du récit au rituel par la forme esthétique. Poèmes, images et pragmatique culturelle en Grèce ancienne*, Paris, 2017, p. 219-240.
- LLEWELLYN-JONES L., WINDER S., « The Hathoric Model of Queenship in Early Ptolemaic Egypt », in RUTHERFORD I. (éd.), *Greco-Egyptian Interactions. Literature, Translation, and Culture. 500 BCE-300 CE*, Oxford, 2016, p. 139-162.
- LOPRIENO A., *Ancient Egyptian. A Linguistic Introduction*, Cambridge, 1995.
- LORAUX N., *The Invention of Athens: the Funeral Oration in the Classical City*, Cambridge, 1986.
- LORBER C.C., « A Revised Chronology for the Coinage of Ptolemy I », *NC* 165 (2005), p. 45-64.
- , « *Theos Aigiochos*: the Aegis in Ptolemaic Portraits of Divine Rulers », in IOSSIF P.P., CHANKOWSKI A.S., LORBER C.C. (éd.), *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)*, Louvain, 2011, p. 229-292.
- , « Who Pays the Bill? Monetary Aspects of Royal Cult in the Ptolemaic Kingdom », in CANEVA S.G. (éd.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, 2020 (*Kernos*, suppl. 36), p. 167-194.
- LORENZON L., « 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.
- MA J., *Antiochos III et les cités de l'Asie Mineure occidentale*, Paris, 2004.
- , *Statues and Cities: Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World*, Oxford, 2013.
- MAHAFFY J.P., *The Empire of the Ptolemies*, Londres, 1895.
- MALAISE M., « Le culte d'Isis à Canope au III^e siècle avant notre ère », in JENTEL M.-O., DESCHENES-WAGNER G. (éd.), *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran Tam Tinh*, Québec, 1994, p. 353-370.
- , « Le problème de l'hellénisation d'Isis », in BRICAULT L. (éd.), *De Memphis à Rome. Actes du 1^{er} colloque international sur les études isiaques*, Leyde – Boston – Cologne, 2000, p. 1-20.
- , *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Bruxelles, 2005.

- MARASCO G., « Marco Antonio ‘nuovo Dioniso’ e il ‘De sua ebrietate’ », *Latomus* 51 (1992), p. 538-548.
- MARI M., « Panegyreis rivali. Emilio Paolo e Antioco IV tra tradizione macedone e melting pot tardoellenistico », in OETJEN R. (éd.), *New Perspectives in Seleucid History, Archaeology and Numismatics*, Berlin – Boston, 2020, p. 491-524.
- MARUCCHI O., *Il Museo Egizio Vaticano*, Rome, 1899.
- MASPERO G., « Sur une plaque d’or portant la dédicace d’un temple », *Rec. de Travaux* VII (1886), p. 140-141.
- MASSAR N., « Les thymiatèria dans le monde grec : état des lieux », in VERBANCK-PIERARD A., MASSAR N., FRERES D. (éd.), *Parfums de l’Antiquité. La rose et l’encens en Méditerranée*, Mariemont, 2008, p. 191-205.
- , « Trois inscriptions ptolémaïques : dédicaces en l’honneur des souverains lagides », *Cahiers de Mariemont* 40 (2016), p. 86-103.
- MASTROCINQUE A., « Neotera and her Iconography », MASTROCINQUE A., SCIBONA C.G. (éd.), *Demeter, Isis, Vesta and Cybele: Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart, 2012, p. 105-118.
- MAVROJANNIS Th., « A Study on the Monumental Center of Ancient Alexandria: the Identification of the Ptolemaic Mouseion and the Urban Transformation in Late Antiquity », *Klio* 100 (2018), p. 242-287.
- MCKENZIE J., *The Architecture of Alexandria and Egypt*, New Haven, 2007.
- , GIBSON S., REYES A., « Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence », *JRS* 94 (2004), p. 73-121.
- MCLEAN B.H., *An Introduction to Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great down to the Reign of Constantine (323 B.C. – 337 A.D.)*, Ann Arbor, 2002.
- MELA C., MÖRI F. (éd.), *Alexandrie la divine*, 2 vols, Genève, 2014.
- MELEZE-MODRZEJEWSKI J., *Les Juifs d’Égypte. De Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1991.
- MILLER E., « Sur quelques inscriptions grecques découvertes en Égypte », *CRAI* 17.3 (1873), p. 327-333.
- MILLER St., « Inscriptions grecques de l’Égypte », *BCH* 9 (1885), p. 131-146.
- MILNE J.G., *Greek Inscriptions*, Le Caire 1905.
- MINAS-NERPEL M., « Die Kanephoros. Aspekte des ptolemäischen Dynastiekults », in MELAERTS H. (éd.), *Le culte du souverain dans l’Égypte ptolémaïque au III^e siècle avant notre ère*, Louvain, 1998, p. 43-60.
- , *Die hieroglyphischen Ahnenreihen der Ptolemäischen Könige: ein Vergleich mit den Titeln der eponymen Priester in den demotischen und griechischen Papyri*, Mayence, 2000.
- , « Cleopatra II and III: The Queens of Ptolemy VI and VIII as Guarantors of Kingship and Rivals for Power », in JÖRDENS A., QUACK J.F. (éd.), *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios’ VI. bis VIII.*, Wiesbaden, 2011, p. 58-76.

- , « Ptolemaic Queens as Ritualists and Recipients of Cults: The Cases of Arsinoe II and Berenike II », *AncSoc* 49 (2019), p. 141-183.
- MIRANDA E., « Osservazioni sul culto di Euploia », *MGR* 14 (1989), p. 123-144.
- MORETTI L., « Epigraphica 3: Stratonice, figlia del re Demetrio », *RFIC* 93 (1965), p. 173-179.
- MORGAN J., « At Home with Royalty: Re-viewing the Hellenistic 'Palace' », in ERSKINE A., LLEWELLYN-JONES L., WALLACE Sh. (éd.), *The Hellenistic Court. Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, Londres, 2017, p. 31-67.
- MOTTE A., « Palinodie : quoi de neuf dans les prairies et les jardins de la Grèce antique », in GARTZIOU-TATTI A., ZOGRAFOU A. (éd.), *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège, 2019 (*Kernos*, suppl. 34), p. 17-41.
- MOYER I., *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge, 2011.
- MUCCIOLI F., « La titolatura di Cleopatra VII in una nuova iscrizione cipriota e la genesi dell'epiteto Thea Neotera », *ZPE* 146 (2004), p. 105-114
- , « Antioco IV 'salvatore dell'Asia' (OGIS 253) e la campagna orientale del 165-164 a.C », in PANAINO A., PIRAS A. (éd.), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea Held in Ravenna, 6-11 October 2003. Vol. I*, Bologne, 2006, p. 619-634.
- , *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici*, Stuttgart, 2013.
- , « Cultes héroïques et cultes divins aux IV^e et III^e siècles av. J.-C. Tradition, innovation et reflets littéraires », in CANEVA S.G., PAUL S. (éd.), *Des hommes aux dieux. Processus d'héroïsation et de divinisation dans le monde méditerranéen à l'époque hellénistique*, Palerme, 2014 (*Mythos*, suppl. 8), p. 13-34.
- NEROUTSOS T.D., *L'ancienne Alexandrie : étude archéologique et topographique*, Paris, 1888.
- NESPOULOUS-PHALIPPOU A., *Ptolémée Épiphanes, 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.
- NIELSEN I., « Oriental Models for Hellenistic Palaces », in HOEPFNER W., BRANDS G. (éd.), *Basileia. Die Paläste der hellenistischen Könige*, Mayence, 1996, p. 209-212.
- , « The Sanctuary of Artemis Brauronia. Can Architecture and Iconography Help to Locate the Settings of Rituals? », in FISCHER-HANSEN T., POULSEN B. (éd.), *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, Copenhague, 2009, p. 83-116.
- NILSSON M., *The Crown of Arsinoë II: The Creation of an Imagery of Authority*, Oxford, 2012.
- NOCK A.D., « Synnaoi theoi », *HSPH* 41 (1930), p. 1-62.
- OLSON S.D., *Athenaeus. The Learned Banqueters. Books III.106e-V*, Cambridge (Ma.) – Londres, 2006 (*Loeb Classical Library*).

- PAGANINI M., « Cults for the Rulers in Private Settings: The Gymnasia and Associations of Hellenistic Egypt », in CANEVA S.G. (éd.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, 2020 (*Kernos*, suppl. 36), p. 125-146.
- PAGE D.L., *Greek Literary Papyri in Two Volumes. I. Texts, Translations and Notes by D.L. Page*, Londres – Massachusetts, 1942.
- PALAGIA O., « Alexander the Great, the Royal Throne and the Funerary Thrones of Macedonia », *Karanos* 1 (2018), p. 2-34.
- , « The Cult Statues of the Ptolemies and the Attalids », in CANEVA S.G. (éd.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, 2020 (*Kernos*, suppl. 36), p. 65-81.
- PARKER R., art. « Dedication. Greek Dedications. I. », *ThesCRA* II (2004), p. 269-281.
- , « Artémis Ilithye et autres : le problème du nom divin utilisé comme épiclèse », in BELAYCHE N. et al. (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, p. 219-226.
- , *On Greek Religion*, Ithaca – London, 2011.
- , *Greek Gods Abroad. Names, Natures and Transformations*, Oakland, 2017.
- PATERA I., « *Theoi sumbômoi* et autels multiples. Réflexions sur les structures sacrificielles », *Kernos* 23 (2010), p. 223-238.
- PATTERSON L.E., « Antony and Armenia », *TAPhA* 145 (2015), p. 77-105.
- PAUL S., *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège, 2013 (*Kernos*, suppl. 28).
- , « Welcoming New Gods: Interactions between Ruler and Traditional Cults within Ritual Practice », *Erga-Logoi* 4.2 (2016a), p. 61-74.
- , « Nommer les dieux romains en Grèce. Épiclèses grecques et latines en interaction dans la pratique dédicatoire », in BONNET C., PIRENNE-DELFORGE V., PIRONTI G. (éd.), *Dieux des Grecs. Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles – Rome, 2016b, p. 61-77.
- PELLING C.B.R., *Plutarch: Life of Antony*, Cambridge, 1988.
- PERPILLOU-THOMAS Fr., *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, Louvain, 1993.
- PETROVIC I., « Callimachus, Theocritus and Ptolemaic Court Etiquette », in ERSKINE A., LLEWELLYN-JONES LI., WALLACE Sh. (éd.), *The Hellenistic Court: Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, 2017, p. 143-163.
- PFEIFFER S., « *Nῦρ.ωι Μνη.ωι* – Θεοὶ Ἐὐεργέται: Das dritte Ptolemaierpaar im Kanoposdekret. Eine "Ganzheitliche" Betrachtung », in ELDAMATY M., TRAD M. (éd.), *Egyptian Museum Collections around the World. Studies for the Centennial of the Egyptian Museum*, Le Caire, 2004a, p. 937-947.
- , *Das Dekret von Kanopos (238). Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie*, Munich – Leipzig, 2004b.

- , *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich: Systematik und Einordnung der Kultformen*, Munich, 2008a.
- , « The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt », in MCKECHNIE P., GUILLAUME Ph. (éd.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Leyde – Boston, 2008b, p. 387-408.
- , « 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> (consulté le 19 avril 2021).
- , « Offerings and Libations for the King and the Question of Ruler Cult in Egyptian Temples », in CANEVA S.G. (éd.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, 2020a (*Kernos*, suppl. 36), p. 83-102.
- , *Griechische und lateinische Inschriften zum Ptolemäerreich und zur römischen Provinz Aegyptus*, Munich, 2020b [2015].
- PFROMMER M., « Roots and Contacts: Aspects of Alexandrian Craftsmanship », in WALSH J., REESE Th.F. (éd.), *Alexandria and Alexandrianism*, Malibu, 1996, p. 171-190.
- , *Königinnen vom Nil*, Mayence, 2002.
- PIRENNE-DELFORGE V., *L'Aphrodite grecque*, Liège, 1994 (*Kernos*, suppl. 4).
- , *Les Panthéons des cités. Des origines à la Périégèse de Pausanias*, Liège (*Kernos*, suppl. 8), 1998a.
- , « Quand Éros a les honneurs du culte », *Uranie* 8 (1998b), p. 11-31.
- , « Le lexique des lieux de culte dans la Périégèse de Pausanias », *ARG* 10 (2008a), p. 143-178.
- , « Des marmites pour un méchant petit hermès ! ou comment consacrer une statue », in ESTIENNE S., JAILLARD D., LUBTCHANSKY N., POUZADOUX Cl. (éd.), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, Naples, 2008b, p. 103-110.
- , « 'Something to Do with Aphrodite': *Ta Aphrodisia* and the Sacred », in OGDEN D. (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, 2010, p. 311-323.
- , « Des dieux parmi les hommes : l'installation des 'statues de culte' en Grèce ancienne », *Technè* 40 (2014), p. 30-34.
- , « Preface », in GASPARINI V., VEYMIERS R. (éd.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*, Leyde – Boston, 2018, p. IX-XIII.
- , *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris, 2020.
- , PIRONTI G., « La féminité des déesses à l'épreuve des épicièles : le cas d'Héra », in BODIOLU L., MEHL V. (éd.), *La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société*, Rennes, 2009, p. 95-109.
- , PIRONTI G., « Ilithyie au travail : de la mère à l'enfant », *Mètis* N.S. 11 (2013), p. 71-91.
- , PIRONTI G., *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris, 2016.
- PIRONTI G., *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, 2007 (*Kernos*, suppl. 18).

- PITZ Z., *À chacun le sien. Associations entre animaux sacrificiels et destinataires divins dans les normes rituelles grecques*, Liège, à paraître (Kernos, suppl.).
- PLANTZOS D., « The Iconography of Assimilation: Isis and Royal Imagery on Ptolemaic Seal Impressions », in IOSSIF P.P., CHANKOWSKI A.S., LORBER C.C. (éd.), *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)*, Louvain, 2011, p. 389-416.
- PREAUX C., *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient. 323-146 av. J.-C. Tome I*, Paris, 1978.
- PRESTIANNI GIALLOMBARDO A.M., « Per un lessico greco dell'abbigliamento. Copricapi come segni di potere: la kausia », in RADICI COLACE P., CACCAMO CALTABIANO M. (éd.), *Atti del I Seminario di Studi sui Lessici tecnici greci e latini*, Messine, 1991, p. 165-188.
- PREYS R., « Roi vivant et roi ancêtre. Iconographie et idéologie royale sous les Ptolémées », in ZIVIE-COCHE Chr. (éd.) *Offrandes, rites et rituels dans les temples d'époques ptolémaïque et romaine*, Montpellier, 2015, p. 149-184.
- , « Le cas "Philométor" dans les temples égyptiens », *BIFAO* 117 (2017), p. 329-356.
- , « Le culte des Ptolémées dans les temples égyptiens : les décrets royaux et la décoration des temples », in LENZO G., NIHAN Chr., PELLET M. (éd.), *Les cultes aux rois et aux héros dans l'Antiquité : continuités et changements à l'époque hellénistique*, Tübingen, 2021.
- PRICE S.R.F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984a.
- , « Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult », *JHS* 104 (1984b), p. 79-95.
- PRIOUX É., « Callimachus' Queens », in ACOSTA-HUGHES B., LEHNUS L., STEPHENS S. (éd.), *Brill's Companion to Callimachus*, Leyde – Boston, 2011, p. 201-224.
- PUNZO A.R., « Il mirto di Afrodite in Grecia. Attestazioni culturali e mitologiche », in VILLARI E. (éd.), *Il Paesaggio e il sacro. L'evoluzione dello spazio di culto in Grecia. Interpretazioni e rappresentazioni*, Gênes, 2013, p. 93-116.
- PURVIS A., *Singular Dedications. Founders and Innovators of Private Cults in Classical Greece*, New York, 2003.
- QUAEGEBEUR J., « Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée », *BIFAO* 69 (1969), p. 191-217.
- , « Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique. L'exploitation des sources », in VAN 'T DACK E. et al. (éd.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium*, Louvain, 1983, p. 303-324.
- , « L'autel-à-feu et l'abattoir en Égypte tardive », in QUAEGEBEUR J. (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Louvain, 1993, p. 203-223.
- QUEYREL Fr., « Synnaoi theoi. Die sakrale Inszenierung der Königsstatuen », in BOSCHUNG D., HAMMERSTAEDT J. (éd.), *Das Charisma des Herrschers*, Paderborn, 2015, p. 213-234.

- , « The portraits of the Ptolemies », in PALAGIA O. (éd.), *Handbook of Greek Sculpture*, Berlin – Boston, 2019, p. 194-224.
- REED J.D., « Arsinoe's Adonis and the Poetics of Ptolemaic Imperialism », *TAPhA* 130 (2000), p. 319-351.
- REMIJSEN S., « The so-called 'crown-games': Terminology and Historical Context of the Ancient Categories for *Agones* », *ZPE* 177 (2011), p. 97-109.
- RICE E.E., *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford, 1983.
- ROBERT L., « Sur un décret d'Ilion et un papyrus concernant des cultes royaux », in SAMUEL A.E. (éd.), *Essays in Honor of C.B. Welles (American Studies in Papyrology, 1)*, New Haven, 1966, p. 175-210 (= *OMS*, VII, p. 599-635).
- ROBERTS C.H., TURNER E.G., *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester. Volume IV. Documents of Ptolemaic, Roman and Byzantine periods*, Manchester, 1952.
- RONCHI G., « Il Papiro cairene 65445 (vv. 140-154) e l'obelisco di Arsinoe II », *SCO* 17 (1968), p. 56-75.
- ROWE A., *Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis at Alexandria*, Le Caire, 1946.
- RUBENSOHN O., « Neue Inschriften aus Ägypten », *APF* 5 (1909), p. 156-169.
- RUTHERFORD I. (éd.), *Greco-Egyptian Interactions. Literature, Translation, and Culture. 500 BCE-300 CE*, Oxford, 2016.
- SAATSOGLOU-PALIADELI Ch., « Aspects of Ancient Macedonian Custom », *JHS* 113 (2003), p. 122-149.
- SABOTTKA M., *Das Serapeum von Alexandria*, Le Caire, 2008.
- SAVALLI-LESTRADE I., « Les rois hellénistiques, maîtres du temps », in SAVALLI-LESTRADE I., COGITORE I. (éd.), *Des Rois au Prince. Pratiques du pouvoir monarchique dans l'Orient hellénistique et romain (IV^e av. J.-C. – II^e ap. J.-C.)*, Grenoble, 2010, p. 55-86.
- SAVVOPOULOS K., « Alexandria in Aegypt », in BRICAULT L., VERSLUYS M.J. (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt*, Liège, 2010, p. 75-79.
- , « Alexandria in the 'Corpus of Ptolemaic inscriptions' », in ZEREFOS Chr., VARDINOYANNIS M. (éd.), *Hellenistic Alexandria. Celebrating 24 Centuries. Papers Presented at the Conference Held on December 13-15 2017 at Acropolis Museum*, Oxford, 2018, p. 115-132.
- , « Religious Life in Ptolemaic Alexandria under the Royal Aegis », in BOWMAN A., CROWTHER Ch. (éd.), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt*, Oxford, 2020, p. 76-93.
- , BIANCHI R.S., *Alexandrian Sculpture in the Graeco-Roman Museum*, Alexandrie, 2012.
- SCARPI P. (éd.), *Le religioni dei misteri. Vol. 1. Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milan, 2007.
- SCHEID J., DE POLIGNAC Fr., « Qu'est-ce qu'un 'paysage religieux' ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *RHR* 4 (2010), p. 427-434.

- SCHMITT Fr., « Les dépôts de fondation à Karnak, actes rituels de piété et de pouvoir », *Cahiers de Karnak* 16 (2017), p. 351-371.
- SCHORN S., « Eine Prozession zu Ehren Arsinoes II. (P.Oxy. XXVII 2465, fr. 2; Satyros, Über die Demen von Alexandria) », in GEUS K., ZIMMERMANN K. (éd.), *Punica – Libyca – Ptolemaica. Festschrift für Werner Huß, zum 65. Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*, Louvain – Paris – Sterling, 2001, p. 199-220.
- SCHREIBER Th., « Studien über das Bildniss Alexanders des Grossen », *ASAW* 21.3 (1903), p. 251-252.
—, « ‘Ἀρσινόης θεᾶς φιλαδέλφου’ – Ein Miniaturaltar der Arsinoë II. im Archäologischen Museum der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster », *Boreas* 34 (2011), p. 187-201.
- SCHWALB H., art. « Zeus », *RE X A* (1972), col. 342-344.
—, art. « Zeus », *RE Suppl. XV* (1978), col. 994-1411.
- SCULLION S., « Olympian and Chthonian », *CLAnt* 13 (1994), p. 75-119.
- SEAMAN K., *Rhetoric and Innovation in Hellenistic Art*, Cambridge, 2020.
- SETTIS S., « Descrizione di un ninfeo ellenistico », *SCO* 14 (1965), p. 247-257.
- SFAMENI GASPARRO G., « The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and Saviour Goddess », in BRICAULT L. et al. (éd.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. 200 BC-AD 400*, Leyde, 2007, p. 40-72.
- SHIPLEY F.W., *Velleius Paterculus: Compendium of Roman History; Res gestae divi Augusti*, Londres – New York, 1924 (*Loeb Classical Library*).
- SKOWRONEK S., TKACZOW B., « Le culte de la déesse Déméter à Alexandrie », in KAHIL L., AUGE Chr. (éd.), *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques : études d'iconographie*, Paris, 1981, p. 131-144.
- SOUKLIASSIAN G., « Les autels ‘à cornes’ ou ‘à acrotères’ en Égypte », *BIFAO* 83 (1983), p. 217-333.
- SOURVINOU-INWOOD Chr., *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others. Myth, Ritual, Ethnicity*, Stockholm, 2005.
- SOUSA R., « ‘Lost in Translation’: The Hellenization of the Egyptian Tradition », in SOUSA R. et al. (éd.), *Alexandria ad Aegyptum. The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*, Alexandrie, 2013, p. 230-264.
- SPAWFORTH A.J., « The Pamphleteer Ehippus, King Alexander and the Persian Royal Hunt », *Histos* 6 (2012), p. 169-213.
- STÄHLER K., *Heroen und Götter der Griechen*, Münster, 1980.
- STEPHENS S., « For You, Arsinoe », in ACOSTA-HUGHES B. et al. (éd.), *Labored in Papyrus Leaves. Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P.Mil.Vogl. VIII 309)*, Massachusetts – Londres, 2004, p. 161-176.
- STEUERNAGEL D., « Images of Roman Emperors in Greek Temples », in MYLONOPOULOS J. (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leyde – Boston, 2010, p. 241-256.
- STRACK M.L., « Inschriften aus der Zeit der Ptolemäer », *MDAI(A)* 19 (1894), p. 212-237.
—, *Die Dynastie der Ptolemäer*, Berlin, 1897.

- , « Inschriften aus ptolemäischer Zeit. I. », *APF* 1 (1901), p. 200-210.
- , « Inschriften aus ptolemäischer Zeit. II. », *APF* 2 (1903), p. 537-561.
- , « Inschriften aus ptolemäischer Zeit. III. », *APF* 3 (1906), p. 126-139.
- STRAUS J., « Compte rendu de PFEIFFER (2008a) », *AC* 79 (2010), p. 521-522.
- STROOMAN R., *The Hellenistic Royal Court. Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and the Near East, 336-30 BCE*, Utrecht, 2007a (unpublished dissertation).
- , « Queen of Kings: Cleopatra VII and the Donations of Alexandria », in KAYSER T., FACELLA M. (éd.), *Kingdoms and Principalities in the Roman Near East*, Stuttgart, 2007b, p. 1-30.
- , *Courts and Elites in the Hellenistic Empires: The Near East after the Achaemenids, 330-30 BCE*, Édimbourg, 2014a.
- , « Hellenistic Imperialism and the Idea of World Unity », in RAPP C., DRAKE H.A. (éd.), *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity*, Cambridge – New York, 2014b, p. 38-61.
- , *The Birdcage of the Muses. Patronage of the Arts and Sciences at the Ptolemaic Imperial Court, 305-222 BCE*, Louvain, 2016.
- , « The Great Kings of Asia: Imperial Titles in the Seleukid and Post-Seleukid Middle East », in OETJEN R. (éd.), *New Perspectives in Seleucid History, Archaeology and Numismatics*, Berlin – Boston, 2020, p. 123-157
- , WILLIAMSON Chr., « Creating a Royal Landscape: Hekatomnid Use of Urban and Rural Sacred Sites in Fourth-Century Karia », in CANEVA S.G. (éd.), *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, 2020 (*Kernos*, suppl. 36), p. 105-124.
- TEODORSSON Sv.-T., *The Phonology of Ptolemaic Koine*, Göteborg, 1977.
- THIERS Chr., « Ptolémée Philadelphie et le clergé saïte. La stèle Codex Ursinianus, fol. 6 r° + Naples 1034 + Louvre C.123 », *BIFAO* 99 (1999), p. 423-445.
- , *Ptolémée Philadelphie et les prêtres d'Atoum de Tjékou. Nouvelle édition commentée de la "stèle de Pithom" (CGC 22183)*, Montpellier, 2007a.
- , « Le mariage divin des dieux Adelphe dans la stèle de Mendès », *ZĀS* 134 (2007b), p. 64-65.
- THOMPSON D.J., « Philadelphus' Procession: Dynastic Power in a Mediterranean Context », in MOOREN L. (éd.), *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World*, Louvain, 2000, p. 365-388.
- , « The Ptolemies and Egypt » in ERSKINE A. (éd.), *A Companion to the Hellenistic World*, Carlton, 2003, p. 105-120.
- , « Posidippus, Poet of the Ptolemies », in GUTZWILLER K. (éd.), *The New Posidippus. A Hellenistic Poetry Book*, Oxford, 2005, p. 269-283.
- , « Hellenistic Royal Barges », in BURASELIS K., STEFANO M., THOMPSON D.J. (éd.), *The Ptolemies, the Sea and the Nile. Studies in Waterborne Power*, Cambridge, 2013, p. 185-196.

- , « Foundation Deposits from Thrid-Century BC Egypt », in BOWMAN A., CROWTHER Ch. (éd.), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt*, Oxford, 2020, p. 94-113.
- THONEMANN P., « The Tragic King: Demetrios Poliorketes and the City of Athens », in HERKSTER O., FOWLER R. (éd.), *Imaginary Kings: Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, Stuttgart, 2005, p. 63-86.
- TOD M.N., « A Bilingual Dedication from Alexandria », *JEA* 28 (1942), p. 53-56.
- TONDRIAU J.L., « Notes Ptolémaïques », *Aegyptus* 28.1 (1948), p. 168-177.
- , « Esquisse de l'histoire des cultes royaux ptolémaïques », *RHR* 137.2 (1950), p. 207-235.
- TSANTSANOGLOU K., « Arsinoe and Mount Athos », in BURIAN P., CLAY J.S., DAVIS G. (éd.), *Euphrosyne. Studies in Ancient Philosophy, History and Literature*, Berlin – Boston, 2020, p. 170-180.
- TZALAS H.E., « Twenty Years of Underwater Archaeological and Geophysical Surveys in Alexandria by the Greek Mission (1998-2017) », in ZEREFOS Chr., VARDINOYANNIS M. (éd.), *Hellenistic Alexandria. Celebrating 24 Centuries. Papers Presented at the Conference Held on December 13-15 2017 at Acropolis Museum*, Oxford, 2018, p. 19-38.
- TURNER E.G. et al., *The Oxyrhynchus Papyri. Part XXVII*, Londres, 1962.
- UGGETTI L., « Attention aux scribes ! Variantes, différences et raccourcissements délibérés dans les protocoles des papyrus du II^e – début du I^{er} siècle », GORRE G., WACKENIER S. (éd.), *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, 2020, p. 71-94.
- VAN 'T DACK E., « L'armée de terre lagide : reflet d'un monde multiculturel », in JOHNSON J.H. (éd.), *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, Chicago, 1992, p. 327-241.
- , « L'épithète Εὐσεβής / Pius dans la titulature officielle des empereurs romains jusqu'à la monarchie de Commode », *CE* 68 (1993), p. 234-246.
- VAN NUFFELEN P., « Le culte des souverains hellénistiques, le gui de la religion grecque », *AncSoc* 29 (1998-1999), p. 175-189.
- VAN OPPEN B.F., *Berenice II Euergetis. Essays in Early Hellenistic Queenship*, New York, 2015.
- VERNANT J.-P., « La société des dieux », in VERNANT J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 103-120.
- VERSNEL H.S., *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leyde, 1970.
- , « Names and Surnames: One God or Many? », in VERSNEL H.S., *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde – Boston, 2011, p. 60-87.
- VEYMIERS R., *Ἰλαώς τῶν φοροῦντι : Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Bruxelles, 2009.
- , « Sarapis et Neôtera élus parmi les dieux », *RA* 57.1 (2014), p. 37-56.

- VILLING A.C., « Aspects of Athena in the Greek Polis: Sparta and Corinth », in LLOYD A.B. (éd.), *What is a Greek God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, Swansea, 2009, p. 81-100.
- VISSER C.E., *Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien*, Amsterdam, 1938.
- VON HESBERG H., « The King on Stage », in BERGMANN B., KONDOLEON Chr. (éd.), *The Art of Ancient Spectacle*, Washington, 1999, p. 65-76.
- VON PROTTE H., « Funde », *MDAI(A)* 23 (1898), p. 367.
- VOUTIRAS E., « Des honneurs divins pour Marc-Antoine à Thessalonique ? », in IOSSIF P.P., CHANKOWSKI A.S., LORBER C.C. (éd.), *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)*, Louvain, 2011, p. 457-474.
- , « From Macedonia to Ptolemaic Alexandria: the Cult of Dionysos Pseudanor », in ZEREFOS Chr., VARDINOYANNIS M. (éd.), *Hellenistic Alexandria. Celebrating 24 Centuries. Papers Presented at the Conference Held on December 13-15 2017 at Acropolis Museum*, Oxford, 2018, p. 133-138.
- WACE A., « Recent Ptolemaic Finds in Egypt: Alexandria », *JHS* 65 (1945), p. 106-109.
- WALKER S., HIGGS P., *Cleopatra of Egypt: from History to Myth*, Londres, 2001.
- WALLACE Sh., « Greek Culture in Afghanistan and India: Old Evidence and New Discoveries », *G&R* 63.2 (2016), p. 205-226.
- WALLENSTEN J., « Dedications to Double Deities. Syncretism or Simply syntax? », *Kernos* 27 (2014), p. 159-176.
- WEINSTEIN J., *Foundation Deposits in Ancient Egypt*, Ann Arbor, 1973.
- WESCHER C., « Une inscription ptolémaïque d'Alexandrie », *CRAI* 8 (1864a), p. 125-127.
- , « Inscriptions grecques du règne de Cléopâtre trouvées à Alexandrie », *RA* 9 (1864b), p. 420-423.
- WIKANDER Ch., « The Practicalities of Ruler Cult », in HÄGG R., ALROTH B. (éd.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Stockholm, 2005, p. 113-120.
- WINANDY C., *Le culte divinisant d'Arsinoé II Philadelphie. L'apport des épigrammes littéraires et des inscriptions grecques*, Liège, 2009 (Mémoire de maîtrise en langues et littératures classiques, Université de Liège).
- YAVIS K., *Greek Altars: Origins and Typology, Including the Minoan-Mycenean Offertory Apparatus. An Archaeological Study in the History of Religion*, Saint-Louis, 1949.

INDEX

Index des sources

Sources littéraires

- Achille Tatius
 V, 2, 2 : 56 n. 279 ; V, 14, 2 : 35 n. 164
 (= Posidonios, *FGrH* 87 F 6) XII, 549 D
 - E : 109 n. 601 ; 549 E : 109 n. 602
- Aphthonius
Progymnasmata, XII : 69 n. 360
 (= Ptolémée VIII, *FGrH* 234 F 2) XIV,
 654 B - D : 95 n. 520
- Appien
Bella Civilia, II, 102, 424 : 113 n. 625 ;
 V, 4 : 111 n. 617
Syriaca, 63 : 26 n. 106
 (= Socratès de Rhodes, *FGrH* 192 F) IV,
 147 E - 148 B : 111 n. 613 ; IV, 148 B -
 C : 97 n. 533
- Aristophane
Oiseaux, v. 159-161 : 106 n. 585
- Arrien
Anabase, III, 1, 5 : 16 n. 44, 27 n. 110,
 35 n. 164 ; VII, 22, 2 : 115 n. 637
- Athénée
Deipnosophistes, VI, 234 D : 118
 n. 653 ; VI, 234 E : 118 n. 653 ; XI, 497
 B : 73 n. 387
 (= Callixène, *FGrH* 627 F 2) V, 197 C -
 203 B : 101 n. 548 ; 197 D : 104 ; 198 A
 - B : 106 n. 589 ; 198 B - E : 102 n. 559 ;
 198 C - D : 109 n. 603 ; 199 A - 200 A :
 102 n. 559 ; 200 B : 103 n. 559 ; 200 B -
 C : 97 n. 534, 103 n. 559 ; 200 D : 103,
 114 n. 630 ; 200 D - 201 C : 103 n. 559 ;
 201 C : 103 n. 559 ; 201 D - E : 103, 103
 n. 559 ; 201 E - F : 103 n. 559 ; 202 A :
 85 n. 453, 103 ; 202 A - B : 104 ; 202 D :
 26 n. 107, 106 n. 583 ; 202 D - E : 101
 n. 553 ; 203 A : 26 n. 105 ; 204 E : 96
 n. 524 ; 204 E - 206 D : 96 n. 522 ; 205
 A : 97 n. 532 ; 205 D - E : 96 n. 529 ;
 206 E - F : 97 n. 530
 (= Ephippe d'Olymthe, *FGrH* 126 F 5)
 XII, 537 E - 538 B : 110 n. 608, 115
 n. 637
- Ausone
Mosella, v. 311-317 : 27 n. 111, 27
 n. 113
- Callimaque
Coma Berenikes, fr. 110 Pf. : 29 n. 124,
 37 n. 137
Ektheōsis Arsinoēs, fr. 228 Pf. : 54
 n. 270, 89 n. 474
Épigramme, fr. 5 Pf. : 43 n. 212 ; 51 Pf. :
 112 n. 621
- Chronicon Paschale
 653a : 59 n. 302
- Diodore de Sicile
 XVI, 92, 5 : 60 n. 308 ; XVII, 17, 2 : 24
 n. 94 ; XVIII, 28, 5 : 31 n. 139 ; XVIII,
 43, 1 : 24 n. 94 ; XXXIII, fr. 28 : 109
 n. 601
- Dion Cassius
 XLIII, 22, 1 : 110 n. 610 ; XLIX, 40, 3-
 4 : 113 n. 627 ; XLIX, 41, 1 : 115
 n. 635 ; XLIX, 41, 1-3 : 90 n. 482, 114
 n. 631 ; L, 5, 3 : 116 n. 643, 120 n. 663 ;
 L, 25, 4 : 120 n. 663 ; LI, 8, 6 : 35
 n. 163 ; LI, 22, 3 : 113 n. 625
- Élien
De natura animalium, XI, 40 : 107
 n. 592

- Varia Historia*, V, 12 : 60 n. 308 ; XIII, 22 : 23 n. 87
- Eschyle
Fr. 44 Radt : 111 n. 620
- Etymologicum Magnum
s.v. « Ἄκρεα » : 46 n. 231
- Euripide
Électre, v. 324 : 106 n. 587
- Hédyle
Épigramme, 4 G.-P. : 28 n. 115, 43 n. 212, 45 n. 220
- Hérodote
II, 42 : 120 n. 663 ; II, 137 : 18 n. 56 ; II, 156 : 18 n. 56 ; II, 178 : 60 n. 307
- Hérondas
Mimes, I, v. 30 : 26-27 n. 110, 37 n. 172
- Hésiode
Théogonie, v. 201-206 : 112 n. 621 ; v. 822 : 111 n. 618
- Hésychios
s.v. « Ἐλεήμων » : 84 n. 444
- Homère
Odyssée, IV, v. 354-355 : 23
- Hypéride
Contre Démosthènes, 32 : 98 n. 537
- Isidore de Séville
Etymologies, XVII, 7, 7 : 107 n. 591
- Josèphe,
Antiquités juives, XIII, 62-73 : 93 n. 504
- Justin
Epitome, XXXVIII, 8, 8-11 : 109 n. 601
- Libanios
VIII, 25, 1-8 : 21-23, 60 n. 308
- Lucien
De Syria Dea, 7 : 55 n. 274
- Pausanias
II, 1, 8 : 112 n. 621 ; II, 32, 2 : 34 n. 160 ; III, 13, 9 : 66 n. 345 ; III, 17, 2 : 85 n. 454 ; X, 4, 1 : 89 n. 473
- Philon
Legatio ad Gaium, 135-136 : 92 n. 497 ; 151 : 34 n. 158 ; 357 : 93 n. 506
- Photius
Bibliotheca, 441b : 95 n. 520
- Pindare,
Olympiques, II, v. 138-141 : 56 n. 281
- Platon
Criton, 115 : 77 n. 414
- Pline l'ancien
XV, 13, 46 : 107 n. 591 ; XXXIV, 148 : 27 n. 111, 27 n. 112, 27 n. 113 ; XXXVI, 67-69 : 27 n. 111, 27 n. 114 ; XXXVI, 69 : 33 n. 154 ; XXXVII, 108 : 27 n. 111
- Plutarque
Quomodo adulescens poetas audire debeat, 56 D-E : 20 n. 67
Vie d'Alexandre, 26, 5 : 23 n. 91 ; 34, 1 : 116 n. 639
Vie d'Antoine, 4, 5 : 119 n. 660 ; 24, 4-5 : 111 n. 617 ; 26, 1-5 : 111 n. 613 ; 26, 2-3 : 111 n. 614 ; 26, 5 : 111 n. 615 ; 26, 6-7 : 112 n. 623 ; 28, 2-3 : 119 n. 657 ; 50, 6-7 : 113 n. 627 ; 54, 5-9 : 35 n. 165, 114 n. 631 ; 54, 6 : 90 n. 482 ; 54, 8 : 115 n. 636 ; 74, 2 : 35 n. 163 ; 86, 5 : 35 n. 163 ; 86, 9 : 118 n. 649
- Polybe
XV, 25, 5 : 101 n. 547 ; XV, 27, 1 : 20 n. 66 ; XV, 29, 8 : 94 n. 510 ; XV, 30 : 94 n. 512 ; XV, 31, 2-3 : 95 n. 518, 95 n. 519 ; XVIII, 55, 3 : 101 n. 547 ; XXVIII, 12, 8 : 101 n. 547
- Porphyre
(=FGrH 260 F 2) : 118 n. 650

- Posidippe de Pella
Épigramme, 20 A.-B. : 84 n. 447 ; 36 A.-B. : 43 n. 212, 45 n. 223, 85 n. 455 ; 37 A.-B. : 43 n. 212 ; 38 A.-B. : 43 n. 212 ; 39 A.-B. : 43 n. 212 ; 113 A.-B. : voir pap. 3 ; 116 A.-B. : 43 n. 212, 43 n. 214, 63 n. 324 ; 119 A.-B. : 31 n. 136, 43 n. 212
- Pseudo-Callisthène
Roman, I, 31, 4 : 35 n. 164
- Scholies à Apollonios de Rhodes
Prolegomènes A.a : 82 n. 432
- Scholies à Aristophane
Thesmophories, v. 1059 : 23 n. 88
- Scholies à Callimaque
fr. 228 Pf. : 27 n. 111 ; fr. 665 Pf. : 106 n. 590
- Scholies à Théocrite
Idylle, XVII, 1-4 C : 56 n. 284
- Servius
Commentaires à l'Énéide, VIII, v. 696 : 116 n. 643
- Souda
s.v. « ἡμίεργον » : 33 n. 154
s.v. « Λᾶγος » : 56 n. 283
- Stéphane de Byzance
s.v. « Ζεφύριον » : 45 n. 222
- Strabon
XVII, 1, 8 : 32 n. 150, 94 n. 509, 95 n. 515 ; XVII, 1, 9 : 94 n. 510 ; XVII, 1, 9-10 : 94 n. 512 ; XVII, 1, 10 : 89 n. 480 ; XVII, 1, 16 : 43 n. 213, 46 n. 230, 66 n. 346 ; XVII, 1, 17 : 71 n. 371
- Théocrite
Idylle, XIV, v. 61-64 : 120 n. 660 ; XV, v. 44-77 : 95 n. 521 ; XV, v. 78-86 : 28 n. 116 ; XV, v. 106-108 : 55 n. 272 ; XV, v. 110-111 : 55 n. 273 ; XVII, v. 15-16 : 56 ; XVII, v. 16-18 : 56 n. 281 ; XVII, v. 16-27 : 103 n. 564 ; XVII, v. 77-81 : 22 n. 82 ; XVII, v. 121-125 : 25 n. 104 ; XVII, v. 130-134 : 85 n. 450
- Théophile
Ad Autolyicum, II, 7 (= Satyros, *FGrH* 631) : 103 n. 561
- Tite-Live
XLI, 20, 5 : 62 n. 319
- Velleius Paterculus
II, 82, 3-4 : 113 n. 627 ; II, 82, 4 : 113 n. 629
- Vitruve
De architectura, VII, 4 : 23 n. 68, 24 n. 95
- Xenophon
Anabase, II, 5, 23 : 115 n. 636
- Zénobius ;
III, 94 : 29 n. 127, 32 n. 146, 32 n. 150

Inscriptions grecques

N.B. : L'entrée « **inscr.** » reprend les mentions des textes de notre corpus. L'astérisque (*) indique la page où figure l'édition complète de l'inscription dans le recueil.

Inscr.

- 1** : 15 n. 40, 17 n. 48, 17 n. 49, 19 n. 63, 69 n. 359, 175*
- 2** : 17 n. 48, 17 n. 49, 19 n. 63, 71, 176*
- 3** : 17 n. 48, 17 n. 49, 71, 177*
- 4** : 15 n. 40, 17 n. 48, 17-20, 47, 74 n. 397, 178*
- 5** : 15 n. 40, 17 n. 48, 20-21, 47, 179*
- 6** : 17 n. 48, 20 n. 66, 21, 180*
- 7** : 15 n. 40, 17 n. 48, 36 n. 170, 41-42, 58 n. 297, 69 n. 363, 181*
- 8** : 37 n. 179, 49 n. 236, 54 n. 270, 68 n. 353, 68 n. 354, 70 n. 364, 81 n. 424, 81 n. 425, 182*

9 : 49 n. 236, 84 n. 445, 183*
10 : 49 n. 239, 50 n. 241, 68 n. 356, 90, 184*
11 : 50 n. 247, 53-55, 90, 185*
12 : 186*
13 : 49 n. 239, 50 n. 241, 65 n. 339, 68 n. 356, 70, 187*
14 : 188*
15 : 75, 189*
16 : 75, 189*
17 : 63-65, 190*
18 : 30 n. 129, 36 n. 170, 39-40, 47, 49 n. 239, 49 n. 240, 51 n. 254, 56-57, 191*
19 : 49 n. 239, 51 n. 254, 82 n. 427, 192*
20 : 51 n. 249, 51 n. 254, 69 n. 362, 71-72, 193*
21 : 51 n. 249, 51 n. 252, 51 n. 254, 69 n. 362, 71-72, 194*
22 : 51 n. 249, 51 n. 254, 71-72, 195*
23 : 36 n. 170, 40-41, 42 n. 208, 49 n. 239, 51 n. 251, 57-62, 94 n. 510, 196*
24 : 74 n. 397, 197*
25 : 69 n. 363, 82 n. 428, 198*
26 : 199*
27 : 200*
28 : 49 n. 239, 55, 70 n. 366, 82 n. 430, 201*
29 : 46, 51 n. 250, 63 n. 327, 65-67, 78 n. 418, 202*
30 : 49 n. 239, 90-92, 203*
31 : 204*
32 : 49 n. 239, 70 n. 364, 70 n. 365, 70 n. 366, 205*
33 : 49 n. 239, 92-93, 206*
34 : 28 n. 120, 38 n. 182, 76, 207*
35 : 36 n. 170, 36-38, 76-77, 208*
36 : 64 n. 329, 209*
36-54 : 74, 209-210*
55 : 28, 211*
56 : 66-67, 212*
57 : 65 n. 339, 71 n. 378, 213*
58 : 28, 214*
59 : 215*
60 : 65 n. 339, 216*
61 : 83 n. 433, 217*
62 : 34, 117-120, 218*

ABD EL-MAKSOUDE *et al.* (2014)
 p. 163 : 19-20 n. 65

AIO

823 : voir *I.Rhamn.* 3

CGRN

86 : 41 n. 199
 137 : 105 n. 573
 190 : 41 n. 199
 191 : 41 n. 200
 198 : 41 n. 200
 229 : 74 n. 395, 104 n. 568
 242 : 9 n. 10, 105 n. 573
 250 : 106 n. 581

CIS

I 95 (*TM* 872674) : 59 n. 301

DAIN (1933)

p. 193-194 n° 176 : 41 n. 199

I.Alex.Ptol.

2 (*TM* 5944) : 37 n. 179, 68 n. 353
 4 (*TM* 5951) : 68 n. 353
 25 : (voir inscr. 23)
 32 : 56 n. 279
 36 : voir inscr. 62
 58 (*TM* 7194) : 81 n. 425

IC

III, iv 18 : voir *PHRC* 015

I.Delta

p. 233-234 n° 3 : voir inscr. 17

I.Délos

1560 (*TM* 768971) : 62 n. 318

IG

XII,6 179 : 91 n. 491
 XII, suppl. 42 : 57 n. 285

I.Hermoupolis

1 (*TM* 5949) : 40 n. 191, 49 n. 239

I.Iasos

4 (*TM* 642023) : 19 n. 64, 63 n. 326, 67 n. 348

I.Knidos

606 (*TM* 865902) : 119 n. 655

I.Louvre

3 (TM 6311) : 91 n. 491

8 (TM 58443) : 54 n. 265

I.Memnonion

388 (TM 8448) : 58 n. 298

I.Métriques

175 (TM 6304) : 61 n. 313

I.Musée d'Alexandrie

11 (TM 6415) : 93 n. 503

16 (TM 6084) : 82 n. 427

25 : voir inscr. 23

42 : voir inscr. 62

116 (TM 6533) : 93 n. 503

I.Paphos

70 : 118 n. 652

I.Philae

4 (TM 6379) : 19 n. 61

I.Portes

47 (TM 6377) : 19 n. 61

89 (TM 88420) : 69 n. 360

I.Priene

377 (TM 863779) : 89 n. 475

I.Prose

12 : voir décret de Raphia

16 : voir décret de Memphis

40 (TM 6460) : 91 n. 492

I.Rhamn.

3 (TM 874473) : 44 n. 216

I.Varsovie

44 (TM 44043) : 54 n. 270

KOTSIDU (2000)

n° 285 : 83 n. 434

OGIS

I 26 (TM 7724) : 43 n. 211

I 27 (TM 7725) : 43 n. 211

I 31 : voir inscr. 17

I 34 : 75 n. 403

I 54 (TM 6347) : 98 n. 539, 116 n. 640

I 56 (TM 55659) : voir décret de Canope

I 90 (TM 8890) : voir décret de Memphis

I 96 (TM 6392) : 93 n. 503

I 97 (TM 6393) : 58 n. 293, 58 n. 294

I 111 (TM 6396) : 51 n. 254

I 195 : voir inscr. 62

I 224 (TM 835449) : 19 n. 64

I 309 : 62 n. 318

I 332 (TM 842114) : 36 n. 171, 60 n. 308,

61 n. 312

PHRC

009 : 63 n. 324, 88 n. 470

012 : 73 n. 386

015 : 40 n. 193, 88 n. 469

036 : 38 n. 182, 74 n. 395

038 : 74 n. 395

RICIS

305/1702 : 65 n. 337

SB

I 434 (TM 6507) : 76 n. 409

I 2262 (TM 6695) : 53 n. 261, 56 n. 279

I 2263 (TM 6696) : 53 n. 261

I 5862 (TM 7216) : 93 n. 503

II 6670 (TM 104031) : 83 n. 433

IV 7454 (TM 6457) : 93 n. 503

XX 14976 (TM 8114) : 58 n. 298

SEG

16.860 (TM 109059) : 20 n. 66

20.699 (TM 104500) : 83 n. 433

27.1114 (TM 8542) : 55 n. 276

41.115 (TM 892074) : 92 n. 496

41.1003 (TM 642027) : 89 n. 476

42.785 : 83 n. 440

43.1215 : 91 n. 491

44.1507 (TM 113247) : 50 n. 247

47.1866 (TM 135997) : 116 n. 643

48.2028 (TM 143250) : 58 n. 298.

50.1217 : 62 n. 318

54.1569 : 61 n. 312, 61 n. 315

59.146 : voir *I.Rhamn.*

55.1847 (*TM* 113380) : 92 n. 495

Inscriptions égyptiennes, bilingues ou trilingues

Décrets sacerdotaux

Décret d'Alexandrie (éd. EL-MASRY *et al.* [2012]) : 26 n. 10, 75 n. 401

Décret de Philae dit *Philensis* II (éd. ELDAMATY [2005]) : 27 n. 110

Décret de Canope (*OGIS* I 56) : 57 n. 285, 71 n. 372, 72 n. 380, 72 n. 381, 100 n. 546

Décret de Raphia (éd. GAUTHIER – SOTTAS [1925] = *I.Prose* 12 = *TM* 6082) : 21 n. 73, 21 n. 75, 62 n. 317

Décret de Memphis dit de Rosette (*OGIS* I 90 = *I.Prose* 16) : 25 n. 102, 62 n. 317, 75 n. 401, 100 n. 546

Statues

Museo Gregoriano Egizio du Vatican, inv. 22682 : 64 n. 332

Stèles

Caire CG 22181 (« stèle de Mendès ») : 65 n. 335, 65 n. 336, 68 n. 358

Stèle de Maâsara : 64

Louvre, C 123 : 64

Stèle de Moscou, *Moscow* I.i 5375 : 77 n. 413

Papyrus grecs

N.B. : L'entrée « **pap.** » reprend les mentions des textes de notre corpus. L'astérisque (*) indique la page où figure l'édition du papyrus dans le recueil.

Pap.

1 : 13 n. 30, 23-24, 87 n. 461, 219*

2 : 13 n. 30, 20 n. 66, 26, 33 n. 151, 74 n. 391, 74 n. 397, 75, 77 n. 414, 77 n. 415, 84 n. 448, 90 n. 483, 94 n. 510, 102, 104-105, 107, 219-220*

3 : 87-89, 97 n. 533, 220-221*

III 59298 (*TM* 942) : 105 n. 576

III 59312 (*TM* 956) : 102 n. 557

III 59328 (*TM* 2456) : 105 n. 580

III 59355 (*TM* 998) : 37 n. 172, 68 n. 356

III 59379 (*TM* 1022) : 105 n. 576

III 59452 (*TM* 1091) : 105 n. 576

III 59501 (*TM* 1139) : 105 n. 576

IV 59541 (*TM* 2413) : 100 n. 546

V 59820 (*TM* 1444) : 105 n. 577

BELL (1924)

p. 17-29 : 74 n. 397

BGU

IV 1084 (*TM* 9458) : 83 n. 437

XIV 2376 (*TM* 3996) : 116 n. 644

P.Cairo

inv. 65445 (*TM* 59942 = M-P³ 2642) : voir pap. 1 et pap. 3

P.Cair.Zen.

I 59096 (*TM* 749) : 102 n. 557

II 59217 (*TM* 862) : 105 n. 576

P.Eleph.

II (*TM* 5837) : 32 n. 143

P.Enteux.

8 (*TM* 3285) : 91 n. 491

26 (*TM* 3301) : 28 n. 121, 57 n. 289, 30

P.Flor.

I 24 (*TM* 32135) : 86 n. 459

P.Hal.

I (*TM* 5876) : 57 n. 287

P.Heid.
VI 378 (TM 3075) : 36 n. 170

P.Hib.
II 199 (TM 2832) : 32 n. 144

P.Lit.Goodsp.
2, I-IV (TM 63792 = M-P³ 1620) : 24 n. 96

P.Lond.
VII 2000 (TM 1562) : 77 n. 415, 105 n. 576, 105 n. 580

P.Oxy.
XIV 1628 (TM 5254) : 86 n. 457
XIV 1629 (TM 5255) : 86 n. 457, 112 n. 625
XV 1796 (TM 63593 = M-P³ 1873) : 107 n. 591
XXVII 2465, fr. 2, col. I (TM 62718 = M-P³ 1457) : voir pap. 2

P.Petr.
I² 1 (TM 47329) : 30 n. 134, 63 n. 324, 63 n. 327, 83 n. 433
I² 5 (TM 47320) : 82 n. 428
I² 6 (TM 47301) : 84 n. 447
III 142 (TM 7608) : 54 n. 266

P.Ryl.
IV 585 (TM 8144) : 29

PSI
IV 361 (TM 2048) : 74 n. 395
IV 431 (TM 2114) : 105 n. 577

Papyrus et ostraca égyptiens

P.Cairo
II 30660 (TM 2781) : 58-59 n. 298

P.Dem.Memphis
II (TM 2994) : 58 n. 298

V 539 (TM 2161) : 64 n. 333
VII 777 (TM 17659) : 83 n. 437
XII 1223 (TM 17394) : 83 n. 437
XII 1224 (TM 17395) : 83 n. 437

P.Sorb.
III 71 (TM 121853) : 102 n. 556

P.Tebt.
I 99 (TM 3735) : 81 n. 425, 83 n. 433
III 817 (TM 5396) : 93 n. 507
III 879 (TM 5434) : 63 n. 324, 82 n. 432, 83 n. 439

SB
III 6611 (TM 10738) : 32 n. 141
III 7239 (TM 18864) : 83 n. 439
V 7555 (TM 17970) : 83 n. 437
V 7630 (TM 17247) : 83 n. 438
X 10251 (TM 1548) : 83 n. 436, 83 n. 437, 83 n. 438, 84 n. 442
XIV 11388 (TM 27465) : 83 n. 437
XVI 112387 (TM 4113) : 83 n. 433, 84 n. 442
XVI 13059 (TM 14704) : 83 n. 438, 86 n. 459
XX 14659 (TM 7883) : 86 n. 457

W.Chrest.
1 (TM 61457 = M-P³ 2206 = FGrH 160) : 90 n. 484
449 (TM 7411) : 75 n. 401

Trismegistos
81243 : 58 n. 298
81246 : 58 n. 298



Faculté de Philosophie et Lettres

Département des Sciences de l'Antiquité

**La construction de la figure religieuse du souverain à
Alexandrie : acteurs, contextes et modalités d'association
avec la sphère divine**

Fascicule II : recueil de documents

Travail de fin d'études présenté par Julien DECHEVEZ

En vue de l'obtention du grade de
Master en Langues et Lettres Anciennes,
orientation Classiques, à finalité approfondie

Sous la direction de Vinciane PIRENNE-DELFORGE et Stefano G. CANEVA

Lecteur : Étienne FAMERIE

Année académique 2020-2021

SOMMAIRE

A. Inscriptions

1. Plaques de fondation

- 1 : plaque de fondation du Sarapeion de Ptolémée III
- 2 : plaque de fondation de l'Osireion de Ptolémée III à Canope
- 3 : plaque de fondation du Sarapeion de Ptolémée III à Canope
- 4 : plaque de fondation du Boubasteion de Bérénice II
- 5 : plaque de fondation de l'Harpokrateion de Ptolémée IV
- 6 : plaque de fondation de l'Iseion de Ptolémée IV
- 7 : plaque de fondation d'un sanctuaire à Sarapis, à Isis, à Ptolémée IV et à Arsinoé III

2. Dédicaces

- 8 : dédicace à Sarapis et à Isis
- 9 : dédicace à Artémis *Sōteira*
- 10 : dédicace d'un *temenos* à Sarapis et à Isis
- 11 : dédicace à Adonis, aux Dioscures et à Ptolémée *Sōtēr*
- 12 : dédicace à tous les dieux
- 13 : dédicace d'un sanctuaire à Isis et à Anubis
- 14 : dédicace aux *Theoi Adelphoi*
- 15 : dédicace à Arsinoé *Philadelphos*
- 16 : dédicace à Arsinoé *Philadelphos*
- 17 : dédicace à Isis Arsinoé *Philadelphos*
- 18 : dédicace d'autels, de *temenē* et de terres aux *Theoi Adelphoi*, à Zeus *Olympios* et à Zeus *Synōmosios*
- 19 : dédicace d'un temple et d'un *peribolos* à Sarapis et à Isis
- 20 : dédicace à Sarapis, à Isis, à Ptolémée III et à Bérénice II
- 21 : dédicace à Sarapis, à Isis, au Nil, à Ptolémée III et à Bérénice II
- 22 : dédicace à Sarapis, à Isis, au Nil, à Ptolémée III et à Bérénice II
- 23 : dédicace d'un *temenos* et d'un autel à Hestia *Pantheos*, à Ptolémée III et à Bérénice II
- 24 : dédicace d'un autel à Déméter, à Korè et à Dikaiosynè
- 25 : dédicace à Sarapis et à Isis *Sōtēres*
- 26 : dédicace à Sarapis et à Isis
- 27 : dédicace à Anubis
- 28 : dédicace d'un temple, d'un sanctuaire et de ses dépendances à Isis
- 29 : dédicace à Aphrodite *Akraia* Arsinoé
- 30 : dédicace de gradins d'un gymnase à Hermès et à Héraklès
- 31 : dédicace fragmentaire pour Cléopâtre III et Ptolémée X
- 32 : dédicace d'un lieu sacré aménagé à Isis et à Sarapis
- 33 : dédicace d'une synagogue au dieu *megas epēkoos*

3. Autels

- 34 : autel portatif de Ptolémée II et d'Arsinoé *Philadelphos*
- 35 : autel de Ptolémée II et d'Arsinoé *Philadelphos*

4. *Oinochoai*

36-54 : *oinochoai* de provenance alexandrine (tableau)

5. Bases de statues

55 : base d'une statue d'Arsinoé II

56 : base d'une statue d'un Ptolémée (II ?)

57 : base d'une statue d'Arsinoé III

58 : base d'une statue de Ptolémée V et de ses parents

59 : base d'une statue d'une Cléopâtre (II ou III)

60 : base d'une statue de Cléopâtre III

61 : base d'une statue de Ptolémée IX

62 : base d'une statue de Marc-Antoine

B. Papyrus

1 : épigramme dédicatoire d'un Homereion

2 : norme rituelle citée par Satyros, *Sur les dèmes d'Alexandrie*

3 : épigramme dédicatoire d'un nymphée

∞

MODALITES D'EDITION DES TEXTES

Les signes critiques et abréviations employés dans l'édition des textes épigraphiques et papyrologiques, qui suivent pour la plupart les normes de la convention de Leyde, sont les suivants :

αβ lettre sûre

αβ lettres en partie effacées dont la lecture peut être inférée du contexte

[αβ] restitution

{αβ} suppression

<αβ> ajout ou correction

(αβ) résolution d'abréviation

[[αβ]] lettres effacées, martelées ou biffées par le scribe

(αβ)| nom égyptien inscrit dans un cartouche

[- - -] lacune de longueur incertaine, sans restitution

[- - ^{ca}4 - -] lacune de longueur estimée, sans restitution

[...] lacune de longueur établie, sans restitution

| saut de ligne

× mesures

Trad. : traduction

Transl. : translittération (transcription phonétique de l'égyptien hiéroglyphique)

Vac. : espace laissé vide sur la pierre

A. Inscriptions

PRESENTATION DU LEMME EPIGRAPHIQUE

Les lemmes des inscriptions se présentent de la sorte :

Lieu de provenance.

Lieu de conservation. Numéro d'inventaire, si disponible.

Datation.

Description du support et du contexte de découverte. Dimensions (en centimètres) :
hauteur × longueur × épaisseur. Hauteur des lettres, si possible.

Éd. Éditions des textes épigraphiques, classées dans l'ordre chronologique.

Reprod. Reproduction disponible. Nous précisons s'il s'agit d'un fac-similé. Sinon, nous renvoyons à des photographies.

Trad. Traduction disponible en langue moderne. Nous précisons s'il s'agit d'une langue étrangère. Sinon, la traduction est en français.

Bibl. Bibliographie sélective et, si possible, récente sur l'inscription.

Texte accompagné d'un appareil critique. Les textes égyptiens sont translittérés.

Traduction personnelle.

1. Plaques de fondation

Inscr. 1 : plaque de fondation du Sarapeion de Ptolémée III

Site du Sarapeion, Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. P. 8357.

246-221 av. J.-C.

Plaque en or découverte en 1943 dans un dépôt de dix tablettes placées à l'intérieur d'une tranchée creusée dans le roc, vers l'angle sud-est du temple. Écriture poinçonnée pour le texte grec. Écriture à l'encre noire pour le texte hiéroglyphique. Dim. : 5,9 × 17,3 × 0,05.

Éd. : WACE (1945), p. 106 (texte grec) [*SB VI 9299*] ; ROWE (1946), p. 10 (texte bilingue) ; JOUGUET (1946), p. 681 (texte bilingue) ; BORGEAUD – VOLOKHINE (2000), p. 56 (texte égyptien) ; *I.Alex.Ptol.* 13 (texte grec) ; *CPI* 12 [SAVVOPOULOS (2020), p. 79].

Reprod. : ROWE (1946), p. 8 (fac-sim.) ; GRIMM (1998), p. 84 (photo) ; GRIMM (1998), p. 85 (fac-sim.) ; WALKER – HIGGS (2001), p. 76.

Trad. : ROWE (1946), p. 8-10 (angl.) ; BORGEAUD – VOLOKHINE (2000), p. 56-57 ; *I.Alex.Ptol.* p. 43 ; WALKER – HIGGS (2001), p. 76 ; BRICAULT (2013), p. 92 ; BRICAULT (2020), p. 37 n. 173.

Bibl. : FRASER (1972), I, p. 27-28 ; EMPEREUR *et al.* (1998), p. 95 n° 51 ; BORGEAUD – VOLOKHINE (2000), p. 56 ; BORGEAUD – VOLOKHINE (2001), p. 153 ; BRICAULT (2006), p. 32 ; MCKENZIE (2007), p. 52-56 ; SABOTTKA (2008), p. 95-96 ; FASSA (2015), p. 142-143 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 115-116 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 79-82 ; THOMPSON (2020), p. 104 ; BRICAULT (2020), p. 37 ; *TM* 6209.

Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου
καὶ Ἀρσινόης, Θεῶν Ἀδελφῶν,
Σαράπει, τὸν ναὸν καὶ τὸ τέμενος.

N(i)-sw.t bit(y) (iw^c(w) Ntr.wi- Sn.wi stp n R^c shm^c nh-Imn)|
s3 R^c (Ptwlmys^c nh^c d.t mr(i) Pth)|
<ir>.n=f pr hn^c hw.t n Wsr-hp.

3 <ir>.n=f Rowe

(Grec) Le roi Ptolémée, fils de Ptolémée et d'Arsinoé, *Theoi Adelphoi*, (a dédié) à Sarapis le temple et le *temenos*.

(Égyptien) Le roi de Haute et Basse-Égypte, héritier des Dieux-Frères, élu de Râ, puissante est la vie d'Amon, fils de Ré, Ptolémée, vivant à jamais, aimé de Ptah, a établi le temple et l'espace sacré d'Osiris-Apis.

Inscr. 2 : plaque de fondation de l'Osireion de Ptolémée III à Canope

Canope, actuelle Aboukir.

Londres, British Museum. Numéro d'inventaire inconnu.

246-221 av. J.-C.

Plaque en or découverte en 1818 dans une cavité rocheuse sous une pierre d'angle d'un ancien temple d'époque ptolémaïque. Donnée par Méhémet Ali au British Museum. Écriture cursive et lettres poinçonnées. Dim. : 6 × 17.

Éd. : LETRONNE (1842), p. 2 [*CIG* III 4694] ; STRACK (1897), p. 233 n° 40 ; *SB* V 8296 ; *OGIS* I 60 ; *I.British Mus.* IV,2 1063 ; BRECCIA (1926), p. 52 n° 3 ; *I.Delta* p. 236-237, n° 7 ; *CPI* 96.

Reprod. : LETRONNE (1842), pl. 5 (fac-sim.) ; *CIG* III 4694 (fac-sim.) ; *I.British Mus.* IV, 2 1063 (fac-sim.) ; BRECCIA (1926), pl. 18, fig. 3 ; *I.Delta* pl. 3, fig. 3.

Trad. : LETRONNE (1842), p. 2 ; MALAISE (1994), p. 354 n. 9 ; *I.Delta* p. 236-237, n° 7.

Bibl. : MALAISE (1994), p. 354-355 n. 9 ; BERGEAUD – VOLOKHINE (2000), p. 60 n. 98 ; BERGEAUD – VOLOKHINE (2001), p. 155 ; HÖLBL (2001), p. 87 ; MCKENZIE (2007), p. 33 et p. 58-61 ; FRAGAKI (2011), p. 36-39 ; BRICAULT (2013), p. 91-93 ; CANEVA – BRICAULT (2019), p. 15 ; THOMPSON (2020), p. 104-105 ; CROWTHER (2020), p. 230 ; BRICAULT (2020), p. 38 ; *TM* 6318.

Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου καὶ
Ἀρσινόης, Θεῶν Ἀδελφῶν, καὶ βασίλισσα
Βερενίκη, ἡ ἀδελφὴ καὶ γυνὴ αὐτοῦ,
τὸ τέμενος Ὄσιρει.

Le roi Ptolémée, fils de Ptolémée et d'Arsinoé, *Theoi Adelphoi*, et la reine Bérénice, sa sœur et épouse, (ont dédié) le *temenos* à Osiris.

Inscr. 3 : plaque de fondation du Sarapeion de Ptolémée III à Canope

Canope (?).

Fondation Martin Bodmer, inv. n° 22.

246-221 av. J.-C.

Plaque en argent achetée par M. Bodmer à New York en 1963. Lettres poinçonnées. Dim. : 5 × 12, 4.

Éd. : BERGEAUD – VOLOKHINE (2001), p. 151 [*SEG* 54.1723] ; BRICAULT (2020), p. 37 ; *CPI* 629.

Reprod. : BERGEAUD – VOLOKHINE (2001), p. 151, fig. 47.

Trad. : BERGEAUD – VOLOKHINE (2001), p. 151 ; BRICAULT (2020), p. 37 (angl.).

Bibl. : MALAISE (1994), p. 354-355 n. 9 ; BERGEAUD – VOLOKHINE (2000), p. 60 ; BERGEAUD – VOLOKHINE (2001), p. 151-156 ; FRAGAKI (2011), p. 36-38 ; BRICAULT (2013), p. 91-93 ; BRICAULT (2020), p. 36-37 ; THOMPSON (2020) ; *TM* 397817.

Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου καὶ
Ἀρσινόης, Θεῶν Ἀδελφῶν, Σαράπει
τὸν ναὸν, κατὰ πρόσταγμα.

Le roi Ptolémée, fils de Ptolémée et d’Arsinoé, *Theoi Adelphoi*, (a dédié) à Sarapis le temple, sur ordre (du dieu).

Inscr. 4 : plaque de fondation du Boubasteion de Bérénice II

Kôm el-Dikka, Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. n° 211, 3.

244/3 av. J.-C.

Plaque rectangulaire de verre bleu avec texte bilingue (grec et égyptien), découverte dans une cavité rocheuse en 2010, contenant cinq autres plaques. Lettres écrites à l'encre noire. Dim. : 5,5 × 12,3 × 0,3.

Éd. : ABD EL-MAKSOU D *et al.* (2015), p. 131-132 [BÉ (2016), n° 550] ; SAVVOPOULOS (2018), p. 117 n. 10 ; CPI 13 [SAVVOPOULOS (2020), p. 84].

Reprod. : ABD EL-MAKSOU D *et al.* (2015), p. 142-143, fig. 7a et 7b.

Trad. : CARREZ (2014), p. 268 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 84 (angl.) ; PFEIFFER (2020a), p. 95 (angl.).

Bibl. : MALAISE (2005), p. 51-59 ; BINGEN (2007), p. 31-43 ; ABD EL-MAKSOU D *et al.* (2012), p. 427-445 ; BRICAULT (2013), p. 62-65 ; CARREZ (2014), p. 268-271 ; ABD EL-MAKSOU D *et al.* (2015), p. 125-144 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 116-117 ; PFEIFFER (2020a), p. 95 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 83-84 ; THOMPSON (2020), p. 106-107.

Βασίλ[ι]σσα [Βε]ρενί[κη] [ὕ]περ βα[σ]ιλέως
[Π]τολ[ε]μαίου τοῦ [αὐ]τῆς ἀ[δε]λφ[οῦ]
καὶ ἀ[ν]δ[ρ]ός] καὶ [τῶν τ]ούτων τέκνων
[τὸν ναὸν καὶ τὸ τέμενος καὶ τὸν] βωμὸν
5 Βουβ[ά]σται.

4 [τὸ τέμενος καὶ τὸν] βωμὸν Abd el-Maksoud : τὸ τέμενος Ἀρτέμιδι Carrez.

*Nb(.t) t3.wy s3.t R^c (Brnyky)| rdit [hw.t-ntr g3y.t - - -]wy
hn^c h^cw.t tn hr rn n Nswt-bity (Pt[wlmys^cnh^c d.t mry Pth])| hn^c
hr rn=s hn^c rn n msw=sn.*

(Grec) La reine Bérénice, pour le roi Ptolémée, son frère et mari, et pour leurs enfants (a dédié) le temple, le *temenos* et l'autel à Boubastis.

(Égyptien) La maîtresse des deux terres, fille de Ré, Bérénice, a donné l'espace sacré et le temple [...] ainsi que l'autel au nom du roi de Haute et Basse-Égypte Ptolémée, vivant à jamais, l'aimé de Ptah, au nom d'elle-même ainsi qu'au nom de leurs enfants.

Inscr. 5 : plaque de fondation de l'Harpokrateion de Ptolémée IV

Site du Sarapeion, Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. P. 10035.

221-204 ou 217-204 av. J.-C.

Plaque rectangulaire bilingue (grec et égyptien) en or découverte en 1945 dans un dépôt de dix tablettes de fondation, situé vers l'angle sud-est d'un petit temple à proximité de celui de Sarapis. Lettres tracées au poinçon. Dim. : 5,15 × 10,85.

Éd. : WACE (1945), p. 108 [*SB VI 9300*] ; ROWE (1946), p. 54-59 ; DRIOTON (1946), p. 97-112 (texte égyptien) ; JOUGUET (1946), p. 686 ; *I.Alex.Ptol.* 21 ; *CPI* 18 [SAVVOPOULOS (2020), p. 80].

Reprod. : WACE (1945), p. 107 ; ROWE (1946), pl. XVI, 1 ; GRIMM (1998), p. 85 (fac-sim. de l'égyptien) ; SAVVOPOULOS (2018), p. 116, fig. 2.

Trad. : ROWE (1946), p. 55 (angl.) ; BORGEAUD – VOLOKHINE (2000), p. 57 ; BORGEAUD – VOLOKHINE (2001), p. 153 ; *I.Alex.Ptol.* p. 61 ; BRICAULT (2013), p. 92.

Bibl. : BORGEAUD – VOLOKHINE (2000), p. 56-57 ; BORGEAUD – VOLOKHINE (2001), p. 153-154 ; MCKENZIE *et al.* (2004), p. 83-85 et p. 90 ; SABOTTKA (2008), p. 181-186 ; MOYER (2011), p. 169-170 ; BRICAULT (2013), p. 92-94 ; FASSA (2016), p. 65 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 116 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 80 ; BRICAULT (2020), p. 37 n. 175 ; THOMPSON (2020), p. 107-108 ; *TM* 6210.

Βασιλεὺς Πτολεμαῖος βασιλέως
Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης,
Θεῶν Εὐεργετῶν, Ἄρποχράτει, κατὰ
πρόσταγμα Σαράπιδος καὶ Ἴσιδος.

N(i)-s(w).t (Ptwlmys mry s.t) | si n(i)-s(w).t (Ptwlmys)|
hr hm.t-nsw (Bir3nig) | n hr-p3-hrd m wd
Wsr-hp hr S.t.

(Grec) Le roi Ptolémée, fils du roi Ptolémée et de la reine Bérénice, *Theoi Euergetai*, (a dédié le sanctuaire) à Harpokrate, sur l'ordre de Sarapis et d'Isis.

(Égyptien) Le roi Ptolémée, aimé d'Isis, fils du roi Ptolémée et de la reine Bérénice (a dédié le sanctuaire) à Harpokrate, sur l'ordre d'Osiris-Apis et d'Isis.

Inscr. 6 : plaque de fondation de l'Ision de Ptolémée IV

Alexandrie.

Collection privée à Alexandrie.

221-204 ou 217-204 av. J.-C.

Plaque de fondation en or, brisée sur son côté droit. Lettres poinçonnées. Dim. : 5 × 4,5.

Éd. : FRASER (1959-1960), p. 135-136 [*SEG* 20.496 ; *SB* VIII 9809] ; *I.Alex.Ptol.* 17 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 117 n. 13 ; *CPI* 16 [SAVVOPOULOS (2020), p. 87].

Reprod. : FRASER (1959-1960), pl. XXIX, 4 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 117, fig. 3.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 52 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 87 (angl.).

Bibl. : FRASER (1972), II, p. 344 n. 109 ; BRICAULT (1999), p. 338 ; MCKENZIE (2007), p. 23, p. 34, p. 39 et p. 383 n. 18 ; KOCKELMANN (2008), p. 49-50 ; FRAGAKI (2011), p. 30 ; BRICAULT – DIONYSOPOULOU (2016), p. 25 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 117 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 86-87 ; BRICAULT (2020), p. 37 n. 174 ; *TM* 5973.

Βασιλεὺς Πτ[ολεμαῖος]
Πτολεμαίου κ[αὶ Βερενίκης,]
Θεῶν Εὐεργε[τῶν, Ἴσιδι θεᾶι]
μεγίστη τῆι α[ἰτίαι πολλῶν ?]
5 εὐεργεσιῶν εἰς [ἐαυτόν].

3 Ἴσιδι Bernand : Ἴσι Fraser Woodhead || 4 μεγίστη τῆι α[ἰτίαι πολλῶν ?] Bernand *CPI* : μεγίστη ἀ[ντι πολλῶν]
Fraser τῆι α[- -] Woodhead.

Le roi [Ptolémée], fils de Ptolémée et [de Bérénice], *Theoi Euergetai*, (a dédié le sanctuaire) à [Isis], la très grande [déesse], [cause de nombreux ?] bienfaits envers [lui-même].

Inscr. 7 : plaque de fondation d'un sanctuaire à Sarapis, à Isis, à Ptolémée IV et à Arsinoé III

Ancienne avenue canopique, au croisement de la rue R5 et L1, Alexandrie.

Anciennement dans la collection privée du roi Farouk, localisation actuelle inconnue.

215/4-210/9 av. J.-C.

Plaque rectangulaire bilingue (grec et égyptien) en or découverte lors de la construction de la Nouvelle Bourse d'Alexandrie, sous une des pierres d'angle des ruines d'un temple d'époque ptolémaïque. Trouvée avec quatre autres plaques faites de bronze, de cuivre et de faïence. Texte aligné à droite. Lettres grecques poinçonnées. Lettres hiéroglyphiques tracées à l'encre. Écriture irrégulière et peu soignée. Dim. : 11,45 × 5,3.

Éd. : MASPERO (1886), p. 141 (texte égyptien) ; NEROUTSOS (1888), p. 22 [STRACK (1897), p. 239 n° 66 ; *SB* I 2136] ; GAUTHIER (1916), p. 271 n. 33 (édition bilingue) ; TOD (1942), p. 53-56 [*SEG* 18.637] ; ROWE (1946), p. 12-13 (édition bilingue) ; *I.Alex.Ptol.* 18 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 117 n. 15 ; *CPI* 23 [SAVVOPOULOS (2020), p. 87].

Reprod. : ROWE (1946), fig. 5 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 117, fig. 4.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 55 ; BRICAULT (2013), p. 94 ; BRICAULT (2020), p. 38 (angl.).

Bibl. : BEVAN (1934), p. 273-274 ; FRASER (1960) ; FRASER (1972), I, p. 260 et II, p. 410 n. 557 ; BRICAULT (1999), p. 337 et p. 343 ; MCKENZIE (2007), p. 34 et p. 64 ; BRICAULT (2013), p. 93-94 ; FASSA (2015), p. 139-140 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 117 et p. 125-126 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 87-88 ; BRICAULT (2020), p. 37-38 ; THOMPSON (2020), p. 109-110 ; DECHEVEZ (à paraître) ; *TM* 6691.

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

1 <κ>αὶ Tod Bernand : χαί lap. Neroutsos Strack Preisigke || Ἴσ<ι>δος Tod Bernand : Ἴσδος lap. Neroutsos Strack Preisigke || Θεῶν Σωτήρων omisit Neroutsos.

*Ns Wsr-hp hn^c 3s.t Ntr.wy-Nd.wy hn^c N(i)-sw.t bit(i) (Ptwlmys^c nh^c d.t mr(i)-3s.t)|
hn^c hk3.t (Irsin3i)| Ntr.wi-Mr-it.wi.*

1 *Ntr.wy-Nd.wy* Gauthier Tod : *Ntr.wy-Mnh.wy* Maspero.

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

(Égyptien) (Sanctuaire) appartenant à Osiris-Apis et à Isis, les Dieux-Sauveurs, au roi de Haute et Basse-Égypte, Ptolémée, vivant à jamais, aimé d'Isis, et à la reine Arsinoé, les Dieux-qui-aiment-leur-père.

2. Dédicaces

Inscr. 8 : dédicace à Sarapis et à Isis

Alexandrie.

Musée national de Varsovie, inv. 198726.

304-285 av. J.-C.

Stèle rectangulaire d'un matériau inconnu. Anciennement conservée au *Lyceum Hosianum* de Braunsberg (num. inv. 920). L'*editio princeps* a été réalisée à partir d'un estampage conservé au Musée gréco-romain d'Alexandrie. Écriture soignée et lettres régulières. Dim. inconnues.

Éd. : BOTTI (1893), p. 125 [STRACK (1897), p. 219 n° 4 ; *OGIS* I 21 ; *SB* V 8849] ; *I.Alex.Ptol.* 1 ; *I.Varsovie* 43 ; *CPI* 8 [SAVVOPOULOS (2020), p. 82].

Reprod. : *I.Alex.Ptol.* pl. 1 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 118, fig. 6.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 17 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 82 (angl.).

Bibl. : FRASER (1972), I, p. 42 et p. 44 et II, p. 115 n. 21 et p. 120 n. 43 ; DUNAND (1973), p. 111 n. 3 ; FASSA (2015), p. 134-136 ; CANEVA (2016a), p. 133 ; CANEVA (2018a), p. 99 n. 56 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 120 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 82-83 ; CROWTHER (2020), p. 238 ; *TM* 6369.

Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου
καὶ τῶν τέκνων
Σαράπιδι, Ἴσιδι
Νικάνωρ καὶ Νίκανδρος
5 Νίκωνος Πολυδεύκειοι.

Pour le roi Ptolémée et ses enfants, à Sarapis, à Isis, (par) Nikanor et Nikandros, fils de Nikon, du dème de Pollux.

Inscr. 9 : dédicace à Artémis *Sōteira*

Canope, actuelle Aboukir.

Musée du Louvre, réserve Napoléon, MA 1681.

304-282 av. J.-C.

Stèle rectangulaire de calcaire blanc, découverte en 1876 et achetée par le Louvre en 1886.

Graphie régulière mais traits peu profondément incisés. Dim. : 19 × 29 × 6. H. l. : 2.

Éd. : MILLER (1885), p. 146 n° 7 ; NEROUTSOS (1888), p. 126 n° 57 [STRACK (1897), p. 219 n° 5 ; *OGIS* I 18 ; *SB* V 8847] ; FRASER (1972), II, p. 329 n. 35 ; *I.Delta* p. 231-232, n° 1 ; *I.Louvre* 7 ; *CPI* 89.

Reprod. : *I.Louvre* pl. 8.

Trad. : *I.Delta* p. 231 ; *I.Louvre* p. 31.

Bibl. : FRASER (1962), p. 149 n° 37 ; *I.Delta* p. 313 ; MALAISE (2005), p. 51-59 ; FASSA (2015), p. 134 ; CANEVA (2016a), p. 122 n. 23 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 117 n. 12 ; *TM* 6367.

Ἀρτέμιδι Σωτείραι
ὑπὲρ βασιλέως
Πτολεμαίου
Ἐπικράτης Ἀθηναῖος.

4 Ἀθηναῖ[ος] Miller Ἀθηναῖος Néroutsos Ἀθηναί[ου] Fraser.

À Artémis *Sōteira*, pour le roi Ptolémée, (par) Épikratès, Athénien.

Inscr. 10 : dédicace d'un *temenos* à Sarapis et à Isis

Hâdra, Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. P. 8597.

282-ca 275 av. J.-C.

Plaque rectangulaire de marbre blanc découverte en 1943. Lettres bien gravées. Dim. : 29 × 63,5 × 3,3.

Éd. : FRASER (1956), p. 49 [SEG 18.636 ; SB VIII 10040] ; MORETTI (1965), p. 176 ; BAGNALL (1976), p. 195 [SEG 26.1713] ; *I.Alex.Ptol.* 5 ; CPI 9 [SAVVOPOULOS (2020), p. 83].

Reprod. : FRASER (1956), p. 49 ; *I.Alex.Ptol.* pl. 2 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 118, fig. 5.

Trad. : FRASER (1956), p. 50 (angl.) ; *I.Alex.Ptol.* p. 30 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 118 n. 18 (angl.).

Bibl. : FRASER (1956), p. 49-55 ; MORETTI (1965) ; FRASER (1972), I, p. 271 et II, p. 427 n. 676 ; BAGNALL (1976) ; BENNETT (2001-2011a) ; PFEIFFER (2008b), p. 398-403 ; FASSA (2015), p. 134-136 et p. 140-141 ; MASSAR (2016), p. 91 ; CANEVA (2018a), p. 99 n. 56 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 117-118 ; CANEVA (2020d), p. 144 n. 65 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 82-83 ; CROWTHER (2020), p. 238 ; TM 6083.

Ἦπερ βασιλέως Πτολεμαίου
τοῦ Πτολεμαίου καὶ Βερενίκης,
Σωτήρων, Ἀρχάγαθος Ἀγαθο-
κλέους ὁ ἐπιστάτης τῆς Λιβύ-
5 ης καὶ ἡ γυνὴ *vac.* Στρατονίκη
Σαράπιδι *vac.* Ἴσιδι *vac.* τὸ τέμενος.

Pour le roi Ptolémée, fils de Ptolémée et de Bérénice, (*Theoi*) *Sōtēres*, Archagathos, fils d'Agathoklès, l'épistate de Libye, ainsi que sa femme Stratonikè (ont dédié) à Sarapis et à Isis le *temenos*.

Inscr. 11 : dédicace à Adonis, aux Dioscures et à Ptolémée *Sōtēr*

Alexandrie ou le Delta.

Zurich, collection J. Malaise. Numéro d'inventaire inconnu.

282-*ca* 275 ou 270-246 av. J.-C.

Plaque de calcaire nummulitique. Vendue à Alexandrie en 1893. Dim. : 15 × 30 × 0,6. H. l. : 0,2.

Éd. : BOTTI (1898), p. 41 n° 5 [*SB* I 306] ; FRASER (1967a), p. 27 ; *SEG* 24.1174 ; *SB* X 10687 ; FRASER (1972), II, p. 333 n. 60 ; CANEVA (2020d), p. 141 n. 48 ; *CPI* 576.

Reprod. : FRASER (1967a), pl. I.

Trad. : FRASER (1967a), p. 29 (angl.) ; CANEVA (2020d), p. 141 (angl.).

Bibl. : FRASER (1967a) ; FRASER (1972), I, p. 198 et II, p. 333 n. 60 ; BORGEAUD (1996), p. 117 ; *SEG* 53.907 ; FASSA (2015), p. 148 ; CANEVA (2020d), p. 141-142 ; BARALAY (2020), p. 118 et p. 120 ; *TM* 93312.

Ἐπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου
τοῦ Πτολεμαίου Σωτήρος
Ἄδω<v>ι Διοσκόροις
Πτολεμαίωι Σωτήρι
5 *vac.* Σιμωνίδης.

3 Ἄδω<v>ι Fraser Kießling Woodhead : ΑΔΩΤΙ lap. Caneva Ἄδιστι vel Ἄγδιστι proposuerunt Botti Preisigke

Pour le roi Ptolémée, fils de Ptolémée *Sōtēr*, à Adonis, aux Dioscures et à Ptolémée *Sōtēr*, (par) Simonidès.

Inscr. 12 : dédicace à tous les dieux

Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 20, cat. 2.

282-ca 275 ou 270-246 av. J.-C.

Plaque rectangulaire de marbre blanc acquise en 1898 chez un marchand. Écriture régulière et graphie caractéristique du début du III^e siècle. Traces d'épaisseur sur les extrémités des hastes verticales. Dim. : 40 × 52 × 4,5.

Éd. : BOTTI (1898), p. 40 n° 3 [STRACK (1903), p. 537 n° 1] ; *I.Musée d'Alexandrie* 2 ; *I.Alex.Ptol.* 6 ; *CPI* 10.

Reprod. : *I.Musée d'Alexandrie* pl. 2 ; *I.Alex.Ptol.* pl. 2.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 32 ; CANEVA (2020d), p. 141 (angl.).

Bibl. : FRASER (1972), II, p. 1023 n. 105 ; PFEIFFER (2008a), p. 32 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 126 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 92-93 ; CANEVA (2020d), p. 141 ; CROWTHER (2020), p. 238-239 ; *TM* 107252.

Ἕπὲρ βασιλέωσ
Πτολεμαίου
τοῦ Πτολεμαίου
Σωτήρωσ θεοῖσ πάσιν
5 Ἀριστίων Πύθωνοσ.

Pour le roi Ptolémée, fils de Ptolémée *Sōtēr*, à tous les dieux, (par) Aristion, fils de Python.

Inscr. 13 : dédicace d'un sanctuaire à Isis et à Anubis

Canope, actuelle Aboukir.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 18403.

Ca 275-270 av. J.-C.

Stèle rectangulaire de calcaire nummulitique retrouvée encastrée dans le mur d'une citerne.

Donnée au Musée par le prince Tussun. Traces de rouge dans l'écriture. Dim. : 21 × 39 × 5. H. l. : 1.

Éd. : BRECCIA (1905), p. 110 n° 2 ; *I.Musée d'Alexandrie* 5 [SB I 429] ; BRECCIA (1926), p. 51 n° 1 ; *SEG* 8.462 ; *I.Delta* p. 232, n° 2 [BRICAULT (2020), p. 35] ; *CPI* 92.

Reprod. : *I.Musée d'Alexandrie* pl. II, 5 ; *I.Delta* pl. 1, fig. 3.

Trad. : *I.Delta* p. 232 ; BRICAULT (2013), p. 91 ; BRICAULT (2020), p. 35 (angl.).

Bibl. : FRASER (1967b), p. 23-45 ; HAUBEN (1970), p. 40-41 ; FRASER (1972), I, p. 271-272 et II, p. 412 n. 572 ; DUNAND (1973), p. 112 ; GRENIER (1977), p. 24 ; MALAISE (1994), p. 353-355 ; MALAISE (2005), p. 155 n. 185 ; HAUBEN (2013), p. 50-51 ; BRICAULT (2013), p. 91-92 ; CANEVA (2016b), p. 146 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 121 n. 26 ; BRICAULT (2020), p. 35-36 et n. 166 ; *TM* 6505.

Ἐπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου
καὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης,
τὸ ἱερὸν Ἰσει Ἀνούβει Καλλικράτης
Βοίσκου Σάμιος ναυαρχῶν
5 ἔδωκεν Πασίτι ἱερεῖ.

5 Πασίτι lap. Bernand Bricault : Πασίτη Breccia Preisigke.

Pour le roi Ptolémée et la reine Arsinoé, le sanctuaire (a été dédié) à Isis et à Anubis (par) Kallikratès, fils de Boiskos, Samien, commandant la flotte (et) a été confié à Pasis, le prêtre.

Inscr. 14 : dédicace aux *Theoi Adelphoi*

Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. n° 25058.

272/1-240 av. J.C.

Plaque rectangulaire de marbre blanc. Angles arrondis. Traces de rouge dans l'écriture. Dim. : 17,5 × 35 × 4,5.

Éd. : FRASER (1959-1960), p. 134-135 n° 3 [*SEG* 20.497 ; *SB* VIII 9810] ; *I.Alex.Ptol.* 9 ; *CPI* 31.

Reprod. : FRASER (1959-1960), pl. XXIX, 3 ; *I.Alex.Ptol.* pl. 5.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 37.

Bibl. : ROBERT (1966) ; FRASER (1972), I, p. 42, p. 217 et II, p. 115 n. 22 et p. 367 n. 228 ; PFEIFFER (2008a), p. 53 ; CANEVA (2012b) ; CANEVA (2016b), p. 169 ; CANEVA – BRICAULT (2019), p. 11 ; CANEVA (2020d), p. 141 et n. 45 ; *TM* 5974.

Θεοῖς Ἀδελφοῖς
Σατυρίων.

Aux *Theoi Adelphoi*, (par) Satyrion.

Inscr. 15 : dédicace à Arsinoé *Philadelphos*

Alexandrie.

Collection privée Max Debbané, numéro d'inventaire inconnu.

270-240 av. J.-C.

Plaque rectangulaire de marbre blanc. Dim. : 16 × 20 × 5,5.

Éd. : FRASER (1964), p. 73-74 n° 5 [*SEG* 24.1230 ; *SB* X 10711] ; *I.Alex.Ptol.* 11 ; *CPI* 30.

Reprod. : FRASER (1964), p. 73-74 n° 5, pl. XI, 3.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 40.

Bibl. : ROBERT (1966) ; FRASER (1972), I, p. 217 et II, p. 367 n. 228 ; SCHORN (2001) ; CANEVA (2012b) ; CANEVA (2014c), cat. n° 9 et p. 93-96 ; CANEVA (2020b), p. 25-30 ; *TM* 104539.

Ἀρσινόη
Φιλαδέλφωι
Ἀσκληπιάδης.

À Arsinoé *Philadelphos*, (par) Asklépiadès.

Inscr. 16 : dédicace à Arsinoé *Philadelphos*

Alexandrie.

Marseille, Musée d'archéologie méditerranéenne, inv. 1634.

270-240 av. J.C.

Plaque rectangulaire de marbre blanc. Bord supérieur martelé. Dim. : 12 × 18 × 4,5.

Éd. : JULLIAN (1886), p. 272 n° 3 [STRACK (1897), p. 223 n° 24 ; *SB* I 3661] ; *Coll. Froehner* 134 ; *I.Alex.Ptol.* 12 ; *CPI* 29.

Reprod. : *I.Alex.Ptol.* pl. 5.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 41.

Bibl. : ROBERT (1966) ; FRASER (1972), I, p. 217 et II, p. 367 n. 228 ; SCHORN (2001) ; CANEVA (2012b) ; CANEVA (2014c), cat. n° 10 et p. 93-96 ; CANEVA (2020b), p. 25-30 ; *TM* 7033.

Ἀρσινόη
Φιλαδέλφωι.

À Arsinoé *Philadelphos*.

Inscr. 17 : dédicace à Isis Arsinoé *Philadelphos*

Canope, actuelle Aboukir.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 37.

270-246 av. J.-C.

Plaque de marbre brisée sur son côté gauche. Donnée par Daninos Pacha au Musée d'Alexandrie. Bords de la pierre arrondis. Traces de rouge dans l'écriture. Dim. : 15 × 17 × 6. H. l. : 1, 5.

Éd. : BOTTI (1893), p. 128 n° 2457 ; STRACK (1894), p. 234 n° 6 [STRACK (1897), p. 224 n° 30 ; *OGIS* I 31 ; *SB* V 8850] ; *I. Musée d'Alexandrie* 7 [SEG 8.462] ; *I. Delta* p. 233-234, n° 3 ; *CPI* 91.

Reprod. : *I. Delta* pl. 3, fig. 1.

Trad. : *I. Delta* p. 233.

Bibl. : DUNAND (1973), p. 35-36 ; HÖLBL (2001), p. 101-104 ; PFEIFFER (2008b), p. 402 ; PLANTZOS (2011) ; BRICAULT (2013), p. 89-92 ; WALLENSTEN (2014) ; CANEVA (2014c), cat. n° 11 ; CANEVA (2015), p. 102-103 ; CANEVA (2016a), p. 135 n. 63 ; CANEVA (2016b), p. 146-149 ; MINAS-NERPEL (2019) ; BRICAULT (2020), p. 34-35 ; *TM* 6370.

[Ἴσιδι Ἀ]ρσινόη
[Φιλαδέ]λφωι Θε-
[ων ὑπὲ]ρ αὐτοῦ καὶ
[τῆς γυ]ναικὸς καὶ
5 [τῶν π]αιδίων.

1 [Ἴσιδι Ἀ]ρσινόη Strack (1897) Dittenberger Breccia Bilabel : [βασιλίσσαι Ἀ]ρσινόη Bernand [- - Ἀ]ρσινόη Botti [Θεῶι Ἀ]ρσινόη Strack (1894) || **2** [Φιλαδέ]λφωι Strack Dittenberger Breccia Bilabel : [Θεῶι Φιλαδέ]λφωι Bernand [- - ἀδε]ΛΦΩΙΘΕ[ωι] Botti || **2-3** Θε[ῶν] Bernand : Θε[ῶ] Botti Θε[στωρ] Strack Dittenberger Breccia Bilabel || **4** [τῆς γυ]ναικὸς Bilabel Bernand : [...γυ]ΝΑΙΚΩΣΚΑΙ Botti.

À [Isis] Arsinoé *Philadelphos*, (par) Théon, pour lui-même, sa femme et ses enfants.

Inscr. 18 : dédicace d'autels, de *temenē* et de terres aux *Theoi Adelphoi*, à *Zeus Olympios* et à *Zeus Synōmosios*

Ramleh, Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 36, cat. 10.

243/2-221 av. J.-C.

Plaque rectangulaire de marbre blanc découverte en 1894 à Siouf (actuel quartier de Ramleh), à l'est d'Alexandrie. Ductus de l'écriture légèrement irrégulier vers la fin des lignes. Ponctuation inscrite à la ligne 6 (dicolon) et 8. Traces de noir dans les lettres. Dim. : 14,5 × 18,5 × 3. H. l. : 0,4-1.

Éd. : BOTTI (1894), p. 21-22 [STRACK (1897), p. 233 n° 43 ; *OGIS* I 65 ; *SB* V 8861 (avec *add.* p. 550)] ; *I.Musée d'Alexandrie* 10 ; *I.Alex.Ptol.* 14 ; *CPI* 15 [SAVVOPOULOS (2020), p. 85].

Reprod. : *I.Alex.Ptol.* pl. 6.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 45 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 85 (angl.) ; BARALAY (2020), p. 116 (angl.).

Bibl. : HÖFER (1909-1915), col. 1629 ; SCHWALB (1972), col. 342-344 ; FRASER (1972), I, p. 194, p. 228 et II, p. 115 n. 22, p. 326 n. 18 et p. 416 n. 594 ; SCHWALB (1978), col. 1192-1193 ; LE BOHEC-BOUHET (2002) ; MCKENZIE (2007), p. 52 ; FRAGAKI (2011), p. 44 ; CANEVA (2016b), p. 180-181 et p. 195-197 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 124 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 84-85 ; BARALAY (2020), p. 116-119 ; DECHEVEZ (à paraître) ; *TM* 6381.

Ἐπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου
τοῦ Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης,
Θεῶν Ἀδελφῶν, καὶ βασιλίσσης
Βερενίκης τῆς γυναικὸς
5 καὶ ἀδελφῆς τοῦ βασιλέως,
Θεῶν Εὐεργετῶν, {καὶ} Θεοῖς
Ἀδελφοῖς <καὶ> Διὶ Ὀλυμπίωι καὶ Διὶ
Συνωμοσίωι τοὺς βωμοὺς
καὶ τὰ τεμένη καὶ τὴν συν-
10 κύρουσαν αὐτοῖς γῆν Κλέων
καὶ Ἀντίπατρος οἱ ἱερεῖς
τοῦ Διός.

6 καὶ delevit Bernand : καὶ conservarunt Botti Strack Dittenberger Breccia Bilabel *CPI* || 7 καὶ restituit Bernand ||
10 THNKΛΕΩΝ Botti.

Pour le roi Ptolémée, fils de Ptolémée et d'Arsinoé, *Theoi Adelphoi*, et la reine Bérénice, femme et sœur du roi, *Theoi Euergetai*, Kléon et Antipatros, les prêtres de Zeus (ont dédié) aux *Theoi Adelphoi*, à *Zeus Olympios* et à *Zeus Synōmosios*, les autels, les *temenē* et la terre y attenant.

Inscr. 19 : dédicace d'un temple et d'un *peribolos* à Sarapis et à Isis

Alexandrie (?).

Musée royal de Mariemont (Morlanwelz), inv. B.181.

243/2-221 av. J.-C.

Plaque de calcaire rectangulaire. L'inscription aurait été vue par F. von Bissing à Memphis, puis achetée à un antiquaire parisien en 1904. Écriture régulière. Dim. : 31 × 54 × 7,5.

Éd. : VON PROTT (1898), p. 367 [STRACK (1901), p. 203 n° 10 ; *OGIS* I 64 ; *SB* V 8772] ; LEVEQUE (1952), p. 107 ; MASSAR (2016), p. 88.

Reprod. : LEVEQUE (1952), pl. 40 ; BALLETT (1998), p. 246 n° 185 ; MASSAR (2016), p. 89.

Trad. : BALLETT (1998), p. 246 n° 185 ; MASSAR (2016), p. 88.

Bibl. : FRASER (1972), I, p. 272 et II, p. 428 n. 679 ; CLARYSSE – SWINNEN (1983), p. 15 ; BALLETT (1998), p. 246 n° 185 ; DUNAND (2007), p. 260 ; FASSA (2015) ; MASSAR (2016), p. 88-92 ; *TM* 6365.

Ἵπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ
βασιλίσης Βερενίκης, Θεῶν
Εὐεργετῶν, καὶ τῶν τέκνων Σαράπιδι,
Ἴσιδι τὸν ναὸν καὶ τὸν περίβολον
5 Ἀπολλώνιος Φιλίωνος Ἀμμωνιεὺς
καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Δημητρία.

Pour le roi Ptolémée et la reine Bérénice, *Theoi Euergetai*, et pour leurs enfants, Apollonios, fils de Philion, du dème d'Ammon, et son épouse Démétria (ont dédié) le temple et le *peribolos* à Sarapis et à Isis.

Inscr. 20 : dédicace à Sarapis, à Isis, à Ptolémée III et à Bérénice II

Canope, actuelle Aboukir.

Musée gréco-romain d'Alexandre, inv. 18401.

243/2-221 av. J.-C.

Plaque de calcaire nummulitique. Trouvée à Maamourah (Aboukir) en 1907, donnée ensuite au Musée par le prince Tussun. Ductus légèrement irrégulier. Traces de rouge dans les lettres. Dim. : 20 × 33 × 10. H. l. : 1,5.

Éd. : *I.Musée d'Alexandrie* 15 [SB I 586] ; BRECCIA (1926) p. 52-53 n° 5 ; *I.Delta* p. 234, n° 4 ; *CPI* 95.

Reprod. : *I.Musée d'Alexandrie* pl. IV, 13 ; *I.Delta* pl. 2, fig. 1.

Trad. : *I.Delta* p. 234.

Bibl. : DUNAND (1973), p. 113-114 ; MALAISE (1994), p. 365 ; FRAGAKI (2011), p. 36-38 ; HAUBEN (2011) ; FASSA (2013), p. 129-130 ; FASSA (2015), p. 134 et p. 143-145 ; CROWTHER (2020), p. 241 ; *TM* 6529.

Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι
καὶ βασιλεῖ Πτολεμαίῳ
καὶ βασίλισσῃ Βερενίκη,
Θεοῖς Εὐεργέταις.

À Sarapis, à Isis, au roi Ptolémée et à la reine Bérénice, *Theoi Euergetai*.

Inscr. 21 : dédicace à Sarapis, à Isis, au Nil, à Ptolémée III et à Bérénice II

Canope, actuelle Aboukir.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 18402.

243/2-221 av. J.-C.

Stèle de calcaire nummulitique rectangulaire trouvée à Maamourah (Aboukir) en 1907, donnée au Musée par le prince Tussun. Gravure soignée et régulière. Dim. : 30 × 16 × 5. H. l. : 1,8.

Éd. : *I.Musée d'Alexandre* 14 [SB I 585] ; *I.Delta* p. 235, n° 5 ; *CPI* 94.

Reprod. : *I.Delta* pl. 2, fig. 2.

Trad. : *I.Delta* p. 235.

Bibl. : FRASER (1972), I, p. 263 ; DUNAND (1973), p. 113-114 ; MALAISE (1994), p. 365 ; MALAISE (2005), p. 66-67 et p. 70-71 ; PFEIFFER (2008b), p. 408 ; HAUBEN (2011) ; FRAGAKI (2011), p. 36-38 ; DUNAND (2013), p. 202-207 ; FASSA (2015), p. 134 et p. 143-145 ; GALBOIS (2018), p. 105-107 ; MINAS-NERPEL (2019), p. 168 ; CROWTHER (2020), p. 240-241 ; *TM* 6528.

Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι καὶ Νεῖλω
καὶ βασιλεῖ Πτολεμαίωι
καὶ βασιλίσσηι Βερενίκηι,
Θεοῖς Εὐεργέταις,
5 Ἀρτεμίδωρος Ἀπολλωνίου
Βαργυλιώτης.

À Sarapis, à Isis, au Nil, au roi Ptolémée et à la reine Bérénice, *Theoi Euergetai*, (par)
Artémidore, fils d'Apollonios, de Bargylia.

Inscr. 22 : dédicace à Sarapis, à Isis, au Nil, à Ptolémée III et à Bérénice II

Canope, actuelle Aboukir (?)

Musée du Louvre, Paris, numéro d'inventaire inconnu.

243/2-221 av. J.-C.

Stèle rectangulaire de calcaire. Autrefois dans la collection Froehner, elle a ensuite fait partie de la collection du Cabinet des Médailles de Paris avant d'être cédée au Louvre en 1918. Gravure soignée et régulière. Certaines lettres sont pourvues d'*apices*. Dim. : 15 × 24 × 5. H. l. : 1.

Éd. : *Coll. Froehner* 97 ; *I.Delta* p. 235-236, n° 6 ; *CPI* 93.

Reprod. : *Coll. Froehner* pl. 45 ; *I.Delta* pl. 3, fig. 2 ; CROWTHER (2020), p. 240, fig. 13.10.

Trad. : *I.Delta* p. 235-236.

Bibl. : FRASER (1972), I, p. 263 ; DUNAND (1973), p. 113-114 ; MALAISE (1994), p. 365 ; MALAISE (2005), p. 66-67 et p. 70-71 ; PFEIFFER (2008b), p. 408 ; HAUBEN (2011) ; FRAGAKI (2011), p. 36-38 ; DUNAND (2013), p. 202-207 ; FASSA (2015), p. 134 et p. 143-145 ; GALBOIS (2018), p. 105-107 ; MINAS-NERPEL (2019), p. 168 ; CROWTHER (2020), p. 240 ; *TM* 102617.

Σαράπιδι, Ἴσιδι, Νεῖλωι
καὶ βασιλεῖ Πτολεμαίωι
καὶ βασιλίσσηι Βερενίκηι,
Θεοῖς Εὐεργέταις,
5 Καλλικράτης Ἀντιπάτρου.

À Sarapis, à Isis, au Nil, ainsi qu'au roi Ptolémée et à la reine Bérénice, *Theoi Euergetai*, (par) Kallikratès, fils d'Antipatros.

Inscr. 23 : dédicace d'un *temenos* et d'un autel à Hestia *Pantheos*, à Ptolémée III et à Bérénice II

Gabbari, Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 34, cat. 25.

220-210/209.

Plaque rectangulaire de calcaire fissurée en son milieu, découverte en 1900 près du site des nécropoles antiques. Le côté gauche de la pierre est brisé. Lettres régulières présentant des traits distinctifs de la fin du III^e siècle. Traces d'épaisseur sur les bords inférieurs des hastes verticales. Dim. : 28 × 25 × 8. H. l. : 1-1,3 cm.

Éd. : BOTTI (1900), p. 571 n° 409 [STRACK (1903), p. 546-547 n° 24, avec modifications des lignes 5 et 8] ; *I. Musée d'Alexandrie* 25 et *add.* p. 269 [FRASER – RUMPF (1952), p. 68] ; *I. Alex. Ptol.* 25 ; *CPI* 24 [SAVVOPOULOS (2020), p. 86] ; DECHEVEZ (à paraître).

Reprod. : *I. Musée d'Alexandrie* pl. VI, 17 (fac-sim.) ; *I. Alex. Ptol.* pl. 10 et pl. 11 (fac-sim.).

Trad. : *I. Alex. Ptol.* p. 69 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 86 (angl.).

Bibl. : FRASER – RUMPF (1952), p. 68 ; FRASER (1972), I, p. 210 et II, p. 1023 n. 105 ; BELAYCHE (2005), p. 145-146 ; BRICAULT (2013), p. 473-489 ; MUCCIOLI (2013), p. 309-318 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 124-125 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 85-86 ; DECHEVEZ (à paraître) ; *TM* 107255.

[Υπὲρ βα]σιλέως Πτολεμαίου
[καὶ βασιλί]σσης Ἀρσινόη[ς]
[τὸ τέ]μενος 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 Dechevez : [Ἡστίας] Πανθέου Bernand coll. I. 8 *CPI* [τῶν] Πανθέων Breccia Fraser – Rumpf Savvopoulos (2018) [Θεῶν] Πανθέων Strack || 5 [Θεῶν] Botti Breccia Bernand *CPI* : [καὶ ὑπὲρ] Strack || 7 <καὶ> ante τό addiderunt Breccia Savvopoulos (2018) : [Θεῶν Ε]ὐεργετῶν τό Botti Strack Bernand || 8 Ἡστίας Botti Breccia Bernand *CPI* : <Ε>στίας Strack || 9 Ἀριστόμ<ε>νους Savvopoulos (2018) : Ἀριστόμους Strack Breccia ΣΑΡΙΣΤΟΜΝΟΥΣ Botti Ἀριστοφάνους Bernand *CPI* || 10 κατ']εὐχὰ[ς ἀνέθηκε ?- - -] Dechevez : ε]ὐχαρ[ιστίας χάριν ?] Bernand ΕΥ[- - -] 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) [...], fils d'Aristom<e>nès, [en ex-voto ?].

Inscr. 24 : dédicace d'un autel à Déméter, à Korè et à Dikaiosynè

Alexandrie.

Musée du Caire, CG 27581.

216/5-210/9 av J.-C.

Autel cylindrique de marbre blanc avec moulures au sommet et à la base. Texte inscrit sur la partie supérieure de l'autel. Traces de bleu sur la pierre. Lettres pourvues d'*apices*. Dim. : 52 × 55 (diamètre).

Éd. : MILLER (1873), p. 328-329 [STRACK (1897), p. 237 n° 54 ; SB V 8867] ; OGIS I 83 ; EDGAR (1903), p. 62 n° 27581 ; MILNE (1905), p. 33 n° 27581 ; *I.Alex.Ptol.* 22 ; CPI 17 [SAVVOPOULOS (2020), p. 89].

Reprod. : EDGAR (1903), p. 62 n° 27581 (fac-sim.) ; MILNE (1905), p. 33 n° 27581 (fac-sim.) ; *I.Alex.Ptol.* pl. 9 (photo) et pl. 10 (fac-sim.) ; SAVVOPOULOS (2018), p. 120, fig. 9.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 62 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 120 n. 23 (angl.) ; SAVVOPOULOS (2020), p. 89 (angl.).

Bibl. : SKOWRONEK – TKACZOW (1981), p. 135 ; FRASER (1972), I, p. 199, p. 241 et II, p. 335 n. 75 ; MALAISE (2000), p. 7-8 et p. 10-11 ; DUNAND (2007), p. 255-256 ; BRICAULT (2013), p. 480-482 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 120 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 88-89 ; TM 6387.

Ἵπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου

καὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης,

vac. Θεῶν Φιλοπατόρων,

Ἀπολώνιος Ἄμμωνίου καὶ

5 Τιμόκιον Κρισιλάου καὶ τὰ παιδιά

Δήμητρι καὶ Κόρη καὶ Δικαιοσύνη.

4 Ἀπολώνιος lap. Miller Strack Bernand CPI : Ἀπολ<λ>ώνιος Kießling Dittenberger Milne.

Pour le roi Ptolémée et la reine Arsinoé, *Theoi Philopatores*, Apolonios, fils d'Ammonios et Timokion, fille de Krisilaos, ainsi que leurs enfants (ont dédié l'autel) à Déméter, à Korè et à Dikaiosynè.

Inscr. 25 : dédicace à Sarapis et à Isis *Sōtēres*

Hâdra, Alexandrie.

Alexandrie, Bibliotheca Alexandrina inv. 234.

216/5-210/9 av. J.-C.

Plaque de marbre blanc découverte en 1908. Écriture régulière, excepté la forme et la position variables des *omicron*. Dim. : 23 × 33 × 4,3.

Éd. : *I.Musée d'Alexandrie* 24 [SB I 597] ; *I.Alex.Ptol.* 19 ; *CPI* 20 [SAVVOPOULOS (2020), p. 88].

Reprod. : *I.Musée d'Alexandrie* pl. V, 15 ; *I.Alex.Ptol.* pl. 8 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 119, fig. 8 ; CROWTHER (2020), p. 242, fig. 13.13.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 57 ; BRICAULT (2013), p. 97 n° 20 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 120 n. 20 (angl.) ; SAVVOPOULOS (2020), p. 88 (angl.).

Bibl. : BRICAULT (1999), p. 343 ; PFEIFFER (2008a), p. 32 ; BRICAULT (2013), p. 97-99 ; FASSA (2015), p. 133 n. 4 ; BUTZ (2017) ; SAVVOPOULOS (2018), p. 120 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 88 ; CROWTHER (2020), p. 242-243 ; *TM* 6535.

Ἵπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου
καὶ βασιλίσ<σ>ης Ἀρσινόης,
Θεῶν Φιλοπατόρων, Σαράπιδι
καὶ Ἴσιδι Σωτήρσιν Ἀρχέπολις
5 Κόσμου Λεοννατεύς.

Pour le roi Ptolémée et la reine Arsinoé, *Theoi Philopatores*, à Sarapis et à Isis *Sōtēres*,
(par) Archépolis, fils de Kosmos, du dème de Léonnatos.

Inscr. 26 : dédicace à Sarapis et à Isis

Alexandrie.

Musée national de Varsovie, inv. 198744.

216/5-210/9 av. J.-C.

Plaque rectangulaire de marbre blanc découverte en 1892 à Alexandrie et acquise dans le commerce par O. Rubensohn, en 1905. Écriture peu régulière et forme des lettres variable. Traces de couleur rouge dans les lettres. Dim. : 19,5 × 26,5 × 6. H. l : 0,7-0,9.

Éd. : BOTTI (1893), p. 129 [STRACK (1897), p. 237 n° 55] ; RUBENSOHN (1909), p. 159 n° 3 ; *I.Alex.Ptol.* 20 ; *I.Varsovie* 45 ; *CPI* 19 [SAVVOPOULOS (2020), p. 88].

Reprod. : *I.Alex.Ptol.* pl. 8 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 119, fig. 7.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 59 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 120 n. 19 (angl.) ; SAVVOPOULOS (2020), p. 88 (angl.).

Bibl. : PFEIFFER (2008a), p. 32 ; FASSA (2015), p. 133 n. 4 ; MASSAR (2016) ; SAVVOPOULOS (2018), p. 120 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 88 ; *TM* 107254.

Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου
καὶ βασιλίσσης Ἀρσινό{ι}ης,
Θεῶν Φιλοπατόρων,
Σαράπιδι, Ἴσιδι, Διόδοτος
5 Φυρταίου Ἀλεξανδρεὺς
καὶ οἱ υἱοὶ Διόδοτος,
Ἀπολλόδοτος, Δημήτριος, Ἀρίστων.

2 Ἀρσινό{ι}ης edidi : Ἀρσινόης lap. Rubensohn *CPI* Ἀρσινόης Botti Strack || 3 Φιλοπατόρων Rubensohn Bernand *CPI* : Φιλοπατέρων Botti Strack || 4 Διόδοτος Rubensohn Bernand *CPI* : Διόδοτος Botti Strack || 5 Φυρταίου Rubensohn Bernand *CPI* : Μυρταίου Botti Strack || 7 Ἀπολλόδοτος Botti Rubensohn Bernand *CPI* : Ἀπολλώδοτος Strack || Δημήτριος Rubensohn Bernand : Δω[σίθ]εος Botti Strack || Ἀρίστων Rubensohn Bernand *CPI* : Ἀριστίων Botti Strack.

Pour le roi Ptolémée et la reine Arsinoé, *Theoi Philopatores*, à Sarapis, à Isis, (par) Diodotos, fils de Phyrtaios, Alexandrin, et (par) ses fils, Diodotos, Apollodotos, Démétrios, Ariston.

Inscr. 27 : dédicace à Anubis

Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 40, cat. 23.

216/5-210/9 av. J.-C.

Plaque rectangulaire de marbre gris clair découverte en 1901. Forme des lettres assez régulière mais ductus légèrement variable. Traces de ciment sur les bords de la plaque (Breccia). Dim. : 20 × 27,5 × 7.

Éd. : BOTTI (1902), p. 94 [STRACK (1903), p. 544-545 n° 22 ; *OGIS* II 729 ; *SB* V 8924 et *add.* p. 551] ; *I.Musée d'Alexandrie* 23 ; GRENIER (1977), p. 23 ; *I.Alex.Ptol.* 24 ; *CPI* 22 [SAVVOPOULOS (2020), p. 89].

Reprod. : *I.Musée d'Alexandrie* pl. V, 16 ; *I.Alex.Ptol.* pl. 10 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 121, fig. 10 ; CROWTHER (2020), p. 243, fig. 13.14.

Trad. : BOTTI (1902), p. 94 ; *I.Alex.Ptol.* p. 67 ; GRENIER (1977), p. 23-24 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 121 n. 25 (angl.) ; SAVVOPOULOS (2020), p. 89 (angl.).

Bibl. : FRASER (1972), I, p. 262 et II, p. 413 n. 572-573 ; GRENIER (1977), p. 23-24 ; *I.Alex.Ptol.* p. 67 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 121 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 89-90 ; PAGANINI (2020) ; CROWTHER (2020), p. 243 ; *TM* 43668.

Ἵπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου
καὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης,
Θεῶν Φιλοπατόρων, Ἀνούβει
οἱ πρεσβύτεροι τῶν ὄλυροκό-
5 πων, ἱερεὺς Ἀμεννεύς
Παχῶς Παᾶπις
Παψῶβθης Παθβοῦς
Πετοσίρις Πεσιέχων.

7 Παψῶβθης lap. Dittenberger Bilabel Breccia Bernand *CPI* : Παψῶβθης Grenier Παψωρόης Botti Strack.

Pour le roi Ptolémée et la reine Arsinoé, *Theoi Philopatores*, à Anubis, (par) les administrateurs de la corporation des meuniers, le prêtre Amenneus, Pachos, Paapis, Papsobthès, Pathbous, Petosiris, Pesiechon.

Inscr. 28 : dédicace d'un temple, d'un sanctuaire et de ses dépendances à Isis

Alexandrie (?).

Musée du Caire, CG 9232.

199/8-194/3 av. J.-C.

Plaque de calcaire. Surface de la pierre usée. Dim. : 19 × 36 × 0,5.

Éd. : STRACK (1894), p. 220 [STRACK (1897), p. 249 n° 89 ; *OGIS* I 92 ; *SB* V 8870] ; MAHAFFY (1895), p. 315 [MICHEL, *Recueil* 1235] ; MILNE (1905), p. 23 n° 9232 ; *CPI* 582.

Reprod. : STRACK (1894), p. 220 (fac-sim.).

Trad. : STRACK (1894), p. 220 (all.).

Bibl. : FRASER (1972), II, p. 115 n. 21 et p. 121 n. 51 ; DUNAND (1973), p. 79 et p. 100 ; LANCIERS (2014) ; *TM* 6390.

Ἵπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ
Πτολεμαίου, Θεοῦ Ἐπιφανοῦς
καὶ Εὐχαρίστου, Ἴσιδι θεᾷ μεγάλῃ
τὸν ναὸν καὶ τὸ ἱερόν καὶ τὰ προσόντα
5 αὐτῷ ταμιεῖα καὶ τὰ συνκύροντα
πάντα Θεῶν Ἡρακλείδου Μαρωνεύς.

Pour le roi Ptolémée, fils de Ptolémée, *Theos Epiphanēs* et *Eucharistos*, Théon, fils d'Hérakleidos, du dème de Maron (a dédié) à Isis, la grande déesse, le temple, le sanctuaire, les dépôts qui lui sont attachés et toutes les dépendances y attenant.

Inscr. 29 : dédicace à Aphrodite *Akraia* Arsinoé

Hâdra, Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 22351.

Début du II^e siècle.

Plaque rectangulaire de calcaire jaunâtre brisée sur sa partie inférieure gauche et endommagée sur son bord supérieur droit. Présence de l'*alpha* à barre brisée. Dim. : 20 × 11.

Éd. : BRECCIA (1931), p. 280 n° 5 ; *SB* V 7786 [*SEG* 8.361] ; *CPI* 616.

Reprod. : /

Trad. : /

Bibl. : TONDRIAU (1948), p. 173 ; FRASER (1972), I, p. 240 et II, p. 390 n. 397-399 ; HAUBEN (1983), p. 111-114 ; MIRANDA (1989), p. 130-131 et p. 139-141 ; BARBANTANI (2005) ; MCKENZIE (2007), p. 52 et p. 386 n. 153 ; FULINSKA (2012) ; CANEVA (2015), p. 106-107 ; BRICAULT (2020), p. 29-30 ; *TM* 6275.

Ἀφροδίτη
Ἀκραία Ἀρσινόη
Φιλοκράτης
[καὶ Ἑ]λλάγιον.

À Aphrodite *Akraia* Arsinoé, (par) Philokratès et Hellagion.

Inscr. 30 : dédicace de gradins d'un gymnase à Hermès et à Héraklès

Alexandrie.

Tübingen, Archäologisches Institut der Universität, inv. n° S 113/3945.

163-145 av. J.-C.

Partie inférieure gauche d'une plaque de calcaire découverte entre 1898 et 1902. Écriture régulière et belle gravure. Lettres pourvues d'*apices*. Dim. : 13,9 × 17,4 × 6,2.

Éd. : FRASER (1959-1960), p. 142 n° 7 [*SEG* 20.498 ; *SB* VIII 9811] ; *I.Alex.Ptol.* 28 ; *CPI* 4.

Reprod. : FRASER (1959-1960), pl. XXX, 7 ; *I.Alex.Ptol.* pl. 13.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 77.

Bibl. : FRASER (1959-1960), p. 142-144 ; FRASER (1972), I, p. 208 et II, p. 353 n. 149 ; CHANIOTIS (2003), p. 442 ; GOUKOWSKY (2014), p. 184 n. 50 ; CURTY (2015), p. 249-260 ; BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 72-74 et p. 135 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 126 ; PAGANINI (2020), p. 131 n. 22 ; BOWMAN (2020), p. 67 ; CANEVA (2021b) ; *TM* 5975.

[Υπερ βασιλέως Πτολεμαίου]

[καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας]

vac. Θεῶν Φιλ[ομητόρων]

vac. καὶ τῶν τ[έκνων αὐτῶν]

5 Διοτέλης Μενε[- ^{ca} 10-13 - -]

τὰ βάθρα τοῦ γ[υμνασίου - - ^{ca} 3 - -]

ἀγωνοθετήσ[ας Ἑρμεῖ Ἡρακλεῖ].

4 καὶ omisit Bernand || 5 Μενε[στράτου ?] exempli gratia proposuerunt Fraser Kießling || 6 τοῦ γ[υμνασίου ἀνέθηκεν ?] Fraser Kießling Bernand || 7 Ἑρμεῖ Ἡρακλεῖ Fraser Woodhead Kießling Bernand.

[Pour le roi Ptolémée] et la reine [Cléopâtre], *Theoi Philomētores*, et pour [leurs enfants], Diotélès, fils de Mene[...] (a dédié) les gradins du [gymnase], après avoir fait fonction d'agonothète, [à Hermès et à Héraklès].

Inscr. 31 : dédicace fragmentaire pour Cléopâtre III et Ptolémée X

Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 50.

107/6-101 av. J.-C. (?).

Plaque de calcaire acquise à Alexandrie. La partie inférieure gauche est brisée. La partie droite de la pierre est légèrement fracturée sur son coin supérieur droit. Dim. : 20 × 95.

Éd. : BRECCIA (1905), p. 59 n° 2 ; *SB I* 400 ; *I.Musée d'Alexandrie* 40 ; *CPI* 26.

Reprod. : *I.Musée d'Alexandrie* pl. IX, 25.

Trad. : /

Bibl. : HÖLBL (2001), p. 207-210 ; BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 399 ; *TM* 6496.

Ὑπὲρ βασιλίσ[σης Κλεοπάτρας]
[καὶ βασιλέως Πτ]ολεμαίου <τοῦ> καὶ Ἀλε-
[ξάνδρου Θεῶν Φιλο]μητόρων Σωτήρων
[- - - -]ΔΙΝΑ
5 [- - - -]ΤΕΣ
[- - - -]ΔΑ.

2 <τοῦ> addidit Breccia.

Pour la reine [Cléopâtre] et [le roi] Ptolémée, qui est aussi Alexandre, [*Theoi*]
Philomētores Sōtēres [...].

Inscr. 32 : dédicace d'un lieu sacré aménagé à Isis et à Sarapis

Alexandrie.

Amsterdam, Musée Allard Pierson, inv. 7777.

31 mai 52 av. J.-C.

Stèle de calcaire cintrée. Dans le cintre figure une représentation égyptienne du disque solaire avec un uraeus. Dans le milieu du bandeau supérieur sont représentées deux divinités face à face (Isis à gauche portant la couronne lunaire ; Sarapis à droite portant la couronne *atef*). À l'extrémité gauche du bandeau, Thot et, à droite, une situle munie de rubans. Écriture tardive avec *sigma* lunaire et *omega* cursif. Présence de traits diviseurs de ligne. Dim. : 38 × 28.

Éd. : BOTTI (1902), p. 96 n° 63 [STRACK (1903), p. 558 n° 40 ; *SB* V 8933 ; *SEG* 8.806] ; *OGIS* II 741 [FRASER (1972), II, p. 428 n. 682] ; BLOCK (1930), p. 194-195 n° 2 ; *I.Alex.Ptol.* 34 ; *CPI* 27 [SAVVOPOULOS (2020), p. 91].

Reprod. : BLOCK (1930), pl. IV ; *I.Alex.Ptol.* pl. 19.

Trad. : BLOCK (1930), p. 194-195 (all.) ; *I.Alex.Ptol.* p. 97 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 121 n. 30 (angl.) ; SAVVOPOULOS (2020), p. 91 (angl.).

Bibl. : FRASER (1972), I, p. 272 et II, p. 428 n. 682 ; DUNAND (1973), p. 79 et p. 100 ; FASSA (2013), p. 135 ; LEGRAS (2014a), p. 110-111 ; MASSAR (2016), p. 92 n. 36 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 121 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 91-92 ; *TM* 6424.

Ἦπερ βασιλέως Πτολεμαίου,
Θεοῦ Νέου Διονύσου, καὶ τῶν
τέκνων αὐτοῦ, Θεῶν Νέων Φιλ-
αδέλφων, Εἴσιδι θεῶ μεγίστη
5 καὶ Σέραπι θεῶ μεγίστῳ
Νεφερῶς Βαβαῦτος ἐκοσμήσα-
το τὸν ἱερὸν τόπον τοῖς κυρίοις θ-
εοῖς μεγίστοις.
(ἔτους) κθ', Παχῶνι κθ'.

4 Lineam quinque omiserunt Botti Strack Kießling Dittenberger || 6 Νεφερῶς Βαβαῦτος omnes : ΝΕΦΕΡΩΣΒΑΒ ΑΥΤΟΣ Block || 6-7 ἐκοσμήσα|το lap. Bernand *CPI* : ἐκοσμίσα|το Botti Strack ἐκομίσα|το Dittenberger || 9 Παχῶνι lap. Bernand *CPI* : Παχῶν Block.

Pour le roi Ptolémée, *Theos Neos Dionysos*, et ses enfants, *Theoi Neoi Philadelphoi*, à Isis, la très grande déesse, et à Sérapis, le très grand dieu, Nephros, fils de Babaus, a embelli le lieu sacré pour les souverains dieux très grands. L'an 29, Pachon, jour 29.

Inscr. 33 : dédicace d'une synagogue au dieu *megas epēkoos*

Gabbari, Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 48, cat. 41.

Janvier/février 37 av. J.-C.

Fragment inférieur gauche d'une stèle de calcaire nummulitique découverte en 1902. Lettres pourvues d'*apices*. Texte disposé en stoichédon de longueur inégale (entre 5 et 13 lettres), avec une gravure soignée. Le verso de la pierre montre des traces d'un cadran solaire. Dim. : 33 × 25 × 5. H. l. : 2,4.

Éd. : BOTTI (1902), p. 86-87 n° 40 [STRACK (1903), p. 559 n° 41 ; *OGIS* II 742 ; *SB* V 8934] ; *I.Musée d'Alexandrie* 41 [SAVVOPOULOS (2018), p. 126 n. 58] ; *CPJ* III n° 1432 [HORBURY – NOY (1992), n° 13] ; ŁAJTAR (1994), p. 61 n° 13 ; *I.Alex.Ptol.* 35 ; *CPI* 28.

Reprod. : *I.Musée d'Alexandrie* pl. XI, 29 ; HORBURY – NOY (1992), pl. VII ; *I.Alex.Ptol.* pl. 18.

Trad. : *CPJ* III n° 1432 (angl.) ; HORBURY – NOY (1992), p. 19 (angl.) ; *I.Alex.Ptol.* p. 100 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 126 n. 58 (angl.).

Bibl. : FRASER (1972), I, p. 56 et II, p. 140 n. 152, p. 164 n. 316 et p. 441 n. 766 ; MELEZE-MODRZEJEWSKI (1991), p. 80-83 ; HORBURY – NOY (1992), p. 19-21 ; PFEIFFER (2008a), p. 32-33 et p. 44 ; BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 142-145 ; CANEVA (2016a), p. 143 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 126 et p. 126 n. 58 ; PFEIFFER (2020a), p. 87-88 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 92-93 ; *TM* 6425.

[Υπερ] βασι[ιλίς]-
[ση]ς καὶ β[ασι]-
[λ]έως θεῶ[ι με]-
γάλοι ἐ[πηκό]-
5 ωι Ἄλυπ[ος τὴν]
προσε[υχὴν]
ἐπόει.
(ἔτους) ιε' Με[χεῖρ - - -].

4-5 ἐ[πηκό]ωι Strack || 5 Ἄλυπ[ος] Bernand : Ἀλύπ[ιος] Botti || 8 Με[χεῖρ] Botti Bernand : Με[....] Kießling
Με[χεῖρ] vel με[σορή] proposuit Łajtar.

[Pour] la reine et le roi, Alypos a fait faire la synagogue pour le dieu *megas* [*epēkoos*],
l'an 15 du mois de Méchir [...].

3. Autels

Inscr. 34 : autel portatif de Ptolémée II et d'Arsinoé *Philadelphos*

Alexandrie.

Musée de Dresde, numéro d'inventaire inconnu.

270-246 av. J.-C.

Autel miniature à acrotères en forme de brûle-parfum en calcaire, découvert en 1901 entre le port est et l'ancien abattoir d'Alexandrie. Texte inscrit sur le recto et le verso de l'objet. Présence de traits diviseurs de ligne. Dim. : 4,5 × 5,7.

Éd. : BOTTI (1902), p. 103 n° 96 [STRACK (1903), p. 539 n° 7] ; *SEG* 64.1867 ; *I.Alex.Ptol.* 7 ; *CPI* 33.

Reprod. : SCHREIBER (2011), pl. 53, n° 4-5 (photo) et pl. 54 n° 6 (fac-sim.).

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 34.

Bibli. : YAVIS (1949), p. 131-132 ; STÄHLER (1980), p. 50 ; MASSAR (2008), p. 201 ; SCHREIBER (2011) ; CANEVA (2013a), p. 294 ; CANEVA (2014c), cat. n° 1 ; CANEVA (2016b), p. 156 ; CANEVA (2020b), p. 26-27 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 78 ; *TM* 107253.

(Recto) Βασιλέως
Πτολεμαίου
τοῦ Πτολεμαίου<υ>
(Verso) Ἀρσινόης
Φιλαδέλφου
οἱ ἱερεῖς.

(Recto) (Autel) du roi Ptolémée, fils de Ptolémée,

(Verso) et d'Arsinoé *Philadelphos*, (consacré par) les prêtres.

Inscr. 35 : autel de Ptolémée II et d'Arsinoé *Philadelphos*

Site du Sarapeion, Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 56, cat. 6.

260-246 av. J.-C.

Autel creux en calcaire originellement recouvert de stuc et formé de deux blocs superposés. Trouvé *in situ* lors de fouilles menées par Th. Schreiber en février 1901 sur le site du Sarapeion, au nord-est du temple de Ptolémée III, près de la colonne de Pompée. Enseveli lors de l'agrandissement du complexe sous Ptolémée III. Autel originellement décoré sur ses quatre faces de *kymatia* de couleur rouge et bleu représentant des guirlandes de fleurs. Lettres peintes. Dim. : 66,5 × 80,4.

Éd. : SCHREIBER (1903), p. 251-252 ; STRACK (1906), p. 126 n° 1 [*OGIS* II 725 ; *SB* V 8921] ; *I. Musée d'Alexandrie* 6 ; GRIMM (1983), p. 71 [*SEG* 34.1531] ; *I. Alex. Ptol.* 8 ; *CPI* 34.

Reprod. : GRIMM (1998), p. 82, fig. 83a et fig. 83b (aquarelle) ; *I. Alex. Ptol.* pl. 3 (photo et fac-sim.).

Trad. : *I. Alex. Ptol.* p. 35.

Bibl. : YAVIS (1943), p. 131-132 ; FRASER (1972), II, p. 385-386 n. 367 ; BURR THOMPSON (1973), p. 70 ; GRIMM (1983), p. 70-73 ; GRIMM (1998), p. 82 ; MCKENZIE *et. al.* (2004), p. 84 ; PFEIFFER (2008b), p. 400-401 ; SABOTKA (2008), p. 57-64 ; CANEVA (2013a), p. 295-297 ; CANEVA (2014c), p. 105-106 et cat. n° 2 ; CANEVA (2016b), p. 147-148 et p. 156 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 124 ; CANEVA (2020d), p. 145 ; SAVVOPOULOS (2020), p. 77-78 ; *TM* 6414.

Βασιλέως Πτολεμαί[ου]
[καὶ Ἀρσινόης Φιλαδέλφου,]
Θ[ε]ῶ[ν] Σωτήρων].

2 [καὶ Ἀρσινόης Φιλαδέλφου] omnes || 3 Θ[ε]ῶ[ν] Σωτήρων] Schreiber Strack Bilabel Dittenberger Breccia Bernand et, post inspectionem imaginis lapidis a Schreiber pictae, Grimm : Θ[ε]ῶ[ν] Ἀδελφῶν] Fraser.

(Autel) du roi Ptolémée et [d'Arsinoé *Philadelphos*], (enfants) des *Theoi* [*Sōtēres*].

Tabl. 2. Tableau chronologique des inscriptions peintes sur les *oinochoai* alexandrines

Numéro	Règne	Légende	Provenance (lieu de conservation)
inscr. 36 (=BT 142)	Ptolémée II	[Αγ]αθῆς τύχης [Α]ριστόης Φιλαιδέλφου *Τοιος	Hâdra (M.A., inv. 16168)
inscr. 37 (=BT 143)	Ptolémée II	[Αγαθ]ῆς τύχης [Αριστο]ῆς	Chatby (M.A., inv. 16516)
inscr. 38 (=BT 144)	Ptolémée II	[Αγαθ]ῆς τύχης [Αριστό]ης [Φιλαιδέ]λφου *Τοιος	Hâdra (M.A., inv. 16167)
inscr. 39 (=BT 146)	Ptolémée II	[Αριστο]ῆς [Φιλ]αιδέλφου *Τοιος	Alexandrie (M.A., inv. T 32)
inscr. 40 (=BT 147)	Ptolémée II	[Φιλαιδέ]λφου *Τοιος	Alexandrie (Athènes, Musée national, Μπ 1456)
inscr. 41 (=BT 139)	Ptolémée III	[Βασιλευ]σσης Βεσενίκης ἀγαθῆς τύχης (autel) Θε[ῶν] Εὐεργετῶν]	Chatby (M.A., inv. 18240)
inscr. 42 (=BT 190)	Ptolémée III	[Βε]βενίκη[ς - - -] [ἀ]γαθῆς τύχης	Hâdra (M.A., inv. 5691)
inscr. 43 (=BT 192)	Ptolémée III	Βεσενίκης - - -] ἀγαθῆς	Alexandrie (M.A., inv. T 34)
inscr. 44 (=BT 149)	Ptolémée III	(autel) Θεῶν Εὐεργετῶν]	Alexandrie (M.A., T 59)
inscr. 45 (=BT 150)	Ptolémée III	(autel) Θεῶν Εὐεργετῶν]	Hâdra (M.A., inv. 5689)
inscr. 46 (=BT 151)	Ptolémée III	(autel) Θεῶν Εὐεργετῶν	Alexandrie (Athènes, Musée national, Μπ 1351)
inscr. 47 (=BT 152)	Ptolémée III	(autel) Θεῶν Εὐεργετῶν	Alexandrie (M.A., inv. 23985)
inscr. 48 (=BT 153)	Ptolémée III	(autel) Θεῶν Εὐεργετῶν]	Hâdra (M.A., inv. 5690)
inscr. 49 (=BT 154)	Ptolémée III	(autel) Θεῶν Εὐεργετῶν]	Alexandrie (M.A., inv. T. 39)

⁶⁶⁸ L'abréviation BT renvoie au numéro sous lequel l'*oinochoē* est classée dans le catalogue de BURR THOMPSON (1973). La mention « autel » inscrite entre parenthèses signifie que la scène représentée sur l'*oinochoē* comprend un autel sur lequel figure l'inscription, comme c'est le cas sur l'*oinochoē* figurée en annexe C, fig. 5. L'abréviation M.A. indique un monument exposé ou conservé au Musée gréco-romain d'Alexandrie.

inscr. 50 (=BT 157)	Prolémée III	(auei) Θεῶν Eὐεργετῶν	Hâdra (M.A., inv. 16169)
inscr. 51 (=BT 42)	Prolémée IV	Βασιλέως Πτολεμαίου Φιλοτάτοπος	Alexandrie (Stuttgart, Württembergisches Landesmuseum, 166)
inscr. 52 (=BT 193)	Prolémée IV	[Bas]iλέως Πτολεμαίου] [Φιλοτ[ά]τοπος	Kôm-el-Shugafâ (M.A., inv. 5817)
inscr. 53 (=BT 196)	Prolémée IV	(a) Πτο[λεμαίου] (b) Φιλο[π]άτοπος]	Chatby (M.A., inv. 16517 [a] et 16518 [b])
inscr. 54 (=BT 198)	Prolémée IV	[Ba]σιλέως Πτολε[μαίου] [Φιλ]ο[π]άτοπος	Hâdra (M.A., inv. 19364)

5. Bases de statues

Inscr. 55 : base d'une statue d'Arsinoé II

Quartier de l'ancien Bruchion, Alexandrie.

In Situ.

270-ca 221 av. J.-C.

Bloc rectangulaire de granite foncé, inséré vers 1868 dans le soubassement de la colonne de Pompée (site du Sarapeion). Le premier mot de l'inscription a été martelé. Dim. : 28,5 × 90,5.

Éd. : WESCHER (1864a), p. 126 [*SB* I 1152 ; STRACK (1897), p. 224 n° 27 ; *OGIS* I 32 ; *SB* V 8851 ; FRASER (1972), II, p. 129 n. 93] ; *I.Alex.Ptol.* 10 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 123 n. 41 ; *CPI* 32.

Reprod. : *I.Alex.Ptol.* pl. 4 (photo et fac-sim.) ; SAVVOPOULOS (2018), p. 123, fig. 11.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 39 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 123 n. 41 (angl.).

Bibl. : FRASER (1972), I, p. 48 et II, p. 129 n. 93 ; CANEVA (2014c), cat. n° 17 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 123 ; *TM* 6602.

[[Ἀρσινόη]]ν Φιλάδελφον
Θέστωρ Σατύρου Ἀλεξανδρεύς.

1 [[Ἀρσινόη]]ν restituit Wescher.

(Statue) [d'Arsinoé] *Philadelphos*, (par) Thestor, fils de Satyros, Alexandrin.

Inscr. 56 : base d'une statue d'un Ptolémée (II ?)

Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 33, cat. 12.

270-246 av. J.-C.

Base de marbre blanc, brisée sur son côté droit. Donnée au Musée par P. Leriche. Gravure soignée et ductus régulier. Dim. : 20 × 15,5 × 5,8. H.l. : 1,5.

Éd. : BOTTI (1898), p. 41 n° 6 ; STRACK (1903), p. 538 n° 3 ; *I.Musée d'Alexandrie* 12 ; *I.Alex.Ptol.* 37 ; *CPI* 35.

Reprod. : *I.Musée d'Alexandrie* pl. III, 10 ; *I.Alex.Ptol.* pl. 17 (photo et fac-sim.).

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 108.

Bibl. : HAUBEN (1970), p. 80 ; FRASER (1972), I, p. 240 et II, p. 389-390 n. 396 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 123 n. 39 ; CANEVA (2020b), p. 45 n. 80 ; *TM* 58448.

Πτολε[μαῖον Πτολεμαίου καὶ]
Βερενίκη[ς - - ^{ca 11-13} - -]
Σίμων Κα[- - ^{ca 11-13} - -]
ὁ ἱερεὺς Ἄρ[σινόης Ἀκραίας ?]
5 Ἄφροδίτης στ[- - ^{ca 11-13} - -].

1 Πτολε[μαῖον Πτολεμαίου] Breccia : Πτολε[μαῖον βασιλέα] Botti [βασιλέα Πτολεμαῖον, τοῦ] Πτολε[μαίου] Strack || **2** Βερενίκη[ν βασιλίσσαν] Botti Βερενίκη[ς Θεῶν Εὐεργετῶν] Breccia [καὶ βασιλίσσης] Βερενίκη[ς Θεῶν Σωτήρων] Strack || **3** Σίμων Κα[λλικράτου Σάμιος] Strack Breccia || **4** Ἄρ[σινόης Ἀκραίας ?] Dechevez : Ἄρ[σινόης Νέας] Botti Ἄρ[σινόης Θεᾶς Νέας] Breccia || **5** στ[εφανῶθεις τὸ δεύτερον ?] Botti Strack Breccia.

(Statue de) Ptolémée, [fils de Ptolémée] et de Bérénice [...], (par) Simon, fils de Ka[...],
le prêtre d'Arsinoé [*Akraia* ?] Aphrodite [...].

Inscr. 57 : base d'une statue d'Arsinoé III

Canope, actuelle Aboukir.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, numéro d'inventaire inconnu.

221-204 av. J.-C.

Base de statue en granite, réutilisée comme marche d'un escalier. Découverte par E. Breccia entre 1891 et 1893 dans les ruines d'un temple attribué à Isis. La troisième ligne portant le nom du dédicant a été martelée. Dim. : 31 × 98 × 90.

Éd. : BRECCIA (1931), p. 276-277 n° 2 [*SEG* 8.453 ; *SB* V 7783 ; FRASER (1972), II, p. 415 n. 584] ; *I.Delta* 237 n° 8 ; *CPI* 98.

Reprod. : /

Trad. : *I.Delta* p. 238.

Bibl. : BONNEAU (1964), p. 382 ; *I.Delta* p. 279-280 ; FRASER (1972), I, p. 263 et II, p. 415 n. 584 ; DUNAND (1973), p. 110-114 ; MALAISE (1994), p. 365 ; PFEIFFER (2008b), p. 399-400 ; FRAGAKI (2011), p. 36-39 ; DUNAND (2013), p. 202-207 ; *TM* 6272.

Βασίλισσαν Ἀρσινόην Θεᾶν
Φιλοπάτορα Θεῶν Εὐεργετῶν
[[-----]]
[[--]] ὁ τοῦ Νείλου ἱερεὺς.

(Statue de) la reine Arsinoé, *Thea Philopatōr*, (fille des) *Theoi Euergetai* (par) [...], le prêtre du Nil.

Inscr. 58 : base d'une statue de Ptolémée V et de ses parents

Près de la Porte Rosette, Alexandrie.

Musée d'Alexandrie, inv. 54, cat. 31.

198-194/3 av. J.-C.

Base de statue en granite rose d'Assouan. Coin supérieur gauche endommagé. Dim. : 41 × 75 × 108.

Éd. : BOTTI (1902), p. 94 [STRACK (1903), p. 548 n° 27 ; OGIS II 731] ; SB V 8925 ; *I.Musée d'Alexandrie* 31 ; *I.Alex.Ptol.* 26 ; CPI 36.

Reprod. : *I.Musée d'Alexandrie* pl. VII, 20 ; *I.Alex.Ptol.* pl. 11 (photo et fac-sim.).

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 72.

Bibl. : LESQUIER (1911), p. 5-10 ; FRASER (1972), I, p. 69 et II, p. 152 n. 224, p. 153 n. 226 ; VAN 'T DACK (1992), p. 330 ; BRICAULT (1999), p. 339 ; SAVVOPOULOS (2018), 124 n. 43 ; FISCHER-BOVET (2020), p. 146 et p. 152 ; TM 6418.

[Βασιλέα Π]τολεμαῖον Θεὸν Ἐπιφανῆ καὶ Εὐχάριστο[ν]
[καὶ τοῦ]ς τούτου γονεῖς βασιλέα Πτολεμαῖον καὶ
[βασίλ]ισσαν Ἀρσινόην, Θεοὺς Φιλοπάτορας,
[- - ^{ca 4-5} -]ώτης Ὁρου καὶ Τεαρόως ἀδελφός, λαάρχαι
5 [κ]αὶ ἡγεμόνες τῶν περὶ αὐ<λ>ὴν ἐπιλέκτων
μαχίμων εὐεργεσίας ἔνεκεν τῆς εἰς αὐτοὺς
vac. καὶ τοὺς οἰκείους.

2 [τούς] omiserunt Botti Strack Dittenberger Bilabel Breccia || 4 [...]ώτης Bernand : [Νησι]ώτης Botti || λαάρχαι Strack Breccia Bernand : ἀλάρχαι Botti ἰλάρχαι Bilabel Dittenberger || 5 αὐδὴν lap.

(Statue du) [roi] Ptolémée, *Theos Epiphanēs* et *Eucharistos*, et de ses parents, le roi Ptolémée et la reine Arsinoé, *Theoi Philopatores*, (par) [...], fils d'Horos, et Téaroos, son frère, laarques et commandants du corps d'élite rattaché à la cour, en raison des bienfaits envers eux-mêmes et leurs proches.

Inscr. 59 : base d'une statue d'une Cléopâtre (II ou III)

Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 44, cat. 43.

II^e siècle av. J.-C. (?)

Plaque rectangulaire de marbre blanc, trouvée par G. Botti en 1900 à Hâdra, vers l'est de la ville. La pierre est brisée sur son côté gauche et sur sa partie inférieure. Écriture régulière et lettres soigneusement gravées. Dim. : 10 × 13 × 5.

Éd. : BOTTI (1902), p. 95 n° 62 [STRACK (1903), p. 561 n° 48] ; *I.Musée d'Alexandrie* 43 ; *I.Alex.Ptol.* 39 ; *CPI* 37.

Reprod. : *I.Musée d'Alexandrie* pl. XI, 32 ; *I.Alex.Ptol.* pl. 20 (photo et fac-sim.).

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 111.

Bibl. : *I.Alex.Ptol.* p. 112 ; BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015), p. 64 ; *TM* 107257.

[βασίλισσαν Κλε]οπάτραν
[τὴν ἐγ βασιλέως] Πτολεμαίου
[καὶ βασιλίσσης Κλ]εοπάτρας
[Θεῶν - - ^{ca}10 - -] Νουμήνιος.

1-2 [βασίλισσαν Κλε]οπάτραν | [τὴν ἐγ βασιλέως] Πτολεμαίου Botti Bernand || 4 [Θεῶν - - -] Breccia Bernand : [Θεῶν Εὐεργετῶν] Botti [Θεῶν Φιλομητόρων] Strack || Νουμήνιος lap. Breccia Strack Bernand : Νουμένιος Breccia sed se correxit in *add.* p. 269.

(Statue de) [la reine] Cléopâtre, [fille du roi] Ptolémée et [de la reine] Cléopâtre, *Theoi* [...], (par) Noumenios.

Inscr. 60 : base d'une statue de Cléopâtre III

Canope, Maamourah.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 20953.

116/5-101 av. J.-C.

Base de statue en granite rose. Mauvais état de conservation. Côté gauche de la pierre brisé.

Dim. : 27 × 82 × 53.

Éd. : BRECCIA (1923), p. 127-128 n° 5 [*SB* III 6669] ; *SEG* 2.868 ; *I.Delta* p. 239, n° 10 ; *CPI* 102.

Reprod. : *I.Delta* pl. 4, fig. 2 et 3 (photo et fac-sim.).

Trad. : *I.Delta* p. 239.

Bibl. : FRASER (1972), II, p. 180 n. 31 ; DUNAND (1973), p. 112-114 ; DAS CANDEIAS SALES (2010), p. 209-210 ; BIELMAN SANCHEZ – LENZO (2015) ; *TM* 7266.

Βασίλισσαν Κλεοπάτραν Θεάν Εὐε[ργέτιν]
Διονύσιος ὁ ἐξηγη[τής ?].

2 ὁ ἐξηγη[τής] Bernand : [π]ροεξηγη[ητής ?] Crönert προεξηγι[ου] Preisike ΑΡΟΕΞΗΓ (?) Breccia.

(Statue de) la reine Cléopâtre, *Thea Euergetis*, (par) Dionysios, l'exégète.

Inscr. 61 : base d'une statue de Ptolémée IX

Alexandrie

Rome, bibliothèque du Vatican, section égyptienne, inv. 64.

88-81 (?)

Base de statue rectangulaire de syénite noire. De provenance alexandrine, la pierre a été transportée à Rome en 1822. Le côté gauche de la pierre est brisé. Gravure régulière et lettres soignées, munies d'*apices*. Dim. : 38 × 78 × 56. H.l. : 2,5.

Éd. : STRACK (1987), p. 263 n° 133 ; MARUCCHI (1899), p. 317-318 n° 64 [*OGISI* 169 ; *SB V* 8275] ; *I.Alex.Ptol.* 31 ; *CPI* 38.

Reprod. : *I.Alex.Ptol.* pl. 16 (fac-sim.) ; CROWTHER (2020), p. 264, fig. 13.30.

Trad. : *I.Alex.Ptol.* p. 88.

Bibl. : FRASER (1972), I, p. 102 et II, p. 182-183 n. 57, p. 976 n. 142 ; PREAUX (1978), p. 209 n. 4 ; CROWTHER (2020), p. 231 et p. 267 ; *TM* 6316.

[Βασιλέα Π]τολεμαῖον
[Θεὸν Σω]τῆρα Ἀπολλώνιος
[- -]ως Φιλομητόρειος,
[ὁ συγγεν]ῆς καὶ ἀρχεδέατρος,
5 [τὸ]ν ἑαυτοῦ εὐεργέτ[ην].

(Statue du) [roi] Ptolémée, [*Theos*] *Sōtēr*, (par) Apollonios, fils de [...], du dème de *Philomētor*, proche et intendant en chef, à son propre bienfaiteur.

Inscr. 62 : base d'une statue de Marc-Antoine

Quartier du Bruchion, actuel Ramleh, Alexandrie.

Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. 10, cat. 42.

28 décembre 34 av. J.-C.

Bloc de granite foncé de forme rectangulaire, trouvé dans les environs du site de l'ancien Kaisareion. Éclats sur la partie inférieure gauche de la pierre. Ductus irrégulier et forme des lettres variable. Dim. : 28 × 75 × 65.

Éd. : WESCHER (1864b), p. 420-422 [STRACK (1897), p. 272 n° 158] ; BOTTI (1900), p. 254 n° 10 [OGIS I 195] ; *I.Musée d'Alexandrie* 42 ; *SB* V 8777 ; FRASER (1957), p. 72 [SEG 18.641] ; *I.Alex.Ptol.* 36 ; PFEIFFER (2020b), p. 220 n° 41 ; *CPI* 60.

Reprod. : *I.Musée d'Alexandrie* pl. XI, 30 ; FRASER (1957), p. 72, fig. 1 ; *I.Alex.Ptol.* pl. 20 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 127, fig. 15.

Trad. : BOTTI (1900), p. 254 n° 10 ; *I.Alex.Ptol.* p. 103 ; PFEIFFER (2020b), p. 220 (all.).

Bibl. : FRASER (1957), p. 70-73 ; WALKER – HIGGS (2001), p. 232 ; HÖLBL (2001), p. 292 ; DAS CANDEIAS SALES (2010), p. 213 ; GOUKOWSKY (2014), p. 255-256 ; SAVVOPOULOS (2018), p. 126 ; PFEIFFER (2020b), p. 220-223 ; CANEVA (2020e), p. 309 n. 7 ; *TM* 6366.

Ἀντώνιον μέγαν
ἀμίμητον ἀφροδισίοις
Παράσιτος τὸν ἑαυτοῦ θεὸν
καὶ εὐεργέτην, (ἔτους) ιθ' τοῦ κ(αὶ) δ',
5 vac. Χοιᾶχ κθ'.

2 ἀμίμητον Wescher Breccia Bernand : κάμιμητον Strack Botti Dittenberger || ἀφροδισίοις Fraser Bernand Pfeiffer : ἀφροδισίοις Wescher Strack Botti Dittenberger Breccia Kießling *CPI* || 4 (ἔτους) ιθ' τοῦ κ(αὶ) δ' Strack Dittenberger Breccia Bernand : κ(αὶ) omiserunt Botti Kießling.

(Statue) d'Antoine le Grand, l'inimitable dans les ouvrages d'Aphrodite, (par) Parasitos, à son propre dieu et bienfaiteur, (l'an) 19, qui est aussi l'an 4, le jour 29 du mois de Khoiach.

B. Papyrus

Pap. 1 : épigramme dédicatoire d'un Homereion

[..].των ουρ[- - -].ναν.α[
εὐαίων Πτολεμ[- ^{ca}10-12- -]. τοδ' Ὀμήρωι
εἴσαθ' ὑπὲρ δι..[- ^{ca}7-9 - κ]ατ' ὄναρ τέμενος
τῶι πρὶν Ὀδυσσεΐας τε κ[αὶ Ἰλι]άδος τὸν ἀγήρω
5 ὕμνον ἀπ' ἀθανάτων γραψ[α]μένωι πραπίδων.
Ὅλβιοι ὃ θνατῶν εὐεργέται, [οἷ] τὸν ἄριστον
ἐν δορὶ καὶ Μούσαις κοίρανον ἠρόσατε.

P.Cairo inv. 65445, v. 155-161 (éd. : S.H. 979)

[...] Heureux Ptolémée, qui, pour Homère établit au nom de Di[dyme ?] à la suite d'un rêve cette enceinte sacrée, lui qui jadis produisit de son esprit immortel (5) le chant impérissable de l'*Odyssée* et de l'*Illiade*. Heureux bienfaiteurs des mortels, vous [qui] avez engendré ce souverain excellent dans le domaine de la lance et des Muses.

Pap. 2 : norme rituelle citée par Satyros, *Sur les dèmes d'Alexandrie*

[- - -].[- - -]
[- - - -].τ.[..].[- - - - -]
[- ^{ca}12- -]λου καὶ του[- ^{ca}13- -]
[- ^{ca}12- -]γρος τοῦ Ἄρσιγ[οεῖου - ^{ca}3- -]
5 [- ^{ca}13- -]Θεσμοφόριον [- ^{ca}8- -]
[- ^{ca}13- -].Πτολεμαιο[- ^{ca}8- -]
[- ^{ca}12- -μ]ηδεὶς βαδιζέτ[ω - ^{ca}6- -]
[- ^{ca}6- - σὸν] τῇ κανηφόρω [καὶ τῷ ἀγάλ-]
[ματι τῆς Ἀ]ρ[σι]γόνης Φιλαδέλφ[ου πλὴν]
10 [τῶν] πρυτάνεων καὶ ἱερέων κ[αὶ ^{ca}6]
[...]ν καὶ ἐφήβων καὶ ῥαβδοφ[όρων.]
[Οἱ δὲ] βουλόμενοι θύειν Ἄρσιν[όη Φιλα-]
[δέ]λφῳ θυέτωσαν πρὸ τῶν ἰδ[ίω]ν οἷ-]
κ]ων ἢ ἐπὶ τῶν [δ]ωμάτων ἢ κατ[ὰ τὴν]
15 ὁδὸν ἢ ἂν ἢ καν[η]φόρος βαδίζ[η]. Ὅσπρια
ἢ ὄρνεον πάντες θυέτωσαν [ἢ ἅ ἱερεῖ-]
α ἂν βούληται ἔ[κα]στος πλὴ[ν προ]βά-
του καὶ αἰγός. Το[ύς] δὲ βωμοῦ[ς πο]ιεῖτω-

σαν πάντες ἐξ ἄμ[μ]ου. Ἐὰν δέ τ[ι]νες
 [ο]ἰκοδομητοὺς πλινθίνους ἔχ[ωσ]ι<v>, ἐπ[ι-]
 20 [β]αλλέτωσαν ἐπάνω ἄμμον καὶ ἐ[π' αὐ-]
 τῆς τὰς σχίζας ἐπιθέτωσαν, ἐφ' [αἶς τὰ]
 [ῶ]σπρια κατακάσου[σι]ν.
 Σκηνοπ[οιεῖτωσ]αν [...].

P.Oxy. XXVII 2465, fr. 2, col. I. (éd. SCHORN [2001]).

[...] de l'Arsinoeion [...] (5) Thesmophorion [...] Ptolemaion [...]. Que personne n'aille... [avec] la *kanēphoros* et la statue d'Arsinoé *Philadelphos* sauf (10) les prytanes, les prêtres, [...] et les éphèbes ainsi que les rhabdophores. Que ceux qui désirent sacrifier à Arsinoé *Philadelphos* le fassent en face de leur propre demeure ou sur les toits des maisons ou encore le long de (15) la voie empruntée par la *kanēphoros*. Que tous sacrifient [des offrandes végétales] ou un oiseau ou encore l'animal que chacun choisira, excepté un mouton ou un caprin. Que tous construisent les autels en sable. Si certains en possèdent construits en briques, (20) qu'ils jettent au-dessus du sable et qu'ils posent par-dessus du petit bois sur lequel ils brûleront totalement les offrandes végétales. Qu'ils construisent des tentes [...].

Pap. 3 : épigramme dédicatoire d'un nymphée

Θοινα[- -]τε φλεγετ[- -]
 σιγηλου [- -].ρια καὶ Πτολεμ[αι - - -]
 ἀσπάσιοι βα[σιλεῖς, τοῦδε] δέχοισθε γέρας,
 ὃς καὶ λάινον [ἔργον ἐθ]ήκατο, δαμιλῆς οἴκῳ
 5 κτίσμα, πά[ροσ λ]ευκὴν ἐκποδίσας σταγόνα,
 εἰς ἡμίσφαιρον [τ]εύξας θέσιν· ἡ δὲ λυχνίτις
 ζώνη στυλοῦται πέζαν Ἴωνι τύπῳ,
 ῥάβδου κοίλης ἔντος, ἀποστίλβει δὲ συηνίς
 στικτὴ πρὸς πτέρναις· κίονος ἦδε θέσις,
 10 ἡ δ' ἀφ' Ὑμηττοῦ πέτρος ἐρευγομένη πόμα κρήνης
 ἐκδέχεται σπιλάδων ὑγρὰ διαινομένη.
 Εἰκόνα δ' ὑμετέρεν ἐτυπώσατο πίονι λύγδῳ
 πρηϋνας, μέσσην δ' ἤρμοσ[ε]ν Ἀρσινόην
 σύγκληρον Νύμφαις κατὰ πᾶν ἔτος. Ἄλλ' ἐπὶ πηγὴν
 15 τήνδε μετ' εὐνομίας βαίνετε, Κρηνιάδες.

P.Cairo inv. 65445, v. 140-154 (éd. : 113 A.-B.)

Fêtez [...], allumez [...], faites silence [...] et Ptolémée [...]. Veuillez bien volontiers, souverains, recevoir l'hommage de cet homme, qui a établi cette œuvre en pierre, une ample construction pour votre maison, (5) ayant autrefois libéré le flux translucide de l'eau, en disposant la construction suivant la forme d'un hémisphère. Le bas muret fait de marbre parien soutient la base d'une colonnade de style ionique, et dans la cannelure évidée brille le granite tacheté d'Assouan, sur la partie inférieure de la construction. Telle est la disposition de la colonnade. (10) Et la roche de l'Hymette recueille l'eau de source qu'elle fait jaillir, en déversant de pierres creuses son liquide. Et votre image, il l'a modelée avec un riche marbre blanc après l'avoir rendu lisse et il installa alors Arsinoé au milieu, partageant la part d'honneur des Nymphes toute l'année. Mais vers cette fontaine, avancez selon le rite, Nymphes des sources.

