
Les honneurs cultuels voués aux souverains séleucides : modalités de création de nouveaux rituels

Auteur : Lorenzon, Luca

Promoteur(s) : Caneva, Stefano; Colonna d'Istria, Laurent

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

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

Année académique : 2018-2019

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/8054>

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

**Les honneurs cultuels voués aux souverains séleucides :
modalités de création de nouveaux rituels**

Apport des sources grecques et akkadiennes

Travail de fin d'études présenté par Luca Lorenzon
En vue de l'obtention du grade de
Master en Langues et Lettres Anciennes,
orientation Classiques, à finalité approfondie

Sous la direction de Stefano CANEVA et Laurent COLONNA D'ISTRIA

Lecteurs : Étienne FAMERIE et Julien MONERIE



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

**Les honneurs cultuels voués aux souverains séleucides :
modalités de création de nouveaux rituels**

Apport des sources grecques et akkadiennes

Travail de fin d'études présenté par Luca Lorenzon
En vue de l'obtention du grade de
Master en Langues et Lettres Anciennes,
orientation Classiques, à finalité approfondie

Sous la direction de Stefano CANEVA et Laurent COLONNA D'ISTRIA

Lecteurs : Étienne FAMERIE et Julien MONERIE

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon promoteur, S. Caneva, dont le zèle constant à mon égard ainsi que l'extrême disponibilité ont été d'une importance capitale pour la réalisation de ce travail. Je tiens en outre à lui exprimer ma plus profonde gratitude pour l'inclusion dans les projets *PHRC* et *MHRC*, qui m'ont permis de grandement approfondir ma réflexion et de progresser énormément. Mes remerciements vont ensuite à L. Colonna d'Istria non seulement pour avoir accepté de m'accompagner durant la rédaction de ce travail, mais surtout pour avoir été un véritable moteur durant toute la durée de mes études universitaires. Je tiens également à témoigner toute ma reconnaissance à J. Monerie ainsi qu'à Ph. Clancier pour les entrevues accordées tant à Liège qu'à Paris et dont les conseils sur les sources cunéiformes m'ont été très précieux. Je remercie également É. Famerie pour les indications pratiques regardant l'édition des textes épigraphiques du présent travail. J'exprime en outre ma gratitude à Laetitia Dolne, Élie Piette et Zoé Pitz pour leurs conseils éclairés, ainsi qu'à Julien Dechevez pour les diverses relectures bien utiles.

Je tiens ensuite à remercier les personnes qui ont contribué à faire de mes années universitaires les plus belles et les plus enrichissantes de ma vie : les membres du CESA, du MP Legia, mes amis Alexis Castagna et Théo Barbir, mais surtout mes estimés compagnons depuis la première année Philippe Dias et Mathilde Kaisin puisque, comme l'a écrit Quintilien : « neque enim est sanctius sacris isdem quam studiis initiari ».

Mes remerciements vont ensuite à ma famille pour m'avoir toujours encouragé dans la voie que je voulais suivre, aussi étrange qu'elle puisse paraître. Parmi eux, je souhaiterais témoigner ma plus grande gratitude à ma maman, qui fut ma première institutrice et qui réussit avant tout autre à me transmettre son goût des histoires, mais surtout qui m'apprit à faire les choses, comme elle, avec passion. Enfin, mes derniers remerciements sont adressés à Marine Sauvage, qui se tenait à côté de moi lors de la rédaction de la plupart de ces pages. Merci de me soutenir dans mes choix de vie et de partager mes rêves. Il y a encore de nombreuses pages à rédiger, mais je serai heureux de les rédiger à tes côtés.

Introduction

Cette étude consiste en une analyse de toutes les inscriptions permettant d’appréhender les réalités rituelles du culte voué aux souverains séleucides. De toutes les dimensions du sujet complexe qu’est le culte du roi hellénistique, c’est le contenu proprement religieux des honneurs cultuels qui a le plus souvent été négligé par la recherche. C’est donc sur celui-ci que le présent travail se concentrera dans l’objectif de définir les processus de création des nouveaux rituels ainsi que les mécanismes d’intégration des nouvelles figures dans le paysage cultuel des cités sous domination séleucide. Dans cet objectif, une analyse du contexte politique et surtout religieux dans lequel ces honneurs virent le jour sera systématiquement effectuée. Une attention toute particulière sera dévolue aux réalités locales et aux dynamiques internes aux cités, tout en considérant avec attention le message idéologique véhiculé par le souverain en place, l’objectif étant de mesurer autant que possible l’influence de ces variables sur le contenu rituel des honneurs. Afin d’effectuer une comparaison entre les modalités d’introduction d’un culte dans les cités grecques et dans les cités autochtones, les sources akkadiennes seront considérées au même titre que les sources grecques.

A. État de l’art et enjeux actuels de la recherche

Le culte voué aux souverains dans la Méditerranée hellénistique constitue un des champs d’étude les plus actifs et les plus stimulants de la recherche actuelle dans le domaine de la religion grecque. Le phénomène, bien que prenant ses racines à époque classique, est une innovation majeure de l’époque hellénistique ainsi que la caractéristique la plus saillante de cette période sur le plan religieux¹. Pourtant, pendant longtemps, ce phénomène passionnant fut essentiellement envisagé comme un témoignage éclatant de la décadence de la religion grecque d’époque classique dans un contexte de perte de liberté des cités suite à l’essor des royaumes macédoniennes. Ainsi, même un éminent chercheur comme TARN interprétait la naissance du culte comme l’illustration d’un changement de paradigme au sein la religiosité grecque ancienne². Selon la vue en vogue à l’époque, les Grecs seraient passés d’une « ancienne spiritualité » de type olympien à une « religion politique »³. Cette orientation erronée de la recherche devait sans doute beaucoup à une influence excessive des témoignages littéraires hostiles aux souverains hellénistiques combinée à un

¹ Le premier témoignage d’honneurs cultuels voués à une figure politique dans l’exercice de sa fonction nous est rapporté par un fragment de Douris de Samos (*FGrH* 76 F 71). Le général spartiate Lysandre aurait été gratifié à Samos d’*agônes*, de sacrifices et de péans lors des *Héraia*, qui seraient à partir de ce moment renommées les *Lysandreia* : cf. HABICHT (2017³), p. 1-3. Pour l’étude d’autres antécédents lors de l’époque classique, voir MARI (2008) ; MUCCIOLI (2011a) ; MUCCIOLI (2015).

² TARN (1936), p. 54.

³ Voir par exemple DODDS (1951), p. 242, qui se fait le porte-voix de cette vision caractéristique de l’époque.

environnement de recherche de forte emprunte judéo-chrétienne. Ainsi, le phénomène pourtant complexe était réduit à une simple flagornerie de la part des cités grecques et de leurs autorités envers la personne du roi⁴.

L'étude du culte connut toutefois un regain d'intérêt dans la deuxième moitié des années 50 avec la publication quasi simultanée de trois ouvrages⁵. Malgré leur mérite d'avoir rassemblé une bonne partie des sources épigraphiques et littéraires disponibles à l'époque, leur méthodologie souffrait encore d'une influence judéo-chrétienne dans l'approche de la thématique⁶. Contemporain de ces œuvres, mais d'une autorité bien supérieure est en revanche l'ouvrage de HABICHT⁷. Le savant, à partir des documents épigraphiques produits par les cités, envisageait le phénomène comme un instrument de communication entre la cité et le roi, lié au contexte de l'évergétisme royal. Il réaffirmait ainsi le rôle prédominant de la cité et son existence en tant qu'entité capable de se déterminer elle-même.

Les analyses du philologue font encore autorité, notamment à travers les excellents ouvrages de GAUTHIER et de MA⁸. Ces savants, tout en donnant des orientations différentes à leurs études respectives, ont le grand mérite d'affirmer quelques caractéristiques importantes du phénomène du culte rendu au souverain. Par exemple, GAUTHIER a étudié le processus élaboré qui s'engageait entre les autorités civiques et le pouvoir des souverains lors de la démarche d'institution du culte. Cette approche a permis de souligner les liens indissociables entre la création d'honneurs cultuels et la pratique de l'évergétisme royal. Le chercheur fondait son raisonnement sur une approche essentiellement institutionnelle et politique, ce qui avait pour effet de considérer essentiellement le phénomène comme un *medium* communicationnel que possédaient les cités grecques afin de s'adresser à leur souverain. MA, quant à lui, notamment à travers l'étude des inscriptions de Téos et d'Iasos (*Inscr. 8-9-10*) affirmait la fonction identitaire des honneurs cultuels. En effet, comme nous le verrons plus en détail, dans les considérants de leurs décrets relatant l'institution d'honneurs cultuels pour les souverains, les cités procédaient à une définition, idéologiquement marquée, de leur identité afin de déterminer leur position au sein du royaume. Ces études, bien qu'elles constituent un jalon important dans l'histoire de la discipline, n'embrassent toutefois pas toute la complexité du

⁴ Démochares (*FGrH* 75 F 1) rapporte qu'il trouve honteuse la flatterie des Athéniens envers Démétrios, lorsqu'ils entreprirent de lui attribuer des honneurs cultuels. On trouve un écho de tels propos également chez Douris de Samos, cf. *FGrH* 76 F 13. HABICHT (2017³), p. 155-156 a toutefois démontré que le reproche s'adressait davantage à la personnalité à laquelle étaient dévolus ces honneurs qu'à ces honneurs mêmes. L'opposition n'était donc pas de nature religieuse, mais possédait avant tout un caractère politique. On peut en outre citer Phylarque, qui n'hésite pas à qualifier les Athéniens de l'île de Lesbos de flatteurs (*κόλακας*) parce qu'ils avaient entrepris d'honorer Séleucos I d'honneurs cultuels, cf. Ath., VI, 25 f-255a (=Phylarque *FGrH* 81 F 29) : voir Annexe 2.

⁵ CERFAUX – TONDRIAUX (1956) ; GATTI (1956) ; TAEGER (1957).

⁶ À ce titre, le choix du titre de l'ouvrage de CERFAUX et TONDRIAUX citée ci-dessus est éloquent : *Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la religion gréco-romaine*.

⁷ HABICHT (2017³). Il s'agit de la troisième édition, en traduction anglaise, d'une l'ouvrage allemand publié en 1956. Pour un compte-rendu récent de l'œuvre, voir CANEVA (2017).

⁸ GAUTHIER (1985), p. 46-53 ; MA (2004²), p. 162-172.

phénomène. Si ces savants en développent de manière admirable les approches institutionnelle et politique, ils ne s'attardent que bien peu pas sur sa dimension proprement religieuse. C'est sur ce point que, de manière générale, la recherche a été la plus négligente.

Le premier à avoir véritablement affirmé la valeur religieuse du culte voué au souverain est PRICE⁹. Bien que son ouvrage soit dédié au culte impérial d'époque romaine, l'auteur en consacre une partie non négligeable au culte du souverain d'époque hellénistique et clarifie ainsi de manière fort convaincante les causes ayant mené à la création d'honneurs de nature spécifiquement religieuse. Toutefois, sa plus grande avancée demeure sans aucun doute dans son effort de caractérisation du culte au moyen de la mise en évidence du rôle du rituel comme élément permettant l'évocation symbolique du caractère divin accordé au roi par les cités¹⁰. Par cette proclamation de l'importance du contenu rituel des honneurs, PRICE a théorisé la formulation grecque, peu répandue mais tout de même documentée, d'honneurs égaux à ces des dieux : *isotheoi timai*¹¹.

Ce n'est que tout récemment que, suivant la route inaugurée par ce savant, la recherche a entrepris de se pencher sérieusement sur le contenu proprement religieux des honneurs, c'est-à-dire sur les indications de nature rituelle¹². Il reste toutefois à déplorer qu'à ce jour aucune étude générale des modalités de création de rituels en l'honneur des souverains hellénistiques n'ait été envisagée. HABICHT, malgré les nombreux bienfaits de son œuvre, se limite à une sorte d'énumération des honneurs sans effectuer d'analyse de leur contenu rituel¹³. KOTSIDU, dans son entreprise fortement appréciable de rassemblement des inscriptions relatant l'institution d'honneurs civiques ou cultuels de la part des cités pour les souverains hellénistiques, ne consacre que quelques remarques très sommaires au processus de création du rituel¹⁴. Ce travail de fin d'études entend donc, toute mesure gardée, remédier à ce manque en ce qui concerne le plus étendu des royaumes nés des conquêtes d'Alexandre le Grand : le royaume séleucide.

Il est en effet à déplorer que l'aspect rituel du phénomène du culte du souverain au sein de l'espace séleucide n'ait été envisagé que de manière superficielle ou très ponctuelle. À titre d'exemple, il est possible de citer l'étude de DEBORD¹⁵. Bien qu'il tende à présenter sa démarche comme exhaustive, le chercheur s'intéresse essentiellement au culte imposé par le roi lui-même, qu'il compare aux honneurs octroyés à Antiochos III et son épouse Laodice par les cités de Sardes (**Inscr. 7**), Téos

⁹ PRICE (1984), p. 25-52.

¹⁰ PRICE (1984), p. 7-11.

¹¹ On trouve, par exemple, cette expression dans un décret de Rhamnous (*SEG* 41, 75 ; 236/235 A.C.N.) relatant l'institution d'honneurs cultuels pour Antigone Gonatas.

¹² On peut citer, à titre d'exemple, les contributions phares suivantes, qui ont grandement contribué à enrichir la présente étude d'un point de vue méthodologique : HAMON (2004) ; CHANIOTIS (2011) ; BURASELIS (2012) ; CANEVA (2012) ; CANEVA (2014) ; ERSKINE (2014) ; CANEVA (2015) ; BODDEZ (2016) ; CANEVA (2016a) ; CHIN (2018).

¹³ HABICHT (2017³), p 99-115.

¹⁴ KOTSIDU (2000). La même remarque concernant le royaume séleucide est valable pour VIRGILIO (2003).

¹⁵ DEBORD (2003).

(**Inscr. 8-9**) et Iasos (**Inscr. 10**). En revanche, il nous faut citer les études de PAUL et de CHANIOTIS¹⁶, respectivement sur les décrets d’Aigai (**Inscr. 1**) et de Téos (**Inscr. 8-9**), s’intéressant aux modalités d’insertion des *honorandi* humains dans les paysages religieux des cités concernées. Dans le même esprit, IOSSIF a étudié les quelques dispositions rituelles mentionnées dans le *prostagma* (**Inscr. 14**) d’Antiochos III instituant le culte de son épouse Laodice¹⁷. Ces études de cas particuliers possèdent pour nous l’immense mérite d’avoir tracé de manière remarquable les sillons méthodologiques qui ont permis de diriger le présent travail.

À ces travaux s’intéressant exclusivement aux sources grecques, il faut ajouter des études, pour la plupart assez récentes, portant plutôt leur attention sur le phénomène envisagé dans les sources locales. Dans l’espace séleucide, ces sources consistent essentiellement dans les tablettes d’argile provenant en grande majorité des cités mésopotamiennes de Babylone ou d’Uruk et nous livrant des textes de langue akkadienne écrits au moyen de l’écriture cunéiforme. Le caractère hermétique et quelque peu aride de ces sources a longtemps empêché les savants, pour la plupart hellénistes, de se pencher sur la question d’un éventuel culte du souverain séleucide dans la Babylonie hellénistique. Ce n’est qu’avec l’œuvre de SHERWIN-WHITE et KUHRT que les sources tant grecques que locales furent abordées dans un même ouvrage¹⁸. Il faut toutefois constater que ces chercheuses n’appliquent que peu cette double vision dans l’étude de la thématique concernée dans le présent travail. En effet, selon elles, les sources à notre disposition ne font nullement état de l’existence d’un culte du souverain séleucide dans l’espace mésopotamien. La recherche moderne tend néanmoins à relativiser cette affirmation et opte plutôt pour l’hypothèse inverse¹⁹. Notre propre investigation suit et développe, comme nous le verrons, la même ligne interprétative.

B. Approche méthodologique

De cette mise en lumière des multiples orientations qu’a empruntées la recherche afin de comprendre le phénomène complexe du culte voué au souverain, il ressort clairement que la dimension rituelle fut la plus négligée et mérite que l’on s’y attarde avec attention. La présente étude, dont l’objectif n’est pas d’opérer, dans la lignée de HABICHT, une véritable cartographie du culte du souverain à travers l’espace séleucide, s’intéressera donc essentiellement aux processus visant à l’intégration des souverains de cette dynastie dans le paysage cultuel des cités du royaume. Pour ce faire, il importe de définir les lignes directrices du présent travail.

En 1936, PRÉAUX affirmait déjà le caractère complexe du culte rendu au souverain hellénistique et présentait comme absolument nécessaires la multiplication des approches méthodologiques ainsi

¹⁶ PAUL (2016) ; CHANIOTIS (2007).

¹⁷ IOSSIF (2014).

¹⁸ SHERWIN- WHITE – KUHRT (1993).

¹⁹ Voir par exemple CLANCIER (2007), p. 38-41.

que la prise en compte systématique du contexte dans lequel s'inscrivaient les honneurs cultuels²⁰. Aujourd’hui encore il apparaît que, dans l’objectif de saisir les mécanismes de création du rituel, ces remarques sont plus que jamais d’actualité. Dans cet esprit, nous avons conçu le travail en plusieurs étapes, correspondant chacune à une approche méthodologique distincte.

Tout d’abord, fondement de toute démarche historique, la première approche fut de nature philologique. En effet, bon nombre des témoignages envisagés, essentiellement de nature épigraphique²¹, se trouvent au centre de débats textuels parfois très anciens et dont dépend directement la compréhension des dispositions rituelles. Ainsi, certaines inscriptions très fragmentaires ont fait l’objet d’une réflexion constante qui a pu mener dans certains cas à des propositions de nouvelles restitutions de texte²².

Dans un second temps, la contextualisation historique systématique des inscriptions a constitué une étape incontournable. Afin de mener à bien cette démarche, la question de la prise d’initiative d’institution du culte nous a paru centrale. Le présent travail sera ainsi divisé en trois chapitres, correspondant chacun à l’étude des inscriptions relatant prise d’initiative menant à l’institution des honneurs de la part, chacun, d’une entité distincte. Nous avons ainsi individué trois sources différentes : les cités, le roi lui-même et enfin les individus, privés ou officiels. La matière ainsi divisée entre origine civique, étatique et individuelle, il résulte plus simple de saisir le contexte d’institution des honneurs dans l’objectif de comprendre la raison pour laquelle un organisme donné (ou un individu) a pris l’initiative d’honorer le souverain d’honneurs proprement cultuels.

Un égard particulier a été octroyé aux cités, à l’origine de la plupart des honneurs cultuels étudiés dans le présent travail (Chapitre 1). Véritables États à l’intérieur de l’État, elles possédaient leurs institutions propres ainsi que leur mode de gouvernance, pour le plus souvent démocratique (voir **Inscr. 2**), visant à leur assurer une gestion autarcique et auto-suffisante²³. Toutefois, de par leur inclusion au sein d’une suprastructure telle que le royaume séleucide, les cités étaient *de facto* soumises à une autorité supérieure à laquelle elles devaient leur existence²⁴. Les modes de soumission de ces cités étaient de diverses natures, mais se caractérisaient majoritairement par différents degrés d’intrusion du roi et des agents de son pouvoir au sein des cités, accompagnés ou non par un certain poids financier exercé de la part de l’état. Ce sont ces différents modes d’inclusion du pouvoir royal

²⁰ PRÉAUX (1936), p. 585-586. Nous noterons également, en contraste avec les propos de PREAUX, les remarques récentes de MUCCIOLI (2011a), p. 98, qui déplore encore aujourd’hui une fracture entre les chercheurs s’occupant de problématiques institutionnelles et d’autres s’intéressant davantage à la dimension religieuse du phénomène.

²¹ Les sources littéraires étant peu nombreuses, elles ne sont mentionnées qu’à titre de compléments d’analyse aux inscriptions. Ces quelques exemples sont rassemblés, accompagnés d’une traduction, dans l’Annexe 2.

²² C’est par exemple le cas de plusieurs passages du décret d’Ilion instituant des honneurs cultuels pour Séleucus I (**Inscr. 2**) ou encore du décret de Iasos en l’honneur d’Antiochos III et de son épouse Laodice (**Inscr. 10**).

²³ La plupart des inscriptions envisagées sont en effet issues de cités d’Asie Mineure, région caractérisée par sa forte identité démocratique : voir Annexe 1 pour la répartition des inscriptions.

²⁴ Voir la question de la reconnaissance de l’existence de la cité de Téos ainsi que la définition de son statut par Antiochos III : **Inscr. 8-9**.

qui définissaient le statut qu’occupait une cité donnée au sein du royaume²⁵. Cet état de fait dût nécessairement influencer les mécanismes de création des différents rituels. Nous verrons par exemple dans le cas de Sardes (**Inscr. 7**), que la cité se sert du contenu proprement rituel des honneurs afin de renégocier son statut et sa situation au sein du royaume séleucide, auquel elle venait d’être récemment intégrée. Outre le contexte purement civique, plusieurs inscriptions relatant une prise d’initiative royale sont parvenues jusqu’à nous (Chapitre 2). Là encore, une attention particulière sera vouée aux raisons ayant poussé à une telle prise d’initiative. Quant aux individus, dont l’action est envisagée dans le chapitre 3, une importance toute particulière sera conférée à la fonction qu’ils exerçaient au sein du royaume ou des cités dont ils étaient issus.

À la question centrale de l’initiative, il faut ajouter la question, tout aussi importante, du cadre auquel appartenaient les acteurs responsables de la bonne marche du rituel et de son actuation en des occasions déterminées. Il a ainsi été possible de délimiter deux catégories d’opérateurs cultuels selon leur milieu d’appartenance : ceux issus d’un contexte civique et ceux plutôt liés à l’appareil étatique séleucide²⁶. Cette distinction implique des modes d’insertion rituelle bien différents. Dans le cadre d’un culte se déroulant dans un contexte civique (19 attestations sur 25 envisagées), une constante attention a été portée au contexte local, non seulement purement institutionnel ou politique, mais surtout religieux. En effet, comme nous le verrons, c’est en partant de leur identité religieuse propre que les autorités civiques échafaudaient des rituels visant à la bonne marche de l’intégration des *honorandi* humains dans leur paysage cultuel. Les cités opéraient ainsi ce que CHANIOTIS a judicieusement dénommé un « transfert de rite »²⁷. L’importance de la dimension locale, qui sera à maintes reprises rappelée dans la présente étude, ne devra pas impliquer un oubli total du message idéologique royal véhiculé à l’époque.

Dans ce processus de contextualisation institutionnelle et religieuse, il faudra également porter une attention particulière à l’identité du destinataire des rituels. Deux catégories distinctes se sont alors distinguées au cours de notre étude : d’une part le roi (ou la reine) dans l’exercice de son règne - auquel pouvait être associée sa famille-, ou d’autre part aux séleucides sous la forme d’ancêtres royaux divinisés. Ces distinctions permettent de mettre en perspective le modèle binaire proposé par

²⁵ MA (2004²), p. 111-128, distinguait les cités libres, subordonnées et sujettes, selon le degré d’intrusion du roi dans la vie politique de ces cités. CADPETREY (2007), p. 209-226, quant à lui, opère une classification beaucoup plus complexe, prévoyant une certaine dichotomie entre cités libres et autonomes face aux cités sous souveraineté séleucide. Cette seconde catégorie pouvait à son tour être divisée entre les cités dépendantes et les cités soumises, ces dernières elles-mêmes composées de cités subordonnées, sujette ou intégrées. Ces statuts n’étaient évidemment pas définitifs et faisaient d’ailleurs l’objet de négociations constantes entre les cités et l’autorité royale. Si ces classements apportent tant les bienfaits que les désavantages dû à ce type de classification, le présent travail se concentrera particulièrement sur la notion d’évergétisme royal impliquant la modification du statut des cités concernées ainsi que sur les processus d’autoreprésentation engagés par les cités.

²⁶ Les individus dont il est question dans le Chapitre 3 appartiennent également à l’un ou l’autre contexte.

²⁷ CHANIOTIS (2007), p. 153-171.

BIKERMAN²⁸, généralement adopté par les savants et proposant une dichotomie pure et simple entre le « culte civique », dont l’initiative repose sur les cités, et le culte « dynastique », dont l’initiative est purement royale. La relativisation de ce modèle rigide par l’adoption d’un nouveau paradigme proposant trois critères de classification (source de l’initiative, acteur(s) cultuel(s), destinataire(s) du rituel) permet de davantage mettre en lumière tant les mécanismes de création du culte que les procédés mis en place afin de veiller à sa correcte actuation²⁹.

C. Les sources envisagées

Dans l’objectif de mettre en exergue cette perpétuelle nécessité de contextualisation et de prise en compte des réalités locales, en considération également des typologies variées des documents étudiés, la forme adoptée pour le présent travail est celle du commentaire individuel de chaque inscription. Ainsi, afin de veiller à sa bonne compréhension, le lecteur est cordialement invité à prendre connaissance du texte ou de sa traduction dans le recueil de textes épigraphiques avant d’envisager la lecture du commentaire en lui-même.

1. Les sources grecques

Dans notre effort de compilation des sources, il est apparu que ces textes nous livrent trois types d’informations nous permettant d’aborder la thématique des modalités d’intégration d’un *honorandus* humain dans le paysage cultuel d’une cité. Il s’agit, en premier lieu, des textes relatant des actes cultuels dont le souverain était le destinataire mis sur un pied d’égalité avec les divinités. De cette manière, sont essentiellement considérés les rituels dont le roi était le destinataire plutôt que le bénéficiaire. Cet état de fait était, de manière générale, signifié par la désignation du souverain au moyen du datif. Au contraire, les inscriptions mentionnant des opérations cultuelles « en faveur » du roi, signifiées par la formule ὑπέρ accompagné du génitif, ne sont pas ici prises en considérations. En effet, SUK FONG JIM a bien démontré que l’utilisation de la formule en ὑπέρ reflétait en réalité une action rituelle effectuée par un acteur cultuel donné, à une divinité donnée, pour le bénéfice d’une tierce personne³⁰. Cette typologie de rituel, bien qu’elle présente l’intérêt de souligner la présence royale dans des rituels ayant pour cadre le contexte tout à fait particulier des cités ou des individualités et d’ainsi révéler des modalités d’association entre la figure royale et les divinités dans un contexte

²⁸ BICKERMAN (1938), p. p. 242-249.

²⁹ HAUBEN (1989), p. 445-454, avait quant à lui proposé un modèle de classification prenant compte de 5 critères fondamentaux : le destinataire, le degré ou la qualité de la divinisation, le degré de la réalisation, instance organisant le culte, l’idéologie sous-jacente. Ce modèle présente ainsi une certaine complexité et souffre encore quelque peu de considérations anachroniques, telles les réflexions regardant le degré de la divinisation. Sa quatrième catégorie, le degré de réalisation, constitue quant à elle le sujet de cette étude. La notion de degré correspond en revanche assez peu à la définition appliquée aux *isotheoi timai*, qui consistent essentiellement dans les modalités d’intégration d’un *honorandus* humain via la création d’un rituel d’où l’idée de degré est absente.

³⁰ SUK FONG JIM (2014a), p. 617-638. Ses observations sont reprises par CANEVA (2016a), p. 126-134. Voir également PRICE (1984), p. 210-216.

cultuel tout à fait local, n'entre pas pleinement dans la catégorie interprétative des *isotheoi timai*. Ainsi, le choix a été fait de ne pas prendre en considération dans la présente étude les dédicaces présentant ce formulaire ainsi que les décrets des cités relatant l'institution de rituels prévoyant des actions rituelles « pour (ὑπέρ) le roi ». Par exemple, le décret d'Ilion instituant des honneurs pour un roi Antiochos non-identifié³¹, prévoit des sacrifices « pour le roi à tous les dieux » ainsi que d'autres sacrifices « pour le roi et le peuple »³². Suivant la ligne interprétative tracée par SUK FONG JIM, il nous faut alors reconnaître que ce document ne constitue nullement un témoignage d'honneurs cultuels adressés à la personne du souverain séleucide³³. De la même manière, un décret émanant d'une autorité constitutive de l'identité politique de la cité, à savoir une tribu de la cité de Iasos, relate l'institution de prières afin que surviennent des bienfaits tant au roi Antiochos III qu'à sa famille et à la cité³⁴. Bien que ce document ait été considéré par la critique comme un témoignage de l'établissement d'honneurs cultuels suite à l'initiative d'une *phylè*, aucune indication textuelle (le texte est très endommagé) ne penche en faveur d'une telle interprétation. En effet, le roi n'est nullement désigné, malgré l'usage du datif, comme le destinataire de la prière de la tribu iasiennne, mais uniquement comme le bénéficiaire de l'action cultuelle. En l'absence d'indications supplémentaires, cette inscription ne peut être le témoin, tout au plus, que de la capacité des *phylai* de Iasos d'instituer des honneurs de nature proprement civique³⁵.

D'autres sources, quant à elles, ne reflètent qu'indirectement les réalités rituelles du culte. Elles nous renseignent toutefois sur la création de mécanismes visant à l'intégration du souverain dans le paysage cultuel d'une cité, laissant ainsi entrevoir les réalités rituelles sous-jacentes. Par exemple, la mention d'une prêtrise des ancêtres séleucides à Antioche de Perside³⁶, si elle permet de souligner l'existence d'un culte du souverain dans cette cité, ne renseigne aucunement sur les modalités de création ou d'actuation d'un rituel. En revanche, dans le cas de la mention d'une prêtrise de Séleucus

³¹ Pour une version résumée du long débat historiographique visant à identifier ce roi, cf. MA (2004²), p. 197-201, qui penche plutôt pour une identification à Antiochos I aux dépens d'Antiochos III.

³² IK Ilion III, 32 (= CIG 3595 ; OGIS 219), l. 17-18 : εὐχαὶ καὶ θυσίας ὑπὲρ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς θεοῖς | διετέλει ποιούμενος ; l. 32 : συντε<λ>είτωσαν θυσίας τοῖς θεοῖς ὑπὲρ <τ>οῦ βασιλέως καὶ τοῦ δῆμου. À propos de cette inscription, cf. ROBERT (1966a), p. 175-211 ; PIEJKO (1991a), p. 9-12 [repris par KOTSIDU (2000), 212 E] ; JONES (1993) ; MA (1999), p. 81-88 ; HABICHT (2017³), p. 60-61.

³³ HABICHT (2017³), p. 60-61, utilise ce document car il y est fait référence (l. 21) à un prêtre du roi Antiochos. Il précise toutefois que le décret ne mentionne nullement la création de nouveaux rituels visant à honorer le souverain d'honneurs cultuels. Il faut en outre noter que, dans le cas des honneurs cultuels institués pour Laodice III à Sardes (**Inscr. 7**), bien que l'acte sacrificiel soit bien désigné au moyen de ὑπέρ suivi des membres de la famille royale au génitif, le fait que ce sacrifice en l'honneur de la souveraine se déroulait dans le cadre plus large des festivités des *Laodikeia* et même dans un *téménos* dédié à la reine nous contraint à prendre cette inscription en considération.

³⁴ IK Iasos XXVIII, 5, l. 1-5 : ἐπεύχεσθαι δὲ τοὺς φυλέτας [πάντα γίν] | εσθαι τάγαθὰ βασιλεῖ τε μεγάλῳ Ά[ντιόχῳ] | καὶ βασιλίσσῃ Λαοδίκῃ καὶ τοῖς τ[έκνοις] | καὶ τῇ πόλει. Voir LEVI – PUGLIESE-CARRATELLI (1961-1962), p. 578 ; ROBERT (1963), p. 308 ; SOKOLOWSKI (1972), p. 175 ; PIEJKO (1983), p. 205 (l. 2-5) ; IK Iasos XXVIII, 5 [repris par KOTSIDU (2000), 285 E] ; MA (2004²), 27. Le nom de la tribu n'est pas conservé. Les premières lettres de la ligne 12 (-ληιδος) pourraient toutefois appartenir à la fin de ce nom.

³⁵ À ce propos, voir FABIANI (2017).

³⁶ I.Magnesia, 61 (= OGIS 223).

Zeus Nikator et d'Antiochos Apollon Sôter à Séleucie de Piérie (**Inscr. 15**), la présence des divinités Zeus et Apollon dans la dénomination des deux premiers souverains séleucides nous fournit une précieuse information sur les modalités d'intégration de ces *honorandi* dans le paysage cultuel de la cité, c'est-à-dire au moyen d'une association avec des divinités qui revêtaient une certaine importance à déterminer, que ce soit dans le contexte local ou dans le message idéologique promu au niveau étatique. Dans le même esprit, le dossier épineux des grands prêtres (*ἀρχιερεῖς*) dans le royaume séleucide ne sera pas ici abordé. Certains chercheurs, fondant leur raisonnement sur une inscription (*SEG* 37, 1010 ; 209 A.C.N.) relatant la nomination par Antiochos III de Nikanôr comme grand prêtre responsable de tous les *iεpá*, ont proposé de reconnaître dans ce personnage le tout premier ministre de culte associé au culte royal étatique³⁷. Cette hypothèse est à présent l'objet d'une réévaluation, si bien qu'il ne nous a pas semblé opportun de la considérer dans le présent travail³⁸. D'autant plus que ce dossier ne nous apporte aucune information sur les modalités d'introduction de la figure royale dans le paysage religieux des cités composant le royaume séleucide. De même, les inscriptions mentionnant simplement l'existence d'une tribu portant un nom reflétant l'existence d'un culte voué à un souverain séleucide (attestations rassemblées p. 25, n. 113) n'ont pas fait l'objet d'un commentaire approfondi puisqu'elles ne nous apprennent rien du point de vue de la création du rituel.

Enfin, une attention particulière sera dévolue aux informations regardant l'aspect matériel du culte. Par exemple, une curieuse inscription provenant de Téos (**Inscr. 25**) et présentant une liste d'ancêtres royaux séleucides et lagides désignés au génitif ne donne, au niveau purement textuel, aucune précision regardant la création d'un rituel voué à ces ancêtres. En revanche, le commentaire de ce texte fera ressortir la probable identité du dédicant ainsi que l'aspect fondamentalement matériel de l'inscription. Ce faisant, un document qui, à première vue, ne semblait pas pouvoir enrichir la discussion regardant la thématique envisagée, nous fournira de précieux renseignements sur les dispositions très concrètes du culte dans une cité donnée.

2. Sources akkadiennes³⁹

a. *Un culte au souverain en Mésopotamie ?*

La possibilité de l'existence d'un culte au souverain dans la Mésopotamie séleucide a longtemps été sujette à débats⁴⁰. Le phénomène nous est pourtant documenté dans la région dès le III^e millénaire. Narām-Sîn (2254-2218), quatrième souverain de la dynastie d'Akkad, est le premier roi à avoir été

³⁷ MÜLLER (2000), p. 528-537. Il est suivi dans son argumentation par MA (2004²), p. 232-233.

³⁸ Voir la contestation de IOSSIF (2014), p. 136-139.

³⁹ Les dates ici utilisées sont les datations moyennes issues de JOANNÈS (2001). Elles sont toutes, sauf en cas de précision, antérieures à l'ère chrétienne.

⁴⁰ La principale animatrice de ce débat fut SHERWIN-WHITE, cf. SHERWIN-WHITE, (1983) ; SHERWIN- WHITE – KUHRT (1993).

divinisé de son vivant⁴¹. Le texte inscrit sur la base de la statue dite « de Bassetki » mentionne les circonstances de cette divinisation⁴². Après que le roi eut, lors de la même année, remporté neuf batailles contre des rois rebelles⁴³, les habitants de la capitale de l'empire, la ville d'Agadé, demandèrent aux divinités tutélaires des grandes cités mésopotamiennes de faire de Narām-Sîn le dieu de leur cité et lui construisirent un temple⁴⁴. Ce changement de statut consécutif à sa confirmation à la tête de l'empire est soutenu par divers éléments. Tout d'abord, le signe cunéiforme de l'étoile faisant office de déterminatif divin apparaît devant le nom du souverain dans de nombreuses inscriptions⁴⁵. On rencontre également ce déterminatif divin associé au nom du roi dans l'onomastique⁴⁶. En revanche, dans l'état actuel de notre documentation, aucun texte ne mentionne d'opérations rituelles effectuées en l'honneur de ce souverain lors de son vivant⁴⁷.

⁴¹ STEINKELLER (2017), p. 110-117, défend l'idée qu'il n'existe aucun précédent lors de l'époque présargonique, hormis la divinisation posthume.

⁴² Le texte est probablement inscrit du vivant de Narām-Sîn. À propos de cette inscription voir BRISCH (2013), p. 40-41 et PITTS (2015), p. 12-20.

⁴³ Ce sont ces victoires que STEPIEN (2009), p. 233-256 identifie comme la cause de l'institution du culte.

⁴⁴ RIME 2.1.4.10, l. 49-56 : « *i₃-li-iš₂ URU^{ki}-su-nu | a-kaz-de₃^{ki} | i-tar₂-su-ni-iš₂ | ma | qab₂-li | a-ka₂-de₃^{ki} | E₂-šu | ib-ni-u₃* ». Traduction : « (Les habitants) de sa cité ont demandé, qu'il (soit) comme un dieu auprès de leur cité d'Agadé, et alors dans Agadé ils ont construit un temple ». Bien que, dans le texte mentionné, la divinisation de Narām-Sîn soit présentée comme une initiative des habitants de la cité d'Agadé, la nature idéologique du texte suggère que le roi lui-même était à l'origine de la démarche. *Contra* STEPIEN (2009), p. 241. En outre, il est intéressant que les divinités mentionnées soient les grandes divinités mésopotamiennes associées à la cité dont elles sont les divinités tutélaires (par exemple : Enlil à Nippur : RIME 2.1.4.10, l. 29-30). Le fait de citer tous ces dieux et déesses pourrait refléter, outre l'approbation de ces divinités sur le plan idéologique, une demande concrète de sanction de la divinisation du roi aux prêtres des dieux les plus importants du panthéon mésopotamien.

⁴⁵ En plus de porter le déterminatif divin, le roi est souvent qualifié de « Dieu d'Agadé » sur des sceaux-cylindres : RIME 2.1.4.53 ; RIME 2.1.4.2003 ; RIME 2.1.4.2004 ; RIME 2.1.4.2009 ; RIME 2.1.4.2014 ; RIME 2.1.4.2023 ; RIME 2.1.4.2020. Concernant l'usage du déterminatif divin, cf. SELZ (2016). Son successeur, Šar-kalli-šarrī, assumera également ce déterminatif divin, bien que de manière inconstante : RIME 2.1.5.2 ; RIME 2.1.5.4 ; RIME 2.1.5.6 ; RIME 2.1.5.10. STEINKELLER (2017), p. 129 affirme l'importance secondaire de ce déterminatif divin. En effet, il nous semble également que le rituel, comme dans le cas du culte voué aux souverains grecs d'époque hellénistique, constitue l'élément central de la problématique.

⁴⁶ Le seul exemple de ce phénomène est le nom théophore « *⁴na-ra-am-⁴EN.ZU-i₃-li₂* », c'est-à-dire « (le dieu) Narām-Sîn est mon dieu », que l'on rencontre dans plusieurs textes : cf. FOSTER (1982), p. 342 pour une liste des occurrences de ce nom. GLASSNER (1986), p. 18, fondant son raisonnement sur la présence du mot *i₃-li₂* (mon dieu) lié à des noms de rois dans l'onomastique à époque postérieure, propose de reconnaître dans ce type de noms une titulature aulique visant à flatter le souverain. ANAGONSTOU-LAOUTIDES (2017), p. 17, n. 33 partage également ces doutes.

⁴⁷ Dans le texte (ITT 5 09289) sont cependant mentionnées des offrandes au « dieu d'Akkad ». Derrière le nom de cette divinité, il pourrait être tentant de déceler une opération cultuelle voué à Narām-Sîn en tant que dieu de la cité. Voir PITTS (2015), p. 13. MICHALOWSKI (2008), p. 35, n. 3 et STEINKELLER (2017), p. 131 penchent en faveur de cette hypothèse. En outre, une stèle datée du règne de Šar-kalli-šarrī (CT 50, 148 II 5, provenant probablement de la cité de Lagaš) mentionne des « serviteurs du dieu d'Akkad » (ARAD₂ *il₃ a-ga-de₃^{ki}*) : voir STEINKELLER (2017), p. 131-132. En revanche, peu de traces subsistent dans les sources iconographiques. La représentation du souverain coiffé d'un casque à corne sur ladite « stèle de Narām-Sîn » a souvent été considérée comme un signe de sa nature divine par référence aux tiaras à cornes, symbole par excellence de la divinité en Mésopotamie. WINTER (1996), p. 11-17, également évoqué dans WINTER (2008), p. 76-77 a cependant démontré que le roi était représenté comme supérieur aux hommes par la beauté et la grandeur de son corps, mais que le casque à cornes ne constituait pas un attribut divin. Il devait plutôt s'agir d'un signe de protection divine, visant à établir une analogie, et non une équivalence, avec les tiaras à cornes portées par les divinités. On retrouve probablement encore une fois Narām-Sîn (ou son successeur Šar-kalli-šarrī) portant ce type de casque sur un fragment de moule (Catalogue *Art of the First Cities*, p. 206-207). Sur cet objet, la déesse Ištar remet dans les mains du roi les liens retenant les ennemis vaincus. Cette idée de lien avec la divinité exprimé par l'image se retrouve dans l'iconographie monétaire séleucide : cf. IOSSIF (2018), p. 269-293.

En revanche, les sources textuelles concernant le culte voué à Šulgi (2094-2047), deuxième roi de la III^e dynastie d'Ur, font quant à elles mention de telles pratiques rituelles⁴⁸. Il est communément admis que, vers le milieu de son règne, le roi s'attribua un caractère divin. Outre la présence du déterminatif divin dans les textes, les archives administratives de l'époque d'Ur III nous renseignent largement sur les dispositions pratiques du culte. Les activités rituelles se déroulaient principalement autour de la statue du roi, placée dans son temple ou dans celui d'une autre divinité⁴⁹ ; à ces temples, était associé un personnel de culte⁵⁰ ; des hymnes étaient dédiés au roi et à ses temples⁵¹ ; des festivals en l'honneur du roi étaient organisés⁵². Les rois de la III^e dynastie d'Ur faisaient également l'objet d'un culte post-mortem⁵³.

Il ne faut cependant pas perdre de vue qu'il s'agit ici d'un phénomène relativement isolé dans l'histoire mésopotamienne⁵⁴. Cette pratique naît avec Narām-Sîn dans un contexte de crise accompagné d'une volonté d'affirmation d'une puissance qui se veut universelle, au cœur même de cette puissance, c'est-à-dire la capitale Agadé⁵⁵. Les rois de la III^e dynastie d'Ur, quant à eux, se voulaient les porte-étendards de la réaffirmation de la culture et de l'autorité sumérienne après la chute de l'empire d'Akkad⁵⁶. On observe ainsi une corrélation entre ce désir de centralisation du pouvoir sur la figure du souverain et le passage explicite de ce roi dans la sphère divine⁵⁷. La naissance du culte voué au souverain en Mésopotamie est donc inextricablement liée au contexte politique et à la volonté de réaffirmer le bienfondé de la domination royale dans un contexte de crise, accompagné d'une nécessité de centralisation du potentiel idéologique sur la personne du roi⁵⁸. Ce phénomène particulièrement saillant dans l'histoire mésopotamienne est donc à restreindre à la fin du III^e millénaire et ne peut être considéré comme la vision traditionnelle du rapport du souverain avec la sphère divine⁵⁹.

⁴⁸ PITTS (2015) a étudié en détail le culte voué aux souverains de la III^e dynastie d'Ur. Le présent paragraphe est principalement tiré de ses observations et conclusions. Voir également BRISCH (2013), p. 41-44.

⁴⁹ Textes mentionnant des offrandes alimentaires à Šulgi : *RIME* 3 2.1.2.58 le roi y est appelé « dieu du pays » (en sumérien : *dingir kalam-ma-na*) ; *RIME* 3 2.1.2.2038 ; *RIME* 3 2.1.2.83 ; *RIME* 3 2.1.2.2046. Pour des listes d'occurrence de statues de Šulgi, voir PITTS (2015), p. 29-48.

⁵⁰ À ce titre, voir BRISCH (2006).

⁵¹ Pour les hymnes dédiés à Šulgi, voir KLEIN (1981) et (2006). Pour un hymne dédié à un temple de Šulgi, voir SJÖBERG (1969), 9. Concernant les temples, se référer à LIMET (1975).

⁵² Le festival de Šulgi a d'ailleurs donné son nom au 7^e mois officiel de calendrier d'Ur III : PITTS (2015), p. 20, n. 57.

⁵³ STEINKELLER (2013). Ce phénomène est également présent dans d'autres dynasties. Nous connaissons par exemple un culte posthume voué à Gudea, restreint à la cité de Girsu : PITTS (2015), p. 55-56.

⁵⁴ Ces pratiques seront reprises par la dynastie d'Isin (1717-1794) lorsqu'elle prendra son indépendance de la tutelle d'Ur. Voir par exemple *RIME*. 4 1.1.1.

⁵⁵ MICHALOWSKI (2010), p. 153-158.

⁵⁶ MICHALOWSKI (2000).

⁵⁷ Cette affirmation faisait partie des hypothèses de travail de WINTER (2008), p. 80 et est reprise par STEINKELLER (2017).

⁵⁸ Cette interprétation est solidement confortée par le constat d'un phénomène similaire sous Antiochos III, cf. commentaire *Inscr. 14*.

⁵⁹ Si l'on souhaite opérer la réflexion inverse et se demander, non pas pourquoi ce phénomène est survenu dans le contexte du III^e millénaire, mais plutôt pourquoi il n'est plus survenu par la suite, deux hypothèses principales semblent se dessiner. En premier lieu, une divinisation systématique aurait pu rencontrer le problème de la constatation de la nature fondamentalement mortelle du roi, en opposition avec l'immortalité divine. En outre, il semble que l'on puisse également

En revanche, la nature sacrée de la fonction et de la personne du roi mésopotamien a fait l'objet d'une constante réflexion et d'une grande visibilité dans le discours idéologique royal. Le souverain, bien plus que d'occuper une position intermédiaire entre les sphères humaine et divine, se trouvait dans une position contiguë ou du moins proche de cette dernière. Par exemple, les souverains mésopotamiens apparaissaient de manière classique comme recevant leur pouvoir directement des dieux⁶⁰ et comme les protecteurs de l'ordre instauré par ceux-ci⁶¹. Dans les textes littéraires, comme par exemple la tradition hymnique assyrienne, existait une tendance à présenter le roi comme relié aux dieux par des liens relevant presque de la filiation⁶². De cette manière il possédait un statut ambigu permettant de le rapprocher de la divinité sans pour autant établir une équivalence stricte entre les deux notions.

Ainsi, il apparaît qu'il n'est pas possible de considérer la pratique du culte du souverain comme une partie constitutive de tradition cultuelle mésopotamienne. En effet, la documentation nous renseigne principalement (mis à part pour la lointaine exception du III^e millénaire) sur des actes rituels effectués en face de statues de rois défunt, et non de souverains bien vivants et dans l'exercice de leur règne. Par exemple, l'autobiographie fictionnelle d'Adad-Guppi fait mention de l'institution d'offrandes alimentaires mensuelles aux défunt Nabuchodonosor II (605-562) et Neriglissar (560-556) de la part de la mère du roi Nabonide (556-539)⁶³. Toutefois, nous savons que les rois néo-assyriens avaient installé leur propre image dans des temples, comme le roi Esarhaddon (680-669)

se pencher sur la tradition littéraire relatant la chute de l'empire d'Akkad et sur l'influence qu'elle exerça sur la littérature mésopotamienne : cf. COOPER (1983) ; GLASSNER (1986), p. 77-87. En effet, selon le texte dit de la *Malédiction d'Akkad*, la destruction de Narām-Sîn et de son empire serait due à une offense perpétrée contre les dieux de la part de ce souverain, lorsqu'il détruisit l'E2.KUR, temple d'Enlil. Ainsi, Narām-Sîn aurait été puni par les dieux par péché d'orgueil, notion se rapprochant fortement de l'*hubris* telle qu'on la retrouve dans la culture grecque. Cette seconde piste de réflexion m'a été proposée par Laurent Colonna d'Istria, que je remercie.

⁶⁰ Dans une inscription royale (*RIME* 2 1.1.12), il est dit que Sargon (*ca.* 2335-2279) reçoit la domination sur la haute Mésopotamie des mains de Dagan, divinité poliade de Tuttul. On peut citer à titre d'exemple, le prologue du « Code de Hammurabi ». Il y est écrit que le pouvoir attribué au dieu Marduk, à sa cité Babylone, et à son roi vient directement des dieux An et Enlil : cf. CH, l. 1-44. À propos de ce texte, voir CHARPIN (2003), p. 113-114. La faveur divine accordée au souverain est rappelée à diverses reprises dans le Code, par exemple CH1. 50-54 : « *ha-am-mu-ra-bi | re-iu-um | ni-bi-it |^dEN.LIL₂ | a-na-ku* » Traduction : « Je suis Hammurabi, le pasteur choisi par Enlil ». Cette justification divine du pouvoir se retrouve dans de nombreuses inscriptions produites sous le règne de ce souverain. On peut citer à titre d'exemple *RIME* 4.03.06.07, l. 10-13 : « *i₃-nu AN u₃ ^dEN.LIL₂ | KALAM šu-me-ri₂-im | u₃ ak-ka-di-im | a-na be-li-im id-di-nu-nim* ». Traduction : « Lorsque An et Enlil m'ont donné à diriger le pays de Sumer et d'Akkad. » On peut également trouver des parallèles contemporains, par exemple dans le royaume de Mari avec ses rois Yaḥdun-Līm (1810-1794) (*RIME* 4.6.8.1) ou Zimri-Līm (1774-1762) (*RIME* 4.6.12.5). À propos de ces textes voir JACQUET (2005).

⁶¹ Au niveau iconographique, sur la stèle du Code, le roi est représenté en prière face à Šamaš, installé sur un trône. Le dieu lui remet les outils de l'arpenteur, faisant du roi le garant de son autorité sur terre.

⁶² Il s'agit d'un *topos* littéraire et idéologique classique en Mésopotamie, destiné à souligner la proximité du roi avec les dieux : STOL (2000), p. 84-85 ; STEINKELLER (2017), p. 110-117. Chez les rois assyriens, à titre d'exemple, on peut mentionner un hymne à Tukulti-Ninurta I, édition de MACHINIST (2006), p. 161, l. 20 : « ^dEnlil ki-ma a-bi a-li-di ». Traduction : « Enlil l'a élevé comme son père naturel ». Le souverain pouvait aussi recevoir des épithètes le liant à la divinité, comme *nišīt Aššur u Šamaš*, « choisi de Aššur et de Šamaš ». On peut trouver cette épithète dans *RIMA* 1, A.O.78.23, l. 3-4. Voir à ce propos PONGRATZ-LEISTEN (2015), p. 198. Ce *topos* idéologique apparaît également en Égypte, depuis les temps anciens jusqu'à Alexandre le Grand : CANEVA (2016b), p. 19-22.

⁶³ Edition de BEAULIEU (1989), p. 78, Col. III, l. 1-4. Le culte des rois défunt est, de manière générale, très largement répandu en Mésopotamie. Pour des exemples proches chronologiquement de la Babylonie séleucide par exemple dans l'empire achéménide, voir WIESEHÖFER (2014), p. 33-35 ; TUPLIN (2017), p. 99.

qui demanda d'installer une statue à son effigie dans l'Esagil⁶⁴. Cette localisation induisait une présence des statues royales dans les rituels liés aux divinités traditionnelles. Dans certains cas, ces statues étaient même les destinataires d'offrandes alimentaires⁶⁵. La probable exception néo-assyrienne ainsi que l'apparente disparition de la pratique à époque postérieure démontrent de manière éloquente que la création d'un éventuel culte voué à un souverain mésopotamien dépendait surtout d'apparitions ponctuelles de pratiques rituelles (parfois à échelle locale uniquement) naissant de la nature ambiguë du souverain ou dépendant d'initiatives royales.

Il apparaît donc que, afin d'étudier le culte voué au souverain séleucide en contexte mésopotamien, il faille postuler l'existence d'une introduction du phénomène depuis la tradition cultuelle grecque⁶⁶. Par analogie avec l'existence ponctuelle de telles pratiques rituelles dans la région, doit être privilégiée l'hypothèse d'une introduction soit par initiative de ces élites citadines, désireuses d'articuler un rapport particulier avec le roi, ou suite à une volonté directement exprimée par l'autorité royale. La Mésopotamie, comme cela a été illustré, constituait alors un terreau fertile à l'épanouissement de ce type de pratique cultuelle.

b. Les sources d'époque hellénistique

Concernant la Babylonie hellénistique, la discussion est articulée autour de l'examen de trois ensembles de textes, présentant chacun une formulation pouvant possiblement faire référence à l'accomplissement d'actes cultuels en l'honneur du souverain séleucide. Le premier groupe est constitué de textes d'époques séleucide (à partir d'Antiochos III) et arsacide faisant état d'offrandes présentées aux grands dieux et « pour la vie du roi » (*a-na bul-tu ša₂ LUGAL*)⁶⁷. Se pose cependant la question du statut qu'occupe le roi dans ces textes : faut-il le considérer comme le récepteur divin de l'offrande ou plutôt comme le bénéficiaire humain de cette dernière ? Pour LINSEN, les scribes opéraient une claire différenciation ainsi qu'une stricte équivalence entre deux groupes distincts de récipiendaires divins du sacrifice au moyen de la reprise d'un formulaire d'ores et déjà attesté aux

⁶⁴ SAA XIII, 178. Voir également COLE – MACHINIST (1998), p. XIII-XV, mais surtout MACHINIST (2006), p. 170-182. Dans la tradition hymnique néo-assyrienne, le souverain est parfois appelé « l'image/statue (*salmu*) du dieu ». Cette formulation littéraire trouve son équivalent dans le reste de la documentation néo-assyrienne, où l'on trouve l'expression « image/statue du roi » précédée du déterminatif divin (*šalam šarri*). La présence de ce déterminatif semble indiquer le caractère sacré de la représentation : CLANCIER (à paraître). DALLEY (1986), p. 90-91, défend quant à elle l'idée qu'il s'agit de la divinité *Šalmu*.

⁶⁵ On déduit cela de l'existence de cette pratique dans des royaumes vassaux de l'empire Assyrien. Par exemple, dans le Suhu en Mésopotamie centrale, au VIII^e siècle, une stèle portant des représentations de divinités et du gouverneur local faisait l'objet d'offrandes alimentaires : voir CLANCIER (à paraître).

⁶⁶ L'étude de MUCCIOLO (2009) à propos du culte du souverain chez les Arsacides illustre bien que, si les rois parthes ont adopté des épithètes telles que θeoç dans leurs titulatures officielles respectives, ils le faisaient avant tout pour diffuser un message idéologique aux populations grecques sous leur contrôle. Telle analyse ajoute foi à la précédente argumentation.

⁶⁷ MITSUMA (2015) recense 34 mentions de ces opérations cultuelles dans les journaux astronomiques provenant de Babylone. Ces textes, selon la typologie adoptée par MITSUMA, font état d'offrandes effectuées pour la vie d'un destinataire qui peut être le roi régnant (auquel pouvait être associée sa famille) ou le présentateur de l'offrande lui-même. Cet individu opérant le rituel pouvait être le roi lui-même ou un officiel babylonien. À ces textes, il faut ajouter le cylindre d'Anu-uballit Kephalon, qui mentionne la dédicace des fondations du temple d'Anu « pour la vie d'Antiochos (III), mon roi » : cf. FALKENSTEIN (1941), 37.

époques antérieures, modifié par l'introduction de la conjonction de coordination « *u* » (et) entre la désignation des grands dieux et celle du roi⁶⁸. Ainsi, cette nouvelle typologie de rituel aurait pour effet de placer le roi sur le même plan que les divinités principales de Babylone. Suivant cette ligne interprétatrice, certains chercheurs comme MICHEL et WIDMER ont soutenu l'hypothèse que l'apparition de ces pratiques rituelles sous le règne d'Antiochos III⁶⁹, c'est-à-dire de manière contemporaine au culte étatique (voir Ch. 2), démontrerait l'origine royale de la démarche de création du rituel⁷⁰.

Néanmoins plusieurs arguments s'opposent à une telle interprétation. Tout d'abord, puisque la conjonction « *u* » fondant le raisonnement de LINSSEN est omise à plusieurs occasions, il serait possible qu'elle ne puisse constituer qu'une simple redondance sémantique⁷¹. Il faut également préciser que la participation personnelle du roi Antiochos III dans ces rituels (*AD*, -204C ; -187A) démontre qu'il ne s'agit pas d'un culte voué à la personne du souverain. En effet, aucune participation active d'un roi hellénistique dans les cultes qui lui sont voués n'est documentée par les sources⁷². Le même constat ressort d'une comparaison avec d'autres documents présentant des formulations analogues. En sumérien classique, des inscriptions font état d'offrandes à une divinité, désignée au datif, pour la vie du roi, désigné au terminatif⁷³. Cette distinction grammaticale, déjà opérée dans des formulaires très anciens, démontre que le roi ne constituait pas le destinataire divin de l'offrande.

Concernant l'époque hellénistique, dans un article récent, MONERIE a étudié la formule « pour la vie du roi » (*ana muhhi bulṭi ša šarri*) telle qu'elle apparaît dans les actes relatant la manumission d'esclaves suivie par leur mise à disposition au service de la divinité principale de la cité d'Uruk. Le savant a démontré de manière convaincante que cette formulation constituait, tant sur le plan linguistique que social, une traduction littérale du grec ὑπὲρ (τῆς σωτηρίας) τοῦ βασιλέως, que l'on retrouve dans des documents de Suse à époque séleucide relatant le même type d'opération qu'à Uruk⁷⁴. Ainsi, paraît raisonnable d'avancer l'hypothèse que la formule « *ana bulṭu* », dans les sources

⁶⁸ LINSSEN (2004), p. 127-128. L'auteur mentionne en outre que, dans trois textes (*AD*, -171 ; -140 ; -107) l'individu se prosterner après avoir effectué l'offrande. Le verbe utilisé pour désigner cet acte de révérence devant les dieux est *šukēnu*, verbe employé tant pour désigner une révérence envers une puissance divine qu'envers un roi. Concernant les exemples antérieurs, voir par exemple à époque babylonienne, une tablette d'Uruk mentionne la dédicace d'un terrain à Ištar « pour la vie de Šamaš-Šum-ukin, roi de Babylone » : cf. MOORE (1935), 13.

⁶⁹ Toutefois, un journal astronomique daté du règne de Séleucus II pourrait présenter la formule « *a-na bul-tu* » dans une cassure : cf. VAN DER SPEK (2016). Le caractère hypothétique de cette restitution, qui ne s'appuie sur aucun élément probant, nous oblige à simplement la signaler d'un point de vue tout à fait informatif.

⁷⁰ MICHEL – WIDMER (2008), p. 83-89.

⁷¹ Voir les occurrences : MITSUMA (2015), p. 120.

⁷² Il faut toutefois noter que, dans les temples Égyptiens à partir de Ptolémée II mais avec une ampleur majeure sous Ptolémée III, les rois lagides participaient activement au culte de leurs ancêtres divinisés : CANEVA (2012). Ptolémée III, par exemple, reprit le processus de représentation du couple de ses parents Ptolémée II et Arsinoé II en tant que *Theoi Adelphoi* : cf. MINAS (2000), p. 148-152 ; PREYS (2015), p. 158-159 ; CANEVA (2016b), p. 129-135.

⁷³ Par exemple RIME E1.1.3.2001, dédicace d'une statue en pierre pour la vie de Bara-heNIdu, Ensi d'Adab : « ^dnin-šubur | nam-ti-|bara₂-he₂-NI-du₁₀ | ensi₂-GAR | adab.KI-da | ur-eš₃-lil₂-la₂ | ab-ba-uru | a mu-ru ».

⁷⁴ MONERIE (2015), p. 411-421. Pour les actes de manumission de Suse : cf. IK Estremo oriente, 191-192, et un autre exemple provenant de Gurgan en Hyrcanie : IK Estremo oriente, 280. Concernant le rôle de ὑπέρ + génitif dans les

babyloniennes, constitue tout autant une transposition en Akkadien de la formule νπέρ accompagné du génitif dans les sources grecques. Par conséquent, dans cette typologie de rituel, le roi ne constituait pas le destinataire divin de l’offrande. Au contraire, cette formule démontre que le bien-être du souverain en question constituait l’objectif recherché par l’accomplissement de ce rituel voué aux grands dieux. Ces opérations cultuelles témoignent donc essentiellement d’un geste d’adhésion au pouvoir séleucide effectué par des notables babyloniens davantage que de la mise en place d’un culte au roi séleucide dans les cités mésopotamiennes.

Outre ces textes, d’un intérêt particulier pour la thématique envisagée est la chronique Babylonienne dite « de Séleucus III » (**Inscr. 13**). Ce texte mentionne l’accomplissement d’un rituel pour un roi Séleucus et ses fils. L’usage du terme akkadien « *dullu* »⁷⁵ pour désigner le rituel ainsi que le contexte dans lequel il se déroule, à savoir les festivités liées au nouvel an Babylonien (l’Akītu), ne laissent pas de doute sur la nature religieuse de l’opération effectuée en l’honneur du souverain séleucide. Ainsi, les formules « *ana bultu* » et « *ana dullu* » semblent constituer une traduction tant linguistique que rituelle de réalités, à l’origine, proprement grecques. Nous retrouvons donc ici l’opposition classique entre la formulation νπέρ (τῆς σωτηρίας) accompagné du génitif et le formulaire présentant le roi au datif comme le destinataire divin de la démarche rituelle⁷⁶.

En dernier lieu, un ensemble de trois textes administratifs d’Uruk (**Inscr. 17-18-19**), tous datés de l’ère séleucide, mentionne des offrandes effectuées sur « la table de la statue des rois » (^{giš}BANŠUR ša₂ ſa-lam LUGAL.MEŠ). Il s’agit là d’une claire référence à une pratique rituelle appartenant au contexte du culte voué aux souverains. L’identité des rois en question n’est toutefois pas explicitement mentionnée. L’apparente absence de ce type de pratique aux époques antérieures dans la cité d’Uruk laisse toutefois penser que l’apparition de ce type de rituel pourrait être dû à une introduction, à époque séleucide. Ainsi, il apparaît qu’il faut bel et bien reconnaître les rois séleucides derrière cette mention de la table des rois.

Ainsi cet examen de la chronique babylonienne ainsi que des textes juridiques urukéens, à la lumière des formulations que ces documents présentent et de leur contexte de production, semble bien aller dans le sens de la thèse de l’existence d’un culte au souverain séleucide en Babylonie

dédicaces relatant l’affranchissement d’un esclave, voir CANEVA – DELLI PIZZI (2015), p. 167-191 ; CANEVA (2016a), p. 128.

⁷⁵ Pour les différents sens de ce mot, cf. CAD, s.v. *dullu*. Ce terme, que PINCHES (1892-1893), p. 35-36 traduit de manière assez neutre par « work » possède une signification religieuse claire lorsqu’il est utilisé en contexte cultuel. Voir par exemple *AnOr* 9, 8, l. 33: « *X ſa ina muhhi dullu ſa akītu* ». Traduction : « X qui est en charge du rituel de l’Akītu ». Ce terme avait toutefois suscité des interrogations de nature paléographique. GELLER avait signifié ses doutes par communication orale à VAN DER SPEK, relatée dans VAN DER SPEK (1993), p. 101, n. 34. Après lecture de la tablette, ce chercheur avait déduit qu’il était impossible de lire le signe « *lu* », mais plutôt le signe « *tu* ». Ainsi, il proposait d’y reconnaître une énième mention d’un rituel « *ana bultu* ». Or, CLANCIER (2007), p. 38, lors d’une nouvelle lecture du texte au British Museum, a affirmé que le signe était bel et bien lisible et que par conséquent la lecture « *dullu* » devait être confirmée.

⁷⁶ GLADIC’ (2007), p. 130-133 ; CANEVA (2016a), p. 143.

séleucide⁷⁷. L'utilisation des sources akkadiennes transmises sur tablettes d'argile au moyen de l'écriture cunéiforme, apparaît alors pertinente dans l'optique d'une étude exhaustive des modalités d'installation d'un rituel voué au souverain dans l'espace séleucide.

⁷⁷ SHERWIN-WHITE (1983), p. 158 a avancé un ultime contre-argument à cette thèse : l'absence du déterminatif divin devant les noms de rois dans les textes envisagés ci-dessus. Il a toutefois été constaté précédemment que l'adjonction de ce déterminatif devant les noms de souverains mésopotamiens constituait un phénomène isolé et restreint uniquement aux monarchies de la fin du III^e millénaire.

I. Les honneurs cultuels d'initiative civique

A. Les honneurs cultuels voués à Séleucos I⁷⁸

Inscr. 1 : Octroi d'honneurs cultuels par la cité d'Aigai à Séleucos I et Antiochos I

a. Parler des honneurs cultuels : une stratégie rhétorique

Cette inscription d'Aigai, petite cité d'Asie Mineure située à une trentaine de kilomètres au sud de Pergame, a été découverte en 2004 lors des fouilles de l'actuelle Köseler, en Turquie. La connaissance de ce texte est donc pour nous relativement récente et constitue un élément nouveau dans la discussion sur les documents relatant l'institution d'honneurs cultuels pour le roi Séleucos I en Asie Mineure. Bien que le début de l'inscription soit perdu⁷⁹, quelques lignes fragmentaires (l. 0-5) semblent appartenir aux considérants du décret. Les précédents éditeurs n'ayant pas fourni un texte satisfaisant, CANEVA a récemment proposé de nouvelles intégrations permettant de mieux appréhender la manière dont la cité d'Aigai percevait l'institution de ces honneurs cultuels⁸⁰. La cité rend explicite l'essence même du phénomène du culte rendu à des souverains : c'est en reconnaissance (**Inscr. 1**, l. 0 : *χάριν*)⁸¹ pour des bienfaits (**Inscr. 1**, l. 4 : *[τ]ῶν εὐεργετημάτων*), que la cité décide d'honorer les rois. Elle exprime en outre la nécessité d'honorer les souverains en tant que dieux qui se sont manifestés⁸², afin que les deux notions de gratitude exprimée et de bienfaits reçus possèdent un poids équivalent. Ce faisant, la cité explicite la nature des honneurs qu'elle s'apprête à rendre aux souverains, c'est-à-dire des honneurs de nature proprement religieuse.

En revanche, la mention des hommes comme entité englobante (**Inscr. 1**, l. 3 : *ὑπ’ ἀν[θ]ρώπων*) résulte difficile d'interprétation. Comme le souligne CHANIOTIS⁸³, puisque le bénéfice de l'action salvatrice de Séleucos ne profitait qu'à la seule cité d'Aigai, les honneurs qui étaient octroyés à ce roi

⁷⁸ Le contenu de cette première section, plus particulièrement le commentaire de l'**Inscr. 3**, a fait l'objet d'un article en collaboration avec monsieur Caneva, que je remercie pour l'opportunité. Cette contribution est citée dans le lemme bibliographique des inscriptions sous la forme CANEVA – LORENZON (à paraître). Le contenu de cet article se fonde sur le présent commentaire, adapté et augmenté par les soins de monsieur Caneva. Les hypothèses et analyses présentées dans ce travail de fin d'études sont donc les miennes et, par conséquent, j'assume seul la responsabilité d'éventuelles erreurs ou imprécisions. Il est également important de préciser que, tant concernant la rédaction de notre article que celle du mémoire, nous n'avons pu lire à temps l'étude d'ERICKSON (2019), en particulier p. 62-115. Nous nous réjouissons de noter que les conclusions de son étude concordent, en les complétant d'ailleurs avec une étude fine de l'iconographie monétaire, avec nos interprétations exposées dans le présent chapitre. La présente étude, particulièrement l'**Inscr. 1**, pourrait également profiter d'un article de HABICHT (à paraître), dont la sortie est prévue pour le 30 août 2019.

⁷⁹ Les éditeurs de l'*editio princeps* estiment que cette lacune n'excéderait pas les 10 lignes et contiendrait l'intitulé et les considérants du texte.

⁸⁰ CANEVA (à paraître a), l. 0-5 : *[ca. 23l. χάριν λαμπτ] [[ρῶς (?) κ]αὶ καλῶ[ς ἀποδιδό]ναι Σελεύκωι κ[αὶ] | Ἀντιόχῳ [Σωτῆρσιν]· ἵνα δὲ καὶ εἰς τὸν π[ά][[ν]τα χρόνον [ώ]ς ὑπ’ ἀν[θ]ρώπων τὴν κ[α]ταξίαν | [τ]ῶν εὐεργετημάτων, ἵνι θεῷ οἱ ἐ[πι]φανέ[ν]|[τε]ς τιμῶνται Σέλευκος καὶ Ἀντίοχος· Ces modifications seront reprises dans la nouvelle édition de CGRN 137.*

⁸¹ L'intégration (l. 0) de *χάριν*, à l'accusatif, permettrait de mieux comprendre l'usage de l'adjectif (l. 3) *κ[α]ταξίαν*, qui ne serait alors pas utilisé comme un substantif.

⁸² CANEVA (à paraître a) : le *ἵνι* (l. 4) doit être compris de manière adverbiale.

⁸³ Dans EBGR (2012), 98.

ne possédaient une valeur que pour la communauté décrétant ces honneurs. Selon ce point de vue, la référence à l'humanité tout entière serait donc incongrue et devrait être reconsidérée. Une nouvelle édition effectuée par l'équipe du *CGRN* 137 a pourtant réaffirmé l'exactitude de la lecture des premiers éditeurs, qui voyaient dans cette expression l'affirmation d'une simple opposition de style entre les dieux (**Inscr.** 1, l. 4 : θεοὶ) et les hommes⁸⁴. Néanmoins, cette référence au genre humain dans son intégralité trouve un écho intéressant plus avant dans le décret. Parmi la liste des obligations de l'ambassade (**Inscr.** 1, l. 55-61), se trouve exprimée la nécessité de proclamer le souvenir de l'évergésie royale à tous les hommes (**Inscr.** 1, l. 59-60 : πᾶσιν ἀνθρώποις). Ces affirmations, rédigées dans une partie du texte dotée d'une indéniable teinte poétique⁸⁵, correspondent à une stratégie rhétorique précise. En réalité, davantage qu'une simple opposition entre sphères humaine et divine, la cité d'Aigai établit ici un parallélisme entre le rôle des dieux traditionnels pour l'ensemble de la communauté humaine et le rôle qu'occupent les bienfaiteurs royaux pour la communauté particulière d'Aigai. La mention νπ'ἀνθρώπων peut donc être considérée comme l'expression explicite et précoce de la conception que la cité avait de sa propre action ainsi que des actes du roi lorsqu'elle entreprenait l'institution d'honneurs cultuels. De plus, par le rappel du *topos* de l'épiphanie divine, la cité éclaircit également la nature de l'intervention royale, qui réside dans l'efficacité de l'action des souverains⁸⁶. Le terme ἐπιφανέντες ne doit par conséquent pas nécessairement être compris comme la manifestation physique de ces rois à l'intérieur de la cité, mais plutôt comme la démonstration de leur capacité à influer, à l'instar de ces dieux, sur le destin d'une communauté donnée.

Les actes des rois ayant mené à l'établissement des honneurs cultuels sont également exprimés dans le décret. En effet, des sacrifices devaient être accomplis chaque mois le jour lors duquel la cité est devenue libre⁸⁷. C'est dans le contexte de la conquête de l'Asie Mineure par le premier souverain séleucide, culminant avec la victoire de Couroupédion en 281 A.C.N. face à Lysimaque, qu'il faut situer la restitution de cette liberté. Puisque, selon Trogue Pompée transmis par Justin, Séleucus mourut sept mois plus tard de la main de Ptolémée Kéraunos, l'adoption du décret dût se faire dans un laps de temps assez court après cette bataille qui l'avait consacré comme le *uictor uictorum* et

⁸⁴ MALAY – RICL (2009), p. 44.

⁸⁵ Cette teinte poétique était déjà remarquée par BENCIVENNI (2015), p. 95. Suite à une recherche effectuée sur le *TLG* (consulté le 30/11/2018), il apparaît que l'expression καλὸν στέφανον[ο]ν[ν] τῆς εὐκλείας περιτιθέντες αὐτοῖς (l. 61) est empruntée au langage de la tragédie. Soph., *Aj.*, 465 ; Eur., *Supp.*, 315 ; Eur., Fragment 853 (=Stob., III, 1, 81). Ce dernier texte est très intéressant : τρεῖς εἰσιν ἀρετὰ τὰς χρεών σ' ἀσκεῖν, τέκνον, | θεούς τε τιμᾶν τούς τε φύσαντας γονῆς | νόμους τε κοινοὺς Ἑλλάδος· καὶ ταῦτα δρῶν | κάλλιστον ἔξεις στέφανον εὐκλείας ἀεί. Le texte mentionne en effet l'existence de trois vertus principales. L'une d'entre elles est de respecter les lois communes aux Grecs. La remise de la « belle couronne de la gloire » dépend ainsi d'une élévation des valeurs à un niveau panhellénique.

⁸⁶ Sur le concept de roi en tant que dieu manifeste, voir le parallèle intéressant de l'Hymne athénien en l'honneur de Démétrios Poliorcète (Ath., VII, 253 d-f = Douris, *FGrH* 76 F 13). En outre, dans les considérants du décret de Iasos (voir **Inscr.** 10) l'usage de la dénomination *Phylax* pour Antiochos III occupe, comme nous le verrons, une fonction similaire à l'usage de θεοὶ οἱ ἐ[πι]φανέ[ν]τες dans ce décret.

⁸⁷ **Inscr.** 1, l. 18-20 : ἄγ|[ειν δὲ] καὶ κα]τὰ μῆνα γ' ἔκαστον δύο θυσία|[ζ] ἐν ἦ[ι] ήμέραι ἐλεύθ[ερ]οι ἐγενόμεθα·

comme le nouveau maître de l’Asie Mineure⁸⁸. D’ailleurs, les rois sont affublés de l’épithète σωτῆρες à plusieurs reprises dans le décret⁸⁹, soulignant ainsi le caractère salvateur de l’intervention royale. Outre l’usage de ce terme comme épithète, on peut également constater son utilisation comme substantif pour désigner les souverains. En effet, le décret prescrit la construction d’un autel en face du temple des Sauveurs⁹⁰ et mentionne un autel des Sauveurs à l’intérieur du bâtiment où avaient lieu les assemblées⁹¹. Cette fluctuation entre usage de l’épithète ou du substantif dans la dénomination ainsi que la position changeante du terme (avant ou après les noms royaux) lorsqu’utilisé comme adjectif, illustrent la naissance d’une épithète cultuelle officielle promise à un long devenir, notamment comme épithète officielle associée à Antiochos I⁹².

À ces stratégies rhétoriques fondées sur l’expression d’une analogie entre le rôle des divinités traditionnelles et le rôle des bienfaiteurs ainsi que sur une dénomination pertinente des souverains, la cité d’Aigai ajoute une véritable prescription rituelle visant à expliciter la nature de l’intervention royale. En effet, la cité emploie une association rituelle entre les souverains et la divinité *Sôteira* en prescrivant la construction d’une statue cultuelle et d’un autel de cette divinité devant le temple de Séleucos et d’Antiochos⁹³. S’agissant d’une épiclese traditionnellement associée à une pluralité de divinités et la statue cultuelle en question n’ayant pas été préservée, l’identification de la déesse n’est pas aisée. Plusieurs possibilités ont été retenues, parmi lesquelles Artémis et Athéna semblent être les plus pertinentes⁹⁴. L’hypothèse que *Sôteira* soit en réalité une entité divine indépendante représentant

⁸⁸ Just., *Epit.*, XVII, 2, 4-5 : « Quippe post menses admodum septem a Ptolomeo, cuius sororem Lysimachus in matrimonio habuerat, per insidias circumventus occiditur regnumque Macedoniae, quod Lysimacho eripuerat, cum vita pariter amittit ». La liste royale babylonienne d’époque hellénistique (édition de GLASSNER (2004²), 4), indique que le roi mourut lors du sixième mois de l’an 31 de l’ère séleucide. Ce qui nous positionne entre le 26 août et le 24 septembre. La bataille doit donc avoir eu lieu aux alentours du mois de février : cf. SHERWIN-WHITE – KURHT (1993), p. 21-22. Puisque la cité envoie une ambassade au roi Séleucos (**Inscr.** 1, l. 54-56 : ὅταν ἡ πρώτῃ πρεσβείᾳ ἀποστέλληται πρὸς τὸν βασιλέα | Σέλευκον), il faut que ce roi soit vivant ou mort depuis peu au moment où les autorités de la cité rédigent ce décret. À propos d’une chronique babylonienne renseignant sur la fin du règne de Séleucus : cf. BCHP 9 (consulté le 5/12/2018). A propos de la bataille de Couroupédion, voir également App., *Syr.*, 62 et Memnon *FGrH* 434 F 8. Pour un exemple analogue d’institution d’honneurs cultuels pour Séleucos en remerciement de la tutelle de Lysimaque voir Ath., VI, 25 f-255a (=Phylarque *FGrH* 81 F 29) : cf. Annexe 2.

⁸⁹ **Inscr.** 1, l. 2 selon une intégration de CANEVA (à paraître a) ; l. 17 ; l. 32 ; l. 46.

⁹⁰ **Inscr.** 1, l. 11-14 : ιδρύσασθαι | [δ]ὲ καὶ βωμὸν τοῦ ναοῦ κατεναντίον σωτῆρί[ρ]ων ἐπιγεγραμμένον Σελεύκου καὶ Ἀντι[ό]χου.

⁹¹ **Inscr.** 1, l. 42-44 : καὶ ἐγ ταῦτις ἐκκλησίαις κατάρξεται[αι] ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τῶν σωτήρων καθάπερ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς. Cette mention problématique sera abordée plus avant. Pour un exemple contemporain de la dénomination θεοὶ σωτῆρες, mais dont l’identification est problématique, voir la lettre de Séleucos I au temple de Milet (288-287 A.C.N.) *I.Didyma* 424 (=OGIS 214 ; RC 5 ; SEG 41, 952), l. 5-6. On peut également se référer à l’exemple du culte voué à Démétrios Poliorcète et de son père Antigone à Athènes, qui dût servir de modèle pour les cités souhaitant honorer leur bienfaiteur comme *Sôter* : Plut. *Vit. Demetr.*, 9 : Αναρρηθέντων δὲ τούτων οἱ μὲν πολλοὶ παραχρῆμα τὰς ἀσπίδας θέμενοι πρὸ τῶν ποδῶν ἀνεκρότησαν, καὶ βοῶντες ἐκέλευνον ἀποβαίνειν τὸν Δημήτριον, εὐεργέτην καὶ σωτῆρα προσαγορεύοντες. Voir HABICHT (2017³), p. 31-39.

⁹² Sur la systématisation des épithètes cultuelles, voir commentaire **Inscr.** 15.

⁹³ **Inscr.** 1, l. 10-11 : καὶ πρὸ τοῦ ναοῦ στῆσαι ἄγα[λ]μα καὶ βωμὸν τῆς Σωτείρας.

⁹⁴ Leur culte est attesté à Aigai dans la formule de malédiction d’un décret mentionnant la distribution de nourriture par un monarque hellénistique, probablement Antiochos I : SEG 33, 1034, cf. MALAY (1983) pour l’édition et CAPDETREY (2007), p. 165 pour un commentaire. Les éditeurs de l’*editio princeps* semblent pencher plutôt pour Athéna, tandis que HAMON dans BE (2010), 522 ne cite que Artémis, sans motiver son hypothèse.

le concept de *Sôteria* a également été évoquée, sans jamais être réellement soutenue⁹⁵. Il semble que la possibilité d'une identification à Athéna doive être privilégiée. En effet, dans ce même décret, est mentionnée la présence d'un autel de Zeus Sôter dans le temple d'Athéna, ce qui impliquerait un culte commun des deux divinités dans la cité d'Aigai⁹⁶. Il est toutefois difficile, en l'absence d'indications supplémentaires, d'effectuer une identification définitive. En outre, celle-ci n'influencerait que peu notre compréhension du mécanisme d'association rituelle mis en œuvre, puisque la cité motivait son choix davantage sur la capacité de sauver que possédait cette entité divine davantage que sur la personnalité d'une déesse donnée⁹⁷. En effet, c'est précisément cette capacité qui était pertinente à alimenter la rhétorique mise en place par la cité.

b. *Prescriptions rituelles : Séleucides et Apollon à Aigai*

Comme nous le constaterons pour toutes les inscriptions prises en compte dans la présente étude, lors de l'institution des honneurs cultuels la cité prend des mesures visant à intégrer durablement le(s) souverain(s) honoré(s) dans sa vie religieuse. Dans le cas présent, la cité d'Aigai veille à la bonne marche de cette intégration de deux manières complémentaires : elle procède simultanément à un réaménagement de son paysage architectural et à une refonte de certaines de ses pratiques rituelles⁹⁸. La création des infrastructures et des éléments liés à la création du nouveau rituel ne se fait pas par hasard, mais par association avec des divinités et des référents possédant une valeur particulière.

Une figure divine ressort particulièrement dans ce décret, il s'agit d'Apollon. Pour commencer, le décret stipule que le nouveau temple de Séleucus et d'Antiochos soit construit tout près du péribole d'Apollon⁹⁹. Ce nouvel édifice sera doté de statues cultuelles (*ἀγάλματα*)¹⁰⁰, portant les noms des deux rois¹⁰¹. C'est devant ce temple que devaient être placés l'autel et la statue cultuelle de *Sôteira*. En face, la cité installera également un autel des sauveurs Séleucus et d'Antiochos¹⁰². Bien qu'aucune épiphénoménose ne soit mentionnée dans le décret, il est communément admis que le péribole dont il est

⁹⁵ Évoquée chez SUK FONG JIM (2015), p. 72. Le concept abstrait de *Sôteria* recevait par exemple un culte à Épidaure, où a été retrouvé, dans le temple d'Asclépios, un autel (*IG IV/1, 1319*) portant simple le mot Σωτηρίας. À Sicyone, un sacrifice appelé Σωτήρια était offert à Aratos par le prêtre de Zeus *Sôter*, cf. Plut., *Vit. Arat.*, 53 : καλεῖται μέχρι νῦν Ἀράτειον, καὶ θύουσιν αὐτῷ θυσίας, τὴν μέν, ἥ τὴν πόλιν ἀπήλλαξε τῆς τυραννίδος, ἡμέρᾳ πέμπτῃ Δαισίου μηνός, ὃν Αθηναῖοι καλοῦσιν Ἀνθεστηριῶνα, καὶ τὴν θυσίαν ἐκείνην Σωτήρια προσαγορεύουσι.

⁹⁶ Inscr. 1, l. 63-65 : τὴν δὲ ἐν τῷ[ι] | [τ]ῆς Ἀθηνᾶς παρὰ τὸν βωμὸν τῷ Διὸς τοῦ Σωτῆροις:

⁹⁷ SUK FONG JIM (2015) et PAUL (2016), p. 70 arrivent à une conclusion semblable à celle présentée ici.

⁹⁸ Ces deux mécanismes avaient déjà été relevés par PAUL (2016).

⁹⁹ Inscr. 1, l. 6-7 : οἰκοδομῆσαι φέτος τῷ[ι] πρὸς τῷ[ι] περιβόλῳ τοῦ Ἀπόλλωνος. Il est intéressant de noter qu'il s'agit d'une rare attestation de la construction d'un temple pour un souverain séleucide. En effet, outre celle-ci, nous possédons simplement un passage de Phylarque, cité par Athénée, mentionnant la construction d'un temple à Lemnos pour Séleucus, mais également pour Antiochos : Ath., VI, 25 f-255a (=Phylarque *FGrH 81 F 29*) : οἱ Λημνόθεν Ἀθηναῖοι οὓς μόνον ναοὺς κατεσκευάσαν τοῦ Σελεύκου, ἀλλὰ καὶ τοῦ νιοῦ Ἀντίοχου : cf. Annexe 2.

¹⁰⁰ À propos de l'utilisation du terme ἄγαλμα pour désigner des statues cultuelles, voir PRICE (1984), p. 170-206 ; BETTINETTI (2001), p. 27-37.

¹⁰¹ Inscr. 1, l. 8-10 : καὶ ἀγάλματα ἀναθεῖναι δύ[ο] φέτος τῷ[ι] περιβόλῳ τοῦ Ἀπόλλωνος

¹⁰² Inscr. 1, l. 11-14 : ιδρύσασθαι | [δ]ὲ καὶ βωμὸν τοῦ ναοῦ κατεναντίον σωτῆροι[ρ]ων ἐπιγεγραμμένον Σελεύκου καὶ Ἀντίοχον.

question appartient au temple d'Apollon *Chrestérios*, situé à 3km à l'est de la cité¹⁰³. Cette association pourrait en partie s'expliquer pour des raisons matérielles. La cité était de taille modeste, si bien qu'intégrer en son centre une nouvelle structure de la taille d'un temple, auquel était associé un *téménos*, aurait pu constituer une difficulté notable¹⁰⁴. Néanmoins, la localisation du nouveau temple à l'extérieur de la cité ne pouvait pas être dictée par des raisons exclusivement matérielles. En opérant cette association entre la divinité principale d'Aigai¹⁰⁵ et les souverains, la cité accordait une visibilité importante à ces derniers. La nature oraculaire du sanctuaire d'Apollon devait en outre augmenter cette visibilité, puisque des individus devaient s'y rendre pour consulter l'oracle. Ainsi, par l'aménagement d'un espace cultuel commun aux souverains et à sa divinité principale, la cité assurait le succès du culte voué à ses bienfaiteurs.

Outre la création d'une aire cultuelle liée aux souverains dans le voisinage de celle d'Apollon *Chrestérios* la cité d'Aigai dicte diverses opérations cultuelles en l'honneur de Séleucos et Antiochos. Le parallélisme entre les souverains et Apollon se prolonge d'ailleurs au niveau de ces dispositions rituelles. En effet, l'adéquation entre les pratiques rituelles liées au couple Séleucos-Antiochos et celles effectuées en l'honneur du fils de Létô est évoquée à deux reprises par l'usage de καθάπερ accompagné du datif : des taureaux (probablement deux¹⁰⁶) doivent être menés dans le péribole de Séleucos et Antiochos (ou celui d'Apollon¹⁰⁷) et être sacrifiés καθάπερ τῷ Απόλλωνι, « comme à Apollon »¹⁰⁸ ; le sacrifice du mois *Séleukeios* doit être effectué de la même manière que celui pour Apollon lors du mois de *Thaxios*¹⁰⁹. Bien que le commentaire du *CGRN* 137 identifie ces deux sacrifices comme faisant tous deux partie de l'hécatombe, il semble qu'il s'agisse d'opérations cultuelles prenant place lors d'occasions bien distinctes. Dans le premier cas, la cité opère l'adjonction d'un sacrifice à une cérémonie (**Inscr. 1**, l. 15-16 ἐκατόμ[βη]i) préexistante qui se

¹⁰³ Cf. le commentaire du *CGRN* 137. Le lieu n'a que peu été fouillé jusqu'à présent. On peut néanmoins citer quelques inscriptions découvertes sur place : *OGIS* 312, dédicace de Philétaireos (281-263 A.C.N.) à Apollon Chrestérios : Απόλλωνι | Χρηστηρίῳ || Φιλέταιρος | Ατταλου ; *SEG* 36, 1110 autre dédicace de Philétaireos : [Φιλέταιρος] | Αττάλω | Απόλλωνι | Χρηστηρίῳ | τὰν χώραν | ἀνέβηκε | ως αἱ στᾶλαι ὄρισζοισι ; *SEG* 49, 1756, un *horos* posé par Eumène II (263-241 A.C.N.) : Εύμενης [Φιλέταιρος] Απόλλωνι Χρηστηρίῳ | τὴν χώραν ἀνέθηκεν ως αἱ στᾶλαι ὁρίζονται. Toutes liées aux souverains Attalides, ces inscriptions dénotent une démarche visant à entretenir des relations avec la cité d'Aigai en honorant sa divinité principale. À propos du sanctuaire d'Apollon Chrestérios sous les Attalides, cf. BOFFO (1986), p. 222-225.

¹⁰⁴ Selon HANSEN (2004), p. 1039, les murs de la cité à époque hellénistique n'avaient une longueur que de 1km.

¹⁰⁵ C'est à cette divinité que (entre 46 et 44 A.C.N.) la cité offre des remerciements pour l'avoir sauvée de Publius Servilius Isauricus, *OGIS* 450 : ὁ δῆμος Απόλλωνι Χρηστηρίῳ χαριστήριον σωθεὶς | ὑπὸ Ποπλίω Σερροῦ, Ποπλίω νιῶ, Ισαυρικῷ τῷ ἀνθυπάτῳ.

¹⁰⁶ Proposé par HAMON dans *BE* (2010), 522, p. 830.

¹⁰⁷ La syntaxe ambiguë du passage (voir n. suivante) empêche de déterminer s'il s'agit du péribole de Séleucos et Antiochos, ou de celui d'Apollon.

¹⁰⁸ **Inscr. 1**, l. 15-18 : ἀγιέναι δὲ καὶ ταύρους ἐν τῇ ἐκατόμ[βη]i εἰς τὸν περίβολον Σελεύκωι καὶ Ἀντί[όχῳ]ι σωτῆρι καὶ θύειν καθάπερ καὶ τῷ | [Από]λλωνi. En lisant le texte ainsi, nous proposons, comme PAUL (2016), p. 63 semble le faire, de changer la ponctuation qui avait été établie par les premiers éditeurs, et reprise dans *CGRN* 137. En effet, la mention (l. 18) καὶ τῷ | [Από]λλωνi était autrefois attachée à la prescription rituelle suivante. La présence du δὲ καὶ à la ligne 19 démontre toutefois que l'on peut tout à fait considérer que l'on se trouve dans une autre prescription.

¹⁰⁹ **Inscr. 1**, l. 35-37 : θύειν δὲ καὶ | [ταῦρον] ἐν τῷ μηνὶ τῷ Σελευκεδῷ καθάπ[ερ] | ερ καὶ τῷ] Απόλλωνι ἐν τῷ Θαξίῳ.

déroulait selon toute vraisemblance dans le complexe sacré d'Apollon *Chrestérios*. Concernant la seconde opération, la cité a fait le choix d'instituer un sacrifice annuel lors du mois dédié à Séleucos modelé sur celui opéré en l'honneur d'Apollon, mais il n'est pas mentionné qu'il prenait place dans le même contexte que le précédent.

Le caractère quelque peu lacunaire du texte pose diverses difficultés à la compréhension des prescriptions suivantes. Nous pouvons lire que sont établis deux sacrifices mensuels (un pour chaque roi) le jour lors duquel la cité est devenue libre¹¹⁰. S'il s'agit là d'une claire référence à la libération de la cité de la tutelle de Lysimaque, comme vu précédemment, il est difficile d'identifier avec exactitude l'identité des agents de ce sacrifice. Le participe *λαχούσας* suivi du génitif, comme l'indique la désinence en *ων*, démontre qu'il devait s'agir d'un groupe de femmes ayant reçu par tirage au sort l'honneur de participer au sacrifice. Néanmoins, la mention d'un personnel cultuel féminin associé à des divinités masculines tels les souverains (ou Apollon, selon l'ancienne interprétation de la syntaxe) semble incongrue. Une nouvelle hypothèse pourrait consister en l'identification de ces femmes en tant que groupe de prêtresses lié au culte de *Sôteira*, dont l'appellation exacte dans le présent décret nous échappe toutefois¹¹¹. Le terme *δυσοργησῶν* de la ligne suivante, le contexte ayant été perdu, est également déroutant et aucune interprétation satisfaisante ne semble se dessiner¹¹². À titre de pure hypothèse, se pourrait-il que ce mot fasse référence à l'apaisement des colères et des tensions qui dût survenir dans la cité d'Aigai suite à la conquête de Séleucus I ?

Ensuite, il est en revanche clair que la cité effectue une nouvelle répartition de son corps civique via la création de deux nouvelles tribus, nommées *Séleukis* et *Antiochis* en honneur des souverains¹¹³. S'il semble que cette dénomination impliquait un culte des souverains en tant que héros/divinité éponyme, les modalités pratiques n'en étaient pas ici précisées¹¹⁴. Il faut tout de même mentionner le

¹¹⁰ **Inscr. 1**, l. 18-20 : τὰς λαχούσας τῷν [11.]ΞΙΚΝΙΩΝ ἄγ|[ειν δὲ] καὶ καὶ τὰ μῆνα γ' ἔκαστον δύο θυσία|[ζ] ἐν ᾧ ήμέραι ἐλεύθ[ερ]οι ἐγενόμεθα:

¹¹¹ Les éditeurs de l'*editio princeps* (MALAY – RICL (2009), p. 45) pensent à la mention *ἔξ* suivi d'un toponyme, tandis que l'équipe du CGRN a lu *ΔΕΙΚΝΙΩΝ*, dont le sens n'est pas davantage clair.

¹¹² Le terme, signifiant « transport de colère » (*cf. Bailly s.v. δυσοργησία*) ne présente que peu d'attestations. On le trouve dans un traité hippocratique : Hpc., 49, 28. On y trouve également son synonyme *δυσοργία* : Hpc., 12, 11.

¹¹³ **Inscr. 1**, l. 22-25 : [...] διαγέμειν δὲ καὶ τὰς φυλὰς ὥπ[η] |[λίκαι εἰσ]ὶ ὥστε ἔξ ύπάρξαι ἀντὶ τῶν τεσσ[ά]ρων· ὄνομάσαι δὲ φυλὴς δύο Σελευκίδα καὶ | [Α]γιτοχίδα. Ce procédé est connu dans d'autres royaumes hellénistiques, voir par exemple les honneurs rendus à Démétrios et Antigone par les Athéniens : Plut. *Vit. Demetr.*, 10 : ταῖς δὲ φυλαῖς δύο προσέθεσαν, Δημητρία καὶ Ἀντιγονίδα, καὶ τὴν βουλὴν τῶν πεντακοσίων πρότερον ἔξακοσίων ἐποίησαν. Dans le royaume séleucide, nous possédons d'autres exemples de tribus nommées d'après les souverains : mention d'une tribu *Séleukis* à Colophon probablement dans le même contexte que le présent décret, KOTSIDU (2000), 241 [E], *cf. HABICHT* (2017³), p. 63-64 ; à Magnésie du Méandre, KOTSIDU (2000), 252 [E], *cf. HABICHT* (2017³), p. 66 ; à Nisa, attestation des tribus *Séleukis* et *Antiochis*, *cf. HABICHT* (2017³), p. 77 ; à Hiérapolis de Phrygie, les différentes sections du théâtre étaient dénommées d'après les tribus, parmi lesquelles on trouve les tribus *Antiochis*, *Séleukis* ou *Laodikis* : *cf. RITTI* (2017), p. 59 ; à Laodice du Lykos, une tribu était dénommée *Laodikis*, *cf. IK Laodikeia XLIX*, 98 ; à Antioche du Méandre sous Antiochos IV, Steph. Byz, *s. v. Antiocheia*.

¹¹⁴ C'est en tout cas l'hypothèse retenue par RITTI (2017), p. 288-289 dans sa discussion à propos des tribus *Séleukis* et *Antiochis* à Hiérapolis de Phrygie. Voir la discussion de HABICHT (2017³), p. 110-112.

fait que, à Athènes (III^e siècle), les prytanes accomplissaient les rites dans les *bouleutérion* accompagnés du prêtre du héros éponyme de leur tribu¹¹⁵. Sans pour autant avancer l’hypothèse de telles pratiques à Aigai, il paraît opportun de signaler que les prêtres liés aux héros ou divinités des tribus pouvaient jouer un rôle important dans la vie cultuelle des cités. Quoi qu’il en soit les mécanismes de mise en place d’un tel culte devaient dépendre de ressorts connus et dont l’explicitation dans le décret n’était pas nécessaire.

La suite du décret, très fragmentaire, fait référence aux fêtes des Dionysies, probablement couplées aux fêtes décrétées en l’honneur de Séleucos, les *Séleukeia*¹¹⁶. La double présence de l’article dans l’expression (**Inscr. 1**, l. 33-34) ἐν τοῖς [Διον]υσίοις καὶ τοῖς | [Σελευκείοις 3 l.]_ς indique que les deux fêtes ne constituaient pas une seule unité, mais étaient vues comme deux fêtes prenant place au même moment¹¹⁷. La stratégie de création du festival qu’emploie la cité est celle de l’agrégation d’un nouvel élément à un élément ancien afin d’insérer la nouvelle festivité directement dans l’identité cultuelle et civique et d’ainsi en garantir le succès¹¹⁸. Ce serait alors probablement à cette occasion que les citoyens d’Aigai sélectionnaient, lors de concours musicaux, le poète chargé de chanter le péan lors des libations¹¹⁹. Les lignes 29-30, où les premiers éditeurs proposaient déjà de restituer [...τὸν ἀγωνιστὴν, pourraient faire référence, de manière hypothétique, à un concours avec remise de prix ou à la première occasion rituelle lors de laquelle était entonné ce péan¹²⁰. La mention d’Apollon (**Inscr. 1**, l. 31) dans un contexte lacunaire pourrait également faire référence à ce chant cultuel¹²¹.

La cité définit ensuite la charge du prêtre des souverains, désigné annuellement, dont les signes distinctifs rappellent aussi les éléments traditionnellement associés à Apollon, comme la couronne de laurier¹²². Ce prêtre revêtira diverses obligations cultuelles. Il devra participer à tous les sacrifices dans lesquels sont impliqués les *timouchoi* de la cité. De par les attributions essentiellement politiques

¹¹⁵ Voir les inscriptions recensées dans MERITT – TRAILL (1974), p. 1-24.

¹¹⁶ Cette association est également connue, à même époque, dans la cité d’Érythrées, voir n. 120. En revanche, le fait que le festival en l’honneur de Séleucos ait lieu en même temps que les Dionysies n’indique pas une association rituelle entre le souverain et le dieu Dionysos.

¹¹⁷ LE GUEN (2010), p. 505. Voir la formulation « Appended festivals » employée très pertinemment par BURASELIS (2012), p. 251. À propos de cette nouvelle intégration du texte, voir CANEVA – LORENZON (à paraître).

¹¹⁸ C’était déjà aux Dionysies que la ligue Eubéenne associait les fêtes en l’honneur de Démétrios Poliorcète (*IG XII*, 9, 207). La bonne marche de ces festivités avait été confiée à une instance extérieure : l’association des *technitai* dionysiaques. Nous n’avons pas de mention de leur participation effective à la mise en place d’honneurs pour des souverains séleucides. Leur importance dans le royaume lagide ainsi que leur présence en Ionie à partir de 237/236 A.C.N. nous indique néanmoins que leur participation active est envisageable.

¹¹⁹ **Inscr. 1**, l. 49-51 : ἄιδειν δὲ καὶ παιᾶνα ἐπὶ σπονδαῖς ὃς ἦν νικήση ἐν τῷ ἀγῶνι τῆς μονυσικῆς. Concernant l’intonation d’un péan en l’honneur de Séleucos, voir commentaire **Inscr. 3**.

¹²⁰ À Érythrées, c’était à l’occasion de Dionysies qu’étaient remises des distinctions à des citoyens particulièrement méritants, telles des couronnes : *Syll³* 412, l. 13-15. Cela avait pour effet d’associer le roi à la distribution des récompenses des citoyens mis à l’honneur, mais également à la proclamation des vainqueurs des concours.

¹²¹ MALAY – RICL (2009), p. 46 proposaient comme alternative [...] εἰς τὸν Ἀπόλ[λωνος ἱερὸν], faisant référence à une éventuelle procession en direction du temple d’Apollon *Chrestérios*, à l’extérieur de la cité. Si l’hypothèse est séduisante au niveau du sens, l’article masculin *tόν* ne peut accompagner le neutre *ἱερὸν*. CANEVA dans CANEVA – LORENZON (à paraître), a proposé avec prudence pour les lignes 31-32 : εἰς τὸν Ἀπόλ[λωνά τε καὶ] Σέλευκον καὶ Ἀντίοχον Σωτῆρας.

¹²² **Inscr. 1**, l. 37-40 : ἀποδείκνυ[σθαι καὶ] ἱερέα ἐκ πάντων τῶν πολιτῶν κατ’ ἐ[νιαυτ]όν, ὃς στέφανόν τε φορήσει δάφνης καὶ στρόφιον καὶ ἐσθῆτα ως λαμπρότατην.

de ces fonctionnaires¹²³, il devait s'agir de rituels prenant place dans le cadre des institutions dirigeantes de la cité. D'ailleurs, le décret mentionne ensuite la participation du prêtre dans les rituels inauguraux des assemblées¹²⁴. Il devait accomplir un sacrifice préliminaire sur l'autel des Sauveurs, tout comme pour tous les autres dieux. Par cette référence à un rituel préexistant, la cité établissait les modalités de l'offrande, qui devaient être connues des citoyens d'Aigai. La mention de cet autel est néanmoins problématique. En effet, nous avons vu que la cité prévoyait l'édification d'une telle structure en face du temple de Séleucos et Antiochos, distant de quelques kilomètres de la cité d'Aigai. Il est donc peu probable que ce sacrifice en lien avec une assemblée prenant place dans un édifice public, probablement le théâtre, soit effectué sur un autel aussi distant. Il est possible de résoudre cette incohérence en postulant, avec prudence toutefois, la mention dans une partie lacunaire du décret de l'installation d'un second autel des Sauveurs, cette fois dans l'espace intra-muros de la cité. C'est également dans le contexte de rassemblements publics que le héraut sacré sera chargé de réciter une prière aux souverains¹²⁵. Une prière doit également être prononcée, accompagnée de l'utilisation d'encens¹²⁶, lorsque des libations sont effectuées dans les rituels incluant les magistrats de la cité¹²⁷.

Le décret fait ensuite référence à la reconstruction du prytanée et du bâtiment des stratèges, qui seront respectivement renommés *Séleukeion* et *Anticheion*¹²⁸. Il s'agit là de l'unique exemple de dénomination d'un bâtiment possédant une fonction politique en hommage à un souverain séleucide. Bien que cela n'implique pas l'existence de rites en l'honneur des souverains effectués dans ces édifices, il est toutefois possible d'avancer l'hypothèse que le bâtiment servait bel et bien de cadre à des rituels liés aux Sauveurs. L'expression [...] καὶ στῆσαι ἐν τῷ πρυτανείῳ (**Inscr. 1**, l. 27), située dans une partie très lacunaire du texte, pourrait faire référence à l'installation de statues cultuelles ou d'un autel, où auraient eu lieu des actes rituels voués aux souverains faisant ainsi du roi Séleucus et de son fils Antiochos les garants de l'autorité civique¹²⁹.

¹²³ **Inscr. 1**, l. 40-42 : καὶ μ[[ε]τὰ τῶν τιμούχων ἐμ πάσαις ταῖς θυσίαις συν[θύσε]ται Pour la fonction des *timouchoi* lors de la haute époque hellénistique dans une autre cité d'Asie Mineure, comme Priene, voir DMITRIEV (2005), p. 85-87.

¹²⁴ **Inscr. 1**, l. 42-44 : καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις κατάρξεται[αι] ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τῶν σωτῆρων καθάπερ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς:

¹²⁵ **Inscr. 1**, l. 45-47 : [εὑχεσθαι δὲ] ὁ ιεροκήρυξ ἐμ πάσαις ταῖς θυσίαις ταῖς δημοτελέστι τοῖς σωτῆρσι Σελεύκων καὶ Ἀντιόχων. Concernant le rôle du héraut sacré, cf. un décret sur le culte d'Artémis Leukophruné à Magnésie du Méandre (ca. 150 A.C.N.) : *Syll³ 695 (=CGRN 200)*, l. 36-43, cf. GAUTHIER (1990), p. 61-65. Voir également le décret concernant le festival de Zeus Sosipolis à Magnésie du Méandre (ca. 197/196 A.C.N.) : *I.Magnesia 98 (=CGRN 194)*, cf. CHANIOTIS (2009), p. 103-105.

¹²⁶ À propos du rôle complexe que peut revêtir l'encens dans le contexte des rituels voués aux souverains, notamment comme mécanisme permettant une transition dans le rituel : cf. CANEVA (à paraître b). Il semble toutefois difficile, dans le cas d'Aigai, de définir une fonction spécifique à l'usage de l'encens autre que celui de créer une barrière entre l'ordinaire et le caractère exceptionnel du rituel.

¹²⁷ **Inscr. 1**, l. 47-49 : κατὰ ταύτα δὲ καὶ ὅταν σπονδ[ά]ας ποιῶνται παρὰ τοῖς ἀρχουσι, λίβανον ἐπί[θύ]σαι καὶ εὐχεσθαι.

¹²⁸ **Inscr. 1**, l. 51-54 : ἀνοικοδομῆσαι δὲ καὶ τὸ πρυτανεῖον | καὶ τὸ στρατήγιον καὶ καλεῖσθαι τὸ μὲν πρ^(υ)ταγμένον Σελεύκεον, τὸ δὲ στρατήγιον Ἀντιόχειον.

¹²⁹ La même hypothèse est effectuée pour les **Inscr. 2** ; **Inscr. 8-9** ; **Inscr. 10**.

c. Résumé conclusif

D'une la lecture attentive de ce décret, il est possible de déduire deux cadres majeurs ainsi que deux types d'agents prenant part aux rites associés aux souverains. La cité opère d'une part la création de rituels en rapport avec la divinité Apollon. Ceux-ci prenaient majoritairement place dans l'aire sacrée dédiée aux souverains et à Apollon *Chrestérios* et étaient effectués par agents liés au culte de cette divinité et peut-être également au culte de *Sôteira*. D'autre part, des activités cultuelles devaient être accomplies dans l'espace civique et dans les édifices liés aux instances décisionnelles de la cité. Ainsi, les dirigeants d'Aigai délimitaient une claire interaction entre centre et périphérie afin d'assurer une grande visibilité au culte ainsi qu'une grande diversité des modes de représentation du caractère sacré de l'intervention royale et du remerciement de la cité.

Le motif récurrent de l'association cultuelle entre Séleucos et Apollon pourrait être révélateur de l'idéologie véhiculée par les souverains séleucides, qui présentaient le dieu comme l'initiateur de leur dynastie. Néanmoins, le double usage de καθάπερ, établissant une équation entre les pratiques cultuelles voués à Apollon, ainsi que la position proéminente d'Apollon *Chrestérios* dans le panthéon civique indiquent l'existence de rituels préexistants pour Apollon dans la cité d'Aigai et démontrent la possibilité pour la cité d'utiliser les associations divines qu'elle juge pertinentes à la création d'un rituel pour des *honorandi* humains. Lorsqu'elle fait le choix d'associer Séleucus et Apollon par le biais du rituel, la cité d'Aigai puise donc dans sa propre tradition cultuelle. En révélant cette possibilité qu'avaient les cités de la haute époque hellénistique d'utiliser leur substrat cultuel en vue de l'intégration de leurs bienfaiteurs dans leur vie religieuse, cette inscription d'Aigai permet d'alimenter le débat sur le lien entre Apollon et la dynastie séleucide.

Tableau récapitulatif des honneurs et des interactions entre centre et périphérie

Espace religieux, externe	Espace civique, interne
I. 5-6 : να [ό]ν τε οίκοδομῆσαι et activités connexes	I. 27 : στῆσαι ἐν τῷ πρυτανείῳ
I. 11-13 ιδρύσασθαι [δ]ὲ καὶ βωμὸν τοῦ ναοῦ κατεναντίον σωτή [ρ]ων	I. 33-34 : ἐν τοῖς [Διον]υσίοις καὶ τοῖς [Σελευκείοι]ς
I. 15-16 : ἀγιέναι δὲ καὶ ταύρους ἐν τῇ ἑκατόμῃ[βηι]	I. 41-42 : μ [ε]τὰ τῶν τιμούχων ἐμ πάσαις ταῖς θυσίαις συν [θύσε]ται
Possibilité I. 31-32 : εἰς τὸν Ἀπόλ[λωνά τε καὶ] Σέλευκον καὶ Ἀντίοχον Σωτῆρας. cf. n. 121.	I. 42-44 : ἐν ταῖς ἑκκλησίαις κατάρξετ [αι] ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τῶν σωτήρων καθάπερ καὶ τοῖς ἄ [λ]λοις θεοῖς
	I. 45-46 : [εὔχεσθαι δὲ] ὁ ἱεροκῆρυξ ἐμ πάσαις ταῖς θυσίαις ταῖς δημοτελέσι
	I. 47-49 : κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ὅταν σπον [δ]ὰς ποιῶνται παρὰ τοῖς ἀρχοντι, λίβανον ἐπ [ι]θῦσαι καὶ εὔχεσθαι
	I. 49-51 : ἄιδειν δὲ καὶ παιᾶνα ἐπὶ στογδαῖς ὃς ἦν νικήση ἐν τῷ ἀγῶνι τῆς μοιυστικῆς
	I. 51-54 : ἀνοικοδομῆσαι δὲ καὶ τὸ πρυτανεῖον καὶ τὸ στρατήγιον καὶ καλεῖσθαι τὸ μὲν πρ<υ>ταφεῖον Σελεύκεον, τὸ δὲ στρατήγιον Ἀντιόχε ον
Non précisé : I. 18-20 : τὰς λαχούσας ... ἄγ [ειν δὲ] κα[ὶ κα]τὰ μῆνα γ' ἔκαστον δύο θυσία[ζ]	
Non précisé : I. 35-37 : θύειν δὲ κα[ὶ] [τ]αῦρον ἐν τῷ μηνὶ τῷ Σελευκεῶνι καθάπ ερ καὶ τῷ] Ἀπόλλωνι ἐν τῷ Θαξίωτ	

Inscr. 2 : Octroi d'honneurs cultuels par la cité d'Ilion à Séleucos I ou II

a. Datation et attribution

Cette pierre, très mutilée, livre les restes d'un décret de la cité d'Ilion stipulant la création d'honneurs cultuels pour un roi Séleucos. Le caractère lacunaire de l'inscription est source de divers problèmes à propos desquels les savants ne sont pas parvenus à une conclusion satisfaisante. Parmi ces questions ne trouvant pas de consensus, la datation de l'inscription est particulièrement sujette à discussion. En effet, bien que l'on considère traditionnellement que le souverain en question est Séleucos I¹³⁰, des doutes ont été soulevés contre cette identification. Ainsi, ORTH souhaitait plutôt reconnaître dans ce décret le roi Séleucos II¹³¹. Pour le savant, le terme ἀρχηγός devait nécessairement désigner un ancêtre lointain. Par conséquent, l'affirmation, de la part de la cité d'Ilion, d'une parenté éloignée dans le temps entre Séleucos I et Apollon ne semblait pas compatible avec la mention de cette divinité en tant que père du premier souverain séleucide dans un péan de la cité d'Érythrées (Inscr. 3). Pourtant, le terme, formé des deux aspects ἀρχή « le commencement ou le commandement » et ἡγεῖσθαι « faire ou guider », plutôt que de dénoter l'existence d'une parenté

¹³⁰ HIRSCHFELD (1875) ; DITTBENBERGER dans OGIS 212 ; ROBERT (1937) ; MUSTI (1966) ; FRISCH dans IK Ilion III, 31 ; VIRGILIO (2003²), 6 ; CHANKOWSKI (2010), p. 181-188.

¹³¹ ORTH (1977), p. 72-73.

éloignée dans le temps, pouvait désigner parfois un chef ou un commandant, mais plus régulièrement un individu étant à l'origine d'un élément destiné à perdurer dans le temps. Le terme fonctionne également comme épithète associée à un dieu perçu comme l'initiateur d'une ville, d'un peuple ou encore d'une famille¹³². Ainsi, il semble qu'il faille reconsidérer ce raisonnement.

Si l'hypothèse pèche par son interprétation erronée du terme ἀρχηγός, qui ne s'oppose en rien à une datation sous Séleucos I, elle a néanmoins eu le mérite d'ouvrir le débat à propos de la question, à ce moment-là encore non discutée de l'identification du souverain honoré dans ce décret. À ce titre, PIEJKO reprend plus tard l'idée d'une identification à Séleucos II¹³³. Ce chercheur note de manière très pertinente que les attestations épigraphiques d'un lien de parenté entre la dynastie séleucide et Apollon que nous possédons sont postérieures au règne de Séleucos I. La plus ancienne à pouvoir être datée avec certitude est à placer sous le règne de Séleucos II, dans une lettre adressée par le souverain au conseil et au peuple de Milet¹³⁴. Dans ce document, Séleucos II rappelle le lien qui unissait ses ancêtres à la cité et au temple de Didyme ainsi que la parenté (*I.Didyma* 493, l. 6 : συγγένειαν) qu'il entretient avec le dieu Apollon. Les autres inscriptions en notre possession faisant état d'une telle parenté datent toutes du règne d'Antiochos III¹³⁵. Fondant son raisonnement sur ce constat, PIEJKO affirme l'impossibilité d'une datation sous Séleucos I.

Bien que la première attestation de l'affirmation d'une parenté avec Apollon de la part des souverains séleucides datable avec certitude remonte en effet au règne de Séleucos II, l'usage de cet argument pour dater ce décret relève du raisonnement circulaire¹³⁶. Il apparaît d'ailleurs que le contexte historique du règne de Séleucos II ne convient que peu à l'institution d'honneurs cultuels pour le souverain par la cité d'Ilion. Ce règne semble plutôt correspondre à un effacement progressif de la domination séleucide en Asie Mineure, probablement suite aux guerres fratricides qu'il mena

¹³² Voir *LSJ*, s.v. ἀρχηγός et la liste d'occurrences ainsi que *RE* II, 1, p. 441-444 ; MALKIN (1987), p. 241-248 ; DETIENNE (1994) ; CHANKOWSKI (2010), p. 184, n. 207. Il est à noter que l'acquisition de ce statut de « chef » peut découler de l'accomplissement d'un acte fondateur de la part de l'individu en question. Ainsi, les deux notions se mélangent. Voir par exemple Aesch., *Suppliantes*, 251 : ἵνις Πελασγός, τῆσδε γῆς ἀρχηγέτης. À ce propos, cf. FOUCART (1922), p. 51.

¹³³ PIEJKO (1991b), p. 127-138.

¹³⁴ *I.Didyma* 493.

¹³⁵ Dans *IK Iasos* XXVIII , 4 (=OGIS 237). Il s'agit d'un décret de la cité de Iasos en l'honneur d'Antiochos III et de sa famille suite à leur sollicitation pour une affaire nécessitant le recours à des juges étrangers, ca. 196 A.C.N. Dans ce document, est mentionné un dieu *Archégète*. La nature oraculaire de ce dieu ne laisse pas de doute sur son identité : il s'agit d'Apollon, voir CROWTHER (1989) et MA (2004²), 28 ; *SEG* 13, 355 (décret d'asyle provenant de la cité de Delphes, ca. 208 A.C.N.), voir LEFÈVRE (2002), p. 98, l. 13-14 et IOSSIF (2011), p. 245 ; *OGIS* 746 (inscription commémorant la consécration de la cité de Xanthos à Létô, Apollon et Artémis par Antiochos III, 197), voir MA (2004²), 22 ; IOSSIF (2011), p. 244.

¹³⁶ PIEJKO (1991b), p. 129-130 fait aussi quelques observations de nature paléographique. Il souligne que le Π à haste verticale droite courte est caractéristique des décrets plus tardifs. Or, dans un décret daté du début du règne de Séleucos I, (*IK Ilion* III, 25) le Π est bel et bien similaire à la lettre telle qu'on la retrouve dans le présent décret. La même constatation peut être faite à propos des remarques du chercheurs concernant le Σ, dont les traits horizontaux non parallèles sont censés être plus tardifs. On trouve le Σ à traits horizontaux non parallèles dans le décret *IK Ilion* III, 25. Les arguments paléographiques, bien qu'ils ne permettent pas de trancher définitivement la question, n'empêchent donc pas une datation sous Séleucos I.

contre Antiochos Hiérax et à l'expansion du pouvoir Attalide dans la région¹³⁷. Ce contexte de disparition progressive du pouvoir de la dynastie au-delà du Taurus apparaît ainsi peu propice à l'institution d'honneurs cultuels de la part d'une cité grecque envers un souverain séleucide et constitue un contre-argument à l'établissement d'une datation basse. Le cadre historique plus à même de constituer un contexte favorable à la création des honneurs cultuels semble plutôt correspondre à la conquête de l'Asie Mineure par Séleucus I, culminant avec la bataille de Couroupédion en 281 A.C.N., comme nous l'avons vu à propos de l'inscription d'Aigai. D'ailleurs, au début du III^e siècle, autour de l'année 280 A.C.N., la cité d'Ilion avait voté une loi pour empêcher le retour de la tyrannie dans la cité¹³⁸. Il serait tentant de déceler ici un lien direct entre la restitution du régime démocratique à la cité d'Ilion et l'institution d'honneurs cultuels pour Séleucus I¹³⁹.

Il convient alors de s'interroger sur le bienfondé de l'intégration de l'expression τοῦ ἀρχηγοῦ τοῦ | [γένους αὐτοῦ Ἀπόλλωνος] dans le passage fragmentaire des lignes 13-14. Cette intégration, proposée suite à une analogie avec les lignes 26-27 d'un autre décret d'Ilion (*IK Ilion* III, 32 : τῶι τε Ἀπόλλωνι τῶι ἀρχηγ[ῷ] | τοῦ γένους) a récemment été remise en cause par IOSSIF¹⁴⁰. Il note en effet que, dans les autres documents épigraphiques mentionnant Apollon en tant qu'ancêtre de la dynastie, le mot utilisé est bien ἀρχηγέτης, et non pas ἀρχηγός¹⁴¹. Ce chercheur suggère donc que l'on lise τῶι ἀρχηγ[έτει] dans *IK Ilion* III, 32 et exprime des doutes à propos de l'intégration du texte de *IK Ilion* III, 31. Si l'on suit ces considérations, il faudrait considérer que le terme ἀρχηγός dans la présente inscription ne ferait pas référence à Apollon. Toutefois, plusieurs arguments s'élèvent contre cette hypothèse. En effet, la longueur de la ligne indique plutôt qu'il faille bel et bien lire ἀρχηγ[ῷ] dans l'inscription *IK Ilion* III, 32 et par conséquent considérer les deux termes comme des synonymes¹⁴². De plus, aucune alternative ne semble satisfaisante au niveau du sens. Si l'on se place du point de vue

¹³⁷ Pol., IV 48, 7 : Σέλευκος γὰρ ὁ νέος ὡς θᾶττον παρέλαβε τὴν βασιλείαν, πυνθανόμενος Ἀτταλον πᾶσαν ἥδη τὴν ἐπὶ τάδε τοῦ Ταύρου δυναστείαν ὑφ' αὐτὸν πεποιῆσθαι. La cité d'Ilion comptait d'ailleurs parmi les alliés d'Attale : Pol., V, 78 : Ἀτταλος μὲν οὖν, ἀποκαταστήσας τοὺς Αἰγοσάγας εἰς τὸν Ἐλλήσποντον καὶ χρηματίσας φιλανθρώπως Λαμψακηνοῖς, Ἀλεξανδρεῦσιν, Ἰλιεῦσι, διὰ τὸ τετηρηκέναι τούτους τὴν πρὸς αὐτὸν πίστιν, ἀνεχώρησε μετὰ τῆς δυνάμεως εἰς Πέργαμον. D'ailleurs à Érythrées, sous Séleucus II, semble disparaître le festival lié à un roi Séleucus. Le document *IK Erythrai* II/1, 64, daté de 160 A.C.N., ne mentionne plus l'expression ἐν τοῖς Διονυσίοις καὶ τοῖς Σελευκείοις, faisant référence à un double festival dédié au dieu et au souverain, mais plus que les simples Dionysies. Voir MA (2004²), p. 37-38. La tradition historiographique romaine nous a toutefois livré la mention d'une exemption de tribut pour Ilion de la part de Séleucus II : Suet., *Claudius*, XXV, 10 : « Iliensisbus quasi Romanae gentis auctoribus tributa in perpetuum remisit, recitata uetere esptula Graeca senatus populique R. Seleuco regi amicitiam et societatem ita demum pollicentis, si consanguinos suos Ilienses ab omni onere immunes praestitisset. » À propos de ce texte, voir PILLOT (2016), p. 156.

¹³⁸ *IK Ilion* III, 25 (= *OGIS* 218 ; *SEG* 46, 1562). Ce parallèle est également proposée par VIRGILIO (2003²), p. 92 ; CHANKOWSKI (2010), p.183. À propos de ce décret d'Ilion, voir les études de KOCH (1996), p. 32-63 et de LANDUCCI-GATTINONI (1997), p. 201-215, ainsi que les remarques de GAUTHIER dans *BE* 1997, 135.

¹³⁹ Sur le lien entre la naissance du culte au souverain et les régimes démocratiques, voir *OGIS* 6 (=PHRC 008) et l'étude de ERSKINE (2014).

¹⁴⁰ IOSSIF (2011) p. 244-245.

¹⁴¹ Voir n. 135.

¹⁴² Concernant la synonymie, cf. MALKIN (1987), p. 241-248 qui considère les deux termes comme synonymes dans son étude. Pour un exemple : *I.Didyma* 1, dédicace de statues à Apollon en tant qu'*Archégos*, probablement de la première moitié du VI^e siècle. Ce parallèle m'a été suggéré par Stefano Caneva.

de l'idéologie royale, acceptant ainsi l'intégration τοῦ | [γένους αὐτοῦ ...], il apparaît qu'aucun dieu autre qu'Apollon ne peut prétendre occuper une position aussi proéminente dans l'idéologie promue par les dynastes séleucides¹⁴³. Il semble tout aussi difficile de proposer une alternative en nous positionnant du point de vue de la cité. En effet, il faudrait alors intégrer une formulation comme τοῦ ἀρχηγοῦ τοῦ | [δήμου Απόλλωνος ...]. Or, cette hypothèse se heurte à la constatation du rôle mineur d'Apollon dans la cité d'Ilion, où la déesse poliade était sans aucun doute Athéna *Ilias*.

Bien qu'une datation sous Séleucus I semble devoir être privilégiée, il semble tout de même prudent de laisser la question ouverte à d'autres hypothèses. Puisqu'il apparaît difficile de suppléer une autre formule que celle faisant référence à Apollon comme initiateur de la dynastie séleucide, ce décret de la cité d'Ilion pourrait constituer une première occurrence de l'usage mot ἀρχηγός, synonyme plus rare d'ἀρχηγέτης, pour attribuer à Apollon la fonction d'ancêtre de Séleucus. Ainsi, ce texte montrerait que la cité d'Ilion opérait une référence explicite à un motif ne relevant pas de ses traditions religieuses civiques, mais plutôt d'une représentation du pouvoir promue par le souverain lui-même, sur laquelle nous reviendrons plus en détail.

b. Prescriptions rituelles

Le caractère lacunaire de l'inscription rend mal aisée la reconstruction de l'articulation exacte des prescriptions rituelles transmises par ce décret. La présence de la particule μέν à la ligne 2, en opposition avec les particules δέ que l'on retrouve dans la suite du texte (l. 5, 9, 24 et les intégrations l. 7 et 16), indique que cette phrase constitue probablement la première prescription rituelle suivant les considérants perdus du décret. Le texte restant indique qu'il est ici question d'une proclamation publique des honneurs ou d'une louange du souverain dans le théâtre lors de tous les concours tenus dans la cité. Le choix du théâtre comme lieu de proclamation des honneurs rendus au roi ne semble pas innocent. En effet, dans les cités libres et démocratiques de l'époque hellénistique, ce lieu était perçu comme hautement représentatif du système démocratique¹⁴⁴. Il devient dès lors davantage intéressant de rapprocher l'institution d'honneurs cultuels pour Séleucus du décret d'Ilion contre la tyrannie et de considérer que le roi était honoré en tant que libérateur de la cité et restaurateur de la démocratie. Dans cet esprit, l'intégration (l. 2) de DITTENBERGER à la ligne 2 de l'expression [...] ως φ]ίλος τοῦ | [δήμου...] ne semble pas dépourvue de fondement¹⁴⁵. Bien que nous puissions en définir le cadre, l'état du texte ne permet toutefois pas de déterminer avec précision l'action effectuée

¹⁴³ Voir le commentaire sur le péan d'Érythrées (**Inscr. 3**).

¹⁴⁴ Cf. les analyses de LE GUEN (1995). À propos de l'habitude dans les cités démocratiques de proclamer des citoyens méritants dans le théâtre, voir Dem., *De corona*, 120 : Καὶ μὴν περὶ τοῦ γ' ἐν τῷ θεάτρῳ κηρύττεσθαι, τὸ μὲν μυριάκις μυριόνς κεκηρύχθαι παραλείπω καὶ τὸ πολλάκις αὐτὸς [έστεφανῶσθαι] πρότερον.

¹⁴⁵ On possède des parallèles de cette expression, par exemple dans un décret honorifique de la cité de Colophon pour des juges venus de Iasos (non daté) : *IK Iasos XXVIII*, 80, l. 2-3 : ἐπειδὴ ὁ δῆμος ὁ Ἰασέων συγγενῆς ὃν καὶ φίλος τ[οῦ] | δήμου τοῦ Κολοφωνίων.

(louange, prière ?), ni l'agent de la cité qui opère cette action, même si les traces des lettres IEP (1.2) semblent indiquer qu'il pourrait s'agir d'un prêtre ou d'une prêtresse¹⁴⁶.

Le décret prescrit ensuite l'installation d'un autel portant l'inscription « Du roi Séleucos »¹⁴⁷ dans un lieu se trouvant dans la lacune du début de la ligne 6. La présence de l'article féminin τῆι à la fin de la ligne 5 nous permet toutefois d'intégrer avec une certaine fiabilité le mot ἀγορᾶι, généralement adopté par les éditeurs¹⁴⁸. Ainsi, bien qu'à notre connaissance les Iliens n'aient pas construit de temple propre au roi, le lieu lié à l'accomplissement du rituel bénéficiait tout de même d'une certaine visibilité au sein de la cité¹⁴⁹.

Le texte conservé indique ensuite qu'une action rituelle dont le roi Séleucos était le destinataire désigné au datif¹⁵⁰ et consistant probablement en un sacrifice (intégration l. 7 : καὶ θυσίαν δὲ), devait être accomplie (*συντελεῖν*). Il semble possible de supposer que, cette prescription suivant directement des consignes regardant l'installation d'un autel de Séleucos, l'acte rituel ici décrit prenait place sur cette même structure. En outre, les lettres ΓΥ conservées à la fin de la ligne 8 indiquent selon toute vraisemblance que l'agent de ce sacrifice était le gymnasiarque de la cité¹⁵¹. Une réflexion sur le texte permet de reconstituer quelques éléments supplémentaires. L'opération cultuelle décrite aura lieu le douzième jour (**Inscr. 2**, l. 8 : τῇ δωδεκ[ά]τῃ). Les lettres ος que l'on peut lire avant la mention de la date, semblent indiquer qu'il faille intégrer [...] μην]ὸς, précédé du nom du mois au génitif. Deux possibilités d'intégrations semblent ici se présenter. La première, proposée par DITTENBERGER, est d'intégrer le génitif ἐκάστου et de supposer ainsi une pratique rituelle effectuée sur une base mensuelle¹⁵². La seconde, proposée par PIEJKO, serait d'intégrer [θυσίαν τοῦ Σελευκείου μην]ὸς¹⁵³.

¹⁴⁶ PIEJKO (1991b) propose plutôt d'y voir la mention d'une prière publique effectuée par la prêtresse d'Athéna Ilias. La mention de la prêtresse de la divinité poliade est intéressante et pourrait être retenue. Il faudrait toutefois effectuer une nouvelle lecture des premières ligne de la pierre. En effet, à la deuxième ligne, là où les premiers éditeurs lisaien [...]*ιλος το[...]*, PIEJKO propose de lire [*Ιλιάδος Αθηναίος*]. La qualité de la photographie ne permet pas de juger, mais la seconde lecture semble très éloignée de ce que HIRSCHFELD, dans son *editio princeps*, avait lu sur la pierre. De plus, l'intégration (l. 5) [*κατὰ τὸ πάτριον εἴθος*], impliquerait la préexistence de ce type de proclamation, louange ou prière. Ce type de considération semble superflue dans la rédaction d'un décret instituant de nouveaux honneurs cultuels.

¹⁴⁷ L'intégration de ROBERT (1966b) Σε[λεύκου Νικάτορος] et reprise par FRISCH (dans *IK Ilion* III, 31), ne peut être acceptée. Comme nous le verrons plus en détail par la suite, il s'agit de l'épithète cultuelle formalisée seulement sous Antiochos III, cf. **Inscr. 15**. Voir également les objections de HABICHT (2017³), p. 59, n. 316.

¹⁴⁸ L'intégration suivant ce terme, à savoir ως κάλλιστον, est hypothétique mais probable. Cf. **Inscr. 1**, l. 6 concernant le temple de Séleucos et Antiochos à Aigai.

¹⁴⁹ La construction d'un temple avec les disponibilités économiques que l'opération nécessite, pourrait avoir été hors des moyens de la cité d'Ilion, qui n'était guère qu'une cité mineure à l'époque : COURTIEU (2004) pour une discussion sur l'état d'Ilion lors de l'époque hellénistique.

¹⁵⁰ L'intégration de DITTENBERGER ligne suivante, du nom du roi au datif, est acceptée par analogie avec la l. 19 où l'on retrouve : [... βασι]λεῖ Σελεύκῳ. *Contra* PIEJKO (1991b).

¹⁵¹ Il pourrait alors s'agir de la plus ancienne attestation de la gymnasiarchie en Asie Mineure : CHANKOWSKI (2010), p. 182.

¹⁵² Pour un exemple analogue de participation d'un gymnasiarque à un culte mensuel voué au souverain, cf. *IK Sestos XIX*, 1 (=OGIS 339), cf. CURTY (2015), p. 161-173 et p. 256-258 ; CANEVA (à paraître c)

¹⁵³ Il s'inspire ainsi de la proposition de ROBERT (1937) [... μηνὸς Σελευκεῖον]ος. Bien que cette idée de postuler l'importance du mois voué au souverain dans le rituel soit séduisante, la forme adoptée par Robert semble incorrecte. En effet, lors de la domination romaine sous l'Asie Mineure, on trouve la mention μηνὸς Σελευκείου à Ilion dans un décret de la ligue ionienne (OGIS 444, 1.2). Il semble donc que ce soit cette forme qu'il faille employer. De même pour la restitution des lignes 10-11 : ἐν τῷ μηνὶ τῷ Σελευκεῖον [...].

Cette intégration impliquerait l'existence d'un sacrifice annuel en l'honneur du souverain, précisément lors du mois qui lui était dévolu. Si l'hypothèse d'une célébration mensuelle ne doit pas être absolument rejetée, il semble plus probable d'envisager un sacrifice annuel. En effet, la documentation à disposition indique que, lorsque les sources mentionnent explicitement la périodicité des rituels liés au souverain accomplis par un membre du gymnase, la base annuelle est privilégiée¹⁵⁴. De plus, la mention (l. 9-10) de l'organisation d'un concours lors de cette occasion semble indiquer qu'il faille préférer l'hypothèse d'une cérémonie annuelle. Suite à ces réflexions, pour les lignes 7 à 9, je propose le texte : [...καὶ θυσίαν δὲ] συντελεῖν τῷ βασιλεῖ | [Σελεύκῳ Σελευκείου μην]ὸς τῇ δωδεκ[ά]τῃ τὸν γν|[μνασίαρχον ἐπὶ τοῦ βωμοῦ (?)·...].

Contrairement à la cité d'Aigai, qui avait décidé de créer une prêtre des rois Séleucos et Antiochos et de charger son prêtre de la plupart des actions rituelles liées à ces souverains, la cité d'Ilion a décreté la nécessité de la présence active de son gymnasiarque dans le culte. Cette fonction, lors de l'époque hellénistique, consistait en grande partie dans l'administration d'un gymnase pendant une année¹⁵⁵. Le gymnasiarque pouvait toutefois être investi de diverses prérogatives, notamment rituelles, sujettes à variation selon le contexte. Parmi ces obligations cultuelles, sont régulièrement cités les devoirs de ce personnage liés au culte royal¹⁵⁶. Le texte ainsi reconstitué permettrait, si la datation sous Séleucos I s'avère exacte, de fournir la plus ancienne attestation de l'existence de la gymnasarchie en Asie Mineure. Il indiquerait également que, dès sa création, la fonction était liée à l'accomplissement de rituels en l'honneur du souverain. Puisque l'opération cultuelle dont le gymnasiarque était chargé prenait probablement place sur l'agora, on peut considérer le présent décret comme un témoin intéressant de l'interaction entre le champ d'action des membres du gymnase et

¹⁵⁴ Ces attestations ont été rassemblées par CANEVA (à paraître c) : à Itanos un décret (*IG III, iv, 4*) mentionne une course annuelle en l'honneur du roi Ptolémée III et Bérénice III ; à Sicyone, le gymnasiarque guide le cortège annuel en l'honneur du libérateur et sauveur de Sicyone, Aratos (*Plut., Arat.* 53, 6) ; à Colophon-sur-Mer, un décret honorifique (*SEG 56, 1227*) pour Athénaïos fils d'Attale I (180-160 A.C.N.), mentionne la participation du gymnasiarque et du *paidonomos* dans le rituel lié au roi ; à Milet, un décret (*I.Didyma II*, 488, 159-158 A.C.N.), instituant la distribution annuelle de nourriture à l'occasion de l'anniversaire d'Eumène II ; à Kéramos, un décret honorifique (*IK Keramos XXX, 9*, basse époque hellénistique) pour un certain fils de Dracon mentionne la participation d'un agonothète ; la présence du gymnasiarque est également réclamée à Téos lors du sacrifice que les éphèbes accomplissaient leur de leur première entrée sur l'agora, voir **Inscr. 9**, l. 31-44.

¹⁵⁵ CURTY (2015), p. 1-13 ; p. 261-280. Concernant la fonction de gymnasiarque à Ilion ou plus précisément dans la confédération ilienne, nous possédons deux décrets honorifiques pour des gymnasiarques : *IK Ilion III, 2*, cf. CURTY (2015), 31 ; *SEG 53, 1373* cf. CURTY (2015), 32.

¹⁵⁶ En plus des attestations citées n. 154 : à Eréos, dans un décret daté probablement du III^e siècle (*IG XII, Suppl. 122*), sont mentionnées les actions liées au culte royal lagide de la part du gymnasiarque Aglanôr fils de Périandros, cf. CURTY (2015), p. 129-134 et CANEVA (à paraître c) ; dans un endroit indéterminé de l'île de Chypre, le prêtre de la reine Arsinoé Philadelphe (II^e siècle A.C.N.) est également gymnasiarque, cf. *ArchPap 13, 28*, cf. CANEVA (à paraître c et d) ; à Andros, dans un décret honorifique au gymnasiarque (*IG XII Suppl. 250*, l. 7-10 ; moitié du II^e siècle), sont mentionnés des sacrifices pour la santé et le salut du roi, identifié comme Eumène II de Pergame, cf. CURTY (2015), p. 112-120 et CANEVA (à paraître c) ; à Sestos, dans un décret honorifique de la cité pour le gymnasiarque Ménas (entre ca. 133 et 120 A.C.N.) sont mentionnés des sacrifices mensuellement effectués par le gymnasiarque lors du jour d'anniversaire du roi, *IK Sestos XIX, 1* (= *OGIS 339*), l. 35-36, cf. CURTY (2015), p. 161-173 et p. 256-258 et CANEVA (à paraître c) ; à Téos, voir **Inscr. 9**, l. 31-44. Les gymnasiarques sont également cités de manière récurrente comme participants à des processions en l'honneur de souverains : liste complète par CANEVA (à paraître c).

l'espace public ainsi que de la grande visibilité qui était accordée au rituel. Cette charge cultuelle devait donc avoir pour effet d'accroître considérablement le prestige social lié à la fonction de gymnasiarque et, pour cette raison, la fonction devait être objet de convoitise dans la cité d'Ilion.

La prescription suivante est exprimée par une rupture du schéma syntaxique du texte. En effet, on passe d'une structure présentant un accusatif sujet d'un infinitif dépendant certainement d'un *ἔδοξε* placé dans la partie perdue du texte, à une phrase contenant un subjonctif (**Inscr. 2**, l. 9 : [τιθ]έτω) dont le sujet est probablement le même que celui de la phrase précédente, c'est-à-dire le gymnasiarque¹⁵⁷. C'est donc à lui que revient la tâche d'organiser un concours des *néoi* et des éphèbes¹⁵⁸ à l'occasion de la cérémonie rituelle précédemment décrite. Ce concours augmente ainsi le prestige du rituel probablement annuel du roi Séleucos et a pour effet d'associer la jeunesse à la célébration. Face à ce concours annuel, la cité organisera, ce même jour, tous les quatre ans, un concours musical, gymnique et hippique¹⁵⁹. La base quadriannuelle permet d'envisager la possibilité que cette fête ait eu lieu en même temps que les Panathénées, se déroulant également selon un cycle pentétérique. Cette fête en l'honneur d'Athéna Ilias était non seulement liée à Ilion mais également aux autres cités-membres de la confédération ilienne, dont le dénominateur commun était la participation au culte de cette divinité¹⁶⁰. L'organisation par la cité d'un concours voué au roi Séleucos, précisément au moment où une célébration régionale importante avait lieu démontrerait une volonté affichée par Ilion de mettre en emphase son rapport diplomatique privilégié avec le souverain séleucide. L'affirmation forte de la nécessité de l'organisation par la cité elle-même (**Inscr. 2**, l. 10 : ήμᾶς) pourrait constituer un reflet de cette démarche idéologique.

Pour augmenter davantage les honneurs attribués au roi, la cité décida d'organiser une procession des douze tribus le jour où était également accompli le sacrifice à Apollon. Nous avons constaté précédemment la position peu prédominante qu'occupait cette divinité dans le panthéon de la cité¹⁶¹. Le texte indique toutefois que des rituels associés à Apollon avaient tout de même lieu à Ilion. La décision de donner une nouvelle ampleur à ce sacrifice pourrait indiquer une volonté affichée de se conformer à l'idéologie royale ambiante (voir commentaire **Inscr. 3**). Ce mécanisme d'hypertrophie

¹⁵⁷ Rupture similaire du schéma syntaxique, cf. **Inscr. 2**, l. 18-19.

¹⁵⁸ Selon l'intégration de ROBERT (1937), reprise par PIEJKO (1991b). CHANKOWSKI (2010), p. 182, souligne le caractère étrange de cette intégration. En effet, les classes d'âge sont habituellement citées dans l'ordre inverse, c'est-à-dire selon un ordre croissant. Le chercheur souligne néanmoins qu'il y a des exceptions à cette règle (comme le décret d'Erésos : SEG 33, 932), et que l'intégration semble devoir être acceptée. Sur la définition du groupe des *néoi*, voir CHANKOWSKI (2010), p. 253-265.

¹⁵⁹ Pour ROBERT (1937) p. 176, cette célébration ne relèverait alors pas du gymnasiarque car les concours musicaux et hippiques outrepasseraients ses prérogatives. L'intégration du mot στεφανίτην, proposée par DITTENBERGER dans *OGIS* 212, conviendrait mieux à un concours panhellénique.

¹⁶⁰ La participation financière au sacrifice des Panathénées constituait le critère principal d'appartenance au *koinon* : *IK Ilion III*, 5. Voir CURTY (2015), p. 181-182 pour davantage de précisions quant à leur organisation au niveau de la confédération. Des concours prenaient certainement place également dans ce contexte : Diog. Laert., V, 67 : διὰ τοῦτο δὲ καὶ παλαισταὶ λέγεται τά τ' ἐν τῇ πατρίδι Ιλίεια καὶ σφαιρίσται.

¹⁶¹ La seule attestation de ce dieu dans le corpus épigraphique de la ville est offerte par *IK Ilion III*, 230, où le dieu est nommé Apollon Ilieus à époque romaine.

du culte d'Apollon dans le but d'honorer un souverain séleucide trouve un parallèle intéressant dans une l'inscription *IK Ilion* III, 32. Dans ce décret instituant des honneurs civiques pour un roi Antiochos (I ou III), sont prévues des prières ainsi que des sacrifices adressés à Apollon qualifié, comme nous l'avons vu, d'*Archégète*s de la famille¹⁶².

L'organisation de la nouvelle *pompè* liée à ce sacrifice est confiée aux phylarques. Les modalités pratiques n'en sont néanmoins pas connues. Une autre inscription d'Ilion¹⁶³ mentionne néanmoins que, à l'occasion de la procession des *Iliaka*¹⁶⁴, le premier du mois Panathénaios, chaque phylarque devait défiler avec un bœuf sur lequel était inscrit le nom de sa tribu et que ce magistrat devait également soutenir les frais du banquet qui suivait le sacrifice¹⁶⁵. Si l'on ne peut en déduire une participation identique dans le cas de la *pompè* pour le roi Séleucus, cette inscription peut néanmoins fournir un parallèle intéressant afin de s'imaginer plus concrètement le rôle de ces magistrats dans le déroulement de la procession. La cité entendait d'ailleurs la rendre prestigieuse. En effet, elle établit une « trêve judiciaire »¹⁶⁶ pour la durée de tout le mois. De plus, elle donna pour les sacrifices effectués dans ce contexte autant d'argent que pour ceux organisés pour la déesse poliade : Athéna.

Les lignes suivantes (18-20) sont fortement mutilées. Toutefois, les quelques mots conservés laissent clairement entrevoir l'accomplissement d'une action cultuelle vouée au roi Séleucus, désigné (l. 19) au datif, dans le contexte d'une assemblée à caractère politique (**Inscr. 2**, l. 18 : ή σύνοδος τοῦ δήμου). PIEJKO proposait de reconnaître dans ces mots la mention d'un sacrifice au roi Séleucus effectué par tribu (κατὰ φυλὰς), dans le cadre d'une assemblée effectuée après la *pompè* précédemment décrite¹⁶⁷. Néanmoins, cette proposition se heurte à la totale absence dans la documentation à notre disposition de la mention d'assemblées « par tribu ». Suite à une proposition orale de CANEVA, nous proposons donc de restituer le texte suivant : [ὅταν δὲ συνέρχητα]ι ή σύνοδος τοῦ δήμου | [θυέτωσαν οἱ ἄρχοντες e.g. βασι]λεῖ Σελεύκῳ. Cette restitution, proposant un usage du subjonctif θυέτωσαν, implique une rupture du schéma syntaxique analogue à celle constatée à la ligne 9 avec l'usage de [τιθ]έτω. L'utilisation du subjonctif devrait alors nécessairement signaler, comme dans le cas précédent, l'abandon du sujet « on » pour lequel le décret emploie de manière régulière l'infinitif, afin de signaler un changement du sujet de l'action rituelle. Nous proposons, à titre

¹⁶² *IK Ilion* III, l. 25-27 : εὐξασθαι δὲ καὶ τὸν ἄλλους ἱερεῖς καὶ | ἱερείας μετὰ τοῦ ἱερέως τοῦ τοῦ βασιλέως Ἀντιόχου τῶι τε Ἀπόλλωνι τῷ ἀρχηγῷ[ῶι] | τοῦ γένους αὐτοῦ ; l. 29-30 : καὶ οἱ πρυτάνεις μετὰ τῆς ἱερείας καὶ τῷ πρεσβευτῷ, τ[ῶι δὲ Ἀπόλλ.]|λωνι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς οἱ στρατηγοὶ μετὰ τῶν ἄλλω<ν> ἱερείων

¹⁶³ *IK Ilion* III, 52 (=LSAM 9, CGRN 186), datée du II^e siècle A.C.N. Le décret concerne les sommes d'argent consacrées aux fêtes d'Athéna par Hermias, prêtre de tous les dieux.

¹⁶⁴ Ce terme pourrait désigner tant que Ἰλιεῖα que les Παναθήναια : LSAM 9, p. 29.

¹⁶⁵ *IK Ilion* III, 52, l. 23-25 : ἀκολουθεῖν δὲ | [ἐν τῇ πομπῇ ἐ]κάστους τῶν φυλαρχῶν τῇ ύφ' ἑαυτῷ[ν] ἀγμένηι βοὶ ἐπιγράψαντας | [τὸ ὄνομα τῆς φυλῆς] καὶ προθύεσθαι τῷ Διὶ τῷ Πολιεῖ τὰ πρ[ό]βατα· ἐπιτελέσαι δὲ καὶ δεῖ|[πνον τὸν φυλάρχας κ]αὶ λόγον θέσθαι τῆς δαπάνης·

¹⁶⁶ Selon la traduction de ROBERT (1937), p. 178.

¹⁶⁷ Texte proposé dans PIEJKO (1991b) pour les lignes 18-19 : συνελθέσθω κα]ι ή σύνοδος τοῦ δήμου | [κατὰ φυλὰς καὶ θυέτωσαν βασι]λεῖ Σελεύκῳ.

d'hypothèse, de restituer *οἱ ἀρχοντες*, c'est-à-dire les magistrats de manière assez générique, en tant qu'agents les plus probables d'une opération cultuelle ayant lieu dans le cadre de l'assemblée du peuple. En outre, la restitution [ὅταν δὲ συνέργητα] a pour effet de souligner la régularité de ces actions rituelles, en opposition avec le caractère ponctuel que la restitution de PIEJKO laissait entrevoir. Ainsi, si notre proposition s'avère acceptable, le roi Séleucos serait perçu comme le garant ainsi que comme le superviseur de la stabilité politique de la cité¹⁶⁸.

La suite du texte se trouve malheureusement difficile à suppléer. PIEJKO, comme à son habitude, reconstruit brillamment un texte dont les différents éléments sont trop conjecturels pour être pris en compte dans une étude du contenu rituel. Il semble néanmoins que l'on puisse discerner une association entre le sacrifice à Athéna et un sacrifice en faveur (**Inscr. 2**, l. 20 : *ὑπέρ*) du roi et de son royaume, ou de sa famille. S'il ne s'agit pas là d'une cérémonie proprement dédiée au souverain, nous remarquons tout de même une volonté de la cité de l'associer à une opération cultuelle liée à la divinité principale de la cité.

c. Résumé conclusif

Ce décret, par son état de conservation et le caractère hypothétique de ses intégrations, pose une série de problèmes auxquels il n'est possible de répondre qu'en employant précautionneusement le conditionnel. La cité d'Ilion, dans le but d'honorer un souverain qui pourrait être Séleucos I, même si une datation sous Séleucos II ne doit pas être à tout prix exclue, a décrété la création d'honneurs cultuels. Ceux-ci consistaient tout d'abord en une déclaration publique (louange, prière ?) dans un lieu représentatif de son identité démocratique : le théâtre. Les Iliens, en outre, élevèrent un autel de Séleucos, probablement sur l'agora. C'est peut-être sur ce même autel que le gymnasiarque de la cité offrait un sacrifice probablement annuel. Cet officiel était également chargé d'organiser, à l'occasion de ce sacrifice, des concours pour les *néoi* et les éphèbes de la cité. Tous les quatre ans, possiblement lors des grandes Panathénées, la cité mettait sur pied des concours d'une ampleur majeure afin de souligner l'excellence de son rapport diplomatique avec l'autorité séleucide devant les autres cités-membres du *koinon* centré autour du culte d'Athéna Ilias. Il semble ensuite qu'il faille considérer comme plausible la restitution établissant un lien de parenté entre Apollon et les Séleucides. Il s'agirait alors de l'attestation la plus ancienne de ce lien du moins si, comme nous le pensons, cette inscription est bien à dater du règne du fondateur de la dynastie. Ainsi, la cité entendait satisfaire le souverain en se conformant au message idéologique qu'il véhiculait. Pour ce faire, le peuple d'Ilion augmentait d'un appareil considérable un rituel à l'origine mineur, en y ajoutant une *pompè* et en décrétant une trêve judiciaire. De plus, la cité prescrit que, lors de chaque réunion de la *sunodos*, devait avoir lieu un sacrifice au roi Séleucos, faisant ainsi de lui le garant de la stabilité politique

¹⁶⁸ Voir les parallèles de l'**Inscr. 1**, des **Inscr. 8-9** et de l'**Inscr. 10**.

retrouvée. Par tous ces éléments, ce décret d’Ilion, malgré les difficultés qu’il présente, constitue alors un exemple fascinant d’interaction entre substrat cultuel local et influence du discours royal dans l’établissement d’honneurs cultuels pour un souverain lors de la haute époque hellénistique.

Inscr. 3 : Péan en l’honneur de Séleucos I (l. 74-76)

a. *Introduction*

Cette pierre très fragmentaire présente une série de normes rituelles concernant le culte d’Asclépios et d’Apollon dans la cité d’Érythrées. Gravée entre 380 et 360, elle nous livre également le texte d’un péan que devaient entonner les participants au sacrifice¹⁶⁹. Ces pratiques semblent avoir connu une certaine longévité. En effet, à une date incertaine à partir de 281 A.C.N., un péan en l’honneur d’un roi Séleucos a été gravé par une autre main sur cette même pierre. Bien que seules ses deux premières lignes (et une très fragmentaire) aient été conservées, le chant en l’honneur du souverain séleucide soulève une série de problèmes. La question de l’identité du souverain est notamment sujette à discussion. Séleucos I fut pendant longtemps considéré comme le roi honoré par ce chant cultuel¹⁷⁰. Néanmoins, suite à un nouvel examen des sources liant la dynastie séleucide à Apollon, la recherche actuelle tend à remettre cette attribution en cause et privilégie une identification à Séleucos II¹⁷¹.

Le principal argument avancé contre l’identification du roi honoré avec Séleucos I concerne sa caractérisation en tant que « fils d’Apollon »¹⁷². Pour commencer, si le mot *παῖς* correspond en français à « fils », « garçon », mais aussi à « serviteur »¹⁷³, la polysémie qui souvent caractérise la parole poétique est dans notre cas explicitement désambiguisée par le syntagme *παῖδα Σέλευκον*, où *αὐτὸς γείνατο*, par lequel on ne pourrait évoquer de manière plus claire un lien idéologique de filiation entre Apollon et le roi¹⁷⁴. La question se pose dès lors dans d’autres termes, à savoir si à l’époque directement suivant la bataille de Couroupédion, il était possible que ce dieu fût déjà considéré

¹⁶⁹ LE GUEN (1991), p. 173 ; CGRN 76.

¹⁷⁰ HABICHT (2017³), p. p. 85-87 ; PARKE (1985), p. 50 ; GRAINGER (1990), p. 165 ; LE GUEN (1991), p. 174.

¹⁷¹ PIEJKO (1991b), p. 135 ; IOSSIF (2011), p. 246-248. Des doutes étaient déjà soulevés par MUSTI (1966), p. 98, n. 53.

¹⁷² Une autre partie des arguments en faveur de cette chronologie basse est de nature paléographique. Sans rejeter l’identification du roi avec Séleucos I, MUSTI (1966), p. 98, n. 53, en premier, souleva des doutes quant à la datation du péan à la période directement postérieure à la bataille de Couroupédion, remarquant que le style de gravure pourrait appartenir à une date postérieure. Le savant italien avança dès lors l’hypothèse que le péan aurait pu être rédigé à l’occasion de l’institution d’honneurs pour ce souverain, mais inscrit sur pierre plus tard. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF (1909), p. 48, tout en ne reniant pas une datation haute, reconnaît que le *ductus* des lettres pourrait également s’appliquer à une datation basse.

¹⁷³ Sur cette ambiguïté, voir GOUKOWSKY (2002), p. 218, accepté par IOSSIF (2011), p. 246-247. Pour préserver les deux nuances de ce mot, CHANIOTIS (2011), p. 184, propose la traduction « boy », ce mot possédant en anglais une ambiguïté que ne reflète que très partiellement le terme français « garçon ».

¹⁷⁴ Voir, à ce propos, CHANIOTIS dans EBGR 2012 (2015), 75 ; cet auteur rappelle aussi, ici et dans CHANIOTIS (2011), p. 183, que le mot *παῖς* signifie toujours « fils » dans les hymnes en relation aux divinités célébrées. En faveur de la traduction « fils », voir aussi OGDEN (2017), p. 277.

comme l'*Archégète* de la dynastie, comme il le sera ensuite au cours du III^e siècle. C'est ici que les arguments en faveur de Séleucos II ont pris plus de poids.

Pour commencer, PIEJKO, fondant son raisonnement sur une liste d'ancêtres royaux divinisés de Séleucie de Piérie (*Inscr. 15*, l. 10-12, 187-175 A.C.N.) considère que Séleucos I était davantage associé à Zeus, et que c'était en réalité à son fils Antiochos I qu'il était lié Apollon¹⁷⁵. Cette observation soulève un double ordre de contre-arguments. D'une part, les associations entre un chef politique et une pluralité de figures divines sont tout à fait communes dans la documentation de l'époque hellénistique, et ceci aussi à l'intérieur d'une même cité¹⁷⁶. De plus, il nous faut remarquer que PIEJKO compare, sans porter attention aux contextes locaux, chronologique et idéologique, l'association entre Zeus et Séleucos I en tant qu'ancêtre divinisé dans la fondation royale de Séleucie de Piérie au II^e siècle et une éventuelle association entre Apollon et le roi à Érythrées, une cité libre et avec ses propres traditions religieuses, au III^e siècle. Plus pertinente nous semble en revanche l'observation, avancée par PIEJKO et en partie reprise par IOSSIF, selon laquelle la première attestation datable avec certitude d'Apollon présenté comme ancêtre de la dynastie renvoie au règne de Séleucos II (*I.Didyma* 493), bien que, comme nous l'avons vu, l'inscription d'Ilion semble constituer une attestation antérieure. Ces arguments ont suffi à ces détracteurs d'une datation haute (sous Séleucos I) pour décréter une impossibilité pour la cité d'Érythrées d'honorer le souverain en tant que fils d'Apollon. Ils optèrent ainsi pour une datation basse, sous Séleucos II.

Or, comme nous l'avons vu, le contexte de la conquête de l'Asie Mineure par le premier souverain séleucide semble bien plus propice à l'institution d'honneurs cultuels en comparaison avec la période d'affaiblissement du pouvoir séleucide dans la région lors du règne de Séleucos II. Ce constat peut également être établi au niveau plus précis de la cité d'Érythrées. En effet, un festival en l'honneur du roi Séleucos I avait été institué par la cité, puisque l'expression <ἐν> τοῖς Διονυσίοις καὶ τοῖς Σελευκείοις est attestée par un décret de la cité en 280/279 A.C.N.¹⁷⁷. Dans le courant du II^e siècle A.C.N., les *Séleukeia* ne seront plus mentionnées, au profit des seules Dionysies¹⁷⁸. Ce changement pourrait indiquer un effacement progressif de la domination séleucide dans la région, probablement suite aux guerres fratricides entre Séleucos II et Antiochos Hiérax¹⁷⁹. En outre, une lettre adressée par le roi Antiochos II à la cité mentionne que les ancêtres du roi ont fait preuve de zèle (*IK Erythrai*

¹⁷⁵ PIEJKO (1991b), p. 135, à propos de *Inscr. 15*, l. 10-13 : Ζηνόβιος Ζήνωνος, | Σελεύκου Διὸς | Νικάτορος καὶ Ἀντιόχου | Απόλλωνος Σωτῆρος.

¹⁷⁶ À ce propos, voir aussi la mention d'Apollon, Nikè et Zeus dans les prières dans *IK Ilion* 32, l. 25-27.

¹⁷⁷ Les attestations de cette fête : *IG XII*, 1, 6 (= *IK Erythrai* II/1, 119), l. 3-4, *ca.* 280/79 A.C.N. ; *IK Erythrai* II/1, 27, l. 22-23 (c. 274 A.C.N.) ; *IK Erythrai* II/1, 35 (= *Syll.³ 412/13*, l. 13), *ca.* 260 A.C.N. ; *IK Erythrai* II/1, 36, de la moitié du III^e s. ; *IK Erythrai* II/1, 112 (= *IG XII* 4, 1, 162 ; *SEG* 28, 698), l. 4-5, de la première moitié du II^e s.

¹⁷⁸ Sur la disparition de la deuxième fête, les *Séleukeia*, au II^e siècle A.C.N., cf. *IK Erythrai* II/1, 64, daté de 160 A.C.N., ne mentionnant plus que les simples Dionysies.

¹⁷⁹ MA (2004²), p. 38.

II/1, 31, l. 24 : ἔσπευδον) en faveur de la cité¹⁸⁰. Cela pourrait indiquer des bienfaits qui auraient valu à Séleucos I d'être honoré. La cité a ensuite dû voter l'institution des honneurs, dont les seules traces en notre possession sont la mention d'un festival et le péan ici envisagé.

Afin de valider l'hypothèse d'une datation sous Séleucos I, la présente argumentation se focalisera donc essentiellement sur l'étude de la possibilité d'une création précoce des récits liant le souverain à Apollon et destinés à devenir par la suite un *Leitmotiv* du programme idéologique séleucide. Il ressortira que, lorsque la cité d'Érythrées associe le souverain au fils de Léto, elle opère simultanément un renvoi à ses propres traditions cultuelles et à l'idéologie royale diffusée dans l'Asie Mineure de cette fin de III^e siècle.

b. Les Séleucides et Apollon

Pour ce faire, il convient maintenant d'élargir notre perspective aux sources littéraires relatant l'ascendance apollonienne de Séleucos I. Trogue Pompée livre un récit regardant la naissance de l'initiateur de la dynastie¹⁸¹. Sa mère Laodice, alors qu'elle était mariée à un certain Antiochos¹⁸², rêva qu'elle s'unissait à Apollon et que le dieu lui offrait, en guise de remerciement, un anneau sur lequel était sculptée une ancre. À son réveil, elle trouva dans son lit un anneau semblable. À la naissance de son fils, le futur Séleucos I, elle remarqua également qu'il portait une tache de vin en forme d'ancre. Ce ne fut que lors du départ de ce dernier pour l'Asie en compagnie d'Alexandre qu'elle lui remit cet anneau et lui révéla le secret de sa conception. La critique récente a interprété ce récit comme une création postérieure, en soulignant de manière convaincante ses ressemblances avec les histoires liées à la naissance d'Alexandre le Grand¹⁸³. Les parallèles saisissants entre les récits de naissance des deux souverains montrent clairement que la version transmise par Trogue Pompée est le fruit d'une composition créée à des fins de légitimation, plus précisément dans le but de lier le premier souverain séleucide au fils de Philippe¹⁸⁴.

Il est également intéressant de noter qu'Appien fournit un récit similaire à celui de Trogue Pompée, mais ne cite pas l'ascendance divine dont nous trouvons mention chez ce dernier¹⁸⁵. Cette absence

¹⁸⁰ Est ici adoptée la datation de IOSSIF (2011), p. 247. Voir la justification p. 48.

¹⁸¹ Just., *Epit.*, XV, 4, 3.

¹⁸² Aucune mention de cet Antiochos chez HECKEL (2006).

¹⁸³ Plut., *Alex.*, 2, 3 : la nuit avant son mariage, Olympias crut que la foudre s'abattait sur son ventre et qu'une colonne de feu jaillit hors d'elle. Cf. Plut., *Alex.*, 3, 1-4, à propos de l'oracle de Delphes suggérant à Philippe de vénérer Ammon, avant la naissance d'Alexandre, ainsi que pour l'épisode, tiré d'Ératosthène, selon lequel Olympias aurait annoncé à Alexandre sa naissance divine au moment du départ du roi pour la campagne d'Asie.

¹⁸⁴ GRAINGER (1990), p. 2-3 ; IOSSIF (2011), p. 239. Il faut également mentionner App., *Syr.*, 56 et Arr., *An.*, VII, 22, 1, qui nous livrent le récit de la perte du diadème d'Alexandre dans les marais environnant Babylone, que Séleucos aurait récupéré à la nage et posé sur sa tête afin d'éviter de le mouiller. Voir aussi Diod., XVII, 116, 15 pour une version alternative où la présence de Séleucos n'est pas mentionnée. Concernant l'importance de l'épisode de l'anneau et de l'ancre dans la construction de l'idéologie séleucide, voir CAPDETREY (2007), p. 36-37 ; PRIMO (2009a), p. 57-68 ; OGDEN (2017), p. 44-50.

¹⁸⁵ App., *Syr.*, 56 : καὶ ἐν Μακεδονίᾳ τὴν ἑστίαν αὐτῷ τὴν πατρώαν, οὐδενὸς ἄψαντος, ἐκλάμψαι πῦρ μέγα καὶ ὅναρ αὐτοῦ τὴν μητέρα ιδεῖν, ὃν ἀν εὗροι δακτύλιον, δοῦναι φόρημα Σελεύκῳ, τὸν δὲ βασιλεύσειν, ἔνθα ἀν ὁ δακτύλιος

indique que la teinte apollonienne dont ce récit est doté n'était pas unanimement diffusée parmi les auteurs antiques. BEARZOT proposait d'identifier la source principale de Trogue Pompée concernant cet épisode dans Démodamas, agent séleucide lié à la cité de Milet et au temple d'Apollon didyménien¹⁸⁶. Le récit d'une filiation directe entre Séleucos et Apollon serait, selon cette savante, le fruit d'une élaboration grandement influencée par les liens qu'entretenait cet homme avec le sanctuaire oraculaire de Didyme. Pour fascinante qu'elle soit, cette hypothèse peut difficilement être confirmée à la lumière des témoignages fort limités sur cet auteur, qui nous font surtout connaître sa préférence pour des thématiques d'ordre géographique et militaire¹⁸⁷. L'hypothèse possède néanmoins l'intérêt méthodologique de faire ressortir le rôle d'agents issus de cités dans la sphère d'influence séleucide dans la dynamique d'élaboration du message idéologique promu à l'échelle du royaume, ainsi que de formuler la possibilité d'une rédaction lors du règne-même de Séleucos¹⁸⁸.

On peut d'ailleurs observer que l'apparition des motifs de l'ancre et de l'anneau sur des monnaies de Séleucos déjà à Babylone, après la conquête de la cité en 311 A.C.N. pourrait, à première vue, confirmer la création précoce de ces récits¹⁸⁹. La chronologie de ces émissions, leur contexte de production et circulation, ainsi que le lien unissant ces symboles avec Apollon ne sont cependant pas clairs¹⁹⁰. Leur présence sur des monnaies d'Apollonie du Pont, colonie de Milet fondée par ordre de l'oracle au V^e siècle, pourrait néanmoins indiquer qu'il s'agit d'un symbole originaire de cette cité et dont Séleucos aurait fait usage dans l'objectif de se lier au sanctuaire de Didyme¹⁹¹. L'élaboration précoce des récits constituant la « mythologie personnelle » du premier roi séleucide montre clairement une tendance à *l'imitatio Alexandri*, à laquelle pourrait venir se greffer un lien particulier avec le sanctuaire oraculaire de Didyme dans certaines traditions locales. C'est justement sur le dossier de Milet qu'il faudra nous pencher maintenant pour essayer de dégager les premières étapes de la tradition attribuant à Séleucos I un rapport spécial avec Apollon.

ἐκπέσῃ. καὶ ἡ μὲν εὑρεν ἄγκυραν ἐν σιδήρῳ κεχαραγμένην, ὃ δὲ τὴν σφραγῖδα τίνδε ἀπώλεσε κατὰ τὸν Εὐφράτην. On trouve également mention de l'épisode, mais sans teinte apollonienne, chez Tert., *De anim.*, 46.

¹⁸⁶ BEARZOT (1984), p. 78-81.

¹⁸⁷ FGrH 428. OGDEN (2017), p. 285-286. L'auteur renonce d'ailleurs à tirer des conclusions à propos des sources employées par l'historien romain.

¹⁸⁸ Pour OGDEN (2017), p. 25, n. 6, les causes de cette dissonance sont peut-être à rechercher dans la nature des œuvres des deux historiens. En effet, alors que la narration d'Appien pose pour objectif de justifier la domination de Séleucos sur Babylone, celle de Trogue Pompée/Justin se propose d'expliquer le devenir glorieux de la dynastie tout entière. Concernant la question des sources des historiens traitant de Séleucos I, cf. également HADLEY (1969) ; BEARZOT (1984) ; LANDUCCI-GATTINONI (2005) ; PRIMO (2009a) et PRIMO (2009b).

¹⁸⁹ À propos de cette possibilité d'élaboration précoce des récits liant Séleucos I et Apollon, on peut également se référer à Just., *Epit.*, XV, 4, 7-8 et Lib., *Or.*, 2, 94-100 ; cf. OGDEN (2017), p. 138-151. Dans ces passages il est question de la fondation de Daphné, faubourg d'Antioche, par Séleucos et du lien unissant cette partie de la ville à Apollon. La possibilité d'une fondation tournant autour de 300 A.C.N. après la bataille d'Ipsos, pourrait également tendre à confirmer le lien existant entre le roi et la divinité déjà à haute époque, cf. OGDEN (2017), p. 24.

¹⁹⁰ À propos du débat concernant l'atelier et la date d'émission, voir le résumé offert par OGDEN (2017), p. 48-50, avec les références antérieures. Aux p. 270-352, cet auteur discute plus dans le détail le rapport entre l'iconographie monétaire et les traditions narratives dans la construction de la figure impériale de Séleucos, ainsi que de son lien avec Apollon.

¹⁹¹ BEARZOT (1984), p. 77-78.

c. *Imitatio Alexandri* : Apollon et Séleucos à Didyme

Les sources littéraires indiquent de façon récurrente qu'un lien particulier existait entre le souverain et l'oracle d'Apollon à Didyme. C'est ce dernier qui lui aurait prédit, de manière quelque peu énigmatique, de rester en Asie et d'éviter l'Europe¹⁹². Selon un récit issu de la bouche de Séleucos I lui-même et rapporté par Diodore (XIX, 90, 4), au début de la campagne d'Asie, l'oracle aurait également annoncé sa future royauté en l'appelant « roi » devant Alexandre en 334¹⁹³. Il semble peu probable que cela se soit effectivement déroulé ainsi. Séleucos n'occupait pas une place proéminente dans l'armée macédonienne avant d'être élevé au rang d'hipparque en 323 A.C.N. et rien ne laissait présager une ascension aussi fulgurante¹⁹⁴. Le jeune roi Alexandre n'aurait en outre pas hésité à supprimer un potentiel rival au trône. Une telle déclaration engagerait également bien trop les délivreurs du message divin et les exposerait à de graves représailles de la part d'Alexandre. Selon toute évidence, il s'agit donc d'un récit dont l'élaboration est postérieure au règne du fils de Philippe.

Le fil rouge unissant Séleucos à Alexandre par le biais de Didyme se signale aussi dans la représentation de leurs campagnes orientales respectives comme des actes de vengeance contre les déprédations accomplies par les Perses dans les principaux sanctuaires du monde grec. À ce titre, c'est précisément à Séleucos I que Pausanias attribue la restitution au sanctuaire de Didyme de la statue d'Apollon prise en 494 par les Perses, une initiative destinée à établir une pratique suivie par certains de ces successeurs¹⁹⁵. Il apparaît ainsi que les récits liés au temple de Didyme possèdent toutes les caractéristiques de la production à visées idéologiques¹⁹⁶.

Il est par ailleurs important de noter que Didyme était un des lieux liés à la déclaration de la nature semi-divine d'Alexandre. Callisthène mentionnait l'arrivée à Memphis des ambassades de plusieurs cités grecques, parmi lesquelles seulement celles de Milet (et donc Didyme) et d'Érythrées étaient citées de manière explicite, à cause de leur thématique commune : des oracles annonçant la naissance divine d'Alexandre, fils de Zeus, et donc conformes au message idéologique sanctionné par l'oracle de Siwa, qui faisait du roi macédonien, fils de Zeus Ammon, le chef demi-divin de la grande entreprise panhellénique contre les Perses¹⁹⁷. Le sanctuaire possérait donc un potentiel idéologique

¹⁹² App., *Syr.*, 56 : μὴ σπεῦδ’ Εὐρώπηνδ· Ἀσίη τοι πολλὸν ἀμείνων.

¹⁹³ Diod., XIX, 90, 4 : ἐν μὲν γὰρ Βραγχίδαις αὐτοῦ χρηστηριαζομένου τὸν θεὸν προσαγορεῦσαι Σέλευκον βασιλέα, τὸν δὲ Ἀλέξανδρον καθ’ ὑπνον ἐπιστάντα φανερῶς διασημᾶναι περὶ τῆς ἐσομένης ἡγεμονίας, ἵς δεῖ τυχεῖν αὐτὸν προϊόντος τοῦ χρόνου. Concernant la vision de Séleucos, cf. OGDEN (2017), p. 64-66

¹⁹⁴ HECKEL (2006), p. 246-248.

¹⁹⁵ Paus., I, 16, 3 et 8, 46, avec la discussion de BEARZOT (1984), p. 72-74 ; PARKE (1985), p. 50 ; BARBANTANI (2014), p. 36-37 ; MARCELLESI (2004), p. 168 pour une analyse plus en profondeur. Encore une fois, cette stratégie trouve une correspondance, à la même époque, dans la conduite de Ptolémée, comme le suggère la Stèle du Satrape : cf. CANEVA (2016b), p. 59-68.

¹⁹⁶ GRAINGER (1990), p. 164. Il est bien précisé par BEARZOT (1984), p. 66 que cette réélaboration de l'histoire s'était sans aucun doute faite avec l'accord de l'oracle. La tradition tardive (Malalas, 198) attribuant une sœur du nom de Didyma à Séleucos doit quant à elle être considérée comme pure extrapolation.

¹⁹⁷ Strab., XVII, 43, 1 (= Callisth., *FGrH* 124 F 14a). CANEVA (2016b), p. 23 remarque que Strabon (XI, 11, 4), lorsqu'il mentionne la trahison du temple de Didyme contre Alexandre, relate un récit créé par Callisthène dans l'objectif idéologique de présenter Alexandre comme le vengeur des Grecs.

fort, lié à cette annonce. Ainsi, c'est dans l'effort d'établir une continuité claire entre Séleucos et Alexandre que Didyme dut jouer, au plus tard à partir de 300 A.C.N. une fonction importante dans la construction du message idéologique de Séleucos I. De ce point de vue, on pourrait suggérer que l'Apollon de Milet peut avoir eu, pour Séleucos, la même fonction de source de légitimation panhellénique que Ptolémée trouva, pendant environ les mêmes années, dans le Zeus Ammon de Siwa¹⁹⁸.

Les sources épigraphiques sont d'ailleurs claires : Séleucos a bien fait preuve d'un zèle particulier à l'égard du temple. Dans une lettre adressée à Milet, le roi fait état d'une offrande au dieu de Didyme de coupes en or et argent portant des inscriptions, ainsi que 1000 ovins (*ιερεῖα*) et 12 bœufs pour des sacrifices¹⁹⁹. Deux décrets honorifiques proposés par Démodamas fils d'Aristeidès en l'honneur d'Antiochos I et de sa mère Apama rappellent l'ardeur (*IDidyma* 479, l. 6 : [τ]ὴν πᾶσαν σπουδὴν[...]]) dont a fait preuve le premier souverain séleucide dans son désir de se présenter comme un bienfaiteur de la cité et du temple²⁰⁰.

De ces nombreux liens ainsi que de ces évergésies répétées dont les sources littéraires et épigraphiques font état, les chercheurs ont déduit un rapport privilégié entre Séleucos I et la divinité de Didyme. Ce lien n'est néanmoins pas exclusif et les initiatives royales en termes de religion ne sont pas nécessairement liées à cette divinité. Il en va de même pour les collaborateurs royaux. Vers 280 A.C.N., lorsque Démodamas de Milet traverse le fleuve Iaxartes en Inde et élève un autel à Apollon Didyméen²⁰¹, il pose un acte pieux envers la divinité de sa cité, et non envers le dieu tutélaire de son roi Séleucos²⁰². Il n'y a donc aucune raison de lier, de manière systématique, la divinité Apollon telle qu'on la retrouve dans diverses inscriptions royales de l'empire avec un programme précis élevant l'Apollon de Didyme au rang de dieu royal par excellence²⁰³. Il nous semble plus prudent de suivre une logique d'interprétation contextualisant cette variété d'attestations de cultes pour Apollon dans les traditions des régions et dans les agendas des acteurs documentés dans la vaste sphère d'influence séleucide, tout en prenant en considération la possibilité qu'il existe, à certaines occasions, des superpositions entre l'agenda royale et celui des sujets.

¹⁹⁸ Pour une brève comparaison entre Didyme et Siwa, cf. OGDEN (2017), p. 57, qui se focalise sur la place des deux oracles dans les traditions narratives concernant Séleucos et dans le *Roman d'Alexandre*.

¹⁹⁹ *I.Didyma* 424 (=OGIS 214 ; RC 5 ; SEG 41, 952) La lettre est datée de l'an 288/287 A.C.N. grâce à la mention du stéphanèphore Poseidippos, pour lequel cf. *Delphinion* 123, l. 29. La donation de Séleucos se place donc à une période pendant laquelle la cité était sous la domination de Lysimaque.

²⁰⁰ *I.Didyma* 479 (=OGIS 213) et *I.Didyma* 480. Antiochos I décrète également la construction de divers édifices dans la cité. Il présente ainsi une image de solidarité dynastique. Pour une analyse plus poussée, voir SHERWIN-WHITE – KUHRT (1993), p. 26-27.

²⁰¹ Plin., *NH*, VI, 49. « Transcendit eum amnem Demodamas, Seleuci et Antiochi regum dux, quem maxime sequimur in his, arasque Apollini Didymaeo statuit. » CAPDETREY (2007), p. 82, précise qu'il reproduit ainsi un geste que Cyrus et Alexandre avaient déjà effectué avant lui. Concernant ce personnage, voir SAVALLI-LESTRADE (1998), p. 4-5.

²⁰² La plupart des chercheurs actuels suivent cet avis, voir par exemple IOSSIF (2011), p. 238. Il arrive néanmoins que certains ne se rangent pas à cette hypothèse, voir par exemple STROOTMAN (2014), p. 49.

²⁰³ IOSSIF – LORBER (2009), p. 19-42.

Ainsi, le lien qui unit Séleucos I à l'Apollon didyméen et à son oracle, tel qu'il apparaît dans les sources, possède une double nature idéologique et évergétique visant à justifier son pouvoir en rapport avec celui d'Alexandre. Le zèle montré par Séleucos en tant que bienfaiteur du dieu de Didyme s'intègre dans la logique évergétique partagée par d'autres successeurs d'Alexandre, et qui deviendra ensuite la norme pendant la période hellénistique²⁰⁴.

d. *Nouvelles perspectives sur Érythrées : le rôle de la Sibylle et d'Asclépios*

Si Didyme et Aigai (**Inscr. 1**) purent développer une stratégie de construction de la figure religieuse de Séleucos s'appuyant sur leurs panthéons traditionnels, on ne voit pas pourquoi les institutions d'Érythrées n'auraient pas pu suivre cette même démarche²⁰⁵. Apollon est mentionné de manière récurrente dans les sources épigraphiques de la cité, ce qui semble indiquer que cette divinité occupait une place de choix dans le panthéon local. Un document datant des premières décennies du III^e siècle, et contenant une liste de prêtrises civiques suivies de leur valeur économique, mentionne plusieurs prêtres d'Apollon, présenté sous différentes épicleses²⁰⁶. De plus, dans une liste de dépenses cultuelles de la cité de la première moitié du II^e siècle, Apollon est, conjointement à Artémis, la divinité la plus citée²⁰⁷.

De particulier intérêt pour notre propos est le lien existant entre ce dieu et la Sibylle érythréenne. Selon Pausanias (X, 12, 2), la première Sibylle, Hérophile, était une prophétesse connue pour avoir composé un hymne à Apollon. Bien que plusieurs traditions existent quant à son origine et au lieu de sa tombe, au moins à l'époque impériale c'étaient les Érythréens qui en revendiquaient la paternité avec le plus de véhémence²⁰⁸. Plusieurs inscriptions (*IK Erythrai* II/2, 224-228) témoignent du succès de cette figure au sein de la cité. Elles furent d'ailleurs inscrites à l'intérieur de la grotte de la Sibylle. À ce dossier appartient notamment une composition élégiaque où l'origine érythréenne de la prophétesse est évoquée avec force²⁰⁹. La Sibylle se dit fille d'une nymphe et d'un homme nommé Théodôros, mais prend soin de préciser qu'il s'agit de son père mortel (*IK Erythrai* II/2 224, lignes 6-7 : θνητός ἐμοὶ γενέτης). Ce détail fait écho au passage de Pausanias, où le Périégète mentionne

²⁰⁴ MARCELLESI (2004), p. 172-177 pour une analyse plus complète concernant Didyme. La pratique de donations au temple comme outil de légitimation de pouvoir est également documentée dans le royaume Ptolémaïque. Voir à ce titre CANEVA (2016b), p. 59-68.

²⁰⁵ En effet, le rôle des traditions locales est bien mis en valeur par IOSSIF (2014), p. 140, pour le cas de Séleucie de Piérie. Pourtant, jusqu'ici les chercheurs ont abordé le dossier d'Érythrées selon une perspective exclusivement centraliste, se focalisant sur le discours promu par la dynastie.

²⁰⁶ *IK Erythrai* II/2 201 (*LSAM* 25) : Ἀπόλλωνος ἐγαῖος Κοῦλοις (a 45) ; Ἀπόλλωνος Ἐναγκώνιον (a 67) ; Ἀπόλλωνος ἐν Σαβητρίδαις (a 70) ; Ἀπόλλωνος ἐγαῖος Κ[...]ελλείοις (c 15-16) ; Ἀπόλλωνος Καυκασέως (c 40) ; Ἀπόλλωνος Λυκείου (c 41) ; Ἀπόλλωνος Δηλίου (c 41-42). Le dieu est également cité comme témoin divin dans un serment, très fragmentaire (*IK Erythrai* II/1 51, ligne 6) et dans une dédicace à Apollon Delphinios (*IK Erythrai* II/2 209, ligne 1).

²⁰⁷ *IK Erythrai* II/2 207 (*LSAM* 26) ; Apollon y est cité 10 fois, avec 3 épicleses différentes.

²⁰⁸ Cf. Paus., X, 12, 7, relatant la même généalogie de la Sibylle témoignée dans les inscriptions d'Érythrées : cf. n. suivante. En outre, dans un calendrier cultuel de la cité d'Érythrées à époque romaine (*IK Erythrai* II/2 207, l. 73), est mentionné un sacrifice voué à la Sibylle. À propos de cette inscription, voir le commentaire de l'**Inscr. 12**.

²⁰⁹ *IK Erythrai* II/2 224, lignes 5-6 : πατρὶς δ'οὐκ ἄλλη, μούνη | δέ μοι ἔστιν Ἐρυθραί. Pour une analyse complète, bien qu'ancienne, se référer à REINACH (1891), p. 268-286.

l'existence de traditions décrivant la Sibylle comme épouse, sœur, ou fille d'Apollon²¹⁰. Il est en outre intéressant de noter qu'une Sibylle d'Érythrées, Athénaïs, est également connue pour avoir proclamé la nature semi-divine d'Alexandre²¹¹. Cette mention pourrait même signifier qu'un sanctuaire oraculaire d'Apollon était en activité à cette époque dans la cité. Serait-il dès lors possible que, de manière analogue, la prophétesse se soit exprimée une nouvelle fois à propos de la naissance de Séleucos, en remplaçant cette fois le Zeus d'Alexandre par Apollon, dieu central dans le panthéon civique d'Érythrées, et peut-être en agissant aussi en continuité avec une propagande apollonienne développée pour Séleucos à Didyme ?

Si l'hypothèse ne peut être étayée par d'autres sources, elle permet néanmoins de mettre en avant la possibilité d'une interaction entre un *topos* du discours idéologique royal et les traditions cultuelles locales dans la création d'un nouveau rituel pour un *honorandus* humain²¹². À ce titre, après avoir examiné le vecteur d'influence vertical, il s'agit de s'intéresser aux mécanismes d'intégrations fondés sur une influence du panthéon local. En effet, dans la riche liste de fils mythologiques d'Apollon ressemblée par IOSSIF²¹³, on est surpris de ne pas trouver celui qui plus que tous les autres aurait pu exercer une fonction importante pour ancrer les honneurs accordés à Séleucos dans la vie rituelle d'Érythrées : Asclépios, le destinataire du deuxième péan sur la pierre d'Érythrées, entre ceux pour Apollon et pour le roi. « Fils » d'Apollon non seulement sur le plan mythologique²¹⁴, mais aussi sur celui cultuel, car la grande circulation du culte de ce dieu dès le IV^e siècle eut lieu souvent par la médiation d'un culte préexistant d'Apollon (y compris à Érythrées)²¹⁵, Asclépios se présente comme un candidat idéal pour intégrer Séleucos dans le panthéon local en tant que fils d'Apollon.

e. Agencement rituel

Selon le texte du règlement sacré qui précède les péans pour Apollon et Asclépios, ceux qui avaient effectué une incubation (*CGRN* 76, l. 30-31 : ἐγκατακοιμηθέντες) dans le temple d'Érythrées ou

²¹⁰ Paus., X, 12, 2.

²¹¹ Strab., XIV, 34 (= Callisth, *FGrH* 124 f 14) : περὶ δὲ τῆς εὐγενείας καὶ τὴν Ἐρυθραίαν Αθηναίδα φησὶν ἀνειπεῖν. Un prête d'Alexandre est d'ailleurs mentionné dans la liste de vente de prêtrises *LSAM* 25, l. 78. À propos de cette Sibylle et de la nature des honneurs octroyés à Alexandre par les cités d'Asie Mineure, voir CANEVA (2016b), p. 25-28.

²¹² Ce type de mécanisme est connu par ailleurs. Par exemple, lorsque les Athéniens dédient un hymne à Démétrios Poliorcète et l'honorent en tant que fils de Poséidon et d'Aphrodite, il est difficile de savoir dans quelle mesure cette démarche est dictée par l'image que renvoie le souverain, et dans quelle mesure l'identité religieuse de la cité est un facteur d'influence prédominant. D'ailleurs, diverses interprétations existent quant à la justification de son statut de fils de ces divinités. Les récents succès de Démétrios lors de batailles navales pourraient avoir eu une influence prépondérante. CHANIOTIS (2011), p. 184-185, combine cette explication (parmi d'autres) avec une approche plus interne à la cité. Le plus célèbre fils de Poséidon pour les Athéniens était sans aucun doute Thésée. L'association avec cet antique roi de la cité aurait donc pu encourager les Athéniens à accomplir de bon cœur les honneurs cultuels. Cette interprétation est séduisante dans la mesure où elle place la cité au centre de la dynamique créatrice du rituel, tout en considérant l'influence prépondérante de l'action royale.

²¹³ IOSSIF (2011), p. 240-241.

²¹⁴ Voir, par exemple, Plat., *Resp.* 408b ; *Hym. Hom.* 16, 2.

²¹⁵ Pour Érythrées, où Asclépios est dit explicitement dieu étranger (*CGRN* 76, ligne 57), voir le commentaire dans *CGRN* 76. Pour d'autres associations entre Asclépios et Apollon, voir *CGRN* 34 (Épidaure, fin du V^e siècle A.C.N.) et *CGRN* 64 (Épidaure, 350-300 A.C.N.).

avaient formulé un vœu à la divinité (*CGRN* 76, l. 32 : εօξάμενοι), procédaient ensuite à un sacrifice et devaient entonner le péan à trois reprises. Le sacrifiant ne chantait pas seul, car il était accompagné d'un chœur composé de jeunes gens (*CGRN* 76, l. 54 : κοῦροι) issus de la cité. Il pouvait sans doute suivre le chant sur la pierre elle-même, affichée dans le temple²¹⁶. Les lignes dédiées à Séleucos I étaient entonnées à un moment précis du rituel. Alors que le péan en l'honneur d'Apollon et d'Asclépios était chanté après la disposition de la part sacrée sur l'autel (*CGRN* 76, l. 33-34 : τὴν ιρήν μοῖραν), celui qui honorait Séleucos était entonné durant les libations (**Inscr.** 3, l. 74 : ἐπὶ σπονδαῖς). Cette précision permet d'octroyer une place de choix au roi dans la chaîne opératoire du rituel et d'ainsi le mettre en exergue²¹⁷. Ce mécanisme d'intégration au rituel consistant en l'ajout d'une opération supplémentaire dans un rituel préexistant est connu dans d'autres cités. C'est pendant les libations également que le péan devait être entonné à Aigai²¹⁸. Un lien important semble également exister entre les honneurs cultuels octroyés à Séleucos I par les Athéniens de la cité de Lemnos et le moment des libations. Selon un fragment de Phylarque cité par Athénée, ceux-ci appelaient en effet « de Séleucos Sôter » le cyathe versé lors des rassemblements publics²¹⁹.

Le rôle du péan est d'inviter le dieu (les trois dieux dans ce cas-ci) à se manifester en scandant ses différents noms²²⁰. Il est intéressant de noter que dans le début de l'hymne d'Érythrées, Séleucos ne reçoit pas d'appellatif divin à proprement parler, ni de dénominations typiquement attachées aux souverains de l'époque. Il est néanmoins, on l'a vu, explicitement nommé fils d'Apollon, cette divinité recevant, quant à elle, deux épicleses poétiques rares²²¹. L'adjectif κυανοπλόκαμος nous apparaît en effet comme l'unique attestation de l'association de cet adjectif avec Apollon dans les sources littéraires, tandis qu'à notre connaissance, χρυσολύρας est attribué une seule fois à cette divinité, dans une épigramme de Posidippe de Pella²²². La rareté de ces termes, qui révèle l'originalité de la création littéraire associée au souverain, a l'intérêt de mettre en exergue, à travers un cas concret, le rôle des poètes et leur liberté de manœuvre dans la mise en place du langage associé aux honneurs cultuels pour les grands chefs politiques.

²¹⁶ BREMER (1981), p. 209.

²¹⁷ PIRENNE-DELFORGE (2011), p. 122. Les libations constituaient un moment de transition important au sein d'un rituel complexe.

²¹⁸ **Inscr.** 1, l. 49-51 : αἰδεῖν δὲ καὶ παιᾶνα ἐπὶ σπονδαῖς ὃς ἀν νικήσῃ ἐν τῷ ἀγῶνι τῆς μονάρχης.

²¹⁹ Phylarque FGrHist 81F29 (=Ath. VI, 254 F- 255 A) : καὶ τὸν ἐπιχέομενον κύαθον ἐν ταῖς συνουσίαις Σελεύκου σωτῆρος καλοῦσται. Voir Annexe 2.

²²⁰ LE GUEN (1991), p. 175. Nous ne trouvons ici en plein dans le concept de « roi dieu manifeste » tel qu'exprimé par VIRGILIO (2003²), p. 86.

²²¹ Sur la distinction entre épithètes cultuelles et poétiques, voir Paus., VII, 21, 7. PARKER (2003), p. 173 souligne toutefois la fonctionnalité des épithètes poétiques, puisqu'elles étaient chantées dans le rituel et pouvaient désigner le dieu sous ses différents aspects.

²²² Selon une recherche effectuée sur la base de données en ligne du *TLG* (consulté le 14/11/2018), l'adjectif κυανοπλάκαμος se retrouve exclusivement attribué à des divinités mineures féminines chez Bacchyl., 5.33, 9.53, 11.83, et chez Quint. Smyrn., 5.345. En revanche, χρυσολύρας est plus répandu, mais exclusivement attribué à Orphée, mis à part chez Pos., Ep., 118 AB, l. 2, où il est associé à Apollon. BARBANTANI (2017), p. 345 voit dans cette épithète une référence à la réalité de la performance du péan à Érythrées, qui serait accompagné par le son de la lyre.

Les stratégies d'intégration d'un nouveau culte au sein de la cité sont révélatrices de l'énergie déployée pour la bonne marche de ce processus. L'ingéniosité dont fait preuve la cité témoigne d'une réelle volonté d'insérer le souverain honoré au cœur de son identité civique et cultuelle, le plus souvent au niveau des grands évènements religieux de la cité, mais aussi dans le domaine démographique fin et temporellement plus diffus des rites accomplis par les particuliers. À Érythrées, ces deux dimensions des honneurs cultuels se manifestent, d'une part, dans les fêtes *Dionysia kai Séleukeia*, qui associent le culte du roi aux concours poétiques et musicaux ainsi qu'à la remise des honneurs pour les bienfaiteurs civiques ; d'autre part, dans les rituels accomplis par les particuliers, par le biais desquels le souverain se voit attribuer le rôle d'un bienfaiteur de la communauté au niveau le plus fin de ses composantes : le citoyen.

B. Les honneurs cultuels voués à Antiochos I, à Stratonice et à Antiochos II

Inscr. 4 : Octroi d'honneurs cultuels par la ligue ionienne à Antiochos I, son épouse Stratonice et leur fils Antiochos II

a. Contexte d'institution des honneurs cultuels

Ce texte relatant l'institution d'honneurs cultuels pour Antiochos I, son épouse et son fils nous est livré par une inscription retrouvée à Clazomènes, en Ionie. Il s'agit en réalité d'une copie d'un décret originellement émis par le *koinon* des Ioniens²²³. La mention du règne commun d'Antiochos I et de son fils, le futur Antiochos II (Inscr. 4, l. 38 : βασιλεῦσι Ἀ[ν]τιόχῳ καὶ Ἀντιόχῳ) indique que ce décret a été émis après 268/267 A.C.N., moment de l'association d'Antiochos II au règne paternel²²⁴. En outre, la mention des ambassadeurs de la cité d'Éphèse (Inscr. 4, l. 46 : [οῖδε συνέδρευσαν παρὰ Ἐφεσίον]) qui passa sous domination ptolémaïque aux alentours de 262 A.C.N.²²⁵, indique que le décret doit être antérieur à cette date.

Toutefois, s'il est possible de fournir ces balises chronologiques relativement précises, l'état de conservation du texte ne permet pas de lire les considérants du décret, si bien qu'il résulte difficile de délimiter le contexte de l'institution de ces honneurs et d'ainsi établir un lien de causalité entre un événement factuel et la démarche de la ligue ionienne. Il semble néanmoins possible de lier le souhait de réaffirmation de l'identité démocratique des cités du *koinon* (exprimé Inscr. 4, l. 14-18), à un

²²³ Ce décret prévoit en effet une mention relative à sa publication dans les cités membres du *koinon*, cf. Inscr. 4, l. 43-45 : ἀναγράψαι δὲ καὶ τοὺς δῆμοὺς ἐν ταῖς ιδίαις πόλεσιν | [τ]ό τε ψήφισμα τόδε καὶ τ[ῶν σ]υνέδρων τὰ ὄνόματα πατρό|[θ]εν καὶ στῆσαι ἐν οἷς ἂν τόποις φαίνηται ἐπιφανέστατον. À propos de la composition de la ligue ionienne, voir Plin., *NH*, 5, 112-120 ; Strabon, XIV, 1.

²²⁴ La mention des ancêtres (Inscr. 4, l. 20 : ἀκόλουθα πράξει τῇ τ[ῶν προγόνων]) semble empêcher une datation sous Antiochos I. C'est néanmoins la seule datation envisageable. Il semble donc qu'il faille considérer la mention des ancêtres comme une appellation englobante incluant les rois ayant précédemment régné sur l'Ionie. L'association de la fête d'Antiochos à celle d'Alexandre (voir point b) semble aller dans ce sens.

²²⁵ Voir le raisonnement de MOMIGLIANO – FRASER (1950), p. 110.

contexte où ce principe cher aux cités d'Asie Mineure pouvait être mis en péril. Dans le cas de certaines cités (voir commentaire **Inscr. 2**, **Inscr 8-9** et **Inscr. 10**), la proclamation de ce souhait était liée à une récente conquête séleucide, entraînant la nécessité d'une réaffirmation du statut de la cité en question dans son nouvel environnement politique. Concernant les cités du *koinon* de Ioniens, la conquête séleucide ayant été effectuée par Séleucus I, il semble qu'il faille envisager l'existence d'une menace de nature différente. À ce titre, les guerres menées par Antiochos I suite aux velléités belliqueuses des Galates, auxquelles le souverain mit un terme lors de la « bataille des éléphants », (269-268 A.C.N.)²²⁶, pourraient constituer un contexte propice à l'institution d'honneurs cultuels.

C'est d'ailleurs dans ces guerres que HABICHT situe les causes ayant mené à l'institution du présent décret²²⁷. Dans une lettre, un roi Antiochos exprime sa gratitude pour les honneurs civiques que la cité d'Érythrées lui avait accordés et que trois ambassadeurs étaient venus lui présenter²²⁸. À cette occasion, le roi accorda l'exemption de l'impôt galatique, lié à la défense du territoire contre ce peuple celte²²⁹. De cette manière, le savant avance l'hypothèse que l'exhortation du souverain exprimée dans la lettre (*IK Erythrai* II/1, 31, l. 30-31) de se souvenir du rôle évergétique du souverain à l'égard d'Érythrées serait à l'origine de l'institution des honneurs cultuels présentés dans le décret du *koinon*²³⁰. Cette proposition présente pour nous l'intérêt de mettre en lumière la chaîne d'événements qui aurait pu mener à la création d'honneurs cultuels. Plusieurs arguments viennent néanmoins faire obstacle à cette interprétation. Bien qu'une identification du rédacteur de la lettre à Antiochos I reste une possibilité envisageable, la recherche tend plutôt vers une identification à Antiochos II²³¹. En effet, la mention des ancêtres du roi au pluriel (*IK Erythrai* II/1, 31, l. 23) laisse penser qu'il s'agirait plutôt du second. En outre, s'il fallait accepter l'hypothèse de HABICHT, le processus de passage du niveau civique (octroi d'honneurs civiques par la cité d'Érythrées) à un niveau supra-civique (octroi d'honneurs cultuels par le *koinon* des Ioniens), ainsi que les causes de ce changement de niveau, resteraient en bonne partie obscurs.

²²⁶ Ainsi dénommée suite à l'usage massif de ces animaux dans le combat. Cf. App. Syr., 65. Pour la datation de cette bataille, cf. WÖRRL (1975), p. 65-72 ; BAKER (2003), p. 392. Sur le contexte des guerres des rois hellénistiques contre les Celtes : STROOTMAN (2005), p. 101-141.

²²⁷ HABICHT (2017³), p. 69-72.

²²⁸ *IK Erythrai* II/1, 31 (=RC 15 ; OGIS 223). Pour l'identification du roi à Antiochos II plutôt qu'à Antiochos I, cf. HABICHT (2017³), p. 66-72.

²²⁹ *IK Erythrai* II/1, 31 (=RC 15 ; OGIS 223), l. 26-28 : τήν τε αὐτονομίαν ὑμῖν συνδιατηρήσομεν καὶ ἀφορο|[λογ]ήτους εἴναι συγχωροῦμεν τῶν τε ἄλλων ἀπάντων καὶ | [τῶν εἰς] τὰ Γαλατικὰ συναγομένων. Concernant cette taxe, voir également *IK Erythrai* II/1, 24 et 30 : cf. HAUSSOULIER (1902), p. 63.

²³⁰ Le savant fonde essentiellement sur l'idée de deux ambassades distinctes, celle des Érythréens et celle du *koinon*, que pourrait refléter l'usage de l'aoriste [πρεσ]βεύσαντας dans le décret retrouvé à Clazomènes (**Inscr. 4**, l. 10). Cependant, comme le soutient PIEJKO (1991c), p. 136, l'usage de ce participe aoriste pourrait relever d'une anticipation d'actions futures. En outre, si les verbes principaux, placés dans les lacunes, sont bel et bien à l'aoriste comme le suggèrent les restitutions (cf. *apparat critique*), le participe aoriste pourrait également signifier la simultanéité : cf. ROERSCH – HOMBERT (1964¹³), p. 185.

²³¹ WELLES dans RC 15, p. 81-82 ; IOSSIF (2011), p. 247.

Ainsi, plutôt que de lier l'institution d'honneurs cultuels à l'exemption de l'impôt galatique, action qu'il n'est pas possible d'imputer sans aucun doute à Antiochos I, une nouvelle hypothèse pourrait consister à considérer que les présents honneurs ont été accordés au souverain dans la période succédant sa campagne contre les Galates, voire plus précisément dans le temps suivant directement sa victoire lors de ladite « bataille des éléphants ». Cette proposition permettrait de dater avec majeure précision ce décret aux alentours de l'an 268. De cette manière, l'institution des honneurs cultuels serait guidée par une démarche gratulatoire suite à une victoire militaire dont auraient profité les cités du *koinon*. À cette occasion, ces cités ionniennes réaffirmèrent leur identité démocratique et mirent en exergue leur désir de liberté récemment mise en péril.

b. *Prescriptions rituelles*

La partie du décret relative aux devoirs des ambassadeurs du *koinon* auprès du roi Antiochos (**Inscr. 4**, l. 6-24) constitue une séparation entre les descriptions de deux phases bien distinctes de mise en place du contenu rituel. Tout d'abord, les instructions décrites dans la première partie conservée de l'inscription (**Inscr. 4**, l. 1-6), en grande partie incomplète, concernent l'organisation d'un festival prenant probablement place lors de l'anniversaire du roi Antiochos²³², le quatrième jour d'un mois dont le nom n'est pas conservé²³³. Le décret précise qu'une somme égale à celle employée pour la procession et le sacrifice en l'honneur d'Alexandre doit être attribuée aux individus (ou aux cités ?) chargés d'organiser le festival en l'honneur du souverain séleucide²³⁴. Ce faisant, le *koinon* des Ioniens se révélait l'instigateur et le principal soutien financier d'une forme de culte qui se déroulait dans un cadre essentiellement civique et dont les acteurs devaient appartenir aux institutions des différentes cités composant le *koinon*. Ainsi, le festival en l'honneur du roi aurait pu prendre des formes diverses selon la cité dans laquelle il se déroulait.

L'état de conservation de cette partie du texte rend toutefois malaisé de déterminer si les festivités en l'honneur d'Antiochos se déroulaient simultanément dans toutes les cités formant le *koinon* des

²³² C'est ce que semble indiquer l'usage du verbe ἐγεννήθη (**Inscr. 4**, l. 3) juste après la lacune. Le caractère religieux de la célébration est accentué par l'usage de la formulation (l. 3-4) μετ' εὐφημίᾳ[ας], utilisé dans certains décrets décrivant des normes rituelles pour désigner un contexte requérant une certaine solennité religieuse, voir par exemple un décret sur le culte d'Artémis Leukophruné à Magnésie du Méandre (ca. 150 A.C.N.) : *Syll³ 695*, l. 41 (=CGRN 200).

²³³ PIEJKO (1991c), propose, à titre de pure hypothèse, de restituer Μεταγειτνιῶνος. Le caractère purement spéculatif de cette restitution empêche cependant de l'accepter.

²³⁴ **Inscr. 4**, l. 5 : [πανηγυριζουσῶν πόλεων ἔκαστη] est l'intégration proposée par PIEJKO (1991c). Il est toutefois difficile de déterminer si le *koinon* finance les cités effectuant le festival plutôt que des individus, comme le suggéraient plutôt les restitutions de FOUCART ou de DITTBENBERGER : cf. *apparat critique*. En l'absence d'élément probant, le choix a été fait de ne pas intégrer complètement la ligne, comme dans l'édition *IK Erythrai II/2*, 504. **Inscr. 4**, l. 5-6 : ὅσον καὶ εἰς τὴν Αλεξανδρείαν πόμπην καὶ τὴν θυσίαν δίδοται. L'intégration de ROBERT dans *BE* (1959), 323 a ici été choisie. En effet, contrairement à l'intégration de PIEJKO (1991c) [...] πανήγυριν πρὸς τὴν θυσίαν, la formulation πόμπην καὶ θυσίαν trouve des parallèles dans divers documents. Une recherche sur la base de données en ligne *PHI* (consultée le 25 mai 2019) a permis de trouver trois occurrences certaines : dans un décret de Salamine (*IG² II*, 1008, l. 76 ; 118/117 A.C.N.) réglementant, entre autres, les cérémonies cultuelles liés aux Ajacides ; dans un décret de la cité d'Ilion du II^e siècle A.C.N. (*IK Ilion III*, 52, l. 17) relatif à l'administration de sommes consacrées à Athéna par Hermias, prêtre de tous les dieux ; dans un décret de la cité de Milet (*SEG 37*, 982, l. 10-11) gratifiant une cité Séleukeia de l'isopolitie en 212-211 A.C.N.

Ioniens ou plutôt dans une seule cité. Dans l'hypothèse d'une organisation par une cité unique, le texte ne permet pas de trancher de manière claire entre l'hypothèse de la désignation définitive d'une cité organisatrice et celle de l'octroi de cette charge à une cité différente à tour de rôle. Un élément du texte permet tout de même d'avancer une proposition. À deux reprises (**Inscr. 4**, l. 22-23 ; l. 42) le décret fait référence à un *téménos* muni d'un autel, dédié au roi Antiochos. L'institution de *téménè* pour des souverains est une pratique connue dans le monde hellénistique²³⁵. Il s'agit d'une enceinte sacrée dont le territoire et les revenus qu'il pouvait éventuellement générer sont dédiés au culte de la divinité propriétaire. Le rôle fondamental de cette structure était de tracer une limite entre l'espace profane et l'espace sacré. Elle laisse ainsi sa trace sur le territoire d'une cité et signifie physiquement la présence du culte du souverain à l'intérieur d'une cité donnée ainsi que de son paysage architectural et religieux. Le choix de la cité dans laquelle une telle structure sera délimitée, dans le cas présent, a été laissé au souverain²³⁶. Par analogie avec l'inscription de Sardes instituant une procession pour Laodice III (cf. commentaire **Inscr. 7**), il semble possible de postuler que le *téménos* constituait le point d'arrivée de la procession ainsi que l'endroit où devait être effectué le sacrifice en l'honneur d'Antiochos. Ainsi, l'acte de désignation du lieu où cette structure devait être délimitée impliquait par la même occasion la désignation de la cité dans laquelle se tiendrait le festival. De cette manière, en délégant au roi le choix du lieu où devaient se dérouler les festivités, le *koinon* des Ioniens rendait le souverain actif dans le processus décisionnel lié au cadre du rituel. Le décret stipule d'ailleurs que les dispositions pratiques et rituelles liées à l'organisation du festival seront prises lors de la prochaine réunion du *sunédrion* en considération du choix effectué par Antiochos. Suite à ces nouvelles décisions, un nouveau décret détaillant le contenu rituel du festival en l'honneur du souverain devait être émis²³⁷.

Face à cette première forme d'honneurs cultuels voués au roi Antiochos I, qui étaient de nature à s'implanter de façon pérenne dans la communauté civique désignée, le texte (**Inscr. 4**, l. 24-40) mentionne des dispositions rituelles plus éphémères que les précédentes. En effet, le décret prescrit diverses activités cultuelles liées au roi qui auront lieu lors de la prochaine réunion du *sunédrion* et

²³⁵ Liste d'occurrences pour la haute période hellénistique et les autres dynasties : HABICHT (2017³), p. 99-100. En ce qui concerne les Séleucides, on peut citer le décret d'Aigai (**Inscr. 1**, l. 14- 15 ἀνεῖναι δὲ καὶ τέμενος ὡς κάλλιστ[ο]ν'), le décret de la cité de Sardes (**Inscr. 7**, l. 11-12 καθ' ὃ τέμενός τε Λαοδίκειον ἀνεῖναι | ψηφίσασθε καὶ βωμὸν ιδρύσασθαι), ainsi que le passage d'Appien (Syr., 63) mentionnant un *téménos* de Séleucus Nikator. De la comparaison de ces documents, on constate la régularité de nommer le *téménos* d'après le souverain. Le verbe utilisé pour désigner la délimitation est, généralement, ἀνεῖναι. Du moins, c'est le cas dans les sources épigraphiques car Appien utilise le verbe περιτίθημι pour désigner l'action d'Antiochos I d'entourer le temple de son père au moyen d'une enceinte délimitant le territoire sacré. Pour cette raison, nous avons proposé (**Inscr. 4**, l. 23) de restituer, de manière purement hypothétique, le verbe ἀνεθήσεται, qui correspond au sens que demande le texte, mais pas à la longueur de la lacune.

²³⁶ **Inscr. 4**, l. 20-24 : παρακα[λείτωσαν δ'οι πρέσβεις τὸν βασι]λεύ' Ἀντίοχον ἀποφίνασθαι | [τόπον ὃς ἂν αὐτῷ καλλιστος φ]αίνηται εἴναι, ἐν ᾧ τὸ τέμε[νος] ... ἀνεθήσεται (?)] καὶ ἡ πανήγυρις συντελε[σθήσεται].

²³⁷ **Inscr. 4**, l. 26-31 : [παρακαλεῖν πάντας τοὺς δῆμο]υς τοὺς μετέχοντας τῆς | [θυσίας, ὅπως κατὰ τὸ δόγμα τ]ου συνεδρίου βουλεύσωνται | [περὶ ...]ης καὶ τῆς κατασκευῆς καὶ | [τῆς ἀναθέσεως (?) ca. 6-7 l. θυσ]ιῶν καὶ περὶ τῶν λοιπῶν καθ[ό]|[τι γενήσεται καὶ ἐν οἷς δ]εήσει χρόνοις συντελεῖσθ[αι] | [κυρωθέντος δὲ τοῦ ψ]ηφίσ[μα]τος. La restitution [τῆς ἀναθέσεως (?)] à la ligne 29 a été opérée par analogie avec l'expression que l'on trouve **Inscr. 9**, l. 60.

uniquement à cette occasion²³⁸. Il est prescrit que les sunèdres de chaque cité sacrifient des animaux adultes à tous les dieux et les déesses, auxquels étaient associés les deux rois Antiochos ainsi que la reine Stratonice, désignés au datif comme récepteurs de l'offrande²³⁹. En outre, les sunèdres et les autres individus présents dans la cité doivent porter des couronnes afin de marquer le caractère exceptionnel de la fête et d'ainsi impliquer la population citadine dans la célébration²⁴⁰. Enfin, c'est l'ensemble du corps sacerdotal qui est sollicité pour participer aux rituels dédiés à la famille royale. Les prêtres et les prêtresses sont, dans un premier temps, chargés d'ouvrir les temples de la cité. Cette prescription indique que les temples étaient en cette occasion accessibles pour les sacrifices et que les statues des divinités ainsi que toutes les activités sacrificielles accomplies à l'intérieur des temples étaient offertes à la vue de la population²⁴¹. Parmi ces activités visibles de tous, le décret stipule que les prêtres et les prêtresses devaient formuler des prières pour que les décisions prises lors du *sunédrion* soient favorables tant à la famille royale qu'aux individus ayant pris part aux honneurs.

L'assemblée des cités du *koinon* à l'occasion de laquelle ces rituels étaient accomplis devait se tenir lors du festival d'Alexandre : les *Alexandreia*. La cité dans laquelle se déroulaient ces festivités, qui constituera donc le cadre du rituel au roi Antiochos décrit ci-dessus, n'est cependant pas connue. À l'époque impériale, selon Strabon (XIV, 1, 31), le festival dédié à Alexandre avait lieu dans un bois sacré situé sur le territoire de Téos²⁴². Il n'est toutefois pas certain qu'il en était de même à époque hellénistique, lors de laquelle la fête pouvait également se tenir par alternance dans les différentes cités formant le *koinon*, selon un ordre qui nous échappe²⁴³. Quoi qu'il en soit, la décision d'associer

²³⁸ Ainsi, il apparaît que le terme (*Inscr.* 4, l. 24) *αἱ πρεσβεῖαι*, désigne les délégations envoyées par les cités afin de participer au *sunédrion*, et non, comme on pourrait le penser au premier abord, les ambassades envoyées précédemment au roi Antiochos.

²³⁹ *Inscr.* 4, l. 31-34 : *τοὺς συνέδρους τοὺς [ζ] | παρόντας ἀπὸ τῶν πόλεων [συ]ντελέσαι θυσίαν τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις καὶ τοῖς β[α]σιλεῦσιν Ἀντιόχῳ <καὶ Ἀντιόχῳ> καὶ τῇ | βασιλίσσῃ Στρατονίκῃ, καὶ [θῦ]σαι ιερεῖα τέλεια.*

²⁴⁰ De nombreuses inscriptions nous transmettent la nécessité pour la population de porter des couronnes lors des jours de fête. Par exemple, dans un décret relatant les dispositions pratiques liées à la fête de la victoire d'Eumène II dans la première guerre de Bithynie (*ca.* 184 A.C.N.) : *cf.* SEGRE (1932), p. 446-452. Pour un exemple lié à un culte de souverain, voir le décret trouvé sur l'île de Cos (*IG XII*, 4, 306 ; *ca.* 200-150 A.C.N.) réglementant les prérogatives et les conditions d'obtention de la prêtrise du roi Eumène II, il est précisé que le prêtre doit porter une couronne lors des occasions cultuelles associées à ce roi de Pergame : *cf.* commentaire de *CGRN* 164 (consulté le 21 mai 2019). Dans le décret du *koinon* des Ioniens, les mentions proches de la nécessité de sacrifier des animaux adultes ainsi que celle de porter des couronnes rentrent dans le cadre général du caractère tout à fait indispensable du faste et de la beauté dans le contexte du sacrifice grec : *cf.* WILGAUX (2009). Sur les couronnes comme marqueurs d'exceptionnalité dans la Grèce ancienne, *cf.* BLECH (1982).

²⁴¹ Pour un cas parallèle, voir un contrat de vente de la prêtrise d'Artémis à Cos (*IG XII*, 4, 346 ; I^{er} siècle A.C.N.). Il y est stipulé que la prêtresse ne peut ouvrir le temple que lorsqu'il est religieusement permis de l'ouvrir : *cf.* commentaire *CGRN* 188 (consulté le 21 mai 2019) ; PAUL (2013b), p. 144-145. Concernant le culte des souverains hellénistiques, nous retrouvons la même prescription dans un décret (*OGIS* 332 ; 138-133 A.C.N.) instituant le culte d'Attale III de Pergame. À propos de ce décret et de ses prescriptions rituelles, voir HAMON (2004) ; CHIN (2018) ; CANEVA (à paraître e) ; CANEVA (à paraître f).

²⁴² Strabon, XIV, 1, 31 : *ἀπολαμβάνων τὴν Ἐρυθραίαν ἐκτὸς δὲ τὴν τῶν Κλαζομενίων. Ὑπέρκειται δὲ τῶν Χαλκιδέων ἄλσος καθιερωμένον Ἀλεξάνδρῳ τῷ Φιλίππου, καὶ ἀγών ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τῶν Ίώνων Ἀλεξάνδρεια καταγγέλλεται, συντελούμενος ἐνταῦθα.*

²⁴³ Cette possibilité est évoquée par PIEJKO (1991c), p. 142-143 par analogie avec les *Panionia* qui se déroulaient dans une cité différente à chaque fois : *cf.* Pol. XXX, 25, 1. C'est également l'hypothèse que soutient HABICHT (2017³), p. 11.

les nouveaux rituels aux festivités liées au roi Alexandre relève d'un choix porteur d'une valence idéologique forte et unique dans la documentation séleucide à notre disposition.

c. Résumé conclusif

La lecture attentive de ce décret, pour lequel les savants modernes n'ont éprouvé qu'un intérêt limité en se bornant essentiellement à des questions de nature philologique, démontre que le *koinon* des Ioniens a fait preuve d'une réelle volonté d'octroyer une grande visibilité et un certain prestige au culte voué à Antiochos I. À travers diverses prescriptions de nature religieuse, comme l'institution des nouveaux rituels à l'occasion du festival d'Alexandre, lors duquel étaient à présent décrétés des sacrifices, le port de couronnes par la population, l'ouverture des temples ainsi que la formulation de prières en faveur du roi et des participants aux honneurs, le *koinon* des Ioniens impliquait une large partie de la population citadine dans le culte du roi Antiochos et de sa famille. Parallèlement à cette célébration unique et éphémère, le *koinon* a institué une célébration de l'anniversaire royal destinée à être répétée annuellement, dans une cité que, selon toute vraisemblance, le roi était chargé de désigner. Ainsi, Antiochos I était impliqué dans le processus de décision menant à l'élaboration du contenu rituel de son festival, dont le détail nous échappe toutefois, puisque nous n'avons pas conservé le second décret émis par le *koinon* des Ioniens suite à leur seconde rencontre.

Inscr. 5 et Inscr. 6 : Aphrodite Stratonikis à Smyrne

a. *Aphrodite Stratonikis : un exemple d'association dans la dénomination*

Les considérants d'un traité d'alliance entre Smyrne et Magnésie du Sipyle (**Inscr. 5**, ca. 243 A.C.N.) définissant les liens unissant la cité de Smyrne à Séleucus II, rappellent par la même occasion l'asylie que le souverain avait décidé d'accorder au sanctuaire d'Aphrodite *Stratonikis*. Cette affirmation est corroborée par un décret de la cité de Delphes (**Inscr. 6**, 246-242 A.C.N) reconnaissant le statut d'*asylon* à ce même sanctuaire ainsi qu'à la cité de Smyrne dans son intégralité. La dénomination Aphrodite Stratonikis présente dans ces deux documents pourrait mettre en avant la mise en place d'un culte voué à Stratonice, épouse d'Antiochos I et mère d'Antiochos II, au sein de la cité. À ce titre, le traité d'alliance mentionne l'attribution d'honneurs dignes (**Inscr. 5**, l. 10 : τιμαῖς ἀξιολόγοις) à Antiochos II et sa mère. Dans ce décret, tous deux portent l'épithète θεός (θεά)²⁴⁴. En outre, un calendrier de la cité atteste l'existence de mois portant le nom de ces souverains²⁴⁵. Ces éléments indiquent sans ambiguïté que les honneurs en question devaient être de nature cultuelle²⁴⁶.

L'attestation du nom de divinité Aphrodite Stratonikis pourrait alors constituer un témoignage important d'un des mécanismes d'intégration de la souveraine dans la vie cultuelle de la cité. Cette

²⁴⁴ L'épithète θεά n'est pas pour autant l'épithète officielle de Stratonice : MUCCIOLI (2013), p. 122, n. 464.

²⁴⁵ OGIS 458, où l'on trouve les mois Στρατόνικος et Λαόδικος. Ce calendrier a été définitivement attribué à la cité de Smyrne par ROBERT. Il a également démontré que le mois Ἀντεος était en fait une corruption du mot Αντιόχειος, cf. ROBERT (1936), p. 23-28.

²⁴⁶ HABICHT (2017³), p. 72-74. Les circonstances de création de ces honneurs ne sont néanmoins pas claires.

démarche consisterait en une association de la reine avec une divinité majeure du panthéon civique, dont les dispositions rituelles nous échappent toutefois²⁴⁷. Des doutes ont néanmoins été soulevés contre cette interprétation. En effet, RIGSBY défend l'idée de l'existence d'une déesse portant ce nom bien avant la constitution de la *polis* à époque hellénistique²⁴⁸. L'argument majeur avancé par le chercheur repose sur un passage de Tacite, dans lequel il est question du renouvellement du droit d'asyle pour les cités grecques sous autorité romaine. Les Smyrnéens auraient évoqué devant les consuls un ancien oracle d'Apollon leur ayant enjoint de dédier un sanctuaire à Aphrodite Stratonikis²⁴⁹. En contraste avec l'ancienneté de cette dédicace, est mentionnée la plus récente concession d'asyle à la cité de Sardes par Alexandre²⁵⁰, situant ainsi l'attribution du sanctuaire à Aphrodite *Stratonikis* dans un passé beaucoup plus lointain que la domination séleucide. Il semble néanmoins que le contexte dans lequel les Smyrnéens effectuent cette déclaration doive porter à relativiser la valeur factuelle de leur affirmation. L'acte d'attribuer la fondation du sanctuaire à une initiative oraculaire, mais surtout la démarche de situer cet ordre de l'oracle dans un passé éloigné, constituent des éléments forts de légitimation en vue du renouvellement du droit d'asyle de la cité. Il apparaît donc qu'il ne faut pas prendre au mot la déclaration des délégués de Smyrne et considérer comme plausible la possibilité de l'existence d'un lien rare mais nullement unique entre *honoranda* humaine (Stratonice) et entité divine (Aphrodite) explicitement marqué dans la dénomination de la déesse.

Il se pourrait même que cette association entre la reine séleucide et la déesse Aphrodite constitue un élément récurrent en Asie Mineure. En effet, Pline l'Ancien témoigne de l'existence dans le port d'Éphèse d'une peinture représentant Stratonice dans un moment d'intimité avec un pêcheur²⁵¹. L'auteur interprète cette œuvre comme une injure que le peintre avait voulu faire à la reine. Il se pourrait néanmoins qu'il s'agisse d'une mauvaise compréhension de la part de Pline. Avec quelque prudence toutefois, il semble possible de déceler dans cette anecdote la mention d'une représentation cultuelle de la souveraine, identifiée à Aphrodite en tant que protectrice des marins²⁵². Cette hypothèse permettrait de faire ressortir le rôle d'un artiste par ailleurs inconnu, un certain Ctésiclès,

²⁴⁷ Concernant l'importance du sanctuaire d'Aphrodite Stratonikis dans le paysage architectural (et cultuel) de Smyrne, cf. Aristid., *Or.*, 17, 10 K : ναῶν τε ὁ κάλλιστος αὐθίς τῆς εἰληφυίας θεοῦ τὴν πόλιν. L'importance de la déesse Aphrodite dans la cité de Smyrne se marque dans le serment que doivent prêter les Smyrnéens. La déesse y est en effet citée en dernière position : *Inscr.* 6, l. 70.

²⁴⁸ RIGSBY (1996), p. 95-99. Ces vues ne semblent pas être partagées unanimement parmi la communauté scientifique. Elles sont d'ailleurs totalement ignorées par PIRONTI (2007), p. 272, n. 323.

²⁴⁹ Tac., *Ann.*, III, 63 : « ceteros obscuris ob vetustatem initii niti. Nam Zmyrnaeos oraculum Apollinis, cuius imperio Stratonicidi Veneri templum dicaverint »

²⁵⁰ Tac., *Ann.*, III, 63 : « Propiora Sardianos : Alexandri victoris id donum. »

²⁵¹ Plin., *N. H.*, XXXV, 40 : « Ctesicles reginae Stratonices iniuria. Nullo enim honore exceptus ab ea pinxit volutantem cum piscatore, quem reginam amare sermo erat, eamque tabulam in portu Ephesi proposuit, ipse velis raptus. Regina tolli vetuit, utriusque similitudine mire expressa ». Voir Annexe 2.

²⁵² KOSMIN (2014), p. 180. Concernant l'association entre une reine hellénistique et Aphrodite, précisément en tant que maîtresse des mers et protectrices des marins, voir l'étude du culte d'Arsinoé II : BARBANTANI (2005).

dans l’élaboration d’une iconographie cultuelle liée à la souveraine séleucide dans un contexte civique.

Il faut toutefois porter attention à ne pas généraliser à l’ensemble du territoire séleucide cette association que l’on ne peut déceler que dans deux cités. Dans un article récent, KOSMIN propose de déceler dans le texte du Cylindre d’Antiochos les traces d’un culte royal voué non seulement à Antiochos I, mais également à son épouse Stratonice²⁵³. Le chercheur fonde son argument sur l’orthographe utilisée afin de transposer en caractères cunéiformes le nom de la souveraine (col. II, 1. 26 : *faš-ta-ar-ta-ni-ik-ku*). Cette manière particulière d’écrire le nom de Stratonice ferait référence à un jeu phonétique visant à opérer une référence à la déesse Astarté, elle-même assimilée à Aphrodite²⁵⁴. Si ce jeu savant typique des lettrés pouvait en effet évoquer la déesse, aucune preuve ne supporte l’identification systématique entre Aphrodite et Stratonice à l’échelle du royaume séleucide. Il est plus prudent de considérer que la souveraine fut intégrée dans la vie cultuelle de deux cités de l’Asie Mineure pour des raisons internes à ces mêmes cités. À Smyrne, l’intégration de l’*honoranda humaine* était effectuée par identification avec la divinité principale de la cité. À Éphèse, si s’avère exacte l’hypothèse de l’existence d’une représentation de la souveraine suscitant une assimilation avec Aphrodite, la reine était identifiée à la déesse dans une capacité bien spécifique qui est celle de protectrice des marins. En l’absence de témoignages supplémentaires, rien n’indique que le lien entre Stratonice et Aphrodite, bien qu’il ait pu être récurrent, constituait un *topos* religieux systématique et commun à l’ensemble du royaume séleucide.

C. Les honneurs cultuels voués à Antiochos III et son épouse Laodice III

Inscr. 7 : Octroi d’honneurs cultuels à Laodice III par la cité de Sardes

a. Passer sous domination séleucide : Sardes après Achaios

Les inscriptions du Métrôon de Sardes nous ont livré des documents d’une importance capitale pour notre compréhension des rapports qu’entretenait la cité avec l’autorité royale séleucide après la prise de la cité des mains de l’usurpateur Achaios. Les inscriptions ici envisagées relatent la création d’honneurs cultuels pour Laodice III. Il s’agit d’un décret de la cité relatif aux modalités de publication de la lettre de la reine Laodice III (**Inscr. 7, A**), de cette lettre relatant la prise de connaissance des honneurs de la part de la souveraine (**Inscr. 7, B**), et d’une lettre d’Antiochos III mentionnant la fête des *Laodikeia* (**Inscr. 7, C et C'**)²⁵⁵. Bien que ces inscriptions aient tout de même

²⁵³ KOSMIN (2014), p. 180-188. À propos du cylindre d’Antiochos, cf SHERWIN-WHITE (1991) ; STEVENS (2012) et (2014) ; STROOTMAN (2013). Texte et commentaire disponible en ligne sur BCHP (consulté le 12 mars 2019).

²⁵⁴ Cette hypothèse avait déjà été avancée par DEL MONTE (1997), p. 41-42.

²⁵⁵ Les décrets C et C’ n’ont jamais été publiés comme étant une seule et même lettre. GAUTHIER (1989), p. 78-79 avance déjà la possibilité qu’il puisse s’agir du même document.

suscité un intérêt de la part des spécialistes de l'époque hellénistique, il faut constater qu'une place prépondérante ne leur a pas toujours été accordée dans les études dédiées au culte de la reine séleucide. Elles sont en effet souvent passées au second plan, éclipsées par d'autres inscriptions plus explicites quant aux motivations et au contenu des honneurs cultuels, comme les décrets de Téos (**Inscr. 8, 9**) ou de Iasos (**Inscr. 10**)²⁵⁶. Apparaît donc la nécessité d'envisager à nouveau ces documents.

Sardes, cité d'Asie mineure traversée par le Pactole, n'est pas une cité hellénisée de longue date lorsqu'elle entre en contact avec Laodice III. Bien que des influences helléniques y soient perceptibles dès le IV^e siècle, il semble que lorsque Milet établit avec Sardes un décret d'asylie (dans les environs 334 A.C.N.), la tractation ne se fait pas là entre deux cités grecques²⁵⁷. Ce n'est que lors de la création de la *polis* de Sardes, probablement en 226 A.C.N., que les traces de culture locale semblent s'estomper. Selon Polybe (IV, 48, 7), c'est cette année que la cité s'extirpe de la tutelle séleucide et commence à battre monnaie en tant que cité autonome sous l'autorité des Attalides²⁵⁸. Lors de l'accession au trône d'Antiochos III en 223 A.C.N., Achaios, cousin du roi, est chargé de reconquérir les anciens territoires séleucides en Asie Mineure. Une fois cette tâche accomplie, il usurpera le titre royal et fera de Sardes sa capitale jusqu'à ce qu'Antiochos entreprenne de reprendre le territoire et assiège la ville fin 215 ou début 214 A.C.N.²⁵⁹. Polybe nous dit que les habitants furent massacrés et la ville quasiment détruite²⁶⁰. Après le siège de la citadelle, Achaios fut mis en pièce publiquement afin de déconstruire métaphoriquement l'autorité de l'usurpateur²⁶¹. Au moment où la cité de Sardes institue le culte à Laodice, ces événements sont encore des souvenirs frais et récents. Il convient donc de tenir à l'esprit ces scènes de violence extrême, en contraste total avec le ton courtois des inscriptions ici envisagées.

Les sources nous indiquent qu'après cette prise violente, Sardes fut considérée par Antiochos comme une cité sujette²⁶². Bien que nous ne connaissons pas l'ensemble des modalités de sujexion de Sardes, quelques inscriptions nous permettent de comprendre quelle forme prenait la domination

²⁵⁶ À cet égard, on peut par exemple citer MA (2004²), p. 162-179., dont la fine analyse de ces derniers décrets a démontré la double fonction identitaire et communicatrice des honneurs cultuels dédiés au souverain

²⁵⁷ *Delphinion* 135 : GAUTHIER (1989), p. 160-162 déduit cela de l'usage du terme (*Delphinion* 135, l. 25) ἄγγελος pour désigner les envoyés Sardiens ainsi que des anthroponymes présents dans le décret. La ville a donc certainement été hellénisée selon un processus lent, tout en conservant une teinte lydienne prononcée.

²⁵⁸ GAUTHIER (1989), p. 165-166 ; MA (2004²), p. 38. Pour GAUTHIER, l'ambassade à Delphes menée par Matrophanès (que rappellent les décrets *Syll*³ 548-549) aurait eu lieu aux alentours de 226 afin de faire reconnaître officiellement Sardes comme une cité grecque.

²⁵⁹ Pol., VIII, 15-18. La chronologie est établie par GAUTHIER (1989), p. 15-19.

²⁶⁰ Pol., VII, 18, 9 : καὶ τὸ λοιπὸν ἥδη, τῶν μὲν φονευόντων τοὺς ἐντυγχάνοντας, τῶν δὲ τὰς οἰκήσεις ἐμπιπρώντων, ἄλλων δὲ πρὸς τὰς ἀρπαγὰς καὶ τὰς ὠφελείας ώρμηκότων, ἐγίνετο παντελὴς ἡ τῆς πόλεως καταφθορὰ καὶ διαρπαγή. Καὶ Σάρδεων μὲν τοῦτον τὸν τρόπον ἐγένετο κύριος Ἀντίοχος.

²⁶¹ MA (2004²), p. 48, mais surtout CHIRUBASIK (2016), p. 119-120.

²⁶² Sur la question de statuts, voir n. 25. La terminologie de « cité sujette » est celle adoptée par GAUTHIER (1989), p. 154-160 ; MA (2004²), p. 111 ; CAPDETREY (2007), p. 215-217. MA (2004²), p. 116-117 distingue néanmoins les cités sujettes incluses dans la βασιλική χώρα et celles qui ne l'étaient pas. Si l'on considère les nombreuses possessions du roi sur le territoire de la cité, on peut supposer que Sardes appartient à cette seconde catégorie.

de la cité par l'autorité séleucide. Nous ne connaissons le poids économique de la domination d'Antiochos III sur la cité que de manière négative. En effet, les documents à disposition ne font mention que d'exemptions ou d'allègements de taxes par initiative du roi. Nous ne savons donc que bien peu au sujet d'un tribut régulier²⁶³. Nous savons en revanche que le roi possédait des terres sur le territoire de la cité, comme des forêts sur le mont Tmôlos²⁶⁴. En outre, les inscriptions mentionnent plusieurs hauts fonctionnaires royaux opérant dans la cité de Sardes. Le premier d'entre eux est le bien connu Zeuxis qui, à partir de la chute d'Achaios, apparaît dans notre documentation comme l'exécuteur privilégié de la politique du souverain ainsi que son plus haut représentant en Asie Mineure²⁶⁵. La fonction exacte du dénommé Ktésiklès, cité conjointement à Zeuxis dans la première lettre d'Antiochos III nous est inconnue²⁶⁶. Comme agents séleucides actifs dans la cité de Sardes sous le règne d'Antiochos III, il est également possible de citer Ménandros le *dioiketès* et Démétrios *l'eklogistès*, qui apparaissent dans une inscription d'Apollonie de la Salbake²⁶⁷. Nous savons par ailleurs que la ville était constamment occupée par une garnison séleucide constituant un poids économique et possédant un pouvoir de coercition certain pour la population²⁶⁸. Il résulte donc évident que la cité de Sardes se trouve dans un état de sujétion face au souverain séleucide et à ses fonctionnaires.

b. Honneurs cultuels et monumentalisation de la parole royale

La cité possédait tout de même une capacité décisionnelle, bien qu'elle fût entravée par le pouvoir royal. Il importe donc d'envisager les modalités d'usage de cette possibilité d'action ainsi que les motivations qui poussèrent la cité à en faire usage dans le cadre de l'institution d'honneurs cultuels pour la reine Laodice. Ce que nous savons de la démarche des Sardiens nous est brièvement résumé dans la lettre de la reine (**Inscr. 7, B**). Le conseil et le peuple de Sardes ont pris l'initiative de voter

²⁶³ Nous connaissons le vingtième, instauré en 215 et retiré en 213 par Antiochos III : GAUTHIER (1989), 1, l. 5-6. Le roi décrète également la suppression des taxes sur le commerce lors des *Laodikeia* : **Inscr. 7, C'**, l. 34-36 οιόμεθα δὲ δεῖν καὶ ἐν τοῖς | ἀγομέ<με>νοις Λαοδικείοις ὑπὸ τῆς πόλεως ὑπάρχειν ύμιν ἀτέλειαν ἐφ' ήμέρας τρεῖς.

²⁶⁴ GAUTHIER (1989), 1, l. 3-4.

²⁶⁵ Son titre exact apparaît dans un décret de la cité d'Eurômos en 197 A.C.N. : SEG 36, 973, l. 3-5 : ὁ ἀπολειμμένος ὑπὸ τοῦ βασιλέως Ἀντιόχου ἐπὶ τῶν ἐπιτάδε τοῦ Ταύρου πραγμάτων. Voir l'édition et le commentaire de MA (2004²), 29. Ce personnage apparaît à trois reprises dans les documents de Sardes, interférant dans la gestion de la cité. Voir par exemple le décret publié par ROBERT (1964), 1. Le roi lui laisse également le soin de s'occuper de la coupe et de l'acheminement de bois pour la reconstruction de la cité : cf. GAUTHIER (1989), 1. Il est également chargé de veiller à l'exécution des priviléges accordés à la cité par Antiochos III (**Inscr. 7, C'**).

²⁶⁶ GAUTHIER (1989), 1. Son nom apparaît également dans l'**Inscr. 7, C'**, l. 36.

²⁶⁷ ROBERT (1954), 166, cf. également MA (2004²), 44. CAPDETREY (2007), p. 312-314 : les *dioiketai* étaient des administrateurs placés à la tête d'une satrapie, dont les compétences étaient essentiellement liées à la gestion financière et à la fiscalité. Les ROBERT dans ROBERT (1954), p. 292-293, déduisent d'un parallèle avec l'administration ptolémaïque que les *eklogistai* étaient des subordonnés aux *dioiketai*. CAPDETREY (2007), p. 314 confirme cette hypothèse en précisant que les fonctions d'*oikonomos* et d'*eklogistès* sont plus particulièrement liées à la perception et la gestion des territoires royaux.

²⁶⁸ **Inscr. 7, C'**, l. 30-32 καὶ εἰς | τοὺς κατασταθμευομένους δὲ παρ' ύμιν συνχωροῦμεν λαμβάνεσθαι ὃν ἔχετε οἰκιῶν ἀντὶ τῶν ήμισέων τὰ τρίτα μέρη. Ce passage nous renseigne sur la diminution du poids économique de cette garnison sur les habitants de Sardes. Pour les modalités exactes de cette occupation militaire, voir GAUTHIER (1989), p. 97-101 : suite à la reconstruction des maisons après le siège de la cité, la moitié fut occupée par des soldats séleucides. Le décret prévoit donc une diminution du nombre de maisons occupées, en passant de la moitié au tiers.

un décret, qui ne nous est malheureusement pas parvenu. Ils décidèrent ensuite d'envoyer une ambassade auprès de la souveraine. Le rôle de cette ambassade est résumé de manière concise par la reine, **Inscr. 7**, B, l. 15-16 : καὶ οἱ πρεσβευταὶ δὲ παρεκάλουν ἀκολούθως τοῖς ἐν | τῷ ψηφίσματι κατακεχωρισμένοις. La traduction de cette phrase pose néanmoins problème. GAUTHIER souhaite sous-entendre un verbe d'acceptation comme δέχεσθαι (ou l'aoriste δέξασθαι). Il propose donc la traduction « nous ont priée d'agréer ces honneurs »²⁶⁹. MA en revanche, choisit d'utiliser le sens absolu du verbe. La signification qu'il propose d'appliquer à παρακαλέω est alors « s'adresser à quelqu'un pour obtenir quelque chose »²⁷⁰. Que l'on adopte l'une ou l'autre possibilité, la différence est de taille²⁷¹. Dans le premier cas envisagé, la phrase signifierait que le rôle de la reine était d'accepter ou de refuser les honneurs, ou du moins qu'elle conservait une capacité de modification du contenu rituel. À l'inverse, la seconde traduction induirait que le décret était parvenu à la reine sous une forme figée et que la reine ne possédait aucune marge d'action (d'acceptation, de refus, de modification) sur le document qui lui était parvenu. Cette rencontre aurait alors constitué l'occasion pour la cité de Sardes de formuler des demandes à la souveraine.

Afin de délibérer, il est opportun de préciser que n'existe aucune *praxis* selon laquelle le souverain aurait impérativement dû signifier son consentement à la cité. On peut par exemple citer l'institution d'honneurs cultuels pour Séleucos I et Antiochos I à Aigai (**Inscr. 1**), pour lesquels la cité prend toutes les mesures nécessaires à la publication des stèles du décret avant même l'envoi de leur ambassade auprès du roi Séleucos. Le nombre restreint de réponses royales en comparaison au nombre de décrets émis par les cités indique d'ailleurs que la réponse du roi, si elle pouvait être recherchée, ne constituait nullement l'aboutissement de la démarche de création des honneurs²⁷². Cette réponse ne faisait d'ailleurs que rarement l'objet d'un affichage public. Puisque l'assentiment du roi ne constitue pas un objectif en vertu duquel les honneurs sont institués, le souverain ne possédait pas la possibilité de refuser les honneurs. Nous n'avons d'ailleurs gardé aucune trace d'un tel refus²⁷³. L'objectif de l'ambassade était plutôt de présenter l'institution du culte en l'honneur de Laodice comme une initiative purement civique et d'initier un dialogue avec le roi à travers son épouse. L'assentiment royal n'était donc pas une nécessité absolue pour la cité. Le vocabulaire utilisé par Laodice est à cet égard un indicateur important. Elle déclare (**Inscr. 7**, l. 16-19) qu'elle a accepté

²⁶⁹ GAUTHIER (1989), p. 60. Les inscriptions parallèles qu'il cite (*OGIS* 231 et 232) ne font pas d'usage elliptique du verbe.

²⁷⁰ On trouve ce sens communément dans les différents dictionnaires : *Bailly*, s.v. παρακαλέω, 2 ; *LSJ*, s.v. παρακαλέω, II, 4.

²⁷¹ Cette divergence a été repérée par BENCIVENNI (2015), p. 101.

²⁷² BENCIVENNI (2015), p. 105.

²⁷³ BENCIVENNI (2015), p. 99. Cet argument *e silentio* ne constitue pas en soi une preuve irréfutable, car en cas de refus de la part du roi, la cité n'aurait sans aucun doute pas pris la peine d'inscrire la réponse négative et nous n'en connaîtrions rien aujourd'hui.

les honneurs, qu'elle loue le zèle du peuple et qu'elle perpétra d'autres bienfaits à l'avenir²⁷⁴. L'usage successif du passé, du présent et du futur n'est pas innocent. De cette manière, la souveraine annonce la chaîne opératoire et place l'instant de la reconnaissance des honneurs cultuels dans un référentiel passé. La lettre ne constitue donc pas un document d'autorisation de mise en place des honneurs. Il s'agit plutôt d'une reconnaissance orale dont la lettre ne se fait que l'écho. Il apparaît ainsi que la traduction de MA, à savoir « s'adresser à quelqu'un pour obtenir quelque chose », est davantage adaptée au contexte.

Il apparaît donc que, à l'occasion de ce dialogue, les ambassadeurs étaient chargés par la cité de présenter des requêtes. Il en va de même dans la cité d'Héraclée du Latmos où, dans le temple d'Athéna, ont été publiées sur quatre blocs une lettre d'Antiochos III ainsi qu'une lettre de Zeuxis²⁷⁵. La lettre du roi à la cité nous renseigne sur l'octroi par les citoyens d'Héraclée d'honneurs de nature tant civique que cultuelle, comme la proclamation de couronnes pour le couple royal et leurs enfants ainsi que l'institution de sacrifices au couple royal (voir commentaire **Inscr. 11**). À l'occasion de cette institution, la cité envoya des ambassadeurs à Zeuxis, chargés de formuler diverses requêtes. Ces demandes, en plus d'être satisfaites par le haut fonctionnaire séleucide, furent augmentées de diverses évergésies par le roi Antiochos. Ce cas analogue démontre ainsi que, comme à Sardes, le processus d'octroi d'honneurs amorcé par la cité a pour objectif d'entrer en négociation avec le pouvoir royal.

La conséquence de la prise de contact entre Sardes et Laodice n'est donc pas l'approbation des honneurs cultuels, mais la monumentalisation de la parole royale dans l'objectif de prouver l'efficacité du langage évergétique employé dans le cadre des relations entre la cité de Sardes et les dynastes séleucides²⁷⁶. Le fait que ce soient, comme à Héraclée du Latmos, précisément les paroles de la reine que la cité ait décidé d'exposer en son lieu le plus prestigieux, et non le décret qu'elle a elle-même produit, démontre la volonté de Sardes d'exposer le succès du processus de négociation engagé plutôt que l'acceptation royale du contenu des honneurs. La publication d'autres lettres royales (**Inscr. 7, C'**), postérieures à l'établissement de ces honneurs cultuels, peut constituer un élément de nature à corroborer cette hypothèse.

L'endroit que la cité de Sardes choisit est le Métrôon²⁷⁷. Le choix de ce lieu, inconnu par ailleurs, pourrait avoir de quoi surprendre lorsque l'on connaît l'importance que revêt le temple d'Artémis à époque postérieure²⁷⁸. RIGSBY avance l'hypothèse que le Métrôon a été choisi comme lieu

²⁷⁴ **Inscr. 7**, l. 16-19 : τάς τε δὴ τιμὰς ἀποδε|[δ]έγμεθα ήδέως καὶ τὴν τοῦ δήμου προθυμίαν ἐπαινοῦμεν | [καὶ πειρασό]μεθα ἀεί τι ἀγαθὸν συνκατασκευάζειν τῇ πό|[λει].

²⁷⁵ Voir commentaire **Inscr. 11**.

²⁷⁶ BENCIVENNI (2010), p. 161, identifie, de manière générale dans l'acte de publication de la parole royale la première trace de l'efficacité du langage évergétique employé tant par le roi que par les cités.

²⁷⁷ Le décret de la ligue Ionienne (**Inscr. 4**, l. 46) fait également référence à une publication dans l'ἐπιφανέστατον τόπον de la cité.

²⁷⁸ KNOEPFLER (1993), p. 29.

d'exposition car l'édifice aurait fait l'objet d'une évergésie des souverains séleucides et était donc lié à la dynastie²⁷⁹. Aucun élément archéologique ne permet cependant d'étayer cette hypothèse, le temple demeurant encore impossible à localiser. Afin de comprendre le choix de ce temple comme lieu de monumentalisation de la parole royale, il est en revanche pertinent de s'intéresser à la composition de l'ambassade envoyée auprès de Laodice. Elle était en effet formée d'Hérakleidès, de son père Socrate²⁸⁰ ainsi que de Métrodôros²⁸¹ et Métrophanès, probablement également issus de la même famille. Ces deux derniers étaient des représentants privilégiés puisqu'on les retrouve à nouveau dans une ambassade auprès du roi dans l'**Inscr. 7, C**. Leur nom théophore semble indiquer qu'ils faisaient partie d'une famille liée au culte de la Grande Mère. Il se pourrait donc que le choix d'exposer les inscriptions dans le temple de cette divinité ne leur était pas étranger²⁸². En outre cette figure divine, version hellénisée de l'ancienne Cybèle lydienne, semble avoir joué un rôle important dans la constitution de Sardes en tant que *polis* grecque²⁸³. Il s'agissait d'un lieu éminemment important dans la construction de l'identité civique de Sardes, que la cité a lié au pouvoir royal via l'exposition de la parole des souverains. Le prestige particulier voué aux inscriptions dont il est question est indiqué par leur emplacement à l'entrée du temple. Pour KNOEPFLER, le singulier τὴν παραστάδα indique qu'il s'agit en fait d'un mur de l'entrée de l'édifice²⁸⁴. La parastade est donc une place proéminente au sein-même d'un édifice qui revêt lui-même une importance capitale pour la cité, tant par l'importance de la divinité propriétaire que par son emplacement central dans de l'espace urbain²⁸⁵.

Il apparaît donc que le rôle de l'ambassade ainsi que les moyens de livrer ses résultats à la mémoire collective démontrent la double démarche communicatrice et identitaire à la base de la procédure initiée par les Sardiens. La cité utilise le langage évergétique propre aux relations qu'entretient une cité sujette avec le roi, pour ensuite vouer le souvenir de cet entretien à la mémoire collective en le plaçant sous la protection d'une des divinités les plus importantes de la cité.

²⁷⁹ RIGSBY (1991), p. 46.

²⁸⁰ GAUTHIER (1989), p. 139-142. Malgré la variante orthographique entre le Σωκράτου de l'**Inscr. 7, A** et le Σοκράτης de la B, on peut raisonnablement considérer qu'il s'agit là du même personnage.

²⁸¹ GAUTHIER (1989), 1 : Également cité comme ambassadeur principal dans la première ambassade qui demanda un allégement du régime imposé par le souverain après la prise de la cité.

²⁸² KNOEPFLER (1993), p. 30 penche également pour cette possibilité.

²⁸³ HANFMANN (1983), p. 130. On sait par exemple qu'en 226 A.C.N., la Mère des dieux apparaît sur une monnaie commémorative. Voir aussi GAUTHIER (1989), p. 165.

²⁸⁴ KNOEPFLER (1993), p. 31-32. Ces inscriptions se trouveraient même sur le mur de droit (ἐνδέξιος), c'est-à-dire le côté le plus favorable. Pour d'autres exemples de textes exposés sur la parastade de temples, voir par exemple le décret concernant le festival de Zeus Sosipolis à Magnésie du Méandre (*ca. 197/196 A.C.N.*) : *I.Magnesia* 98 (=CGRN 194), cf. CHANIOTIS (2009), p. 103-105. Voir également le décret de Téos : **Inscr. 10**.

²⁸⁵ Bien que l'édifice n'ait pas été retrouvé, la découverte des inscriptions suite à leur réutilisation pour la construction d'une synagogue d'époque romaine située dans une zone centrale de la cité indique que le temple de la Grande Mère ne devait pas se situer dans un lieu fortement éloigné.

c. Un contenu rituel limité

À présent, afin de mieux saisir le langage que souhaite utiliser la cité, il faut se pencher sur le *medium* grâce auquel elle entre en contact avec le pouvoir monarchique, à savoir le contenu des honneurs cultuels. La reine nous livre une version résumée du décret que l'ambassade a dû lui remettre. Chaque année, le 15 du mois Hyperbérétaios (7 septembre) auront à présent lieu les *Laodikeia*, festival de nature religieuse (*πανήγυρις*²⁸⁶) en l'honneur de la reine. Le choix de la date d'une fête vouée à un souverain pouvait être motivé par deux facteurs principaux. Tout d'abord, la cité avait la possibilité de commémorer l'anniversaire d'un bienfait particulier d'un souverain à son égard, comme nous l'avons constaté dans le cas de la cité d'Aigai (**Inscr. 1**), qui instituait diverses opérations cultuelles le jour de la libération de la cité par Séleucos I²⁸⁷. La seconde option était de fixer la fête religieuse le jour de l'anniversaire du souverain. Puisque le décret de Sardes a été voté lors du mois d'Olôios (**Inscr. 7**, A, l. 6), c'est-à-dire aux alentours du mois de juin ou de juillet, et que le premier festival dut avoir été organisé 2 mois plus tard, le 7 septembre 213, il semble que l'hypothèse d'une organisation du festival lors de la *γενέθλιος ἡμέρα* de la reine doive être privilégiée²⁸⁸. En effet, s'il s'agissait de la commémoration d'une évergésie quelconque, le moment de cet acte bienveillant de la souveraine aurait dû avoir lieu le 7 septembre 214, soit en plein siège de la cité.

En ce jour avait lieu une procession (*ποντή*). Les processions constituaient une occasion pour les cités d'offrir une image d'elles-mêmes en opérant divers choix concernant les modalités pratiques mises en œuvre en vue de la bonne marche de ces événements. Les autorités compétentes opéraient une sélection de citoyens qu'elles jugeaient dignes de représenter la communauté et ordonnaient cette masse de processionnaires²⁸⁹. Ces notions de sélection et de rang étaient des éléments constitutifs du processus d'autoreprésentation auquel se livrait la cité²⁹⁰. Dans le cas des *Laodikeia* de Sardes, cette représentation identitaire constituait pour la cité une occasion de mettre en scène son identité civique et cultuelle afin de refléter la relation qu'elle entretenait avec l'autorité séleucide. Les modalités pratiques liées à l'organisation de cette démarche ne nous sont malheureusement pas parvenues. Bien que la procession du 15 du mois Hyperbérétaios constituait le point culminant du festival, le rassemblement populaire ainsi que les fêtes qui en découlaient devaient prendre place sur plusieurs

²⁸⁶HABICHT (2017³), p. 106. Les festivals tenus en l'honneur d'un souverain régnant étaient toujours appelés *πανήγυρις*, et non *έορτή*. HABICHT cite comme exemple le décret de la ligue ionienne en l'honneur d'Antiochos I (**Inscr. 4**). On trouve également ce terme dans le décret de la cité de Skepsis (311/310 A.C.N.) instituant des honneurs cultuels pour Antigone : cf. OGIS 6, l. 24 (=PHRC 008). Voir ERSKIN (2014) et HABICHT (2017³), p. 30-31.

²⁸⁷ **Inscr. 1**, l. 20 : ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐλεύθεροι ἐγενόμεθα.

²⁸⁸ C'est le raisonnement qu'adopte GAUTHIER (1989), p. 64-65.

²⁸⁹ Par exemple, à Iasos (**Inscr. 10**, l. 70), c'était à la prêtresse de la reine de mener la procession. Voir le commentaire de cette inscription.

²⁹⁰ Voir à ce titre CHANIOTIS (1995) et (2013) ; CHANKOWSKI (2005) ; VIVIERS (2010), p. 163-165. Pour des exemples de mise en forme de cortège, mais selon une initiative royale, voir les descriptions de la célèbre *pompē* d'Antiochos IV à Daphné décrite par Polybe Pol., XXX, 25–26 (Ath.,V, 194 et X, 439) : cf. IOSSIF (2010).

jours. En effet, dans une lettre postérieure à l'institution de ces honneurs, le roi Antiochos accorde une exemption de taxe pour une durée de trois jours à l'occasion des *Laodikeia* (**Inscr.** 7, C', l. 36-37). Il résulte donc que les réjouissances étaient l'occasion d'un afflux de participants, originaires tant de la cité que de ses alentours, célébrant leur identité autour des rituels liés à la figure de la souveraine²⁹¹.

Le lieu d'aboutissement de cette procession était le *téménos* de Laodice, dénommé *Laodikeion*. L'emplacement exact de cette enceinte religieuse n'est pas connu. Il est néanmoins intéressant de noter que l'état dans lequel se trouvait la cité de Sardes a vraisemblablement permis de réservier une place de choix au sein-même du centre urbain²⁹². Autrement, il pourrait également prendre place hors-les-murs, dans le voisinage du temple de Zeus *Polieus*, au sud-ouest de la cité²⁹³. Si tel était le cas, la procession, démarrant probablement de l'agora, aurait dû parcourir un kilomètre afin de rejoindre le *Laodikeion*, ce qui semble être une distance raisonnable. Cette enceinte sacrée était dotée d'un autel, unique installation nécessaire à la bonne marche d'un sacrifice²⁹⁴.

C'est précisément ce *téménos* qui constitue le cadre de l'action rituel est le point culminant de la procession et plus largement du festival en l'honneur de Laodice, à savoir le sacrifice²⁹⁵. Toutefois, la reine n'était pas le récepteur divin de cette opération cultuelle. En effet, le récipiendaire du sacrifice est de manière régulière désigné au datif, tandis que Laodice est ici désignée comme le bénéficiaire humain de l'opération cultuelle, au moyen de la préposition ὑπέρ accompagnée du génitif²⁹⁶. Le récipiendaire divin du sacrifice est en réalité la divinité Zeus *Généthlios*. Le choix de cette divinité comme « protecteur de la famille »²⁹⁷ séleucide se heurte cependant à l'argument de taille de la place prépondérante, amplement illustrée précédemment, qu'occupe Apollon comme divinité ancestrale dans l'idéologie séleucide. GAUTHIER, percevant ce problème, tente d'expliquer ce choix de la part

²⁹¹ La mention d'une exemption de taxe pendant trois jours est un élément intéressant. En effet, un phénomène analogue peut être observé lors des festivités du 15 août de la ville de Liège. Bien que le point culminant de l'expérience religieuse soit la procession de la Vierge noire d'Outremeuse, les festivités du 14 et 16 août gravitant autour de cette *pompè* moderne sont profondément ancrées dans les traditions de la ville de Liège et participent ainsi à l'élaboration d'une identité civique.

²⁹² Le terme ἐπανόρθωσιν (**Inscr.** 7, C', l. 25) démontre bien la nécessité de reconstruction de la cité après le siège d'Antiochos III.

²⁹³ Selon une idée de CANEVA, cf. le commentaire de PHRC 0003 (consulté le 7 avril 2019). On trouverait ainsi un parallèle au décret d'Aigai et à la construction du *téménos* contre le péribole d'Apollon : **Inscr.** 1, l. 14-15.

²⁹⁴ BURKERT (1985), p. 88- 92 et PIRENNE-DELFORGE (2010), p. 121-122.

²⁹⁵ Il a été démontré par CHANIOTIS (1995) et (2013), que le moment constituant l'apogée d'une procession a tendance à se déplacer du sacrifice vers la procession, à mesure que l'on avance dans l'époque hellénistique.

²⁹⁶ Sur les dédicaces en ὑπέρ, voir p. 10-11. Concernant plus particulièrement l'inscription de Sardes, VIRGILIO (2003²), p. 234 commet l'erreur de donner comme titre à l'inscription « sugli onori divini per la famiglia reale ». Or, seule Laodice reçoit des honneurs cultuels, non les membres de sa famille.

²⁹⁷ C'est ainsi que cette épiclese est traduite dans la base de données BDEG (consultée le 10 avril 2019). Toujours selon cette base de données en ligne, cette épiclese est associée à deux divinités. Nous possédons deux occurrences, dans des sources littéraires, d'une association avec Poséidon : Ap. Rhod., *Argon.*, II, 1-4 ; Paus., III, 15, 10. D'autre part, trois occurrences en dehors de la présente inscription, d'une association de cette épiclese avec Zeus sont répertoriées : un décret des Telmessiens (184 A.C.N.) instituant des honneurs cultuels pour Eumène II mentionne des sacrifices à Zeus *Généthlios* de la part des archontes : cf. SEGRE (1932), p. 446-452 ; une inscription relatant l'existence d'un autel de Zeus *Généthlios* à Lepsia (I^{er} siècle A.C.N.) : SEG 18, 389, pour l'identification de l'inscription comme partie d'un autel, voir BE (1966), 318 ; cité chez Plut., *Am. nar.*, 766c.

des Sardiens en évoquant le fait que Laodice n'est pas une séleucide de sang, mais la fille de Mithridate II du Pont et qu'ainsi un sacrifice à Apollon ne se serait donc pas imposé naturellement pour une épouse étrangère à cette ascendance divine²⁹⁸. Or, en considérant le choix de Zeus *Généthlios* comme récepteur divin du sacrifice comme une irrégularité, le savant postule que l'association des Séleucides et d'Apollon est un élément non seulement récurrent, mais constituerait une sorte de norme en matière d'initiative religieuse. Or, nous l'avons vu, les cités opéraient cette association dans un contexte où le lien entre Apollon et les Séleucides était mis en avant par le message idéologique de Séleucos I. De plus, ces initiatives religieuses ne s'opéraient pas de manière systématique et étaient en partie liées à l'importance d'Apollon dans le panthéon des cités instituant les honneurs cultuels. Il apparaît donc qu'il faille considérer que le choix de Zeus *Généthlios* découle de l'importance que cette divinité particulière revêtait pour la cité de Sardes. Nous savons en effet que le culte de Zeus *Polieus* y était prépondérant. Il était *sunnaos* de la déesse Artémis depuis l'époque séleucide et son prêtre était le prêtre éponyme de la cité²⁹⁹. Il est ainsi tentant d'identifier le prêtre éponyme de Zeus *Polieus* comme le prêtre effectuant le sacrifice en l'honneur de Laodice. Le choix de cette divinité et de son prêtre aurait ainsi permis à la cité de démontrer son identité même dans un contexte de soumission à une autorité extérieure. L'épiclèse *Généthlios*, quant à elle, pourrait être due à deux facteurs d'influence principaux. D'une part, il est possible qu'elle découle d'une perception par la cité de l'image de solidarité dynastique construite autour du couple Antiochos et Laodice³⁰⁰. On pourrait également déceler dans le choix de cette épiphore une volonté affichée par la cité de souligner le lien entre Laodice et son époux, et d'ainsi mettre en emphase le rôle de médiateuse que devait avoir la reine auprès du souverain.

Si cette seconde hypothèse se révélait exacte, le choix de l'association rituelle entre la famille royale et Zeus en tant que protecteur de la famille serait hautement révélateur de la stratégie de communication employée par la cité. En effet, le contenu rituel mis en place par la cité de Sardes est bien maigre, surtout en comparaison avec les longs décrets d'Aigai (**Inscr. 1**) ou de Téos (**Inscr. 8-9**). Cet état de fait ne peut uniquement s'expliquer par la situation économique dans laquelle se trouvait la cité, récemment ravagée par un siège et en plein état de reconstruction. Il semble que ce soit plutôt à dessein que les Sardiens n'aient pas octroyé l'intégralité des honneurs cultuels qu'il leur était possible de voter. Si leur objectif était, comme nous l'avons vu, d'établir une communication à long terme avec les souverains via l'octroi d'honneur cultuels à la reine Laodice envisagée comme une intermédiaire avec son époux, ce premier décret aurait pu constituer une approche préliminaire peu onéreuse, mais suffisante pour permettre de « mettre le pied à l'étrier » en vue de futures

²⁹⁸ GAUTHIER (1989), p. 71, suivi par SHERWIN-WHITE – KUHRT (1993), p. 207.

²⁹⁹ HANFMANN (1983), p. 131-132.

³⁰⁰ Cela se reflète dans le vocabulaire affectueux utilisé par Laodice pour désigner le roi (**Inscr. 7**, B, l. 13 : ἀδελφός) et ses enfants (**Inscr. 7**, B, l. 14 πατίδια, terme affectueux par rapport à τέκνον).

opérations. La stratégie de la cité a d'ailleurs porté ses fruits. Elle se verra en effet attribuer par la suite divers avantages économiques, dont une exemption d'impôts de trois jours précisément lors des *Laodikeia*³⁰¹. Ce geste de la part d'Antiochos III illustre de manière éclatante le lien entre institution d'honneurs cultuels et bienfaits du souverain et prouve l'efficacité de la stratégie communicatrice mise en place par la cité de Sardes³⁰².

Inscr. 8 et Inscr. 9 : Octroi d'honneurs cultuels par la cité de Téos à Antiochos III et son épouse

Laodice III

a. *Conquête séleucide de Téos : des maux et des mots*

Ces deux décrets émis par la cité de Téos, affichés sur la parastade du temple de Dionysos, constituent un témoignage exceptionnel tant par leur caractère explicite que par l'ampleur des prescriptions rituelles qu'ils nous livrent. Le premier décret (**Inscr. 8**) nous a transmis ce qui demeurent les considérants les mieux conservés et les plus généreux en information parmi la documentation à notre disposition pour l'étude des honneurs cultuels voués aux souverains séleucides. Le second (**Inscr. 9**), quant à lui, nous a livré la liste la plus complète que nous possédions relatant des dispositions rituelles élaborées par une cité à l'intention d'un roi séleucide. Le caractère tout à fait exceptionnel de ces témoignages induit que les présents documents sont ceux qui ont incontestablement attiré l'attention des savants modernes avec le plus d'intensité. Si bien que l'excellente étude de ces décrets effectuée par MA à propos de la double fonction communicatrice et identitaire des honneurs cultuels³⁰³, ainsi que l'article de CHANIOTIS sur le contenu rituel des décrets³⁰⁴, constitueront des références incontournables du présent commentaire.

La mention de la déclaration de l'asylie de Téos par Antiochos III³⁰⁵, ainsi que la présence de l'appellatif informel Μέγας attribué au souverain³⁰⁶, indiquent que la cité de Téos fut conquise par

³⁰¹ Inscr. 7, C', l. 34-36 οιόμεθα δὲ δεῖν καὶ ἐν τοῖς | ἀγομέ<με>νοις Λαοδικείοις ὑπὸ τῆς πόλεως ὑπάρχειν ὑμῖν ἀτέ[λε]ιαν ἐφ' ἡμέρας τρεῖς.

³⁰² Ce lien est rendu explicite par Laodice elle-même, Inscr. 7, B, l. 20 : [καὶ πειρασό]μεθα ἀεί τι ἀγαθὸν συνκατασκευάζειν τῇ πό[λει]

³⁰³ MA (2004²), p. 162-173.

³⁰⁴ CHANIOTIS (2007), p. 153-171.

³⁰⁵ Inscr. 8, l. 17-18 : παρελθὼν εἰς τὴν ἐκκλησίαν αὐτὸς | ἀνῆκε τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν ἡμῶν ἵερὰν καὶ ἄσυλον. En effet, plusieurs décrets de Grèce centrale mentionnent la reconnaissance de l'asylie de Téos suite à la réception d'une ambassade téienne. Ces inscriptions doivent être datées entre 205 et 201 A.C.N. Il s'agit d'un décret des Étoliens conservé en deux exemplaires : l'un (*IG*, IX 1, 192) est affiché dans le temple de Dionysos à Téos, le second (*FD* III, 2, 134 a) est affiché sur le Trésor des Athéniens à Delphes. Nous possédons en outre, également en deux exemplaires En dernier lieu, nous avons le décret des Amphiptyons, conservé uniquement à Delphes : *FD* III, 2, 134b. À propos de la datation de ces décrets, voir HOLLEAUX (1952), p. 178-179 et RIGSBY (1996), p. 284-285. Ce dernier, juge les arguments de PIEJKO (1991d) pour dater ces décrets de l'an 197-196 A.C.N., totalement arbitraires, avis que nous partageons. La réception de ces ambassades suivie par la reconnaissance du statut de sacré et d'inviolable de la cité de Téos dans le sanctuaire panhellénique de Delphes doivent donc constituer le *terminus ante quem* afin de dater les décrets regardant l'institution d'honneurs cultuels.

³⁰⁶ Inscr. 9, l. 30 : τῶι βασιλεῖ Ἀντιόχῳ Μεγάλῳ. MA (2004²), p. 217-222 a démontré que l'appellation informelle Μέγας a été attribuée au souverain après son expédition dans les satrapies orientales (212-205 A.C.N.), cf. App., Syr., 1, 1 : ἔτι πρὸ αὐτοῦ καὶ πολλὰ δράσας καὶ Μέγας Ἀντίοχος ἀπὸ τοῦδε κληθεὶς. Toutefois, ce ne serait que suite à la bataille de

Antiochos après son expédition dans les satrapies orientales (212-205 A.C.N.)³⁰⁷. C'est donc aux alentours de 204 A.C.N. que le souverain séleucide a dû prendre possession de la cité, alors aux mains des Attalides³⁰⁸. Dans de la narration des événements suivant le changement de domination que subit Téos, comme nous avions pu le pressentir dans le cas de Sardes (**Inscr.** 7), la cité ne fait aucune allusion à la conquête séleucide et aux épisodes violents ayant nécessairement accompagné celle-ci. MA a illustré de manière éclatante que c'est bien selon un choix totalement délibéré que la cité élude ces événements³⁰⁹. Les Téiens, dans les considérants de leur premier décret (**Inscr.** 8, l. 1-44), opèrent une totale réélaboration de leur propre histoire récente et, plutôt que de rappeler un épisode traumatisant, préfèrent détailler l'action bienfaisante d'Antiochos III. Ainsi, le décret nous rapporte que le roi, qui s'était déjà manifesté de manière vague comme un bienfaiteur de la cité par le passé avant de traverser le Taurus, arriva dans la région de Téos. À cette occasion, il entreprit de rétablir les affaires de la cité qui se trouvaient dans une bien piètre situation, faute aux interminables guerres et à la lourdeur des taxes³¹⁰. Lors d'un séjour dans la ville, accompagné de son armée et de sa cour, le roi se présenta devant l'assemblée. Il déclara alors la cité sacrée, inviolable et exempte de tribu³¹¹. Par la suite, dans une lettre, il demanda aux Téiens de dépêcher auprès de lui une ambassade. Il confia alors aux ambassadeurs sa décision de libérer la cité des tribus qu'elle versait auparavant au roi Attale I de Pergame. De manière générale, nous pourrions résumer l'œuvre d'Antiochos III envers la cité de

Panion (200 A.C.N.) et la fin de la cinquième guerre syrienne que le souverain décida d'adopter la formule βασιλεὺς Μέγας Ἀντίοχος comme titulature officielle. C'est d'ailleurs cette dernière qui est utilisée pour désigner le roi dans la cité de Iasos (**Inscr.** 10, l. 55) aux alentours de 196 A.C.N. En revanche, à Amyzon, dans deux décrets civiques datés respectivement de 202 et de 201 A.C.N., c'est l'appellatif plus informel βασιλεὺς Ἀντίοχος Μέγας qui est utilisé, cf. Édition et commentaire de ROBERT (1983), p. 146-151 et p. 151-154 ; MA (2004²), 9 et 10. Ainsi, l'utilisation, dans les documents de Téos, de ce dernier type d'appellatif pour désigner le roi Antiochos III pourrait constituer un argument pour appuyer une datation haute, en 204 ou 203 A.C.N. La même opinion est adoptée par MUCCIOLI (2013), p. 396-400. En outre, nous souscrivons à l'opinion de MUCCIOLI (2013), p. 400 lorsqu'il avance que ce n'est pas pour se lier à Alexandre ou à l'empire perse qu'Antiochos III choisit cette épithète, mais plutôt pour se lier à Séleucus I.

³⁰⁷ Les livres de Polybe concernant le retour de cette expédition sont perdus. Les seules indications, bien qu'imprécises, que nous possédions nous viennent de Liv., XXXIII, 20, 13 ; 38, 1. Cette datation est adoptée par tous les éditeurs ou commentateurs du texte, excepté PIEJKO (1991d), qui envisageait une datation basse, à partir de 197 A.C.N., lors de la campagne en Carie contre Philippe V (à propos de ce contexte, voir commentaire **Inscr.** 10). Cette dernière hypothèse se heurte cependant à la mention de la proclamation par le souverain du statut sacré et inviolable de la cité de Téos, voir n. 305. En outre, la possibilité de situer les inscriptions dans le contexte de la reconquête d'une partie de l'Asie Mineure suite à l'usurpation d'Achailos, c'est-à-dire entre 216 et 213 A.C.N apparaît peu probable. En effet, la cité des Téiens n'était pas sous la domination d'Achailos au moment de la campagne d'Antiochos III, mais sous le pouvoir d'Attale I de Pergame : cf. Pol. V, 77, 5 : ἦκον δὲ καὶ παρὰ Τηίων καὶ Κολοφωνίων πρέσβεις ἐγχειρίζοντες σφᾶς αὐτοὺς καὶ τὰς πόλεις. Concernant l'usurpation d'Achailos, voir Pol., IV, 48 ; V, 57 ; VII 15 ; VIII, 15-18. Se référer également à l'étude de CHRUBASIK (2016), p. 101-112.

³⁰⁸ Pour GIOVANNINI (1983), p. 178-184, se fondant sur la formulation du document, le territoire de Téos ne fut pas conquis à cette occasion par Antiochos III. Néanmoins, l'absence de mention d'une conquête est dû à la stratégie de communication et de réélaboration du passé récent utilisé par la cité, comme nous le verrons plus en détail dans le commentaire. Voir les réticences extrêmes de ROBERT dans BE (1984), 365.

³⁰⁹ MA (2004²), p. 162-173.

³¹⁰ HERMANN (1965), p. 52-53, identifie ces guerres aux affrontements qui eurent lieu entre Attale I de Pergame et Prusias I. Il propose également la « guerre crétoise ». Pour ces guerres, cf. WILL (1967), p. 36

³¹¹ MA (2003a), p. 243-259 : cet acte d'exemption de tribu constituait pour le roi une étape constitutive du processus d'appropriation de la cité et de son territoire.

Téos en utilisant une phrase du décret (**Inscr. 8**, l. 10-11) : ἀποκατέστησε τὰ πράγματα εἰς συμφέρουσαν κατάστασιν.

Ce document nous fournit donc un exemple exceptionnellement explicite des stratégies d'adaptation mises en oeuvre par une cité confrontée à la nécessité de s'intégrer à une nouvelle suprastructure³¹². C'est en reprenant à leur compte un langage caractéristique du pouvoir royal que les Téiens présentent leur entrée dans cet ensemble vaste qu'est le royaume séleucide³¹³. Ainsi, il apparaît que la démarche menant à la réécriture de ce morceau d'historiographie locale visait à accommoder la réalité afin de préserver un certain orgueil civique mais surtout de poser les fondations d'un rapport bénéfique avec le pouvoir royal, essentiellement fondé sur la pratique de l'évergétisme. Cet évergétisme, loin de s'exercer dans un sens unique, devait consister en un rapport bilatéral³¹⁴. Dans cet échange de bons procédés, la cité de Téos avait à charge de célébrer et de magnifier le souvenir des bienfaits royaux. Pour ce faire, elle créa une série de rituels prenant racines dans ses propres traditions. Au centre de ces pratiques cultuelles, comme nous le verrons plus en détail (point d), se trouvaient, omniprésentes, les notions fondatrices de reconnaissance et de souvenir : Χάρις et Μνήμη.

b. Association rituelle avec Dionysos

Suite à une lecture attentive des textes de Téos affichés dans le temple de Dionysos, il apparaît que les deux inscriptions envisagées ici nous livrent en réalité deux décrets distincts, émis à des moments différents³¹⁵. En effet, une formulation du second décret semble faire écho à une tournure utilisée dans le premier texte. Alors que, dans un premier temps, la cité évoque au futur les bienfaits que le roi pourrait encore accomplir pour la cité³¹⁶, le second décret utilise un verbe à l'aoriste afin de placer l'accomplissement de ces actes bienfaisants de la part du roi dans un référentiel passé³¹⁷.

³¹² Pour un examen plus général des modes d'accommodation du pouvoir royal par le discours, voir l'excellent article de MA (2003a), p. 243-259.

³¹³ L'accent est par exemple mis sur le caractère digne de confiance du roi, cf. **Inscr. 8**, l. 22-25 : ἐπεδήμησε δὲ καὶ | ἐν τῇ πόλει μετά τε τῷ φύλῳ καὶ τῶν ἀκολουθουσῶν αὐτῷ δυνάμεων ἀπόδιξιν ποιούμενος μεγίστην τῆς προϋπαρχούσης αὐτῷ πίστεως πρὸς ἄπαντας ἀνθρώπους. Pour la mention, dans ce passage, de la généralisation du caractère du roi envers l'intégralité de la communauté humaine (l. 25 : ἄπαντας ἀνθρώπους), voir le commentaire de l'**Inscr. 1**, point a. En outre, une emphase particulière est accordée à la piété du roi envers les traditions religieuses locales, cf. **Inscr. 8**, l. 14-16 : βουλόμενος | τὰ τε πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβῶς διακεῖσθαι ὡς καθιέρωσεν ἡμῶν τὴν πόλιν | καὶ τὴν χώραν <καὶ> θέλων χαρίζεσθαι.

³¹⁴ Le décret de la cité met l'accent sur la nécessité de réciprocité dans l'échange évergétique, cf. **Inscr. 8**, l. 40-44 : ἵνα οὖν καὶ ἡμῖς ἐμ | [πα]ντὶ κα[ιρῶ]ι φανώμεθα χάριτας ὁξίας ἀποδιδόντες τῷ τε βασι[λε]ῖ καὶ τῇ [βα]σιλίσσῃ καὶ ὑπερτιθέμενοι ἡματοὺς ἐν ταῖς τ[ιμ]αῖς ταῖς πρὸς | [τ]ούτους κα[τὰ] τὰς εὐεργεσίας καὶ φανερὸς ἡ πᾶσιν ὁ δῆμος εὐπορίστως διακίμενος πρὸς χάριτος ἀπόδοσιν. Elle répète cette nécessité également dans le passage concernant le contenu rituel des honneurs : cf. **Inscr. 8**, l. 47-51 : ὅπως ἀφέντες τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν ιερὸν | καὶ ἄσυλον καὶ [π]αραλύσαντες ἡμᾶς τῷ φύλῳ καὶ χαρισμάτεοι ταῦτα τῷ τε δῆμῳ καὶ τῷ κοινῷ τῷ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῷ πα[ρὰ] πάντων τ[α]κτ[α]ς τιμάς κομίζωνται κατὰ τὸ δυνατὸν] κ[αὶ] ναοῦ καὶ τῶν | ἄλλων μετέχοντες τῷ Διονύσῳ κοινοῖσι σωτῆρες ύπάρχωσι τῆς | [πό]λε[ω]ς ἡμῶν καὶ κοινῇ διδῶσιν ἡμῖν ἀγαθά ; **Inscr. 8**, l. 5 : εὐχαρίστως ἄγειν].

³¹⁵ HERMANN (1965), p. 89-93 ; MA (2004²), p. 360-361.

³¹⁶ **Inscr. 8**, l. 27-28 : καὶ τὰ | μὲν συντελεῖ τῶν ἀγαθῶν δι’ ὃν εἰς εὐδαιμονίαν παραγίνεθ’ ἡ πόλις ἡμῖν, | τὰ δ’ ἐπιτελέσει.

³¹⁷ **Inscr. 9**, l. 29 - 31 : ἵνα δὲ καὶ καθιερωμένος ὁ τόπος ἡ τῶι βασιλεῖ Ἀντιόχῳ Μεγάλῳ ἐν ᾧ τὰ μὲν ἐτέλεσεν | [τῶν ἀγαθῶν, τὰ δὲ ὑπέσχετο καὶ μετὰ ταῦτα ἐπετέλεσεν.

Toutefois, puisque le contexte de publication de ces inscriptions ainsi que la main les ayant rédigées sont identiques, il est raisonnable de supposer que peu de temps sépare les deux phases d'octroi d'honneurs cultuels.

Une association rituelle récurrente apparaît néanmoins tant dans le premier décret que dans le second. La cité, dans le désir d'insérer les figures royales de la manière la plus efficace dans son paysage religieux, multiplie les liens entre les souverains et le dieu principal de Téos : Dionysos³¹⁸. Dès les considérants du premier décret, la cité rappelait l'attitude pieuse d'Antiochos envers cette divinité, ainsi que l'initiative royale de lui consacrer la cité et sa région³¹⁹. Toujours dans ce premier décret, le *koinon* des technites dionysiaques, installé à Téos, est cité à deux reprises (**Inscr. 8**, l. 17 et l. 49) en coordination avec la mention du peuple des Téiens. Ces mentions démontrent l'importance de l'association dans le paysage institutionnel de Téos en établissant une stricte équivalence entre les bienfaits reçus par la cité et ceux reçus par le *koinon*³²⁰. Il faut en outre signaler que c'est sur la parastade du temple de Dionysos que sont affichés les décrets³²¹. Cet emplacement devait conférer un prestige certain aux inscriptions, puisque cet ensemble cultuel jouissait d'une grande renommée à travers l'Asie Mineure³²².

C'est d'ailleurs à ce temple qu'est liée l'unique disposition rituelle que nous ait livré le premier décret. Des statues cultuelles en marbre d'Antiochos et de Laodice devront y être placées³²³. Le choix

³¹⁸ Plusieurs inscriptions témoignent du rôle proéminent que la divinité occupait dans le paysage cultuel de la cité. Voir par exemple *SEG* 15, 718 (= *CIG* 3062 ; *LSAM* 28), cette inscription d'époque impériale (règne de Tibère) relatant un règlement cultuel lié à Dionysos dans la cité de Téos, qualifie le dieu (l. 8-9), selon une intégration de ROBERT (1937), p. 28-29 : προκαθηγεμ[όνος τῆς] | [πόλεως] θεοῦ Διονύσου. Une base de statue nous a livré une inscription (*CIG* 3092, l. 4-5) où le dieu est qualifié de [τοῦ τῆς] | πόλεως θεοῦ Δι[ονύσου] : cf. ROBERT (1937), p. 24-25. Dans le dossier d'inscriptions relatives à la reconnaissance de l'asyle de Téos, un décret des Éleutherniens (*CIG* 3047) insiste sur la parenté avec que leur cité entretenait avec Téos. Pour ce faire, ils insistent grandement sur leur dévotion envers Dionysos : cf. CURTY (1995), 43f. Il faut cependant noter que nous ne connaissons pas l'épiclèse sous laquelle le dieu était honoré dans la cité. LE GUEN (2001), p. 225, fondant son raisonnement sur la présence du *koinon* des technites dionysiaques au sein de la cité ainsi que la récurrence du motif de la cithare sur le monnayage de Téos, avance l'hypothèse que Dionysos y était honoré pour son lien avec le monde musical. Nous savons en outre qu'à époque impériale la cité de Téos se revendiquait comme lieu d'origine de la divinité avec beaucoup d'insistance. Diodore (III, 66, 1-2) nous rapporte par exemple que les Téiens prétendaient que, à certaines périodes de l'année, une source de vin jaillissait sur leur territoire : cf. JEANMAIRE (1985), p. 349.

³¹⁹ **Inscr. 8**, l. 14-16 : καὶ βουλόμενος | τά τε πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβῶς διακεῖσθαι ὡι καθιέρωσεν ἡμῶν τὴν πόλιν | καὶ τὴν χώραν. À propos d'un acte similaire de consécration d'un territoire à une divinité par initiative royale, voir *OGIS* 746, inscription commémorant la consécration de la cité de Xanthos à Létô, Apollon et Artémis par Antiochos III en 197 A.C.N. : cf. MA (2004²), 22 ; IOSSIF (2011), p. 244.

³²⁰ Sur l'importance et l'implantation du *koinon* dans la cité de Téos, voir un décret de cette cité, daté entre 216 et 204 A.C.N., accordant des priviléges à l'association des technites : *SEG* 2, 580, cf. l'édition et le commentaire de LE GUEN (2010), p. 202-210.

³²¹ Voir le parallèle avec le lieu de publication des décrets de la cité de Sardes (**Inscr. 7**).

³²² À propos du temple de Dionysos : cf. DAVESNE (1987).

³²³ **Inscr. 8**, l. 44-47 : π[α]ραστῆσαι | τῷι ἀγάλματ[ι] τοῦ Διονύσου ἀγάλματα μαρμάρινα ὡς κάλλιστ[α καὶ ιε]]ροπρεπέστατ[α] τοῦ τε βασιλέως Ἀντιόχου καὶ τῆς ἀδελφῆς αὐ[τ]οῦ [βα.]σιλίσσης Λαο[δί]κης. Dans la seconde partie du II^e siècle, les technites dionysiaques d'Athènes attribueront un honneur similaire Ariarathès V de Cappadoce. Dans un décret émis par ce *koinon* (*JG* II² 1330), il est précisé qu'une statue du roi sera placée à côté de celle de Dionysos dans le temple de cette association. En outre, la découverte d'une tête monumentale, souvent attribuée à Attale III, dans le temple de Dionysos à Pergame pourrait indiquer que ce souverain avait joui d'honneurs similaires : cf. COARELLI (2016), p. 31-33 ; PALAGIA (à paraître).

d'utiliser le terme ἄγαλμα (**Inscr.** 8, l. 45) tant pour désigner la statue vouée à Dionysos que celles dédiées au couple royal, ainsi que l'usage de l'adjectif ἱεροπρεπῆς (**Inscr.** 8, l. 45-46, ici au superlatif) associé aux représentations royales, sont autant d'éléments qui ne laissent aucune ambiguïté sur la nature cultuelle des représentations³²⁴. Le décret n'indique cependant pas si ces statues étaient posées sur un socle qui leur était propre, ou si le lien avec la statue de Dionysos était davantage accentué par le partage d'un socle commun³²⁵.

Quoi qu'il en soit, il apparaît que les souverains partageaient le lieu de culte de la divinité principale de la cité³²⁶. Cette position n'impliquait pourtant pas nécessairement un strict partage des rites³²⁷. Néanmoins, dans le cas de Téos, la cité a explicité cette communauté rituelle au moyen d'une clause supplémentaire, dans laquelle il est précisé que, en plus de partager le même lieu de culte, les souverains seront associés à Dionysos « dans les autres choses », expression vague qui devait inclure les diverses opérations rituelles liées au culte de la divinité³²⁸. Ainsi, dans cette première phase d'attributions d'honneurs cultuels par la cité de Téos, la stratégie d'intégration principale fut d'associer directement, par l'attribution d'une présence dans l'espace cultuel et les opérations rituelles liées à Dionysos, divinité principale non seulement de Téos, mais également du *koinon* des artistes dionysiaques qui constituait une véritable cité à l'intérieur de la cité.

c. Festivités et ordre social à Téos

Le second décret, dont le début n'est pas conservé, commence pour nous par une liste de dispositions relatives aux festivités vouées au couple royal : les *Antiocheia* et les *Laodikeia*. Plutôt que d'associer les nouvelles festivités à un élément préexistant, comme nous l'avions vu par exemple dans le cas d'Aigai ou d'Érythrées (**Inscr.** 1), les Téiens prennent la décision de créer une toute nouvelle fête dédiée aux souverains, probablement lors du mois *Leukathéon*³²⁹. La cité prend alors une série de décisions afin d'assurer le succès de ce nouvel événement. Elle décrète une cessation de toute activité ainsi qu'une trêve judiciaire lors du jour concerné³³⁰. De plus, cette fête sera

³²⁴ Quant à l'usage du terme ἱεροπρεπῆς, suite à une recherche sur la base de données en ligne *PHI* (consultée le 12 juin 2019), il s'agirait ici de l'unique occurrence de l'association de cet adjectif avec la mention de statues dans la documentation épigraphique à notre disposition. La base de données *CGRN*, quant à elle, ne possède pas d'entrée pour les termes ἱεροπρεπῆς ou ἱεροπρεπῶς. Concernant les sources littéraires, aucune association entre les deux notions n'a été trouvée sur la base de données en ligne du *TLG* (consultée le 12 juin 2019).

³²⁵ Les décrets ne précisent jamais cette particularité. Toutefois, au I^{er} siècle à Pergame, la princesse galate Adobogiona a été honorée d'une statue dans le temple d'Héra *Basileia*. Le socle de la statue de la princesse était en fait une adjonction à celui de la divinité : cf. DAMASKOS (1999), p. 303.

³²⁶ Sur le souverain hellénistique en tant que *sunnaos theos*, voir DAMASKOS (1999), p. 301-304. Sur les statues cultuelles des rois lagides et attalides, cf. PALAGIA (à paraître).

³²⁷ PATERA (2010), p. 223.

³²⁸ **Inscr.** 8, l. 50-51 : κ[α]ὶ ναοῦ καὶ τῶν | ἄλλων με[τέχ]οντες τῶι Διονύσῳ.

³²⁹ La nécessité pour l'assemblée, exprimée **Inscr.** 9, l. 21, de déterminer le budget alloué à chaque symmorie pour ces festivités avant le 4 de *Leukathéon* semble indiquer que les *Antiocheia* et les *Laodikeia* se déroulaient lors de ce même mois.

³³⁰ **Inscr.** 9, l. 26-28 : [παύει][σθαι δ]ὲ καὶ τὰς ἐργασίας πάσας τάς τ' ἐν τῇ πόλει καὶ τῇ χώ[ρᾳ καὶ εὖ][ναι ἐ]χεχρίας πᾶσι πρὸς πάντας ἐν τὴμέραι ταύτῃ. Pour un exemple analogue de cessation des activités et de trêves judiciaires à l'occasion

officiellement insérée dans la vie religieuse de la cité via son inscription dans la *ἱερὰ βύβλος*, c'est-à-dire le livre sacré de la cité³³¹. Comme HERMANN le suggère, il devait s'agir d'une sorte de calendrier cultuel Téos dans lequel étaient inscrits les événements majeurs de la vie religieuse civique³³².

Concernant le contenu proprement rituel de cette fête, la cité a décrété l'accomplissement d'actions cultuelles différentes pour trois catégories distinctes de la population³³³. La première partie, très lacunaire, contenait les prescriptions rituelles liées aux couches les plus élevées de la société téienne. En effet, était prescrite l'organisation d'un banquet, auquel participaient les magistrats de la cité ainsi que les technites dionysiaques³³⁴. Il s'agit là de l'unique information que nous pouvons retirer avec certitude de ce passage mutilé. Il est toutefois raisonnable de supposer que certains des participants au banquet avaient préalablement accompli des opérations rituelles, dont des sacrifices.

Dans le décret, la seconde catégorie de citoyens envisagée est celle des personnes appartenant à un type de corporations constituant autant de subdivisions du corps civique de Téos : les symmories³³⁵. Il est à ce titre intéressant de noter que dans le décret, afin de financer les opérations rituelles dédiées aux souverains, la cité enjoint aux prostates de chaque symmories de fournir une attestation du nombre de citoyens les composant, soit tout autant de participants aux festivités³³⁶. Cette dépense proportionnelle au nombre d'individus communiqué devra être fixée dans une prochaine séance de l'assemblée du peuple et distribuée annuellement lors des premiers jours de l'année téienne. Ce financement de la part de la cité doit viser à effectuer prescriptions suivantes. Tout d'abord chaque groupe devra ériger un autel commun au roi et à la reine, dans un lieu déterminé à côté de l'autel de la symmorie³³⁷. Cette collocation dans un espace proche de l'endroit où devaient

d'une fête religieuse, voir le décret (*ca. 160 A.C.N.*) d'Antioche du Pyrame instituant le culte d'Homonoia : *cf. SEG* 12, 511, l. 13. Pour une bibliographie concernant cette inscription, voir **Inscr. 17**.

³³¹ **Inscr. 9**, l. 28-29 : ἀναγ[ράψαι] | [δὲ τ]αῦτην τὴν ἐσοτὴν εἰς τὴν ιερὰν βύβλον.

³³² HERMANN (1965), p. 62.

³³³ CHANIOTIS (2007), ne note pas cette distinction, car son propos s'intéresse principalement à la transposition de rites préexistants, déjà constatée dans le présent travail.

³³⁴ **Inscr. 9**, l. 7-9 : [...] καὶ συνεῖναι ἐν τῇ ἡμέ[ρᾳ ταύτῃ πάντας] | [τοὺς τῆς πόλεως ἄρχο]ντας καὶ τοὺς περὶ [τὸν Διόνυσον τεχ]||[νίτας 12-14 l.]. À propos du verbe συνεῖναι dans le sens de « banqueter », voir HERMANN (1965), p. 56, confirmé par ROBERT dans *BE* (1977), 405. Le début de l'expression « τοὺς περὶ » à la ligne 8 permet de restituer sans difficulté τοὺς περὶ [τὸν Διόνυσον τεχ]||[νίτας]. HERMANN (1965) proposait de restituer, au début de la ligne 8, l'expression [τοὺς τὴν πόλιν οἰκοῦ]ντας, avançant ainsi l'hypothèse de la participation de l'ensemble de la population de Téos au banquet. Toutefois, les clauses suivantes, réglementant des actions sacrificielles devant se dérouler au niveau des symmories et au niveau des individualités, indiquent plutôt, comme le propose ROBERT dans *BE* (1977), 405, que le banquet s'adressait seulement aux dirigeants de la cité. Voir le parallèle fourni par l'inscription réglementant le culte de la défunte reine Apollonis dans la même cité de Téos, *cf. OGIS* 309, l. 1 : συνεῖναι δὲ καὶ τὰς συναρχίας. Voir ROBERT (1937), p. 9-20 ; VIRGILIO (1993), p. 47-49.

³³⁵ À propos du rôle des symmories au sein de la cité de Téos, SAHIN (1985), p. 13-18 ; JONES (1987), p. 306-310.

³³⁶ **Inscr. 9**, l. 19-23 : τοὺς δὲ ταμίας τοὺς ἑκάστοτε γιν[ομένους] | [διδό]ναι τοῖς τῶν συμμοριῶν προστάταις τὸ ταγὴν ἐκ τῆς διοι[[κήσε]ως ἔσχατον τῇ τετράδι τοῦ Λευκαθεῶνος λαβόν[τας τὴν] | [ἀπογ]ραφὴν παρὰ τῶν π[ρ]οστατῶν τοῦ πλήθους τῶν ἐν ταῖς [5 l.] | [2 l. καὶ] τῶν ἐν ἡλικίᾳ κα[ὶ] τῶν ἀπογραφαμένων πρὸς αὐτοὺς [5 l.]

³³⁷ **Inscr. 9**, l. 9-13 : κατασκευάσασθ[αι δὲ βωμὸν ἑκάστην] | [τῶν] συμ[οριῶν ἐν τῷ] ιδίῳ τόπῳ ἔνα παρὰ [τὸν βωμὸν τῆς συμο[[ρίας]] τοῦ τε β[ασιλέως] Αντιόχου Μεγάλου καὶ [τῆς ἀδελφῆς] | [αὐτοῦ] βασιλ[ίσσης Λ]αοδίκης καὶ συντελεῖν τὴν [θυσίαν] | [ἐπὶ] τούτου.

être effectués les rituels liés à l'appartenance des citoyens à leurs symmories respectives ne devait sans doute pas être innocente et pouvait, d'une certaine manière, viser à associer les souverains au renouvellement du corps civique (voir commentaire point d).

En tout cas, c'est sur cet autel qu'auront lieu les opérations cultuelles prenant place dans le cadre des festivités en l'honneur du couple royal. Le prêtre du roi, dont la charge a dû être instituée dans une partie perdue d'un des deux décrets, aura à charge d'inaugurer les rites liés à ces fêtes³³⁸. La traduction du verbe *κατάρχεσθαι* est toutefois problématique. Selon SUK FONG JIM³³⁹, le terme se réfère systématiquement à l'accomplissement d'actions rituelles précédant l'action d'abattage d'un animal. Il s'agit donc sans ambiguïté de rites d'ouverture préparant au sacrifice. Dans cet esprit, la traduction « asperger les victimes », proposée par CHANIOTIS³⁴⁰, pourrait bel et bien s'avérer exacte dans le contexte ici envisagé. Toutefois, aucun élément ne permet de préciser que c'était nécessairement (ou uniquement) cette opération que le prêtre effectuait³⁴¹. Il nous est donc paraît plus opportun, dans la lignée de MA³⁴², de conférer une acceptation plus neutre que confère au terme, indiquant simplement que c'est le prêtre du roi qui était chargé de marquer le commencement des actions rituelles. En outre, ce prêtre aura la charge de présider les libations ainsi que les autres rites qui auront lieu lors des festivités. Afin d'expliciter en quoi consistait cette charge de supervision, le décret précise qu'elle s'accomplira de la même manière que le faisait le prêtre de Poséidon lors des *Leukathéa*. Par l'utilisation d'un référentiel interne à la cité, le décret opérait ainsi un parallèle clair entre le rôle des prêtres dans les festivités vouées aux rois et celles vouées à une divinité faisant partie intégrante du paysage religieux de la cité, puisqu'elle était célébrée lors du premier mois de l'année³⁴³.

Ensuite, le décret mentionne le rôle de tous les autres habitants de Téos. L'emploi (**Inscr. 9**, l. 24-25) du terme *ο[ικοῦν][τας]*, indique que cette clause concernait sans distinction les citoyens et les résidents étrangers. Ce groupe assez large, qui se caractérise par sa non-appartenance à la classe dirigeante ou à une symmorie, devait sans doute être composée des habitants les plus modestes de la cité. Pour cette raison, le décret prescrit qu'ils participent à la fête et offrent des sacrifices dans le cadre privé et surtout selon leurs moyens³⁴⁴. En dernier lieu, afin de terminer sur une prescription

³³⁸ **Inscr. 9**, l. 13-14 : καὶ κα[τάρ]χεσθαι τῶν ιερῶν τὸν ιερέα το[ῦ βασι]||[λέ]ως.

³³⁹ SUK FONG JIM (2014b), p. 42-45.

³⁴⁰ CHANIOTIS (2007), p. 155

³⁴¹ Pour donner, à titre de simple exemple, une alternative à l'hypothèse toutefois crédible de CHANIOTIS, on pourrait par exemple se référer à un passage de l'*Alceste* d'Euripide (74-76), où il est fait référence, au moyen du verbe *κατάρχω*, à une offrande de prémices de la crinière de l'animal sacrificiel.

³⁴² MA (2004²), p. 358.

³⁴³ ROBERT dans *BE* (1973), 77, soutient qu'il devait s'agir du premier mois de l'année. Concernant Poséidon, nous connaissons le culte de Poséidon Hélikônios dans la cité de Téos à époque impériale, cf. Paus., VII, 24, 5 : καὶ ὠσαύτως ἐν Τέῳ περίβολός τε καὶ βωμός ἔστι τῷ Ἐλικωνίῳ θέας ἄξιος.

³⁴⁴ **Inscr. 9**, l. 24-25 : θύειν δὲ καὶ ἑορτάζειν καὶ τοὺς ἄλους πάντας τοὺς ο[ικοῦν][τας] τὴμ πόλιν ἡμῖν ἐν τοῖς ιδίοις οἴκοις ἐκάστους κατὰ δύν[αμιν]

plus inclusive, il est stipulé que tous ceux qui se trouvaient dans la cité au moment des célébrations, sans distinction, devront porter des couronnes³⁴⁵.

Ainsi, à l'occasion de la fête en l'honneur du couple royal, la cité de Téos affichait sa volonté de délimiter un certain ordre social. Si cette démarche pouvait habituellement être discernable dans le contexte des processions (voir commentaire **Inscr. 7** et **Inscr. 10**), il est ici intéressant de remarquer que c'est à travers une classification des agents chargés de l'actuation du rituel que la cité se livrait à un véritable processus d'autoreprésentation et de mise en ordre de son corps civique. Les classes dirigeantes, par la mise en valeur de leur statut social dans le contexte du banquet, mettaient en exergue le rapport privilégié qu'elles étaient en mesure d'entretenir avec l'autorité séleucide. De plus, en associant aux célébrations les techniques dionysiaques, invités de marque, elles s'assuraient un certain prestige.

d. Rituels associés à Antiochos III : rhétorique de la reconnaissance et renouvellement civique

Après ces directives liées à l'organisation des festivités en l'honneur d'Antiochos et de Laodice, la cité de Téos livre dans ce décret une série de prescriptions rituelles autour d'une statue cultuelle du roi Antiochos. Outre celle déjà placée dans le temple de Dionysos (voir point b), la cité vote l'installation d'une statue cultuelle de bronze dans le *bouleutérion*. Le décret précise de manière explicite que le choix de cet endroit est dicté par une volonté de dédier au roi le lieu où il accomplit ses bienfaits³⁴⁶. De cette manière, l'édifice public lié aux activités politiques les plus importantes de la cité devint un lieu de mémoire voué (**Inscr. 9**, l. 29 : καθιε[ρωμέ][νος]) au souverain³⁴⁷. Le placement de cette statue cultuelle en ce lieu éminemment symbolique constitue un honneur cultuel en soi. En effet, ce choix permettait d'associer le roi aux rituels ordinaires accomplis dans la salle du conseil et faisait d'Antiochos le superviseur et le garant de l'autorité civique³⁴⁸.

Afin d'illustrer de la manière la plus explicite possible l'attribution d'une telle fonction au souverain, plusieurs rituels ayant pour cadre le *bouleutérion* de Téos sont prescrits dans le présent décret. Premièrement, les magistrats s'apprêtant à prendre leurs fonctions, plus précisément les stratèges, *timouchoi* et trésoriers, accompagnés par le prytane et un prêtre dont la charge exacte n'est pas spécifiée mais qui semble devoir être identifié au prêtre du roi, devront effectuer un sacrifice dans

³⁴⁵ **Inscr. 9**, l. 26 : [στε]φανηφορεῖν πάντας τοὺς ἐν τῇ πόλει ἐν ήμέραι ταύτ[η] Sur l'usage des couronnes dans les fêtes cultuelles liées aux souverains séleucides, voir commentaire **Inscr. 4**.

³⁴⁶ **Inscr. 9**, l. 29-31 : ἵνα δὲ καὶ καθιε[ρωμέ][νος] ὁ τόπος ἢ τῶι βασιλεῖ Ἀντιόχῳ Μεγάλῳ ἐν ᾧ τὰ μὲν ἐ[τέλεσε] | | τῶν ἀ]γαθῶν, τὰ δὲ ὑπέσχετο καὶ μετὰ ταῦτα ἐπετέλεσεν. Si l'on suit la ligne d'interprétation de MA (2003a), p. 243-259, cet endroit est également le lieu où, par l'octroi de l'asyle et l'exemption de tribu, le roi Antiochos III reconnut officiellement le droit d'existence de la cité ainsi que son intégration au royaume séleucide.

³⁴⁷ CHANIOTIS (2007), p. 161. Pour une identification du *bouleutérion* sur le site archéologique de Téos, voir MA (2004²), p. 303, n. 121. Pour un cas parallèle, on peut se référer au culte de Démétrios Poliorcète à Athènes (304 A.C.N.), où a été amorcée la création d'un lieu de mémoire à l'endroit où le souverain est descendu de son navire. Dans cette idée, le roi reçut l'épithète de *Kataibatès*, cf. Plut., *Demetr.*, 10, 5 ; Plut., *Mor.*, 338 1. Voir HABICHT (2017³), p. 34-36.

³⁴⁸ Nous avions émis l'hypothèse d'un phénomène similaire dans la cité d'Aigai (**Inscr. 1**) ainsi que pour l'inscription d'Ilion (**Inscr. 2**).

l'objectif de bien commencer leur magistrature. Ce rituel de passation de pouvoir (**Inscr. 9**, l. 37 : εἰσιτητήρια) ayant lieu lors du premier jour du mois *Leukathéon*, qui était également le premier jour de l'année, consistait en l'offrande d'un animal adulte à Antiochos, aux *Charites* et à *Mnèmè* sur le foyer commun de la cité. Il s'agit là d'une évidente réélaboration d'un rituel préexistant visant à inclure le roi dans sa fonction de garant de l'autorité civique et de son renouvellement annuel. Le fait que cette opération rituelle ait précisément lieu sur le foyer commun de la cité (**Inscr. 9**, l. 33 : ἐπὶ τῆς κοινῆς τῆς πόλεως ἐ[στίας]) permet aux Téiens de souligner encore davantage le caractère civique de l'initiative³⁴⁹. L'inclusion des autres destinataires du sacrifice, à savoir les personnifications divines des *Charites* et de *Mnèmè* (les Grâces et la Mémoire)³⁵⁰ témoigne d'un processus de création rituelle élaboré et participe à l'élaboration de la rhétorique du souvenir et de la gratitude employée par la cité de Téos tant au niveau des mots employés que du contenu proprement rituel des honneurs³⁵¹.

Cette rhétorique du remerciement se prolonge encore dans la suite du décret. Le même jour, un rituel identique devra être accompli par les éphèbes sortants, accompagnés par le gymnasiarque³⁵². Le décret rappelle par la même occasion que cette prescription possède l'intérêt didactique d'inculquer à la jeunesse la valeur du remerciement et, par la même occasion, affiche ses prétentions de pérenniser le culte à travers les générations successives³⁵³. Cette prescription possédait toutefois une symbolique tout à fait effective également dans le moment du rituel. À Téos, le dernier jour de l'éphébie des jeunes hommes correspondait à leur première entrée dans l'agora³⁵⁴. Le sacrifice qu'ils accomplissent au roi Antiochos constituait alors leur premier acte concret en tant que citoyen de leur propre cité. Ainsi, de la même manière que, comme nous le verrons (**Inscr. 10**), la reine Laodice patronnait le renouveau démographique de la cité de Iasos, Antiochos est ici présenté comme le superviseur du renouveau politique et militaire de Téos.

Les mêmes opérations cultuelles, augmentées par un acte de couronnement de la statue du roi, devront être effectuées par les athlètes vainqueurs des concours *stéphanites*. Il devait s'agir là de leur premier acte dès leur retour dans leur cité. Ce faisant en plus d'étendre encore davantage le *Leitmotiv* du remerciement, comme le souligne CHANIOTIS, le roi était implicitement associé à l'idée de

³⁴⁹ Voir le cas parallèle du décret de Pergame (*OGIS* 332 ; 138-133 A.C.N.) réglementant des honneurs cultuels pour Attale III. Il y est prescrit (l. 47-49) d'effectuer des sacrifices au souverain sur les autels d'Hestia *Boulaia* et de Zeus *Boulaios*. Voir biblio n. 241. Sur les rites dans le conseil, de manière plus générale, voir HAMON (2005).

³⁵⁰ Il est intéressant de noter que, à notre connaissance, un seul autre document nous livre une association de ces deux notions dans un rituel. Il s'agit de l'inscription *SEG* 48, 1455, l. 11 (= *LSAM* 20 ; *CGRN* 191), provenant de Philadelphie au I^{er} siècle A.C.N., et relatant des dispositions rituelles prises dans un cadre privé.

³⁵¹ Sur la gratitude comme partie constitutive de la mentalité religieuse grecque, voir PARKER (1998), p. 105-126.

³⁵² Sur le rapport entre le gymnasiarque et les honneurs cultuels, voir le commentaire de l'**Inscr. 2**.

³⁵³ **Inscr. 9**, l. 40-43 : ἵνα μηθὲν πρότερον ἄρξωνται πράσσειν τῶν κοινῶν πρὶν ἡ χάρ[ι]||[τα]ς ἀποδ[ο]ῦνται τοῖς εὐεργέταις καὶ ἐθίζωμεν τοὺς ἔξ ήντων πά[v][τα] ὕστερα καὶ ἐν ἐλάσσονι τίθεσθαι πρὸς ἀποκατάστασιν χάριτος

³⁵⁴ **Inscr. 9**, l. 43-44 : [καὶ] τὴμ πρώτην αὐτοῖς εἴσοδον εἰς τὴν ἀγορὰν ἐπὶ ταύτᾳ καλλίστην | [ποι]ήσο[μ]εν

victoire³⁵⁵. La claire analogie établie entre l'acte de couronnement de la représentation royale et le couronnement du vainqueur dans les jeux démontre que, dans son acte de grâce au souverain, l'athlète -et par la même occasion, l'ensemble des habitants de Téos- identifiait alors Antiochos comme la source de son exploit agonistique. Il faut en outre signaler que cette cérémonie rituelle devait jouir d'une certaine visibilité au sein de la cité. En effet, le prestige accordé aux vainqueurs des jeux dans les cités grecques est pour nous un élément bien connu. Leur retour était par exemple accompagné d'une cérémonie d'entrée appelée *eiselasis*³⁵⁶. À Téos, cette occasion devait avoir comme point d'aboutissement le *bouleutérion* et les opérations cultuelles liant l'athlète au souverain Antiochos III.

Enfin, le décret prescrit une dernière opération rituelle liée à la statue cultuelle du roi. Avant d'en décrire les modalités pratiques, la cité établit un clair lien de cause à effet entre l'action pacificatrice royale ayant permis de rétablir une activité agricole prospère et le contenu rituel des honneurs. Ainsi, pour remercier le roi de ces bienfaits, une offrande annuelle des premiers fruits sera effectuée devant sa statue dans le *bouleutérion*³⁵⁷. Comme le souligne CHANIOTIS, il s'agit ici très clairement du transfert d'un rite préexistant dont la nature agricole permet de postuler l'hypothèse d'un lien originel avec Déméter³⁵⁸. SUK FONG JIM, dans sa récente étude des *aparchai*, souligne le sentiment d'anxiété sociale dont souffraient cités en ce qui concerne les récoltes, éléments indispensables à la survie d'une communauté³⁵⁹. La savante avance alors que l'*aparchè* avait pour fonction de maintenir symboliquement la relation entre le dieu, dispensateur des bienfaits liés à l'agriculture, et les humains qui en étaient les bénéficiaires. En reprenant cette interprétation, il apparaît que les Téiens, après avoir profité des bienfaits du souverain sur un plan tout à fait pratique, visaient à assurer le devenir de leur communauté par le prolongement de ces bienfaits grâce à l'actuation d'un rituel annuel. Cette fonction de pourvoyeur de biens alimentaires attribuée au souverain était soulignée par la nécessité, confiée au prêtre du roi, que la statue cultuelle du roi soit continuellement ceinte d'une couronne, adaptée selon les saisons³⁶⁰. De cette manière, la cité présentait Antiochos comme superviseur du temps qui s'écoule³⁶¹, et par la même occasion de l'agriculture dont dépendait la vie de la

³⁵⁵ CHANIOTIS (2007), p. 165.

³⁵⁶ CHANIOTIS (2007), p. 164.

³⁵⁷ **Inscr. 9**, l. 53-55 : τιθέντα πρὸς τὸ ἄγαλμα | [τοῦ] βασιλέως ἀπαρχὰς καθ' ἔκαστον ἔτος τοὺς πρώτους ἐν τῇ | [χώρ]αι ξυλίνους φανέντας καρπούς.

³⁵⁸ CHANIOTIS (2007), p. 165. Nous possédons en effet des attestations d'un tel rituel pour Déméter. Voir le décret d'Athènes, retrouvé à Éleusis (*SEG* 51, 30 = *CGRN* 31, *ca.* 430 A.C.N.) réglementant l'offrande des premiers fruits à Déméter et à Korè, *cf.* : SUK FONG JIM (2014b), p. 207-219. Néanmoins, d'autres dieux, comme Apollon, sont également mentionnés comme les destinataires divins de prémisses agricoles dans diverses occasions comme les *Thargelia* ou les *Pyanopsia* à Athènes : *cf.* SUK FONG JIM (2014b), p. 102-105.

³⁵⁹ SUK FONG JIM (2014b), p. 11-114.

³⁶⁰ **Inscr. 9**, l. 55-57 : ὅπως δὲ καὶ διὰ παντὸς ἦ τὸ ἄγαλμα τοῦ βασιλέως ἐστεφανωμένον στεφάνῳ τῷ κατὰ τὰς ὥρας γινομένῳ ἐπιμελεῖσθαι τὸν iερέα τοῦ βασιλέως

³⁶¹ Selon l'interprétation de IOSSIF (2010), p. 144-145, cette idée de roi maître du temps sera reprise par Antiochos IV lors de sa célèbre procession de Daphné (*cf.* Ath., V, 193c-195c). En effet, les statues du Jour, de l'Aube et de la Nuit qui sont baladées dans la procession serviraient de personnifications visant à signifier que le roi était le maître du temps. Voir également SAVALLI-LESTRADE (2010).

communauté. Il nous est en outre apparu que, contrairement aux précédents rituels, qui impliquaient majoritairement des acteurs issus d'un milieu urbain, ces prescriptions avaient pour effet de mobiliser (ou en tout cas de concerner au premier chef) une frange de la population appartenant à un milieu rural : la *chôra*.

e. *La fontaine de la reine Laodice*

Dans le premier décret, alors que la cité de Téos décrit amplement l'action bienfaisante d'Antiochos III, elle ne passe que rapidement (**Inscr. 8**, l. 36-40) sur les bienfaits qu'aurait pu perpétrer Laodice, en se bornant à situer son action évergétique dans la lignée de celle de son époux. Elle fut toutefois, tout comme Antiochos, honorée d'une statue cultuelle dans le temple de Dionysos et les *Laodikeia* furent créés en son honneur conjointement aux *Antiocheia*. Le présent décret exprime alors (**Inscr. 9**, l. 64-69) le désir de la part de Téiens d'augmenter les honneurs déjà existants afin, encore une fois, d'exprimer leur gratitude de la manière la plus pérenne qui soit. Pour ce faire, est décrété qu'une fontaine sera construite sur l'agora et que lui sera donné le nom de Laodice³⁶². Cet aménagement dans le lieu le plus visible de la cité devait constituer une illustre démonstration de la prodigalité de la cité envers ses évergètes non seulement pour les habitants de Téos, mais aussi pour les étrangers en visite dans la ville³⁶³. Cette fontaine sera liée à de nombreuses opérations rituelles. Afin de justifier l'utilisation de cette structure dans un contexte religieux, c'est au moyen d'une causale en ἐπειδή (**Inscr. 9**, l. 73-76), que la cité signifie que la source acquiert sa pureté rituelle nécessaire à l'accomplissement des rites. En effet, au moyen du langage, le décret opère une analogie claire entre la pureté de la reine, acquise par ses dispositions pieuses envers les dieux et généreuses envers les hommes, et la pureté rituelle devant caractériser l'eau de la fontaine³⁶⁴.

De nombreux rites, particulièrement les rites de purification, nécessitaient l'usage d'eau. Dans la cité de Téos, il sera dorénavant prescrit de puiser l'eau indispensable à ces opérations rituelles à la fontaine de la reine Laodice. La source sera ainsi l'origine de toutes les opérations préparatoires des rituels dans la cité³⁶⁵. Lors des sacrifices pour la cité (**Inscr. 9**, l. 77 : πρὸ πόλεως θυσίαν) nécessitant de l'eau, c'est là également que les prêtres et les prêtresses devront aller la puiser. De cette manière, en associant directement Laodice aux actes cultuels effectués pour le salut de la cité, le décret entendait une fois de plus prolonger symboliquement les bienfaits de l'action royale. Ensuite, tous les rites impliquant directement une offrande d'eau dépendront également de la fontaine de Laodice.

³⁶² **Inscr. 9**, l. 70-73 : κατασκευάσαι τὴγ κρήνην τὴν ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ἐπιμεληθῆνα[ι ὅ]πως εἰς αὐτὴν τὸ ὄδωρο ἀχθῆ καὶ ἀναθῖναι τὴγ κρήνην τῇ ἀδελ[φῇ] | τοῦ βασιλέως Ἀντιόχου βασιλίστῃ Λαοδίκῃ καὶ εἶναι αὐτὴν ἐπώνυμ[ον] | Λαοδίκης

³⁶³ Cette clause fait écho, dans ce même décret, à l'octroi de l'*isopolitie* aux cités fondées par des rois séleucides. Cet honneur sera abordé de manière plus approfondie dans le commentaire de l'**Inscr. 23**.

³⁶⁴ CHANIOTIS (2007), p. 166.

³⁶⁵ **Inscr. 9**, l. 75-76 : ἐκ τῆς ταύτης ἐπωμύμου κρήνης πάντας κατάρχεσθαι τιμῶντας τοὺς θεοὺς καὶ ὄγνεύοντας. L'usage du verbe κατάρχεσθαι, comme nous l'avons déjà constaté, est une nouvelle fois traduit par CHANIOTIS comme « asperger les victimes ». Nous préférons adopter une traduction plus neutre, ouvrant la possibilité que cette eau pouvait avoir un usage plus large.

Enfin, l'eau nécessaire aux bains nuptiaux devra venir du même endroit³⁶⁶. Par ces deux dernières recommandations, c'est au niveau plus diffus des rites effectués par les individualités que la cité entendait diffuser les honneurs cultuels voués à la reine Laodice. En outre, pour tous ces usages, il était prescrit de se rendre à la fontaine vêtu de blanc et ceint d'une couronne, afin de marquer le caractère exceptionnel de la démarche. De cette manière, chaque opération cultuelle susmentionnée se transformait en occasion cultuelle en l'honneur de la reine Laodice.

f. Résumé conclusif

Les documents de Téos sont de loin les témoignages les plus explicites que nous possédions concernant l'ingéniosité déployée par les cités grecques visant à intégrer des *honorandi* humains dans leur paysage religieux. Prodigues de détails, les Téiens ont produit des décrets si précis qu'un commentaire aurait presque pu paraître superflu. Toutefois, suivant les lignes interprétatives tracées par MA et CHANIOTIS, une lecture attentive des documents nous a permis de mettre en avant un processus de création de rituel hautement élaboré. Dans le premier décret, le couple royal était essentiellement honoré comme *sunnaoi theoi* de Dionysos, le dieu principal de Téos. Concernant le second, une étude des rituels prenant place dans le contexte des *Antiocheia* et des *Laodikeia* a permis, pour la première fois, de mettre en lumière un processus de mise en forme d'un ordre social au sein de la cité. À cette occasion, trois franges de la société téienne (les dirigeants, les membres des symmories et les autres) se distinguaient par l'accomplissement de rituels différents. La classe dirigeante, par la célébration d'un banquet et par une association avec les technites dionysiaques, faisait démonstration de son rôle prestigieux et visait à mettre en exergue son rapport avec le souverain. Quant aux rituels liés à Antiochos dans le *bouleutérion*, ils avaient pour objectif de présenter le souverain comme le maître du renouveau civique et comme le garant du pouvoir politique de la cité. Le couronnement de la représentation royale par les athlètes vainqueurs révélait le roi comme la source de la gloire civique. Par l'offrande annuelle d'une *aparchè* de fruits, le souverain était également présenté comme le détenteur du devenir de la cité en tant que pourvoyeur des biens agricoles dont sa survie dépendait. Enfin, l'installation de la fontaine de la reine Laodice permettait l'insertion de la souveraine dans de nombreux rites, tant publics que privés. Ainsi, chacune de ces occasions rituelles devenait *de facto* un hommage de nature cultuelle rendu à l'épouse d'Antiochos III. Toutes ces prescriptions rituelles visent également à développer et à rendre effective l'idée de remerciement sous-jacente à l'intégralité des démarches téennes. Par ces stratagèmes, la cité octroyait une visibilité considérable aux honneurs voués aux souverains et entendait impliquer l'ensemble de sa population tant urbaine que rurale dans les célébrations.

³⁶⁶ VERILHAC – VIAL (1998), p. 294, les moyens de se procurer l'eau nécessaire aux bien nuptiaux sont systématiquement régis par décret d'une cité. Pour les liens de Laodice avec le mariage, voir commentaire **Inscr. 10**.

Inscr. 10 : Lettre de Laodice à la cité de Iasos et décret des Iasiens octroyant des honneurs cultuels
à Antiochos III et Laodice III

a. Datation

Les campagnes de fouilles italiennes effectuées à Iasos ont permis de mettre au jour, lors du mois d'août 1967, cette inscription en deux colonnes portant une lettre adressée par une reine Laodice aux Iasiens, ainsi qu'un décret de la cité instituant des honneurs cultuels pour Antiochos III et son épouse. La lettre fut dans un premier temps attribuée à Laodice II, épouse de Séleucos II, par PUGLIESE-CARRATELLI³⁶⁷. L'auteur de l'*editio princeps* fondait son raisonnement sur sa lecture de la deuxième ligne de l'inscription. Il discernait les lettres ΠΔ', censées indiquer que la lettre datait de l'an 84 de l'ère séleucide (228/227 A.C.N.), vers la fin du règne de Séleucos II. Néanmoins, la mention du stéphanophorat éponyme de Kydias comme élément de datation civique commun tant à la lettre qu'au décret a très tôt attiré l'attention des savants. Les ROBERT élèverent d'ailleurs des doutes quant à une identification de la reine avec Laodice II et proposèrent plutôt de l'identifier comme l'épouse d'Antiochos III³⁶⁸. Une récente lecture de l'inscription effectuée par NAFISSI tend à confirmer leur hypothèse. Le chercheur propose en effet de lire ΠΑ, plutôt que ΠΔ', et restitue ainsi l'expression ἐπιστολὴ παρὰ βασιλίσσης Λαοδίκης, écrite *in rasura*³⁶⁹. Il apparaît ainsi que, aucun élément ne soutenant une datation haute, la reine s'adressant au conseil et au peuple de Iasos est bien Laodice III. Le lien entre la lettre de la reine et le décret de la cité instituant des honneurs cultuels pour Antiochos III et son épouse semble ainsi beaucoup plus clair et induit, dans le cas présent, l'existence d'une relation de causalité directe entre la pratique de l'évergésie royale et l'institution d'honneurs cultuels par la cité.

La date de la création de ces honneurs se situe après le passage de la cité de l'autorité de Philippe V de Macédoine à celle d'Antiochos III. Ce changement de domination de la cité de Iasos eut probablement lieu lors de l'été 197 A.C.N., lorsque le souverain séleucide s'empara des cités de l'Asie Mineure sous tutelle antigonide³⁷⁰. Le *terminus ante quem*, quant à lui, ne doit pas être établi en 193

³⁶⁷ PUGLIESE-CARRATELLI (1967-1968), p. 445-453 et (1969-1970), p. 440-442.

³⁶⁸ BE (1971), 621 ; BE (1972), 423. Cette proposition fut rapidement acceptée par la critique. AMELING, dans BRINGMANN – VON STEUBEN (1995), 297 [E] a d'ailleurs proposé de lire ΙΔ', et de comprendre ce nombre comme indiquant le 14^e jour du mois d'Élaphébolion. Bien qu'il apparaisse qu'il agit là d'une lecture erronée, elle a néanmoins eu le mérite de proposer une alternative. HABICHT (1972) avance la théorie que la lettre, rédigée par Laodice II, aurait été mise par écrit seulement sous Antiochos III, d'où la présence du stéphanophorat éponyme dans les deux décrets. MASTROCINQUE (1976), p. 312, donne son accord à cette interprétation. Elle nous a néanmoins semblé abusive, comme nous le verrons par la suite.

³⁶⁹ Cette hypothèse avait déjà été avancée par FISCHER (1986), p. 243. Le lapicide aurait effacé cette mention car il s'agissait au départ d'une indication d'archive n'étant pas destinée à être recopiée sur la pierre : cf. NAFISSI (2001), p. 107-113. La lecture précédemment effectuée par MASTROCINQUE confirme la possibilité de lire Α plutôt que Δ. Puisqu'aucun trait horizontal n'est lisible, les deux possibilités sont envisageables au niveau de la paléographie : cf. MASTROCINQUE (1995), p. 132-133.

³⁷⁰ cf. Liv., XXXIII, 19, 11 ; 20, 10-12. La date de juillet 197 A.C.N. est avancée pour la première fois sur base de ce passage de Tite-Live par HOLLEAUX (1952), p. 309, n. 2. Cette datation est reprise par MASTROCINQUE (1983), p. 56-57. Elle est également acceptée par MA (2004²), p. 65, il préfère néanmoins, dans la lignée de ROBERT (1983), p. 178, n. 127, attribuer la libération de la cité à l'activité de Zeuxis dans la région, peu avant l'arrivée de la flotte du roi. Une datation

A.C.N., lorsque Antiochos institua le culte étatique de Laodice (**Inscr. 14**), comme le suggère BLÜMEL³⁷¹. Il n'y a en effet, comme nous le verrons, pas de raison pour que la création d'une prêtrise au niveau étatique supplante les initiatives locales liées aux institutions civiques. Il semble plutôt qu'il faille considérer l'an 192/191 A.C.N. comme date limite pour l'institution de ces honneurs cultuels. C'est en effet à ce moment que Laodice perdit son statut de reine suite au mariage d'Antiochos avec Euboa³⁷². Le stéphanophorat éponyme de Kydias doit donc se situer entre ces deux dates³⁷³. Il est néanmoins important de préciser qu'une institution de ces honneurs cultuels lors l'année 197 A.C.N. apparaît peu probable. La reine Laodice semble en effet indiquer que, au moment où elle rédige sa lettre aux Iasiens, les rapports entre la cité et le souverain Antiochos étaient d'ores et déjà établis. S'il ne semble pas possible de se prononcer définitivement en faveur d'une année précise³⁷⁴, la nécessité de l'établissement rapide d'un rapport entre le roi et la cité permet d'établir l'an 196 A.C.N. comme *terminus post quem*, accordant ainsi le laps de temps nécessaire à l'établissement d'un rapport clair entre l'autorité séleucide et la cité, caractérisé par la pratique de l'évergétisme royal.

b. Rôle familial de la reine, la dimension féminine de l'évergétisme royal

Selon un décret des Iasiens en l'honneur d'Antiochos III et de sa famille, la cité de Iasos possédait le statut de cité libre et autonome, adoptant le système démocratique³⁷⁵. La cité était en outre

postérieure n'est pas envisageable. En effet, dans Pol. XXVIII, 48, 2, on apprend que le légat P. Lentulus délivra Bargylia de sa garnison macédonienne. L'absence de Iasos dans le récit induirait qu'elle était déjà passée sous tutelle séleucide : cf. HOLLEAUX (1952), p. 309, n. 2 ; MA (2004²), p. 381. À propos de la mention problématique de Iasos dans un sénatus-consulte de *ca.* 196 (Pol. XVIII 44, 4) parmi les villes auxquelles Philippe V devait rendre la liberté, se référer à MASTROCINQUE (1995), p. 133, n. 13, mais surtout aux arguments convaincants de MA (2004²), p. 71 et p. 381. *Contra BLÜMEL* dans *IK Iasos* XXVIII, 4.

³⁷¹ *IK Iasos* XXVIII, p. 23.

³⁷² Il a été établi par ROBERT (1949), p. 25-29, que ce n'est pas suite à la mort de Laodice, mais bien suite à sa mise à l'écart qu'elle perdit le statut de reine. Sa présence est en effet vraisemblable dans *IK Estremo oriente*, 191, l. 11-14 : καὶ Λαοδίκη[ς τῆς βασιλίσσης] | τῆς μητρὸ[ς τοῦ βασιλέως καὶ] | Λαοδίκης τῆς βασιλίσσης] | [τῆς γυναικὸς τοῦ βασιλέως]. Il s'agit d'un acte d'affranchissement daté du règne de Séleucus IV (177-176 A.C.N.), indiquant qu'elle a probablement survécu à son époux et retrouvé un statut en tant que reine-mère. Concernant la répudiation de Laodice et son rôle en tant que reine, se référer à WIDMER (2008) ; SAVALLI-LESTRADE (1994) ; BIELMAN-SANCHEZ (2003) ; CANEVA (2013) ; FILIPPINI (2015). Pour le mariage d'Antiochos avec Euboa, cf. Pol., XX, 8 ; Liv., XXXVI, 11, 1-2 ; 15,1 ; 17, 7 ; Diod., XXXI, 12 ; App., Syr., 69 ; Plut., Flam., 16. Cette seconde épouse ne posséda toutefois jamais le statut de reine : BIELMAN-SANCHEZ (2003), p. 48-49.

³⁷³ On retrouve une datation selon le stéphanophorat de Kydias dans un texte de chorégie (*IK Iasos* XXVIII, 162), cf. FABIANI (2015a), p. 209.

³⁷⁴ Voir les hypothèses de CROWTHER (1989), reprises dans CROWTHER (1995), p. 227 et de MIGEOTTE (1993), p. 276.

³⁷⁵ Libre, **Inscr. 10**, l. 45 : ἀγτὶ δούλων ἐλευθέρους πεποιηκότες. Autonome : *GIBM* 442 (=OGIS 237), l. 2 : [τὴν δημοκρ]α[τ]ίαν καὶ αὐτονομίαν διαφυλάσσειν. Pour un commentaire de cette inscription, voir MA (2004²), 28. Les ROBERT dans *BE* (1971), 621 ont considéré que cette inscription devait être la suite des décrets dont il est ici question : cf. également *IK Iasos* XXVIII, 4. L'écriture ainsi que la taille de la pierre ne conviennent pourtant pas. Il s'agit en réalité d'un décret honorifique adressé au roi Antiochos III (et à une autre cité ?) pour l'envoi de juges étrangers à Iasos (*ca.* 196 A.C.N.) : cf. CROWTHER (1989). Il faut cependant noter que ces honneurs n'étaient certainement pas de nature cultuelle mais entraient plutôt dans la catégorie des honneurs civiques, comme il est de mise dans les décrets honorifiques faisant suite à l'envoi de juges étrangers : voir à ce titre CROWTHER (1993).

considérée par le roi comme une cité amie et alliée³⁷⁶. Si ces appellations impliquaient une indépendance des institutions de la cité, elles n'induisaient évidemment pas une absence totale de l'autorité royale en son sein³⁷⁷. Le roi, bien qu'il n'intervînt qu'indirectement dans la gestion de la cité, n'en demeurait pas moins le véritable maître. À ce titre, la lettre de Laodice rappelle explicitement que le statut que possède la cité ne trouve sa légitimation que dans la mesure où le roi en est la source³⁷⁸. La présence royale devait donc trouver un moyen de se manifester continuellement au sein de la cité, ceci à des fins idéologiques de mise en avant du pouvoir. Ainsi, le souverain rendait manifeste sa présence dans la cité principalement à travers la pratique de l'évergétisme³⁷⁹.

D'une lecture attentive de la lettre de Laodice, il est possible de discerner trois grandes étapes dans le déroulement de l'action évergétique royale dans la cité de Iasos. Le premier temps est constitué par un rappel de l'attitude bienfaisante du roi envers la cité. Celui-ci se présente sous la forme d'une subordonnée participiale, ayant pour objectif d'établir une analogie ainsi qu'une hiérarchie entre les actions évergétiques d'Antiochos et de Laodice. L'attitude du roi consiste tout d'abord dans l'octroi de la liberté à la cité, comme vu plus haut. Ce don s'accompagnait d'un redressement (**Inscr. 10**, l. 31 : ἐπανόρθωσιν) de la cité, suite à des malheurs imprévus (**Inscr. 10**, l. 7-8 : συμπτώμασιν περιπεσοῦσαν ἀπροσδοκήτοις). Ces malheurs sont évidemment identifiables à la longue période de guerre précédant le contexte de production de l'inscription en question. Il est également établi que la cité de Iasos avait gravement été touchée par un tremblement de terre (*ca.* 198-197 A.C.N.)³⁸⁰.

Laodice, quant à elle, déclare avoir écrit au *dioiketès* Strouthiōn de fournir, pendant 10 ans, 10 000 médimnes attiques de grain à la cité³⁸¹. Elle ordonne en outre que le prix de ce blé soit régulé et que les bénéfices résultant de cette vente soient affectés aux dotes des filles des citoyens les plus pauvres³⁸². La reine se situe ainsi dans la parfaite continuité des actions évergétiques d'Antiochos

³⁷⁶ **Inscr. 10**, l. 5 : τῶν ἔαντοι φύλων καὶ συμμάχων. Pour CAPDETREY (2007), p. 201-204, ces notions étaient principalement utilisées pour désigner des entités récemment intégrées à l'espace d'influence séleucide et où la domination n'était pas encore fermement établie.

³⁷⁷ L'élément le plus visible de la présence de l'autorité royale dans une cité consiste en la présence d'une garnison sous autorité du roi au sein de la cité, comme nous l'avons vu à propos de Sardes. Une garnison a probablement été placée à Iasos (Liv., XXXVII, 17, 3), mais plus tard, dans le contexte de la guerre d'Antiochos III contre les Romains : cf. HOLLEAUX (1952), p. 327, n. 1. Dans le décret de la cité, est mentionnée la présence d'une garde armée dans la cité de Iasos avant le passage sous autorité séleucide (**Inscr. 10**, l. 49 : το[ὺς φ]ρουροῦντας στρατιώτας).

³⁷⁸ **Inscr. 10**, l. 6-8 : καὶ ως τὴν ὑμετέραν πόλιν συμπτώμασιν περιπεσοῦσαν ἀπροσδοκήτοις ἀνακτησάμενος ; **Inscr. 10**, l. 8-11 : τὴν τε ἐλευθερίαν ὑμῖν | ἀπέδωκεν καὶ τὸν νόμους καὶ τὰ λοιπὰ προτέθει|ται συναύξειν τὸ πολίτευμα καὶ εἰς βελτίονα διάθεσιν ἀγαγεῖν. À propos du processus de construction de l'espace royal à travers la prise et la restitution de territoire, voir MA (2003a), p. 245-249. Pour des exemples analogues, se référer à MA (2004²), p. 118-120 ; CAPDETREY (2007), p. 204-208.

³⁷⁹ MA (2004²), p. 135.

³⁸⁰ ROBERT dans BE (1971), 621.

³⁸¹ Strouthiōn n'était pas un administrateur lié aux possessions personnelles de Laodice (cf. BLÜMEL dans IK Iasos XVIII, 4) mais un relais local de l'autorité royale dont les charges étaient majoritairement liées aux finances : CAPDETREY (2007), p. 312-314. Il est intéressant de noter que Laodice possédait un accès direct à la chaîne administrative et financière du royaume : cf. SAVALLI-LESTRADE (1994), 428-429. Pour la thématique du roi comme pourvoyeur de bien alimentaires, se référer à CAPDETREY (2007), p. 432-434.

³⁸² L'usage des « drachmes d'Antiochos » correspond à un programme idéologique marquant la présence royale au sein de la cité : cf. MA (2004²), p. 134-135.

(**Inscr. 10**, l. 10-11 : εἰς βελτίονα διάθεσιν ἀγαγεῖν). Cette évergésie pourrait avoir eu comme conséquence, outre le fait de fournir des denrées alimentaires à la cité et d'en fixer le prix, d'augmenter le corps des citoyens suite à la facilitation de l'accès à la dote³⁸³. Il semble néanmoins légitime de s'interroger sur l'ampleur effective de la donation de Laodice. Les données chiffrées transmises par sa lettre pourraient mener à une estimation du nombre de jeunes filles que cet apport annuel permettait de doter. Un calcul effectué par VERILHAC et VIAL a démontré qu'avec cette somme la cité était capable de doter approximativement 17 jeunes filles³⁸⁴. Si l'importance de ce calcul doit être relativisée, il a tout de même pour nous le mérite de montrer que l'objectif poursuivi par l'évergésie royale n'était pas tant l'ampleur du bienfait que la visibilité accordée à ce même bienfait au sein de la cité. À ce titre, alors que les documents de Téos (**Inscr. 8-9**) nous renseignaient essentiellement sur le versant civique de la procédure évergétique, la formulation explicite de la lettre de la souveraine constitue un exemple éclatant des moyens mis en œuvre par les dynastes séleucides dans le but de s'immiscer dans le paysage institutionnel des cités sous leur autorité, quel que soit leur statut.

Le dialogue alors installé, caractérisé par l'accomplissement d'actions évergétiques de la part des souverains, devait trouver une sorte de réciprocité. Cet échange bilatéral impliquait par conséquent une acceptation des modalités de cet échange de la part de la cité. Si la lettre de Laodice nous informe sur la manière dont le roi et la reine percevaient leur propre action, le décret ici envisagé illustre très explicitement la perception que la cité pouvait avoir de cette représentation du pouvoir royal. Dans les considérants, les Iasiens rappellent le rôle libérateur et salvateur du roi pour leur cité. De plus, ils inscrivent cette action dans la lignée de la politique bienfaisante des ancêtres d'Antiochos au niveau panhellénique. Se faisant, comme dans le cas de Téos (**Inscr. 8-9**), la cité acceptait pleinement le discours royal et participait à l'élaboration de l'idéologie séleucide en Asie Mineure³⁸⁵. Cette acceptation constituait la condition nécessaire à la bonne marche du dialogue. Ensuite, afin de prolonger ce dialogue et de continuer à bénéficier des bienfaits qui en découlaient, la cité est invitée dans la lettre royale à adopter une attitude convenable envers la famille de la reine, ainsi qu'à se souvenir des évergésies passées³⁸⁶. Tout comme l'acceptation de l'idéologie royale, la perpétuation du souvenir des évergésies constituait une condition *sine qua non* à leur renouvellement dans le temps. Afin d'ancrer le souvenir de l'évergésie royale dans son identité, la cité entreprit alors de créer un rituel reflétant la nature des bienfaits reçus³⁸⁷. Cette correspondance explicite (exprimée **Inscr. 10**,

³⁸³ POMEROY (1982), p. 123.

³⁸⁴ VERILHAC – VIAL (1998), p. 165-166.

³⁸⁵ Voir l'analyse poussée de MA (2004²), p. 146-151.

³⁸⁶ **Inscr. 10**, l. 25-30 : γινομένοις θ' ύμνιν εἴς τε [τ]ὸν | ἀδελφὸν καὶ καθόλου τὸν οἶκον ἡμῶν οἵους καθήκει | [κα]ὶ τῶν ἀπαντω<μέν>ων εὐεργεστῶν μεμνημένοις | [εὐ]χαρίστως πειράσομαι καὶ ἄλλα ὅ ἐπινοῶ συν|[κα]τασκευάζειν παντὶ τρόπῳ συνεκτρέχειν προ|[αιρο]υμένη τῇ τοῦ ἀδελφοῦ θελήσει·

³⁸⁷ Sur le processus décisionnel alors engagé par la cité et ses instances dirigeantes, voir FABIANI (2012).

l. 65-67 : καὶ ἴνα εὐ[χαριστοῦσα ἡ πόλις μη]θὲν ἐλλείπῃ τιμῆς πρὸς τ[οὺς ἔαυτήν εὐεργετοῦν]||τας τὰ μέγιστα) entre la dimension évergétique du discours royal et le contenu proprement rituel des honneurs issus de l'ingéniosité civique (surtout concernant Laodice) constitue un exemple unique dans la documentation émanant des cités sous domination séleucide.

c. Rituels associés à Antiochos III

Bien que l'action évergétique ayant donné naissance à l'établissement d'honneurs cultuels soit l'œuvre de Laodice, il n'est pas étonnant que son époux Antiochos ait également fait l'objet d'un culte dans la cité de Iasos. En effet, la reine elle-même inscrivait sa propre action dans la continuité de celle du roi. Nous avons en outre constaté que la cité, acceptant les modalités de l'échange évergétique dans les considérants de son décret, rappelait l'action bienfaisante d'Antiochos à son égard. Comme précisé plus haut, le souverain avait activement participé au redressement (**Inscr. 10**, l. 31 : ἐπανόρθωσιν) de la cité. Les fouilles livrent cependant peu de traces du réaménagement urbain lors de la courte domination séleucide (197-190 A.C.N.). Il est toutefois possible que, suite à ces catastrophes, le roi ait contribué à la reconstruction du *bouleutérion* et de l'*archeion*³⁸⁸. En outre, la présence d'un bâtiment (un *gymnase* ?) dénommé *Antiocheion* est connue dans la cité et pourrait refléter une participation financière du roi dans sa reconstruction³⁸⁹. Ces actions évergétiques, initiant le rapport entre le roi et la cité, pourraient avoir eu des conséquences dont une formulation du décret ici envisagé fait écho. En effet, il est mentionné que des actions rituelles doivent être effectuées à côté de l'autel que le peuple a élevé (ἰδρύσατο) à Antiochos III³⁹⁰. L'usage de l'aoriste ainsi que l'absence de directives regardant l'installation de cet autel indiquent qu'il était préexistant au décret daté du stéphanophorat de Kydias. Il apparaît donc que le rapport entre le roi et la cité, en plus d'être déjà fortement établi au moment où Iasos émet ce décret, aurait également donné naissance à l'institution d'honneurs cultuels. Ainsi, les rituels ici dédiés à Antiochos III constitueraient une augmentation d'honneurs préexistants dont l'ampleur nous échappe toutefois.

Les prescriptions rituelles dont il est question concernent les actes que devaient accomplir des magistrats de la cité lors de la passation de pouvoir. Dans un premier temps, les stratèges sortant de fonction devaient remettre les clés à ceux commençant leur charge³⁹¹. Cette opération avait lieu à

³⁸⁸ *IK Iasos XVIII*, 253, dédicace à Homonoia et au Demos de la part des chargés de la construction de ces bâtiments, datée du règne d'Antiochos III : cf. MASTROCINQUE (1995), p. 133-137 pour la datation.

³⁸⁹ Cité dans une inscription honorifique probablement datée du règne d'Antiochos III : *IK Iasos XVIII*, 93, l. 22-23. Cf. MASTROCINQUE (1995), p. 137.

³⁹⁰ **Inscr. 10**, l. 59-61 : παρὰ τὸν βω][μὸν ὃν ιδρύσατο ὁ δῆμος βασ[ιλέως μεγάλου Ἀντιό]χου. Cela est également remarqué par MA (2004²), p. 169.

³⁹¹ Les clés étaient ordinairement remises aux magistrats possédant une fonction militaire et donc liée à la défense de la cité, comme les stratèges. À propos de l'importance grandissante de la fonction de stratège lors de l'époque hellénistique à Athènes, voir Arist., *Ath. Pol.*, 61. Pour un exemple analogue dans une autre cité, voir le décret de Cume (*SEG* 59, 1407, ca. 275-250 A.C.N.) définissant le rôle des stratèges. Ils étaient, dans la cité de Iasos, au nombre de cinq : *IK Iasos XXVIII*, 264, l. 1-5. Sur leur rôle et l'évolution de leurs pouvoirs : FABIANI (2012) et (2017). Pour un cas analogue de remise des clés à des magistrats chargés de la défense de la cité, voir une inscription d'Eurômos (190 A.C.N.) éditée par ERRINGTON (1993), p. 24-27.

côté (*παρά*) de l'autel d'Antiochos³⁹². À ce moment, les stratèges entrant en fonction devaient sans doute prêter serment³⁹³. Ensuite, le décret prescrit aux stratèges entrant en fonction d'opérer un sacrifice au roi et aux autres dieux communs de la cité sur l'autel d'Antiochos³⁹⁴. L'usage conjoint du datif (**Inscr. 10**, l. 62 : *τῷι τε βασιλεῖ*) et de la conjonction *καὶ* établissant une équivalence entre le souverain et les dieux traditionnels de la cité, indique sans ambiguïté que le roi était considéré comme le récepteur divin de ces offrandes. De plus, par l'institution d'un sacrifice aux dieux communs de la cité sur l'autel d'Antiochos, les autorités de Iasos faisaient de leurs divinités traditionnelles les *sumbōmoi* du roi³⁹⁵. Ainsi, au moyen cette prescription rituelle, les Iasiens opéraient une équivalence moins explicite mais tout aussi éloquente que celle constatée dans la cité d'Aigai (**Inscr. 1**, a), entre le roi et les dieux de la cité.

Le manque d'indications pratiques liées aux détails du rituel pourrait démontrer qu'il s'agissait d'une cérémonie préexistante, à laquelle ont été appliqués seulement deux changements majeurs : d'une part, le lieu où cette cérémonie prenait place, c'est-à-dire à proximité de l'autel d'Antiochos ; en second lieu, l'ajout du roi parmi les récepteurs divins du sacrifice, dont les modalités pratiques avaient déjà été établies précédemment. Il apparaît donc que la cité de Iasos, dans le but d'inclure le roi Antiochos dans son paysage cultuel, a défini la modification d'un rituel préexistant comme mode d'intégration pertinent. Ce faisant, la cité octroyait au roi une place importante. En effet, son rôle de récepteur divin d'un sacrifice dans un rituel impliquant les magistrats principaux de Iasos lui permettait, comme à Téos (**Inscr. 8-9**) de patronner symboliquement le renouveau du pouvoir au sein de la cité. À ce titre, l'usage dans les considérants de l'appellatif (**Inscr. 10**, l. 56) φύλαξ³⁹⁶, permettait

³⁹² L'intégration *παρά*, était déjà proposée par BLÜMEL dans *IK Iasos XXVIII*, 4. Elle fut ensuite reprise par AMELING et NAFISSI. En effet, la seule autre préposition qui semble pouvoir convenir au sens, c'est-à-dire *πρό*, se construirait plutôt avec le génitif.

³⁹³ PRITCHETT (1979), p. 64-67. Analysant les pratiques liées aux rituels d'investiture (*εἰσιτητήρια*), souligne la présence récurrente de deux éléments : la prestation de serment et le sacrifice. Si le premier n'est pas mentionné dans ce cas-ci, c'est sans doute parce qu'il était déjà habituel de le prononcer pour les stratèges entrant en fonction. L'explicitation n'était, par conséquent, pas nécessaire.

³⁹⁴ Concernant les lignes 62-63, il ne nous est pas possible d'accepter l'intégration effectuée par PUGLIESE-CARRATELLI (1967-1968) et reprise par BLÜMEL : *καὶ τοῖς αὐτοῦ προγόνοις καὶ τοῖς κοινοῖς τῆς πόλεως θεοῖς*. En effet, comme nous le verrons plus avant (Ch. 2), si l'on met à part le cas exceptionnel de Téos (voir commentaire **Inscr. 25**, point c), le culte des ancêtres royaux est uniquement attesté dans des cités sujettes. De plus, la longueur de la ligne ne semble pas être suffisante pour intégrer une telle expression : cf. BE (1987), 18.

³⁹⁵ PATERA (2010) : la proximité de lieux de cultes, si elle peut être révélatrice d'un lien entre les divinités, n'implique pas l'accomplissement de rituels communs (voir le cas d'Aigai : **Inscr. 1**). En revanche le partage d'un autel, comme dans le cas présent, implique systématiquement le partage de rituels entre divinités. Les motifs menant à l'association des divinités sur un même autel varient. Néanmoins, elles sont majoritairement dictées soit par des liens familiaux, soit par une superposition ou une complémentarité des fonctions divines, souvent marquées au moyen d'une épiclese.

³⁹⁶ Cet adjectif ne doit pas être considéré comme une épithète cultuelle, qui serait pour le moins inhabituelle pour un souverain. Elle n'est, par exemple, pas considérée par MUCCIOLI (2013). Il n'est pas rare, dans les royaumes séleucides et ptolémaïques de trouver des attestations d'épithètes inhabituelles : cf. MUCCIOLI (2009), p. 90. On peut néanmoins noter que l'adjectif *Phylax* se retrouve habituellement associé à des divinités, surtout concernant la sphère de la religion privée. Voir à titre d'exemple une liste de prescriptions rituelles pour les participants à un culte privé à Philadelphie (1^{er} siècle A.C.N.), LSAM 20 (=CGRN 191), l. 51-52 : *παρὰ Ἀγγδιστιν [τὴν ἀγιωτάτην] | φύλακα καὶ οἰκοδέσποιναν τοῦδε τοῦ οἴκου*.

d'opérer un parallèle clair entre la façon dont la cité percevait le pouvoir royal (ainsi que de la manière dont elle décidait de le présenter) et le contenu du rituel qu'elle établissait³⁹⁷.

d. La prêtresse d'Aphrodite Laodice

Le décret nous renseigne ensuite sur les modalités de sélection et les signes distinctifs de la prêtresse de la reine Aphrodite Laodice. Nous savons ainsi qu'il incombait aux instances décisionnelles de la cité (ou *e.g.* le peuple) de désigner cette prêtresse³⁹⁸. En outre, sa charge était annuelle et ne pouvait pas être renouvelée. Lors de ses sorties officielles liées au culte (**Inscr. 10**, l. 69 : ἐξόδοις) elle devait, selon notre restitution, porter un bandeau blanc (**Inscr. 10**, l. 69 : στρόφιον ὄλευκον[ν])³⁹⁹. Nous avons vu dans le cas d'Aigai que les vêtements caractéristiques du prêtre avaient été choisis en rapport avec les symboles apolloniens. En revanche, il ne semble pas ici qu'il s'agisse d'un vêtement particulièrement lié au culte d'Aphrodite⁴⁰⁰, si bien que les motivations du choix des caractéristiques de l'habillement restent floues. La nouvelle intégration ici proposée trouverait toutefois une explication satisfaisante. En effet, la nécessité de porter un bandeau « entièrement blanc » pourrait faire référence à la pureté virginal associée à la prêtresse.

Le nom attribué à la charge sacerdotale, à savoir « prêtresse de la reine Aphrodite Laodice », est un élément intéressant qui mérite que l'on s'y attarde. En effet, nous avons vu comment les cités d'Asie Mineure intégraient les souverains dans leur paysage cultuel au moyen d'analogies rituelles, sans pour autant recourir à l'application d'une stricte équivalence entre *honorandus* humain et divinité. À Téos, par exemple, la reine attalide Apollonis était, tout comme Laodice à Iasos, associée à Aphrodite⁴⁰¹. Néanmoins, les mécanismes de cette association sont mis en place par l'intermédiaire d'actions rituelles analogues à celles effectuées en l'honneur de la déesse, alors que, dans le cas de

³⁹⁷ NAFISSI (2001), p. 119-123, interprète en outre l'usage de cet adjectif comme le témoignage de la possible présence d'une garde armée séleucide au sein de la cité de Iasos. Sans discuter ici de cette possibilité, il nous a semblé plus pertinent de souligner que, comme dans le cas du rituel de Laodice abordé ci-dessous, la mise en avant de l'adéquation entre l'appellatif attribué au roi et le contenu rituel, et donc entre l'action évergétique du souverain et les modalités pratiques du rituel, doit prévaloir sur une explication essentiellement institutionnelle.

³⁹⁸ Concernant les modes d'acquisition d'une prêtresse, voir la discussion de LUPU dans *NGSL*, p. 44-53. Pour l'étude détaillée d'un dossier contemporain sur l'île de Cos, voir PAUL (2013a).

³⁹⁹ Nous avons proposé ὄλευκον, en parallèle à un passage de Plutarque (*Plut. Arat.*, 53, 5). Le sens serait alors « entièrement blanc ». SOKOLOWSKI (1972) propose, sans justification, de restituer la forme [ἐρυθρόλευκον]. Voir les critiques justifiées des ROBERT dans *BE* (1973), 438. La forme [μεσόλευκον] proposée par BLÜMEL (*IK Iasos XVIII*, 4) et reprise par NAFISSI (2001), convient mieux à la taille de l'inscription. Le mot possède en outre (au moins) une autre occurrence, dans un inventaire d'époque hellénistique : *ID* 1417. Suite à une recherche sur la base de données en ligne *PHI* (consultée le 31/01/2019), il est apparu qu'il est également possible de proposer comme nouvelle alternative le mot [φαιόλευκον], qui possède également une attestation parallèle dans une épigramme (*CIG* 4000, non datée) provenant d'Ikonion. Le sens serait alors proche de celui de [μεσόλευκον].

⁴⁰⁰ Il est possible de délimiter quelques pistes de réflexion quant à l'identification de ce στρόφιον. Il pourrait s'agir, de manière générique, d'un type de bandeau habituellement porté par les prêtres, comme dans le cas d'Aigai : cf. Photios, *s.v.* κίδαρις : ή τὸ στρόφιον, ὃ οἱ ἱερεῖς φοροῦσιν. On trouve en revanche à plusieurs reprises chez Aristophane ce terme associé à un vêtement de femme, selon toute vraisemblance comme bande ayant le rôle de soutien-gorge (*Ar., Lysistrata*, 931 ; *Thesmophories*, 139 ; 251 ; 255 ; 638). Pour le στρόφιον utilisé comme signe distinctif de luxe, voir Ath., XII, 62, 25. De manière plus générale, sur le rôle des vêtements dans les réglementations cultuelles grecques, voir MILLS (1984) ; PIRENNE-GEORGUDI (2005), p. 29-30 ; PAUL (2013a), p. 262-264. Voir également à titre d'exemple les commentaires de *CGRN* 124 ; *CGRN* 126 (consultés le 30/01/2019).

⁴⁰¹ OGIS 309. Voir ROBERT (1937), p. 9-20 ; VIRGILIO (1993), p. 47-49.

Iasos, la cité a ressenti le besoin d'expliciter encore davantage ce lien. L'intégralité du rituel s'articule en effet autour de la figure, non simplement de la reine Laodice, mais de la reine Aphrodite Laodice. L'association explicite, marquée dans la dénomination, entre un souverain et une divinité est un phénomène connu à l'époque hellénistique, comme nous l'avons vu dans le cas d'Aphrodite *Stratonikis* à Smyrne (**Inscr. 5** et **Inscr. 6**).

Bien que le cas de la reine Stratonice puisse constituer un antécédent intéressant, la dénomination employée dans ce décret de la cité de Iasos ne possède pas les mêmes caractéristiques que celles constatées dans l'étude du culte de l'épouse d'Antiochos I à Smyrne. De manière générale, comme dans le cas envisagé précédemment, les noms de souverains fonctionnant comme épicières sont plutôt rendus sous une forme adjectivale se rapportant au nom de la divinité, et non comme substantifs. Le signifié religieux de cette association est sujet à variation selon les contextes⁴⁰², mais il semble que, dans le cas d'Aphrodite *Stratonikis*, l'association constitue principalement un motif d'intégration de la reine dans la vie cultuelle de la cité au moyen d'un lien explicite entre la souveraine et la divinité principale de la cité.

Le nom de Laodice, en revanche, est utilisé à Iasos comme un substantif venant se greffer au nom d'une divinité, à savoir celui d'Aphrodite. Chaque attestation de nom divin couplé à un nom de souverain de manière à former une seule entité implique systématiquement l'existence d'un culte pour ce souverain, à une échelle variable selon les contextes⁴⁰³. Ces attestations sont néanmoins assez rares et difficiles à interpréter. Si l'on en croit les principes d'utilisation de noms divins comme épicières exposés par PARKER⁴⁰⁴, cet usage serait dû à une association résultant d'une superposition de certaines compétences divines. Il faut également noter que la divinité possédant la position prépondérante présente un éventail de prérogatives plus large par rapport à la divinité dont le nom fait office d'épicière. Cette dernière posséderait alors systématiquement un prestige moindre et, par

⁴⁰² Par exemple *GHI* 83, γ §II, l. 5, où il est fait mention d'un autel de *Zeus Philippios*. Ici, cette divinité doit certainement être considérée comme le Zeus protecteur de Philippe, cf. BADIAN (1981), p. 40-41 ; FABIANI (2015b), p. 178 ; HABICHT (2017³), p. 9-10.

⁴⁰³ Ce type d'association est beaucoup plus récurrent concernant des entités féminines que masculines. Les mortelles associées à Aphrodite peuvent être des courtisanes ou des souveraines : CARNEY (2000), p. 34. On peut citer : Pythionice Aphrodite (Ath., 595c : ισρὸν καὶ τέμενος ιδρύσασθαι καὶ προσαγορεῦσαι τὸν ναὸν καὶ τὸν βωμὸν Πινθιονίκης Ἀφροδίτης), cf. CARNEY (2000), p. 31) ; Aphrodite Lamia et Léainé (Ath. 253a : ἐλύπει μὲν καὶ τούτων ἔνια αὐτόν, ὡς ἔοικεν, οὐ μὴν ἄλλὰ καὶ ἄλλα γε παντελῶς αἰσχρὰ καὶ ταπεινά, Λεαίνης μὲν καὶ Λαμίας Ἀφροδίτης ιερὰ ; Ath. 253b : καὶ Θηβαῖοι δὲ κολακεύοντες τὸν Δημήτριον, ὡς φησι Πολέμων ἐν τῷ περὶ τῆς ποικίλης στοᾶς τῆς ἐν Σικυῶνι, ιδρύσαντο ναὸν Ἀφροδίτης Λαμίας. ἐρωμένη δ' ἦν αὕτη τοῦ Δημητρίου καθάπερ καὶ ἡ Λέαινα), cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 286-287 ; Phila Aphrodite (Ath. 254a : Φίλας Ἀφροδίτης χαίρετ', ἄνδρες συμπόται | ὅσων ἀγαθῶν τὴν κύλικα μεστὴν πίομαι ; Ath. 255c : τῶν δὲ Δημητρίου τοῦ βασιλέως κολάκων οἱ περὶ Αδείμαντον τὸν Λαμψακηνὸν νεών κατασκευασάμενοι καὶ ἀγάλματα ιδρυσάμενοι Θριῆσιν ὠνόμασαν Φίλας Ἀφροδίτης καὶ τὸν τόπον Φιλαῖον ἐκάλεσαν ἀπὸ τῆς Δημητρίου [μητρὸς] Φίλας, ὡς φησι Διονύσιος ὁ τοῦ Τρύφωνος ἐν τῷ δεκάτῳ περὶ ὄνομάτων.), cf. CARNEY (2000), p. 32. Pour le contexte du culte de Phila, voir HABICHT (2017³), p. 31-39. À époque successive, on peut noter à titre d'exemple, l'association probable entre Aphrodite et la reine Musa, épouse du roi parthes Fraate IV. On trouve en effet sur des monnaies l'appellation officielle βασιλισσα θεᾶ Οὐρανία, faisant référence à Aphrodite. Pour une discussion et la bibliographie associée au sujet : cf. MUCCIOLI (2009), p. 87-88.

⁴⁰⁴ PARKER (2005). Pour l'exemple analogue de *Zeus Idrieus* dans la cité de Iasos, voir FABIANI (2015).

cette association, profiterait de l'aura de la divinité panhellénique dont elle constitue l'épiclèse. L'appellation « Aphrodite Laodice », davantage qu'une simple association fondée sur un partage des honneurs entre éléments divins visant l'insertion de l'*honorandus* humain dans le paysage cultuel local, dénoterait alors une assimilation complète entre les deux déesses. Ce mécanisme démontrerait donc qu'il s'agit d'un culte fondamentalement voué à Aphrodite, c'est-à-dire dont les modalités rituelles sont celles habituellement associées au culte de la déesse, mais dont la signification locale est caractérisée par son lien explicite avec Laodice⁴⁰⁵. Il faut également noter que le titre de Laodice, c'est-à-dire celui de reine, est constamment présent dans la titulature divine et est indissociable de l'entité destinatrice du rituel qu'est Aphrodite Laodice, formant ainsi non plus une double, mais une triple titulature divine.

Il en ressort donc que, dans une parfaite analogie avec la nature de l'évergésie de la reine envers la cité, la superposition des compétences divines entre Aphrodite et Laodice concerne fondamentalement les liens entre la déesse panhellénique et la sphère du mariage⁴⁰⁶. À ce titre, il est intéressant de noter que la seule condition d'accès à la prêtrise était que la jeune fille choisie ne soit pas mariée, comme l'indique sans ambiguïté (**Inscr. 10**, l. 68) le terme *παρθένον*. Ce mot rappelle le lien entre Aphrodite et le caractère sexuel de l'union matrimoniale⁴⁰⁷ et donc son rapport avec les *parthénoi*, plus particulièrement les *parthénoi* sur le seuil du mariage⁴⁰⁸. Cette nécessité regardant la prêtresse rend en outre explicite la superposition des compétences d'Aphrodite, liée à ces *parthénoi* dans divers rituels, et Laodice qui est, quant à elle, liée aux jeunes filles par la nature de son acte évergétique. Cette vision est très clairement marquée, dans le décret, par l'alternance de la dénomination double *βασίλισσα Λαοδίκη* dans des passages regardant la sphère évergétique et politique (**Inscr. 10**, l. 64-65 ; ainsi que l'intégration judicieuse de NAFISSI l. 72) et la triple dénomination *βασίλισσῃ Ἀφροδίτῃ Λαοδίκῃ* en contexte clairement cultuel (**Inscr. 10**, l. 68 ; l. 75, selon notre intégration).

e. Articulation du rituel de la reine Aphrodite Laodice

Suite à ces prescriptions liées à la prêtresse de la reine, le décret s'attache à la description des pratiques rituelles associées à Aphrodite Laodice. Concernant ces modalités de mise en place du culte de la souveraine, l'état de la pierre, très endommagée, ne permet de traiter que des lignes 70 à 81 de

⁴⁰⁵ Pour un cas analogue, à savoir Arsinoé II, voir un papyrus (*P. Petrie I².1*) du Fayoum mentionnant un terrain dédié à Bérénice *Meter Théon* et à Aphrodite Arsinoé. Pour une analyse complète, se référer à l'étude de CANEVA (2015), p. 104-105. Concernant le lien entre Arsinoé II et Aphrodite : cf. HAUBEN (1989) ; BARBANTANI (2005) ; CANEVA (2012).

⁴⁰⁶ On trouve déjà une référence à ce rôle dans Hom. *Il.* V, 428-430 : Οὐ τοι τέκνον ἐμὸν δέδοται πολεμῆτα ἔργα, | ἀλλὰ σύ γ' ἴμερόεντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο, | ταῦτα δ' Ἀρηῷ θοῷ καὶ Ἀθήνῃ πάντα μελήσει. Voir à ce titre PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 421-426 ; PIRENNE-DELFORGE (2005) ; PIRONTI (2007), p. 126-130.

⁴⁰⁷ Plut., *Quaest. rom.*, 2 : cf. les commentaires de BRULÉ (1987), p. 317 et PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 421-422.

⁴⁰⁸ Diod. Sic., V, 73, 2 : παραδοθῆναι δὲ τῇ μὲν Ἀφροδίτῃ τὴν τε τῶν παρθένων ἡλικίαν, ἐν οἷς χρόνοις δεῖ γαμεῖν αὐτάς, καὶ τὴν ἄλλην ἐπιμέλειαν τὴν ἔτι καὶ νῦν ἐν τοῖς γάμοις γινομένην μετὰ θυσιῶν καὶ σπονδῶν, ἃς ποιοῦσιν ἀνθρώποι τῇ θεῷ ταῦτη. Concernant, dans les sources littéraires, le rôle d'Aphrodite comme pourvoyeuse de la beauté permettant le mariage : BRULÉ (2015), p. 297-298.

l’inscription⁴⁰⁹. De plus, de par le mauvais état de conservation de l’inscription, la syntaxe et par conséquent l’articulation des prescriptions liées au rituel, ont pendant longtemps semblé obscures et été sujettes à discussion. Néanmoins, suite à une nouvelle lecture des premières lettres de la ligne 71 effectuée par NAFISSI, nous lisons maintenant les lettres ΠΙHN, qui permettent d’intégrer de manière satisfaisante (*Inscr. 10*, l. 70-71) [πεμπ]έτ[ω δὲ ἡ ιέρεια πομ]πὴν⁴¹⁰. Cette mention de la procession en l’honneur de la reine Laodice au début du passage voué aux prescriptions de mise en place du rituel indique que la structure se présente comme suit. Tout d’abord, sont écrites quelques prescriptions liées à la composition du cortège de la *pompè*. Ensuite, le décret présente une digression liée à un rituel privé. Ce décalage de repère temporel est dû au fait, comme nous le verrons plus avant, que les agents de ce sacrifice ([οἱ γα]μοῦντες καὶ αἱ γαμούμεναι[1]) sont le sujet tant du verbe [παρα]γινέσθωσαν (*Inscr. 10*, l. 72-73) que du verbe θυέτωσαν (*Inscr. 10*, l. 75). Suite à cet écart, le texte opère un retour sur les prescriptions concernant la composition du cortège ainsi que des actes rituels à effectuer dans le contexte de la *pompè*, en insérant de nouveau une référence temporelle explicite regardant le cortège (*Inscr. 10*, l. 76-77 : [τῇ δὲ ήμέραι τῆς βα]σιλίσσης).

La nouvelle lecture du texte par NAFISSI a donc mis en avant le fait que le texte à disposition renseigne essentiellement sur la procession en l’honneur de la reine Aphrodite Laodice. Il constitue donc un témoin supplémentaire de l’importance des processions et de l’ordre social promu par celles-ci pour les cités de l’époque hellénistique⁴¹¹. La nouvelle lecture a d’ailleurs permis d’établir avec assez de certitude que c’était à la prêtresse de la reine que revenait l’honneur de guider la procession⁴¹². Cette *pompè* prendra place lors du mois d’Aphrodision, plus précisément « le jour lors duquel est née la reine Laodice ». Il semble néanmoins que la date exacte se trouve dans la lacune. Cependant, du parallèle avec l’inscription de Sardes précédemment évoquée, il est possible d’intégrer à la ligne 71 τῇ πεντεκαιδεκάτῃ, c’est-à-dire le quinzième jour du mois. Se fondant également sur ce parallèle, GAUTHIER évoquait la possibilité d’établir une équivalence entre le mois Aphrodision

⁴⁰⁹ Les intégrations de PIEJKO (1991a) pour les lignes 81-82 et 84-86 (voir *apparat critique*), ne seront pas prises en compte car elles nous ont semblé, à tout point de vue, abusives. En outre, le fragment (l. 94-97) concernant également l’organisation d’une *pompè*, ne peut qu’être difficilement pris en compte dans l’étude des pratiques rituelles liées à Laodice de par son caractère lacunaire et l’incertitude concernant sa position dans le présent décret. Il devait toutefois appartenir à un passage plus avancé du décret : NAFISSI (2001), p. 137. Le mention (l. 96) du ιεποκύρωξ pourrait indiquer que ce passage lacunaire du texte devait donner des informations relatives aux prières adressées aux souverains. Concernant le héraut sacré, voir n. 125.

⁴¹⁰ NAFISSI (2001), p. 130. Les premières lettres de la ligne 71 avaient été identifiées comme MHN par PUGLIESE CARRATELLI. Se fondant sur cette ancienne lecture, SOKOLOWSKI proposait le texte [θυ]έτ[ω δὲ ἡ ἀν λάχῃ τὴν τι]μὴν. Ainsi, le décret semblait délimiter trois moments différents dans la mise en pratique du rituel de la reine. Dans un premier temps, un sacrifice effectué lors du mois Aphrodision, le jour de la naissance de Laodice, par un agent indéterminé ayant reçu cet honneur. Ensuite, un rituel de nature privée effectué par les futurs mariés, consistant en un sacrifice selon leurs moyens. Et enfin une procession ainsi que des actes rituels associés, ayant lieu également le jour de la reine. BLÜMEL (dans *IK Iasos XXVIII*, p. 26) fait coïncider le jour de naissance de la reine avec le moment d’entrée en fonction de la prêtresse. Aucune donnée textuelle ne permet d’inférer une telle affirmation.

⁴¹¹ Voir le commentaire de l’*Inscr. 7*.

⁴¹² À propos du rôle des femmes dans les processions lors de l’époque hellénistique, voir CHANIOTIS (2013), p. 30-31. Pour des exemples analogues de prêtres guidant une procession, voir NAFISSI (2001), p. 133, n. 50.

dans la cité de Iasos et le mois Hyperbérétaios à Sardes. Il lui semblait ainsi vraisemblable de placer le mois Iasien lors de la fin de l'été, comme le mois sardien⁴¹³. Telle affirmation tend à considérer que la fête du « jour de la reine », à Iasos, avait lieu sur une base annuelle. Si une telle hypothèse est effectivement plausible, la correspondance entre le mois d'Aphrodision et le jour de naissance de Laodice lors duquel, en accord avec la nature de l'évergésie, doivent être effectués des rites prénuptiaux liés à la déesse Aphrodite, apparaît tout de même trop pertinente au niveau rituel pour être fortuite. Il semble plutôt que le γενέθλιος ἡμέρα de la souveraine, à Iasos, devait faire l'objet d'une célébration mensuelle (peut-être le quinzième jour de chaque mois)⁴¹⁴, mais revêtait une teinte particulière et une ampleur majeure lors du mois dédié à la déesse Aphrodite. Une autre hypothèse pourrait être de considérer la base annuelle, avec une fête placée à dessein par la cité lors du mois Aphrodision, sans pour autant établir une équivalence entre ce mois iasien et le mois sardien Hyperbérétaios. Ainsi, la parfaite adéquation entre la divinité à laquelle la reine venait à être associée et le mois Aphrodision n'apparaîtrait plus comme le fruit du hasard.

Le texte affirme ensuite la nécessité de la présence de tous les futurs mariés et mariées dans la procession, ou du moins en qualité de spectateurs⁴¹⁵. Ce groupe est désigné par les participes γαμοῦντες et γαμούμεναι⁴¹⁶. Sa composition est toutefois sujette à discussion : s'agit-il des futurs époux auxquels a été attribuée la donation de la dot, ou plutôt de tous les couples de la cité destinés à s'unir prochainement ? La seconde solution, rendue plausible par la présence (l. 73) de l'adjectif πάντες, semble devoir être privilégiée⁴¹⁷. Cette hypothèse est appuyée par les intégrations de NAFISSI aux lignes 78-79⁴¹⁸. La différence dans la dénomination entre les γαμούμεναι et les παρθένοι ici citées semble indiquer l'existence de deux groupes bien distincts au sein des futures épouses de la cité. Les premières seraient ainsi les futures mariées de manière générale, comme l'indique l'usage de πάντες. Les secondes, quant à elles, formeraient une sous-catégorie de futures épouses dont le moment du mariage est déjà fixé au mois Aphrodision (**Inscr. 10**, l. 79 : ἐν τῷ λοιπῷ τοῦ μηνὸς τοῦ Αφροδισιῶνος]). Faut-il donc reconnaître en elles les bénéficiaires de la dot offerte par la reine ? Le

⁴¹³ GAUTHIER (1989), p. 66-67.

⁴¹⁴ Les dates d'anniversaire de souverains pouvaient évidemment faire l'objet de célébrations annuelles, mais également mensuelles : cf. *RE VII*, 1, s.v. γενέθλιος ἡμέρα. Voir par exemple à Sestos entre ca. 133 et 120 A.C.N., les sacrifices mensuellement effectués par le gymnasiarque Ménas : *OGIS* 339, l. 35-36, voir CURTY (2015), p. 161-173 et p. 256-258 ; CANEVA (à paraître d).

⁴¹⁵ Selon l'intégration judicieuse de NAFISSI (2001) pour les lignes 72-73 : [τῇ δὲ πόμπῃ παρα]γινέσθωσαν.

⁴¹⁶ L'aspect temporel de ces participes est sujet à discussion, il semble toutefois que, selon le contexte, il faille opter de préférence pour un participe futur : idée avancée par les ROBERT dans *BE* (1971), 621, repris par NAFISSI (2001), p. 142. VERILHAC – VIAL (1998), p. 330, penchent plutôt pour le présent, mais soulignent les difficultés de compréhension inhérentes à ce choix.

⁴¹⁷ Se pose alors la question de déterminer quand, en Grèce ancienne, peut-on se considérer comme un futur marié. Il semble qu'il faille identifier ce moment dans la pratique de l'έγγυη, c'est-à-dire l'accord entre le père de la mariée et le futur époux. Voir à ce sujet VATIN (1970), p. 145-163 ; VERILHAC – VIAL (1998), p. 54-60.

⁴¹⁸ Dans le texte de NAFISSI (2001), l. 78-79 : αἱ π[αρθένοι] ὄσαι μέλλουσιν γα]μεῖσθαι ἐν τῷ λοιπῷ τοῦ μηνὸς τοῦ Αφροδισιῶνος]. SOKOLOWSKI (1972) proposait : αἱ παρθένοι αἱ μέλλουσαι γα]μεῖσθαι ἐν τῷ λοιπῷ τοῦ ἑνιαυτοῦ χρόνῳ]. La mention du mois d'Aphrodision comme *terminus ante quem* pour les mariages des jeunes filles dotées par Laodice, selon une hypothèse proposée par NAFISSI, semble plus pertinente.

fait que leur cérémonie de mariage ait lieu précisément lors du mois lors duquel est honorée la reine semble l'indiquer⁴¹⁹. Elles constituaient ainsi un groupe dont la participation aux rituels liés à la *pompè* était nécessaire et sur laquelle nous reviendrons plus tard.

À travers cette distinction, se manifeste la volonté de la cité de répandre plus largement en son sein l'action bienfaisante de la reine. Il a en effet été constaté précédemment que la portée de son évergésie était assez restreinte. En impliquant l'ensemble des futurs époux dans le processus de mise en place des rituels liés à la *pompè*, la cité semble ainsi démontrer une volonté d'étendre symboliquement la donation de Laodice. Ce programme visant à amplifier l'étendue de l'évergésie se retrouve dans l'obligation pour ces époux de sacrifier un animal selon leurs possibilités. Les intégrations du texte indiquent que ce sacrifice appartenait à la sphère des rites postnuptiaux⁴²⁰. Cette pratique trouve un parallèle contemporain sur l'île de Cos. Une inscription (*ca. 196 A.C.N.*) contenant une *diagraphè* à la vente de la prêtrise d'Aphrodite *Pandamos et Pontia*, expose la nécessité pour les jeunes filles de sacrifier un animal dans l'année suivant leur mariage⁴²¹. La création de cette pratique a pour objectif avoué d'augmenter les honneurs de la divinité (*IG XII 4, 302, l. 15 : ἵνα δὲ ἐπαύξηται τὰ τίμια τᾶς θεοῦ*)⁴²². Une démarche similaire peut donc être imputée aux Iasiens, désireux de conférer une ampleur majeure au culte de la reine Aphrodite Laodice. Cette augmentation se fait dans le respect de la condition financière des citoyens concernés, puisque la cité prescrit que ce sacrifice soit effectué « selon la possibilité » de chacun⁴²³. La cité se révèle alors la créatrice d'un rituel honorant la

⁴¹⁹ NAFISSI (2001), bien qu'établissant une stricte séparation entre les futurs époux de manière générique, et les jeunes filles s'apprettant à se marier lors du mois Aphrodision, n'identifie pas en ce second groupe les *parthénoi* bénéficiant du bienfait royal. Il nous a néanmoins semblé pertinent de ne pas considérer le choix de la date du mariage comme relevant d'une pure coïncidence.

⁴²⁰ Dans le texte de NAFISSI (2001), l. 74-76 : [οὖ δὲ καὶ ἄμα μετὰ τὴν σύν]ερξιν θυέτωσαν βασιλίσσῃ Αφροδίτῃ Λαοδίκῃ ιερεῖον κατὰ δύ]ναμιν ἔκαστοι ὁ ἀν π[ροαιρῶνται]. Le texte de SOKOLOWSKI (1972) : [ἄμα μετὰ τὴν τῶν γάμων σύν]ερξιν θυέτωσαν βασιλίσσῃ Λαοδίκῃ ιερεῖον κατὰ δύ]ναμιν ἔκαστοι ὁ ἀν π[ροαιρῶνται]. Bien que les intégrations des deux philologues se rejoignent du point de vue du sens, celle de NAFISSI convient mieux du point de vue de la syntaxe. Le terme σύνερξις est en effet assez explicite (*cf. Bailly s.v σύνερξις*), si bien qu'ajouter τῶν γαμῶν est redondant sémantiquement. En outre, l'intégration de οὖ δὲ apparaît nécessaire à la reprise du sujet πάντες γαμοῦντες καὶ γαμούμεναι, afin de former une seule phrase faisant référence à deux actions différentes (*παραγινέσθωσαν* et *θυέτωσαν*) effectuées par ce même groupe.

⁴²¹ *IG XII 4, 302 (= ICos 178)*, l. 15-21 : ἵνα δὲ ἐπαύξηται τὰ τίμια τᾶς θεοῦ, | φαίνωνται τε ταὶ γαμοῦσαι πᾶσαι τῶν τε πολιτίδων καὶ νό[θ]ων καὶ παροίκων κατὰ δύναμιν τῶν αὐτῶν τιμῶσαι τὰν θεόν, ὅσαι καὶ γαμῶνται, χρηματισθείσας | εἰσωμοσίας, θυόντω πᾶσαι ταὶ θεῷ ιερῆον μετὰ τὸν | γάμον ἐν ἐνιαυτῷ: ταῖ<ζ> δὲ συντελούσαις τὰ ἐψαφιςμένα ἄμεινον ἦμεν. À propos de cette inscription, *cf. PARKER – OBBINK* (2000), p. 415-449 ; PAUL (2013b), p. 83-91. Concernant le parallèle entre les deux inscriptions : VERILHAC – VIAL (1998), p. 330.

⁴²² On retrouve cette idée d'augmentation des honneurs dans le prostagma d'Antiochos III relatant la création des honneurs pour la reine Laodice, *cf. Inscr. 14, A, l. 13-14* : βουλόμενοι τῆς ἀδελφῆς βασιλίσσης Λαοδίκης | [τὰ]ς τιμὰς ἐπὶ πλεῖον αὔξειν

⁴²³ Remarque effectuée par PAUL (2013b), p. 85 à propos de l'inscription de Cos évoquée ci-dessus n. 421. La chercheuse note également que ces indications relatives au sacrifice postnuptial ne devaient pas être respectées avec une grande assiduité par les citoyens, car la cité a prévu une amende en cas non-respect de ces prescriptions : *IG XII 4, 302 (= ICos 178)*, l. 24-26 : ὅσσοι καὶ μὴ θύσωντι ὡς γέγραπται, ἐπιτίμιον τε | αὐτοῖς ἔστω καὶ ὄφειλόντω ἐπιτίμιον τῷ ιερείᾳ δραχμὰς | δέκα, ἀ δὲ πρᾶξις ἔστω αὐτᾶι καθάπερ ἐγ δίκαιος. Concernant l'inscription de Iasos et l'intégration de SOKOLOWSKI (1972), reprise par NAFISSI (2001), l. 75-76 : βασιλίσσῃ Λαοδίκῃ ιερεῖον κατὰ δύ]ναμιν ἔκαστοι ὁ ἀν π[ροαιρῶνται], selon une recherche sur la base de données du *PHI* (consultée le 10/01/2019), la formule ὁ ἀν π[ροαιρῶνται] redondante ne trouve aucun parallèle. Elle est néanmoins juste au niveau du sens et nous avons souhaité la maintenir. En revanche, en ce qui concerne l'appellation de la reine, à savoir (l. 75) βασιλίσσῃ Λαοδίκῃ], nous avons choisi de ne pas accepter

souveraine mais dont les agents sont des privés. Les consignes pratiques liées à ce rituel, comme dans le cas de Cos, nous échappent toutefois. Le sacrifice était-il effectué, parmi d'autre hypothèses, dans un lieu de nature privée, dans le sanctuaire d'Aphrodite dont Laodice pourrait-être la *sunnaos*, ou encore dans un lieu de culte exclusivement dédié à la reine elle-même ? L'état de conservation du décret ne nous permet pas de trancher la question de façon claire. Néanmoins, si l'on suit la logique d'expansion du culte de la souveraine adoptée par la cité, l'hypothèse d'un environnement strictement privé, celui de l'*oikos*, paraît devoir être privilégiée⁴²⁴.

Ensuite, le décret opère un retour temporel par le rappel de l'expression (l. 76-77) [τῇ δὲ ἡμέραι τῆς βα]σιλίσσης et s'attache de nouveau à la description de la *pompè*. Toutes les prêtresses de la cité ainsi que les *parthénoi* évoquées précédemment devront défiler. Dans la lacune de la ligne 77, SOKOLOWSKI (repris par NAFISSI) proposait d'intégrer « οἵ τε ἱερεῖς πάντες ». Le parallèle avec la mention « αἱ ἱέρειαι πᾶσαι » à la ligne suivante semble plaider en faveur de cette intégration. Néanmoins, il pourrait être intéressant d'envisager la possibilité d'intégrer « οἵ τε προστάται »⁴²⁵. Comme nous l'avons vu, ce sont ces magistrats qui étaient chargés de distribuer les dots aux jeunes filles. Il pourrait être intéressant d'envisager, comme interprétation alternative et à titre de pure hypothèse, que la distribution de l'argent avait lieu dans le contexte rituel de la *pompè* et que, par conséquent, la présence des prostates ainsi que leur participation active étaient requises. D'ailleurs, au début de la ligne 89, l'état de la pierre permet de lire les lettres TAXPH. Est-il possible qu'il s'agisse là des restes de l'expression « τὰ χρήματα », située dans un passage dédié aux prescriptions pratiques liées à la distribution des dots ? Si l'état du texte ne permet pas de trancher la question, il reste en tout cas intéressant d'envisager cette possibilité. Une telle démarche de la part de la cité induirait alors une ritualisation de l'acte évergétique lui-même.

Ensuite, le décret affirme la nécessité de la présence des *parthénoi* que nous avons identifiées comme le groupe de jeunes filles bénéficiant directement de la générosité de la reine et censées se marier avant la fin du mois Aphrodision. Ce court délai entre la *pompè* et leurs propres noces permet de placer les actions rituelles qu'elles effectuent dans le contexte des rites *pro tou gamou* : les *proteleia*⁴²⁶. Cette vision est corroborée par la prescription faite à ces jeunes filles d'offrir des

la restitution. En effet, nous avons vu que dans un contexte de prescriptions cultuelles, la reine était dotée de la triple dénomination « reine Aphrodite Laodice. Nous proposons donc : βασιλίσσῃ Αφροδίτῃ Λαοδίκῃ κατὰ δύναμιν. Le nombre de lettres élevé de cette restitution nous oblige à ne pas restituer le *ἱερεῖον* proposé par SOKOLOWSKI et NAFISSI. En effet, le parallèle avec l'inscription de Téos (*Inscr. 9*, l. 25), où le terme *ἱερεῖον* n'accompagne pas l'expression κατὰ δύναμιν, démontre que le mot est superflu et peut très bien être omis.

⁴²⁴ Le parallèle de l'inscription de Téos pourrait fournir un argument dans ce sens, cf. *Inscr. 9*, l. 24-25 : θύειν ... | ἐν τοῖς ιδίοις οἴκοις ἔκάστους κατὰ δύν[αμιν].

⁴²⁵ Les prostates de la cité de Iasos étaient notamment chargés de distribuer l'*ekklesiastikon* : voir MADDOLI (2007), 25B. Voir également SEG 41, 931, 1 ; 27-32 : cf. FABIANI (2017). NAFISSI (2001), p. 137 envisage également la possibilité d'intégrer « οἱ ἄρχοντες πάντες ». Cette intégration pourrait également étayer la présente hypothèse, car parmi ces magistrats, se trouveraient inévitablement les prostates, dont le rôle serait explicité dans une section plus avancée du texte.

⁴²⁶ Cette interprétation est conditionnée par le bienfondé des intégrations de NAFISSI (2001), l. 78-79 : αἱ π[αρθένοι] ὅσαι μέλλουσιν γα]μεῖσθαι ἐν τῷ λ[οιπῷ τοῦ μηνὸς τοῦ Αφροδισιῶνος]

prémisses (**Inscr. 10**, l. 80 : ἀπαρ[χέσθωσαν] à la reine Aphrodite Laodice⁴²⁷. Bien que, de manière générale, les divinités réceptrices de l'offrande ainsi que les objets dédiés dans le contexte des *proteleia* soient sujets à variations⁴²⁸, Aphrodite fait partie des récepteurs divins récurrents dans le cadre d'offrande de prémisses de la part des jeunes filles s'apprêtant à se marier⁴²⁹. Néanmoins, dans le présent décret, la mention de l'élément faisant office de prémisses de la part des *parthénoi* se trouve dans la lacune. Les savants ont donc proposé diverses hypothèses. SOKOLOWSKI, fondant son intégration sur le parallèle avec l'inscription de Téos (**Inscr. 9**), proposait d'y voir une offrande des premiers fruits⁴³⁰. Toutefois, nous avons vu que la création de ce rituel relevait d'un processus d'intégration d'Antiochos III dans les pratiques cultuelles locales par analogie avec les cultes de divinités agricoles locales, probablement Déméter. Une telle démarche ne doit pas être imputée aux Iasiens.

NAFISSI, en revanche, évoquait l'hypothèse d'une offrande de chevelure de la part des jeunes filles⁴³¹. L'idée est très intéressante dans la mesure où, en Grèce ancienne, les rituels impliquant le rasage complet ou partiel de la pilosité suivi de sa dédicace à une divinité sont majoritairement liés à des moments charnières de l'existence, notamment lors de la puberté⁴³². Si concernant les jeunes garçons le contexte de ces offrandes est sujet à d'importantes variations, pour les filles, il est quasi systématiquement à lier au rite de passage majeur de leur vie : le mariage⁴³³. L'hypothèse est séduisante, mais n'est pas dépourvue de contre-arguments. En effet, dans la documentation à notre disposition (voir n. 429), Aphrodite n'est jamais citée comme la destinatrice d'une *aparché* de cheveux venant de la part de *parthénoi*⁴³⁴. Considérons toutefois un exemple analogue. Selon

⁴²⁷ Sur la signification de ce verbe, se référer à SUK FONG JIM (2014b), particulièrement p. 29-30 et p. 33-36.

⁴²⁸ VERILHAC – VIAL (1998), p. 291-293. On notera tout de même une présence majeure de la déesse Artémis dans les sources : VERILHAC – VIAL (1998), p. 287 ; BRULÉ (2015), p. 305, p. 312.

⁴²⁹ Les attestations d'Aphrodite comme réceptrice d'offrandes dans ce contexte sont les suivantes. SEG 41, 182 : θησαυρὸς ἀπαρχεῖς ὁ | Ἀφροδίτει Οὐρανίαι | προτέλεια γάμο : |. cf. TSAKOS (1990-1991), PARKER (1996), p. 196 ; SUK FONG JIM (2014b), p. 255 ; Paus., II, 34, 12 : Καὶ ναὸς ἔτερός ἐστιν Ἀφροδίτης. Αὕτη καὶ ἄλλας ἔχει παρὰ Ἐρμιονέων τιμάς, καὶ ταῖς παρθένοις, καὶ ἦν γυνὴ χηρεύοντα παρὰ ἄνδρα μέλλῃ φοιτᾶν, ἀπάσαις πρὸ γάμου θύειν καθέστηκεν ἐνταῦθα. cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 186-188 ; Paus., III, 13, 9 : Ξέανον δὲ ἀρχαῖον καλοῦσιν Ἀφροδίτης Ἡρας· ἐπὶ δὲ θυγατρὶ γαμουμένῃ νενομίκασι τὰς μητέρας τῇ θεῷ θύειν. cf. PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 197-198 ; Anth. Pal., VI, 59 : Τῇ Παρφῇ στεφάνους, τῇ Παλλάδι τὴν πλοκαμῖδα, | Ἀρτέμιδι ζώνην ἀνθετο Καλλιρόη· | εὑρετο γὰρ μνηστῆρα, τὸν ἥθελε, καὶ λόχεν ἥβην | σώφρονα καὶ τεκέων ἄρσεν ἔτικτε γένος, cf. BRULÉ (2015), p. 296-298.

⁴³⁰ SOKOLOWSKI (1972), l. 79-81 : [θυέτωσαν] | δὲ καὶ ἀπαρ[χὰς τῶν πρώτων φανέτων καρπῶν ἐν τῇ χώ]|ραι. Cette intégration est reprise dans son raisonnement par SUK FONG JIM (2014b), p. 228-230.

⁴³¹ NAFISSI (2001), p. 137-143. Le savant italien évoque également dans son commentaire la possibilité d'une *aparché* en argent, accompagnée d'un sacrifice. Il faudrait toutefois intégrer (comme SOKOLOWSKI) le verbe θυέτωσαν à la ligne 79, suivi éventuellement des modalités du sacrifice. Néanmoins, la longueur de la ligne ne semble pas suffisante pour une telle intégration.

⁴³² Voir LEITAO (2003) ; SUK FONG JIM (2014b), p. 34-35. Pour l'étude d'un exemple sur l'île de Paros, voir PIETTE (2017), p. 59-62. La recherche a eu tendance à considérer que les offrandes de pilosité étaient systématiquement liées à la puberté, mais elles prennent place également dans d'autres contextes : cf. la discussion nuancée de BRULÉ (2015), p. 270-272.

⁴³³ BRULÉ (2015), p. 272. Pour les différents exemples se référer à BRULÉ (2015), p. 296-318. Ce type d'offrandes est également attesté dans le contexte de lamentations funéraires, voir par exemple : Hom. Il., XXIII, 141 ; Eur., *Electre*, 90-91, cf. SUK FONG JIM (2014b), p. 34-35.

⁴³⁴ Toutefois, voir l'exemple complexe de la boucle de Bérénice, dédiée à Aphrodite Zéphyritis : Call., *Élégies*, II, fr. 34. cf. BRULÉ (2015), p. 299-300, n. 148.

Euripide, dans la cité de Trézène, les jeunes filles devaient offrir leur chevelure à Hippolyte avant leur mariage⁴³⁵. Dans ce cas, il s'agit d'un culte local, plus précisément d'un culte post-mortem voué à une figure héroïsée⁴³⁶. Puisque le choix d'Hippolyte comme récepteur divin de cette offrande n'est pertinent que dans le cadre d'un culte local, cet exemple démontre la possibilité de postuler l'existence d'une telle pratique liée à Aphrodite dans la cité de Iasos, suite à une influence du panthéon local. De plus, il faut noter qu'Hippolyte est une figure fondamentalement liée à la déesse Aphrodite, ce qui pourrait refléter une association au niveau rituel.

Il faut toutefois déplorer le manque de directives pratiques liées à ce rituel d'oblation de cheveux. Nous ne connaissons par exemple rien du lieu où se déroule ce rituel. Toutefois, puisqu'il prend place au début de la *pompè*, il est raisonnable d'avancer que les jeunes filles effectuaient ce sacrifice préliminaire de chevelure au point de départ du cortège, qui devait nécessairement être un lieu public. En outre, le devenir de leurs cheveux, qui devenaient à plein titre un *anathéma* suite à l'acte rituel, nous est complètement inconnu. Quoi qu'il en soit, dans le cadre du culte de la reine Aphrodite Laodice, les *parthénoi* participeraient à un rituel prénuptial collectif inséré dans le contexte général de la *pompè* et dont le destinataire (intégration 1. 80 : αὐτῆι) divin n'était autre que la souveraine assimilée à la déesse Aphrodite. Ainsi, le texte nous fournit un bel exemple de la transposition d'un rite privé dans la cadre collectif plus large des fêtes vouées à Laodice⁴³⁷.

f. Résumé conclusif

Les documents précédemment envisagés sont les témoins rares d'une parfaite adéquation entre la nature de l'acte évergétique royal et le contenu proprement rituel du culte. Puisqu'Antiochos s'était révélé le libérateur et le garant de la paix à Iasos, il a semblé pertinent à la cité qu'il préside aux rituels de passation de pouvoir entre magistrats en tant que gardien (φύλαξ). Pour ce faire, comme nous l'avons vu, une opération rituelle préexistante était modifiée pour se dérouler dans un contexte religieux symboliquement lié au souverain. Ensuite, assimilant Laodice à la déesse Aphrodite suite à leur superposition de compétences regardant l'accompagnement des *parthénoi* dans le contexte du mariage, la cité se révéla la créatrice d'une *pompè* et de rituels connexes en son honneur. Dans un premier temps, elle prescrit à l'ensemble des futurs mariés d'assister au cortège et d'ensuite effectuer un sacrifice après leurs noces, probablement dans la sphère strictement privée de *l'oikos*. Le décret

⁴³⁵ Eur., *Hippolyte*, 1423-1426 : σοὶ δ', ὃ ταλαιπώρ', ἀντὶ τῶνδε τῶν κακῶν | τιμὰς μεγίστας ἐν πόλει Τροζηνίᾳ | δώσω· κόραι γὰρ ἄζυγες γάμων πάρος | κόμας κεροῦνται σοι. Voir également l'exemple d'offrandes préliminaires de chevelure à Athéna (Anth. Pal., VI, 59, cité n. 429) et chez Stace, *Thébaïde*, II, 251-256 : « innuptam limine adibant | Pallada, Monychiis cui non Argiua per urbes | posthabita est Larisa iugis ; hic more parentum | Iasides, thalamis ubi casta adolesceret aetas, | uirginea libare comas primosque solebant | excussare toros. »

⁴³⁶ BRULÉ (2015), p. 314-315.

⁴³⁷ Dans le royaume lagide, selon un passage de Satyrus conservé sur papyrus (*P. Oxy.*, XXVII 2465, fr. 2), les habitants d'Alexandrie souhaitant participer aux festivités d'Arsinoe *Philadelphos* devaient ériger des autels individuels ou familiaux dans le voisinage immédiat de leur maison. Il s'agit là aussi de la transposition d'un rite privé dans le cadre public, accentuant ainsi une certaine cohésion entre la maison et le cadre civique : cf. ROBERT (1966a), p. 186-192.

constitue ainsi un témoignage d'une volonté de la part des instances dirigeantes de Iasos de répandre le plus largement possible les pratiques cultuelles liées à la reine Aphrodite Laodice au sein de la cité. Ensuite, selon les intégrations de NAFISSI (que nous avons considérées, après examen, comme pertinentes), la cité prescrit aux *parthénoi* liées à l'évergésie de la souveraine d'opérer une offrande gratulatoire de prémices, probablement de leur chevelure. Ainsi, un rituel de passage de nature, à l'origine, privée, était inclus dans l'identité cultuelle de la cité suite à son passage dans la sphère publique. Par toutes ces prescriptions, la cité établit un rituel dont la bonne marche dépendait d'agents tant officiels (la prêtresse, les magistrats) que privés (les futures mariées) et prenant place tant dans l'espace public (contexte de la *pompè*) que dans la sphère privée de l'*oikos*. Nous voyons donc que les mécanismes d'insertion des *honorandi* humains dans le paysage cultuel de la cité étaient complexes et impliquaient l'intervention d'individus issus de divers milieux au sein d'une même cité.

Inscr. 11 : Mention d'un sacrifice « aux rois et à leurs enfants » dans une lettre de Zeuxis à Héraclée du Latmos

a. Parallélismes avec la démarche sardienne

Le dossier d'Héraclée du Latmos constitue un témoignage très explicite du rôle de l'institution des honneurs cultuels dans le dialogue établi avec le pouvoir séleucide. Après la conquête de la cité par le pouvoir séleucide⁴³⁸, les Héracléotes, soucieux d'améliorer leur situation, initierent une démarche en tout point similaire à celle adoptée par la cité de Sardes (voir commentaire **Inscr. 7**). Ils élaborèrent tout d'abord un décret instituant des honneurs tant civiques que religieux. Ensuite, ils formèrent une ambassade chargée de présenter le contenu du décret à Zeuxis. Dans cette chaîne de communication, le haut fonctionnaire était alors envisagé, de la même manière que Laodice III pour Sardes, comme un intermédiaire avec le pouvoir royal. Cet intermédiaire n'était pourtant pas dénué de tout pouvoir, puisque c'est bien lui qui accorde les priviléges, pour la plupart de nature financière, que l'ambassade de la cité des Héracléotes était venue susciter. Ensuite, une seconde ambassade est envoyée, mais cette fois en direction du roi Antiochos III. Dans sa lettre adressée à la cité (**Inscr. 11**, l. 1-17), le souverain déclare accepter les honneurs dans un vocabulaire proche de celui employé par Laodice dans sa lettre aux Sardiens⁴³⁹. Il octroie par la suite d'autres priviléges financiers à la cité,

⁴³⁸ C'est Zeuxis lui-même qui opéra cette conquête : **Inscr. 11**, l. 24-25 : ἀνακεκομισμένων ἡμῶν τῷ βασιλεῖ τὴν πόλιν ἐξ ἀρχῆς ὑπάρχουσαν τοῖς προγόνοις αὐτοῦ. La date du document est toutefois sujette à débat. La mention d'Antiochos Néos (**Inscr. 11**, l. 1) empêche une datation postérieure à 193 A.C.N. WÖRRLE (1988), p. 426-448 ; ERRINGTON (1989), p. 279-288 et MA (2004²), p. 392-393 discutent abondamment de la datation du décret. Fondant leur raisonnement sur plusieurs documents mentionnant les stéphanophories éponymes d'Héraclée, ils arrivent à la conclusion que le présent document doit être daté de l'an 196-195 A.C.N. Ainsi, l'institution d'honneurs cultuels dans cette cité d'Ionie, prendrait place dans le même contexte que à Iasos (**Inscr. 10**).

⁴³⁹ **Inscr. 11**, l. 6-8 : τάς τε | [δὴ τι]μὰς καὶ τὸν στεφάνους ἀπεδεξάμεθα φιλανθρώπως καὶ | [ύμᾶ]ς ἐπαινοῦμεν ἐπὶ τῇ προθυμίᾳ. À mettre en parallèle avec **Inscr. 7**, B, l. 16-17 : τάς τε δὴ τιμὰς ἀποδε|[δ]έγμεθα ἡδέως καὶ τὴν τοῦ δήμου προθυμίαν ἐπαινοῦμεν.

accompagnés par la promesse de maintenir, dans un échangé collatéral, sa bienveillance envers la cité. Enfin, il importe de noter que, à nouveau, ce n'est pas le décret de la cité qui fit l'objet d'une publication, mais bien la parole royale.

Les similitudes frappantes entre les démarches des deux cités se prolongent dans la mise en place du contenu rituel des honneurs. Pour autant que nous puissions en juger, car la lettre de Zeuxis ne s'attarde pas autant que celle Laodice sur la dimension rituelle des honneurs, la cité s'est contentée d'instituer un sacrifice mensuel « aux dieux, aux rois et à leurs enfants »⁴⁴⁰. La désignation du roi comme destinataire divin d'un sacrifice, marquée par l'usage de la conjonction καὶ plaçant le roi sur un pied d'égalité par rapport aux dieux, ainsi que l'emploi du datif, constitue un usage répandu dans la documentation séleucide⁴⁴¹. Néanmoins, la mention d'une pluralité de rois (l. 26 : βασιλεῦσιν) ainsi que l'inclusion des enfants royaux dans le rituel (l. 26 : τοῖς τέκνοις), sont autant d'éléments qui suscitent l'interrogation. Si la mention des rois au pluriel, comme nous le verrons (**Inscr. 12 partie 2** et **Inscr. 16**), peut se retrouver dans le cadre du culte des ancêtres royaux, elle résulte plus étonnante dans le cadre de ce culte du roi dans l'exercice de son règne prenant place dans le cadre de la cité. Cet élément pourrait s'expliquer par l'association au règne d'Antioche Néos en tant que corégent de son père Antiochos III⁴⁴². Néanmoins, l'usage du pronom personnel αὐτῶν (l. 26), utilisé dans l'objectif de signifier que les enfants sont ceux « des rois », pourrait plutôt nous amener à accréder l'hypothèse de WÖRRLE, selon laquelle le pluriel βασιλεῦσιν désignerait le couple royal, c'est-à-dire Antiochos et Laodice⁴⁴³. Si, de l'aveu de l'auteur lui-même, une telle désignation ne se rencontre que rarement dans la documentation séleucide, cette hypothèse constitue tout de même la voie d'explication la plus plausible et la plus adaptée à la syntaxe du passage en question.

Ainsi, le choix d'honorer le couple royal associé à leurs enfants, reflétant une certaine image de solidarités dynastique que tendait à véhiculer le pouvoir en place, constitue une fois de plus une démarche assimilable à celle opérée par la cité des Sardiens⁴⁴⁴. Une différence réside néanmoins dans les modalités pratiques du sacrifice. Alors que dans la présente inscription les membres de la famille royale sont désignés au datif comme les destinataires directs du sacrifice, à Sardes, le sacrifice qui s'adressait à Zeus *Généthlios* ne considérait le roi et sa famille que comme les bénéficiaires humains,

⁴⁴⁰ **Inscr. 11**, l. 26-27 : θυσίας τε συντελεσθῆναι τοῖς θεοῖς καὶ τοῖς βασιλεῦσιν καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν | καὶ εἰς τὸ λοιπὸν ὄμοιώς γίνεσθαι κατὰ μῆνα τῇ ἔκτῃ ἀπιόντος.

⁴⁴¹ **Inscr. 2**, l. 7-8 : καὶ θυσίαν δὲ] συντελεῖν τῷ βασιλεῖ [Σελεύκῳ]. **Inscr. 4**, l. 31-34 : τὸν συνέδρους τοὺς[ζ] | παρόντας ἀπὸ τῶν πόλεων [συ]ντελέσαι θυσίαν τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις καὶ τοῖς β[α]σιλεῦσιν Ἀντιόχῳ <καὶ Ἀντιόχῳ> καὶ τῇ | βασιλίσσῃ Στρατονίκῃ, καὶ [θῦ]σαι iερεῖα τέλεια. **Inscr 9**, l. 33-34 : καὶ συντελεῖν θυσίαν ἐπὶ τῆς κοινῆς τῆς πόλεως ἐ[στίας] | [ἐν τ]ῷ διοικητήριοι τῷ τε βασιλεῖ καὶ Χάρισιν καὶ Μνήμην. **Inscr. 10**, l. 61-63 : οἱ δὲ εἰσιόντες εἰς τὴν ἀρ[χὴν] θύσαντες ἐπὶ τοῦ] | βωμοῦ τῷ τε βασιλεῖ καὶ τοῖς ἄγλοις πᾶσιν κοινοῖς τῆς πόλεως θεοῖς . **Inscr. 12** : l. 20-41 ; 50-51 ; 65-67 ; 75-76 ; 96-99. **Inscr. 16**, l. 26-27 : συντελῶνται αἱ νενομισμέναι κατευχαὶ καὶ σπονδοποῖαι ἐν τῷ θεάτρῳ τοῖς τε θεοῖς καὶ τοῖς βασιλεῦσιν

⁴⁴² Comme nous l'avons vu, il est d'ailleurs cité **Inscr. 11**, l. 1.

⁴⁴³ WÖRRLE (1988), p. 450, n. 119.

⁴⁴⁴ **Inscr. 7**, B, l. 13-14 : καὶ θυσίαν συντελεῖν Διὶ Γενεθλίῳ ύπερ τῆς τοῦ ἀδελφοῦ |ήμων βασιλέως Ἀντιόχου καὶ τῆς ημετέρας καὶ τῶν παιδίων.

désignés par ὑπέρ accompagné du génitif, de l'opération rituelle. Il apparaît ainsi que les Héracléotes utilisaient une stratégie plus directe en désignant les membres de la famille royale comme les récipiendaires du sacrifice. Cette opération cultuelle avait lieu « le sixième jour avant la fin du mois », possiblement lors de l'anniversaire du souverain, mais une éventuelle corrélation avec la date d'une fête locale revêtant une certaine importance n'est pas à exclure.

D. Inscription d'attribution incertaine

Inscr. 12 (partie 1) Liste de dépenses relatives aux cultes publics de la cité d'Érythrées

a. *Sacrifice au roi Antiochos*

Cette inscription de l'époque romaine, très endommagée, présente des listes de dépenses relatives aux cultes publics de la cité d'Érythrées⁴⁴⁵. Le texte fait mention de plusieurs sacrifices dont les récipiendaires, désignés au datif, pourraient être identifiés comme des rois séleucides. La première mention de ces pratiques cultuelles sera étudiée dans le présent chapitre, tandis que la seconde fera l'objet d'un approfondissement dans le chapitre dédié aux honneurs cultuels à visées dynastiques dans le cadre civique (chapitre 2, C).

Le texte de l'inscription fait état d'un sacrifice prenant place lors du seizième jour du mois et dont le destinataire était un roi Antiochos⁴⁴⁶. L'offrande, dont le coût s'élevait à 22^{1/2} drachmes, était financée par le *koinon* des Ioniens. L'identification de ce roi Antiochos demeure toutefois malaisée. La mention du *koinon* comme organisme politique fournissant la dépense nécessaire au sacrifice pourrait nous induire à lier la présente inscription au décret (**Inscr. 4**) instituant, parmi d'autres honneurs cultuels, un festival d'Antiochos I dans une cité indéfinie d'Ionie. Ainsi, il serait tentant d'identifier Érythrées comme la cité organisatrice de ces festivités vouées au souverain séleucide⁴⁴⁷. Cette proposition se heurte cependant à la mention du jour lors duquel avait lieu le sacrifice. Alors que le *koinon* des Ioniens prévoyait d'honorer Antiochos I lors du jour de son anniversaire, c'est-à-dire le quatrième jour d'un mois indéterminé, la liste des dépenses cultuelles d'Érythrées fait quant à elle référence à un sacrifice effectué le seizième jour du mois. Il apparaît donc que cette mention ne peut être liée directement aux opérations cultuelles effectuées dans le cadre du festival dédié au roi Antiochos I. Il se pourrait néanmoins que, dans une partie perdue du décret, le *koinon* ait institué une autre série d'opérations rituelles destinées à être pratiquées dans le groupe de cités dont Érythrées

⁴⁴⁵ Un sacrifice voué à la déesse Rome est mentionné à quatre reprises : *IK Erythrai* II/2, 207 l. 11 ; l. 60 ; l. 86 et dans le fragment publié par VARINLOGLU (1980), l. 4.

⁴⁴⁶ **Inscr. 12**, l. 20-24 : ἐκκαὶ[δ]εκάτῃ· Αθηνᾶι Πολιάδι, τ[ε]||[λ]είου κδ̄· ταῖς ὄπισθε θεαῖ[ζ] | [χ]οιρου η̄· Βασιλεῖ

⁴⁴⁷ C'est l'hypothèse que soutient VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF (1909), p. 53.

faisait partie⁴⁴⁸. L'hypothèse d'une identification à Antiochos I ne peut donc être rejetée sans aucun doute. Deux autres possibilités sont toutefois envisageables. Le sacrifice voué à Antiochos pourrait constituer un témoin de l'institution d'un culte dont l'initiative était proprement civique, mais dont le poids financier était supporté par une instance extérieure à la cité⁴⁴⁹. Il pourrait en outre constituer l'unique indication de l'existence d'un potentiel autre traité du *koinon* des Ioniens ayant institué des honneurs cultuels pour un roi Antiochos indéterminé.

S'il apparaît compliqué de déterminer indubitablement l'instance politique se trouvant à l'origine de la création d'un culte à un roi Antiochos dans la cité d'Érythrées, plusieurs autres interrogations demeurent. En effet, bien qu'une identification à Antiochos I ne doive pas être rejetée à tout prix, en l'absence d'informations supplémentaires, l'identité du roi cité dans ce passage de l'inscription demeure sujette à interprétation. Il pourrait s'agir indifféremment de Antiochos I, de son fils Antiochos II ou d'Antiochos III, dernier souverain séleucide à avoir régné sur l'Asie Mineure⁴⁵⁰.

L'identification de l'animal (ou des animaux) sacrifié(s) constitue un autre sujet d'interrogation. En matière de coût des offrandes sacrificielles, le texte fait principalement référence à des dépenses de 8 drachmes par porcelet (*χοίρος*), de 8 drachmes par jeune animal (*γαλαθηνός*) et de 24 par bouc (*κριός*). Il faut également citer les dépenses par animal adulte (*τελείος*), qui sont sujettes à variation. Dans la présente inscription, le prix de l'animal adulte à l'unité atteint de manière régulière les 24 drachmes. Le prix est toutefois dégressif selon le nombre d'animaux adultes requis pour le sacrifice⁴⁵¹. La mention d'un sacrifice requérant une dépense de $22^{1/2}$ drachmes est donc unique dans ce document, rendant l'identification difficile. On peut toutefois inférer que, étant donné la somme requise, il devait également s'agir d'un animal adulte, dont l'espèce n'est que difficilement identifiable.

⁴⁴⁸ Il est possible que la mention d'une reine (**Inscr. 12**, l. 41) dont le nom n'a toutefois pas été conservé, fasse référence à la reine Stratonice et doive par conséquent pouvoir également être lié, au moins de manière hypothétique, au décret du *koinon* des Ioniens. Les mêmes constatations peuvent être formulées pour les maigres restes de la ligne 97, où KEIL (1910) a proposé de reconnaître l'expression [βασιλεῖ Ἀντιόχῳ Σωτῆρι, βασιλεῖ Ἀντιόχῳ ν]εωτέρῳ βασιλ[ίσσῃ Στρατονίκῃ]. Si une telle restitution devait être acceptée, elle pourrait également être liée à l'**Inscr. 4**. En l'absence de certitude, ces hypothèses doivent toutefois être considérées avec la plus grande prudence.

⁴⁴⁹ HABICHT (2017³), p. 68 soutient l'hypothèse d'un culte civique. Néanmoins, ce savant considère que le mention (l. 24) du *κοινόν*, ne fait pas référence à un financement par le *koinon* des Ioniens. Il ne propose toutefois pas d'alternative.

⁴⁵⁰ HABICHT (2017³), p. 69, n. 371, rejette une identification à Antiochos III. Partant du principe que le sacrifice « aux rois » mentionné à plusieurs reprises dans l'inscription (voir chapitre 2, C) était dévolu aux rois de Pergame, et que par conséquent une identification avec Antiochos III était rendue impossible par sa proximité temporelle avec ces rois. Il semble toutefois que ce raisonnement, se fondant sur des prémisses non prouvées, ne peut être pris en considération.

⁴⁵¹ Ainsi, à la ligne 8 par exemple, quatre animaux matures reviennent à 80 drachmes, soit 20 drachmes à l'unité.

II. Les honneurs cultuels d'initiative royale

A. Naissance d'un culte « étatique » : quelques éléments d'introduction

Concernant la naissance d'un culte promu par le souverain lui-même dans le royaume séleucide, deux hypothèses tendent à s'opposer. D'un côté, la majeure partie des chercheurs a soutenu l'hypothèse d'une naissance abrupte sous le règne d'Antiochos III. En face, certains ont proposé un modèle évolutionniste postulant la genèse d'une telle typologie de culte sous l'impulsion d'Antiochos I et ne trouvant sa pleine réalisation que plus tard, probablement sous Antiochos III⁴⁵². Plusieurs témoignages textuels interviennent dans la discussion de cette possible naissance à haute époque. Le premier d'entre eux est un papyrus provenant d'Égypte et portant le texte d'un historien d'Asie Mineure non identifié. En voici le texte⁴⁵³ :

(ayant semblé ?) qu'Antiochos s'emparait du règne paternel, des honneurs et des couronnes d'or ayant été décrétés pour lui et pour Séleucos qui avait perdu la vie, afin que, tous deux, ils ne soient pas oubliés ...

Pour DEBORD, ce texte nous livre un indéniable témoignage d'une réquisition systématique d'honneurs cultuels de la part d'Antiochos I⁴⁵⁴. Toutefois, s'il y est bien fait mention de couronnes offertes au nouveau roi Antiochos ainsi qu'à son père Séleucos, décédé peu avant, plusieurs arguments empêchent de prendre en compte cette affirmation. Tout d'abord, la tournure participiale passive (l. 4 : ψηφισάμενοι) empêche d'attribuer avec certitude l'initiative au roi Antiochos. Comme le remarque IOSSIF, le verbe ψηφίζομαι indique d'ailleurs qu'il devait plutôt s'agir d'une cité grecque souhaitant octroyer des honneurs particuliers aux deux souverains⁴⁵⁵. Si toutefois il fallait bel et bien considérer que le souverain séleucide était à l'origine de la démarche, rien n'indique qu'elle possédait un caractère systématique. Il pourrait très bien s'agir d'une demande tout à fait ponctuelle (voir l'exemple analogue de l'**Inscr. 13**) ne menant pas à l'installation pérenne d'un culte d'initiative royale. De plus, la nature de ces *timai* n'étant pas précisée, rien n'indique qu'il s'agisse effectivement d'honneurs cultuels.

Un passage d'Appien (*Syr.*, 63) est également invoqué pour soutenir le modèle évolutionniste. L'historien nous rapporte qu'Antiochos I, suite à la mort de son père, plaça les cendres de ce dernier

⁴⁵² Voir surtout GRUEN (1999), p. 24-53 ; DEBORD (2003), p. 298.

⁴⁵³ *P. Berol*, 21286. Voir l'*editio princeps* de BRASHEAR (1984), p. 345-350, col. II, l. 2-9 : δοξώς ἐγκρατή γεγονέναι | τῆς πατρωίας ἀρχῆς τὸν | Ἀντίοχον ψηφισάμενοι | τιμὰς καὶ στεφάνους χρυσοῦς αὐτῷ τε καὶ Σελεύκῳ | τῷ μετηλλαχότι τὸν βίον χάριν τοῦ μηδὲ τοῖν λήθην ποιεῖσθαι 11.].o. À propos de ce papyrus, se référer aux études de ROBERT (1966a), p. 175-211 et de MA (1999), p. 81-88.

⁴⁵⁴ DEBORD (2003), p. 298.

⁴⁵⁵ IOSSIF (2014), p. 135-136.

à Séleucie de Piérie et y éleva un temple, qu'il fit ceindre d'un *téménos* qu'il dénomma *Nikatoreion*⁴⁵⁶. Pour certains chercheurs, cette mention impliquait l'existence d'un culte de Séleucos I en tant que fondateur (*κτίστης*) de la cité, de manière analogue aux cultes héroïques que recevaient les fondateurs lors de la période archaïque⁴⁵⁷. Bien que le choix de la première fondation de Séleucos comme lieu symbolique du pouvoir séleucide constitue un processus idéologique pertinent⁴⁵⁸, il est toutefois clair que la comparaison ne tient pas. En effet, la terminologie utilisée pour désigner les bâtiments associés au défunt roi (*νεών*; *τέμενος*) est celle régulièrement adoptée pour dénommer les structures destinées à accueillir un culte de divinités, tandis que les *ktistai* étaient plus régulièrement honorés dans des *hérôa*⁴⁵⁹. Délimiter de manière si distincte honneurs héroïques et honneurs divins en fonction de la terminologie employée pour désigner le lieu de culte pourrait sembler réducteur. Néanmoins, le caractère tout à fait royal de l'initiative - car c'est bien Antiochos I qui est à l'origine de la démarche - empêche d'envisager la possibilité d'un culte du fondateur analogue à ceux observés lors de l'époque archaïque⁴⁶⁰.

En outre, à propos de la dénomination du *téménos*, à savoir *Nikatoreion*, il est intéressant de constater qu'une telle appellation impliquerait une diffusion de l'épithète officielle du souverain déjà lors du règne Séleucos I. Or, cet état de fait n'est pas fermement établi⁴⁶¹. Il se pourrait que l'appellation de l'enceinte, et par conséquent également la qualification de temple (*νεώς*), soient en réalité imputables à l'action d'Antiochos III⁴⁶². Ainsi, il est possible que le souverain (ou la cité agissant sur ordre du souverain), dans son entreprise d'installation du culte des ancêtres, ait augmenté d'un ensemble cultuel le tombeau de Séleucos I afin d'en faire le centre du nouveau culte civique voué aux ancêtres séleucides à Séleucie de Piérie (voir **Inscr. 15**). Cette proposition n'est pas vérifiable, mais présente pour nous l'intérêt de mettre en lumière une hypothétique dynamique de sacralisation d'un lieu de mémoire lié à la fondation de la cité ainsi que du royaume séleucide dans

⁴⁵⁶ App., Syr., 63 : καὶ Σέλευκον μὲν ἔκαιε Φιλέταιρος, ὁ Περγάμου δυναστεύσας, πολλῶν χρημάτων τὸ σῶμα τὸν Κεραυνὸν αἴτήσας, καὶ τὰ λείψανα ἐπεμπεν Ἀντιόχῳ τῷ παιδὶ αὐτοῦ. ὃ δ' ἐν Σελευκείᾳ τῇ πρὸς θαλάσσῃ ἀπέθετο καὶ νεών αὐτῷ ἐπέστησε καὶ τέμενος περιέθηκε· καὶ τὸ τέμενος Νικατόρειον ἐπικλήζεται. Sur l'éventuelle identification de ce temple avec un temple dorique découvert sur le site de Séleucie de Piérie, voir HANNESTAD – POTTS (1990), p. 116-117.

⁴⁵⁷ BODDEZ (2016), p. 77-78. Pour le chercheur, cela n'induisait pourtant pas l'existence d'un culte de nature héroïque pour le roi.

⁴⁵⁸ L'importance de Séleucie de Piérie dans la construction de l'identité séleucide trouve un écho chez Polybe, où le médecin d'Antiochos III, Apollophane de Séleucie, définissait la cité comme le point d'origine du pouvoir séleucide. Cf. Pol., V, 58, 4 : σχεδὸν ὡς εἰπεῖν ἐστίαν ὑπάρχουσαν τὴν αὐτῶν δυναστείας.

⁴⁵⁹ Soutenu par ALONSO (2009), p. 292-294. Pour le culte des fondateurs à époque archaïque, voir MALKIN (1987), p. 200-203.

⁴⁶⁰ Le culte posthume voué à Lysimaque par les habitants de Lysimacheia se rapproche davantage du culte voué aux fondateurs, car l'initiative de ce culte semble, d'après Appien, être civique, cf. App., Syr., 64 : τὰ δὲ ὄστα τοὺς Λυσιμαχέας ἐνθέσθαι τῷ σφετέρῳ ἱερῷ καὶ τῷ ἱερὸν Λυσιμάχειον προσαγορεῦσα. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'Appien n'utilise pas la même terminologie (il utilise τὸ ἱερὸν) pour désigner le lieu de mémoire lié au souverain.

⁴⁶¹ MUCCIOLI (2013), p. 94-107 par exemple, met fortement en doute une attribution de l'épithète *Nikator* lors du règne de ce souverain. Voir la discussion sur la systématisation des épithètes : commentaire **Inscr. 15**, point a.

⁴⁶² L'hypothèse avait déjà été avancée par BICKERMAN (1938), p. 254-256.

son ensemble⁴⁶³. Pour séduisante que soit cette hypothèse, il est toutefois à déplorer qu'aucun rituel associé à cet ensemble cultuel ne soit mentionné dans les sources⁴⁶⁴. Ainsi, malgré la terminologie utilisée pour désigner la tombe monumentale du fondateur de la dynastie, aucun élément de nature religieuse n'indique qu'il s'agissait d'un culte plutôt que de la démonstration grandiose d'une piété filiale assez caractéristique de l'époque de la part d'Antiochos I.

Ainsi, aucune source ne permet de postuler de manière certaine la création d'un culte d'initiative royale systématique et centralisé avant le règne d'Antiochos III, sous le règne duquel les documents attestant une telle typologie de culte se multiplient (voir n. 513 ; **Inscr. 14** ; **Inscr. 15** et **Inscr. 16**). Il n'est toutefois pas à exclure qu'avant Antiochos III, tout à fait ponctuellement et en des occasions bien particulières, des souverains séleucides aient été à l'origine d'une démarche menant à la création d'honneurs cultuels pour eux ou pour leurs ancêtres. En effet, comme le souligne ERICKSON, des motifs iconographiques reliant très explicitement le souverain à la divinité, tels les diadèmes ailés ou les représentations cornues des rois séleucides, apparaissent dès le règne d'Antiochos I⁴⁶⁵. Bien que constat n'implique pas l'existence d'un culte, il possède pour nous l'intérêt de mettre en lumière une réelle démarche visant à suggérer un lien entre les souverains et la sphère divine de la part des séleucides. Afin de décrire ce phénomène, IOSSIF a très justement parlé de « divinisation discrète »⁴⁶⁶. De cette manière, il nous a semblé opportun que la première partie de ce chapitre se concentre sur les apparitions ponctuelles d'un culte au souverain d'initiative royale avant Antiochos III. La seconde partie, quant à elle, se focalisera sur les manifestations matérielles et rituelles du culte d'initiative royale à partir de ce même souverain. Ce dernier sous-chapitre sera lui-même divisé en deux parties distinctes. Dans un premier temps, l'étude se concentrera sur le culte d'initiative royale se manifestant dans le cadre étatique, c'est-à-dire dont les agents cultuels étaient issus de la chaîne d'administration séleucide. Ensuite, nous nous intéresserons aux honneurs cultuels d'initiative royale, mais dont l'actuation reposait dans les mains d'individus issus du contexte civique.

B. Honneurs cultuels d'initiative royale avant Antiochos III

⁴⁶³ MUCCIOLI (2014), p. 19, s'oppose à cette hypothèse. Toutefois, le savant, dans son argumentation, envisage le geste d'Antiochos I comme l'illustration de la fondation d'un culte héroïque, ce qui n'est pas du tout établi. Cette restriction peut être éludée, si l'on considère qu'il ne s'agissait à l'origine que d'un simple tombeau monumental, ne faisant pas nécessairement l'objet d'un culte

⁴⁶⁴ COUILLOUD-LE DINAHET (2003), p. 67-68 évoque la possibilité d'une célébration annuelle de la part des officiels de l'état, mais à titre de pure hypothèse. HOOVER (2000), p. 105, soutient que Séleucos était vénéré en tant que Zeus Olympos dans le *Nikatoreion*, cette affirmation est une pure extrapolation de la dénomination Séleucus Zeus Nikator que l'on retrouve dans l'**Inscr. 15**. Il faut en outre noter que nous avons des attestations de rituels effectués autour de tombeaux de souverains ou de personnages importants. Voir par exemple le sacrifice des Σωτήρια était offert à Aratos par le prêtre de Zeus Sôter : Plut., *Vit. Arat.*, 53.

⁴⁶⁵ ERICKSON (2018), p. 1-15. Voir également IOSSIF (2018), p. 269-293.

⁴⁶⁶ IOSSIF (2012), p. 43-147.

a. Le culte du souverain séleucide à Babylone : dynamique de création du rituel

Ce texte faisant référence à des offrandes destinées au culte d'un roi séleucide, est une chronique vraisemblablement produite par un lettré babylonien anonyme officiant dans le complexe de l'Esagil⁴⁶⁷. L'auteur de ce document présente le culte voué au souverain séleucide dans la ville de Babylone comme une initiative purement royale. En effet, ce serait le roi Séleucos lui-même qui aurait écrit au *šatammu*, principale autorité de l'Esagil, de prendre les dispositions nécessaires à l'accomplissement d'un rituel voué tant à sa propre personne qu'à ses fils. Cette affirmation démontre de manière éloquente les limites de la classification binaire des honneurs cultuels, classiquement divisés entre culte civique et étatique, ce dernier étant parfois dénommé « culte dynastique », de façon encore plus impropre. Dans la présente chronique, comme dans le cas du *prostagma* d'Antiochos III établissant des honneurs cultuels pour son épouse (**Inscr. 14**), l'initiative d'implantation du culte est bel et bien royale. Néanmoins, la différence réside dans le fait que, alors que le roi Antiochos nommait une prêtresse responsable du rituel de son épouse, ici, Séleucos désigne les acteurs chargés de l'actuation du rituel dans le cadre strictement civique de la ville de Babylone et de son temple⁴⁶⁸. De plus, l'inclusion des fils (ou des héritiers, voir point b) du roi Séleucos dans le rituel démontre une véritable volonté d'afficher une solidarité dynastique, dans une certaine mesure annonciatrice du culte dynastique séleucide tel qu'on le retrouve dans les sources grecques (**Inscr. 15-16** et **Inscr. 25**). Ainsi, cette chronique babylonienne constitue un témoignage exceptionnel permettant de mettre en avant la dynamique complexe installée entre le souverain séleucide et les autorités civiques babyloniennes lors de la mise en place d'un rituel voué à ce souverain. Par la même occasion, ce document valide l'hypothèse préliminaire selon laquelle le culte du souverain était une pratique fondamentalement grecque, introduite dans certaines cités de Mésopotamie par le biais des autorités civiques de ces mêmes cités, en contact constant avec l'autorité royale.

Dans sa lettre écrite sur parchemin de peau adressée au *šatammu*⁴⁶⁹, le roi séleucide dicte une série de décisions visant au bon fonctionnement de la mise en place du rituel qui lui était dévolu. En effet, le souverain fournissait une certaine somme d'argent permettant l'achat d'un nombre conséquent

⁴⁶⁷ Les Modernes rassemblent sous le nom de « chronique » des textes assez hétérogènes mais présentant comme caractéristiques communes d'être rédigés à la troisième personne et de posséder une nature historiographique, avec un intérêt poussé pour la chronologie et mettant principalement l'accent sur les événements politiques, religieux et militaires. Quarante-sept exemplaires de ces chroniques, de l'époque sumérienne jusqu'à l'époque séleucide, sont parvenus jusqu'à nous. Pour une définition détaillée de ce type de documents : cf. GLASSNER (2004²), p. 51-68 et WAERZEGGERS (2012). Ces textes ne sont pas encore tous publiés. Une édition en ligne d'un bon nombre d'entre eux a cependant été effectuée par FINKEL et VAN DER SPEK, voir bibliographie sous l'entrée *BCHP*.

⁴⁶⁸ SHERWIN-WHITE (1983), p. 157 avançait l'hypothèse que le culte envisagé était de nature étatique à visées dynastiques et que, puisque cette typologie de culte n'est formellement attestée, comme nous l'avons vu, que depuis Antiochos III, ce texte ne révélait pas l'existence d'un culte du souverain séleucide à Babylone. Cette argumentation apparaît peu fondée à la lumière d'une description plus fine de la dynamique de création du rituel décrit dans la présente chronique.

⁴⁶⁹ Le support d'écriture est indiqué (**Inscr. 13**, l. 4) par le déterminatif « *kuš* », utilisé afin de désigner des objets fabriqués au moyen de peau animale.

d'animaux sacrificiels⁴⁷⁰. La quantité importante de ces derniers indique que Séleucos faisait don des animaux nécessaires non seulement au bon fonctionnement du sacrifice dévolu à sa personne, mais plus largement à l'intégralité (du moins à une grande majorité) des opérations rituelles se déroulant lors des festivités du nouvel an babylonien : l'Akītu⁴⁷¹. La formulation de la chronique indique que les fonds fournissant la dépense provenaient de deux sources distinctes. L'auteur du document distingue en effet « la maison du roi » (**Inscr. 13**, l. 5 : « E₂ LUGAL »)⁴⁷² et « sa (du roi) propre maison » (**Inscr. 13**, l. 5 : « E₂ ra-ma-ni-šu₂ »)⁴⁷³. Ce type de financement consiste donc en une distribution des revenus produits par l'exploitation des terres appartenant au roi⁴⁷⁴, ainsi qu'en un don direct de la part du souverain⁴⁷⁵.

Suite à ce don, le souverain séleucide laisse des consignes relatives à la distribution de la viande sacrificielle⁴⁷⁶. FINKEL et VAN DER SPEK, dans leur édition en ligne de la présente chronique (*BCHP* 12), souhaitaient voir dans ce passage la mention d'une fraude de la part du šatammu, qui aurait détourné une partie des offrandes pour son propre profit. Les parts envoyées aux juges royaux de Séleucie, auxquels cet officiel babylonien devait rendre des comptes⁴⁷⁷, constituerait ainsi un pot-de-vin destiné à les corrompre. Il ne semble toutefois pas que le texte fasse référence à de tels événements. Il s'agit plutôt de dispositions royales destinées à prolonger les bienfaits de l'œuvre évergétique, même après l'accomplissement des sacrifices.

La syntaxe du passage est néanmoins obscure, si bien qu'une interprétation indubitable en résulte difficile. En effet, le passage comporte deux verbes conjugués à des systèmes et des temps différents : *iqbi* (**Inscr. 13**, l. 9, prétérit G de *qabûm* : ordonner) ainsi que *ultebbil* (**Inscr. 13**, l. 10, Parfait D de *babālum* : porter), qui ne sont reliés par aucune conjonction de coordination. Deux solutions s'offrent

⁴⁷⁰ La cassure précédant la mention de l'argent (**Inscr. 13**, l. 5 : KU₃.BABBAR) ne permet pas de déterminer la somme exacte allouée à l'achat de ces animaux.

⁴⁷¹ C'est la théorie soutenue par MITSUMA (2013), p. 741, qui note que le nombre d'animaux mentionnés dans ce document est de dix à vingt fois supérieur au nombre d'animaux offerts par les souverains séleucides dans les sources cunéiformes. Il semble en effet peu probable que cette masse considérable de bêtes (**Inscr. 13**, l. 5-6 : 11 bovins, 100 moutons, 11 canards) ait été sacrifiée lors du seul sacrifice voué au roi et à ses fils.

⁴⁷² Cette notation logographique se lit « *bīt šarri* » en akkadien : cf. CLANCIER – MONERIE (2014), p. 205-206. Il s'agit de la traduction du terme grec *basilikon* : cf. CAPDETREY (2007), p. 422-428. Pour un cas parallèle dans la documentation séleucide, se référer au commentaire de l'inscription de Iasos instituant des honneurs cultuels pour Laodice III (**Inscr. 10**).

⁴⁷³ MITSUMA (2013), p. 741, indique dans sa traduction et dans son commentaire que cette seconde expression renvoyait à la maison du šatammu de l'Esagil. Bien que, comme le remarque justement le chercheur, le choix des animaux sacrificiels revienne *in fine* à ce haut fonctionnaire du temple, cela n'implique pas que l'expression ici envisagée fasse référence à ce prêtre en particulier. Son hypothèse possède néanmoins le mérite de mettre en avant l'existence de deux sources de financement distincte, ce que ne remarque pas, par exemple, CAPDETREY (2007), p. 137, n. 18.

⁴⁷⁴ À Uruk, le *bīt šarri* intervenait directement dans l'attribution des rations alimentaires parmi le personnel du temple du *Bīt Rēš* : voir par exemple le texte BM 105194, édité par CORÒ (2005), p. 403-405, cf. CLANCIER – MONERIE (2014), p. 206.

⁴⁷⁵ Pour un exemple analogue de culte civique financé par le roi, voir le culte voué par la fédération des îles eu roi Eumène II de Pergame : cf. RC 52.

⁴⁷⁶ **Inscr. 13**, l. 8-10 : ḤA.LA.MEŠ ša₂ GU₄.MEŠ u SISKUR.MEŠ MU-a-ti 'a-na' | lu²GALA.MEŠ u₃ lu²ŠA₃.TAM 'iq'-bi a-na lu²DI.KUD.MEŠ ša₂ LUGAL u DUMU DU_{3-i} [[a-na] 'muḥ-hi' URU Si-lu-ki-ia'-a-am ul-te-bil vacat.

⁴⁷⁷ Sur les juges royaux et plus largement sur la soumission du pouvoir babylonien vis-à-vis des agents du pouvoir royal, voir CLANCIER (2012), p. 319-320.

alors au traducteur. La première est de sous-entendre un verbe dépendant de *iqbi*, nous obtiendrions ainsi comme traduction « Il a ordonné (de donner) des parts de ces bœufs et de ces animaux sacrificiels pour les prêtres-lamentateurs et le *šatammu*. Il (en) a envoyés aux juges du roi et aux citoyens de Séleucie ». La seconde option est de considérer qu'il s'agit ici d'une construction en hendiadys⁴⁷⁸, la traduction serait donc : « Il a ordonné aux prêtres-lamentateurs et au *šatammu* d'envoyer des parts de ces bœufs et de ces animaux sacrificiels aux juges royaux et aux citoyens de Séleucie ». La différence fondamentale entre ces deux propositions réside dans le processus de désignation du destinataire de la viande sacrificielle. Si la première proposition, selon laquelle le roi ordonnait que la viande soit distribuée tant aux opérateurs cultuels babyloniens qu'aux officiels de la cité de Séleucie du Tigre, ne peut pas être totalement rejetée, il nous semble plus opportun d'opter pour la seconde solution. En effet, les membres de l'Esagil, selon la pratique habituelle, devaient nécessairement recevoir une part des restes du sacrifice, tandis que la mention des juges royaux et des habitants de Séleucie constitue une directive notable. Ainsi, si l'on accepte cette traduction, le roi aurait enjoint aux prêtres-lamentateurs ainsi qu'au *šatammu*, après sans doute avoir reçu leur part, d'envoyer une partie de la viande sacrificielle aux officiels royaux responsables des cités de la région. Ainsi, le souverain encourageait une certaine interaction entre les différentes composantes de la gouvernance locale.

Par tous les éléments que nous venons d'aborder, le document démontre que, dans la lignée de la politique mise en place par ses prédécesseurs, le roi Séleucos dont il est question faisait preuve d'une véritable volonté de se présenter comme le bienfaiteur de la ville de Babylone et de son temple principal⁴⁷⁹. Par la même occasion le roi se positionnait comme un véritable souverain de tradition babylonienne.

b. Attribution et caractérisation du culte

Dans sa lettre, le souverain fait part de sa volonté d'associer ses fils au rituel (**Inscr. 13**, l. 8 : « *u A.MEŠ-su₂* »), afin de démontrer une image de réelle solidarité dynastique⁴⁸⁰. La mention de ces descendants est toutefois problématique. En effet, il est maintenant établi de manière certaine que le présent document est daté de l'an 88 de l'ère séleucide, c'est-à-dire en 224-223 A.C.N., sous le règne

⁴⁷⁸ Cette solution, que je n'avais pas envisagée dans un premier temps, m'a été proposée par Julien Monerie, que je remercie.

⁴⁷⁹ Antiochos I avait refondé l'Esida, temple de Nabû à Borsippa, comme le rapporte le célèbre Cylindre d'Antiochos. À cette occasion, le roi avait été doté du titre de pourvoyeur de l'Esagil et de l'Esida (l. 3 : *za-ni-in E₂.SAG.IL₂ u₃ E₂.ZI.DA*). À propos du cylindre d'Antiochos, voir n. 253. Un journal astronomique daté de 280/279 A.C.N. (AD -273B, r' l. 36-38) mentionne des donations de terre, de troupeaux et d'autres biens aux villes de Babylone, Borsippa et Kutha. Une chronique babylonienne (*BCHP* 6) rapporte également que Antiochos I a ordonné le déblaiement du site de l'Etemenanki. En outre, Antiochos II avait opéré diverses donations foncières aux villes de Babylone, Borsippa et Kutha en 173-172 A.C.N., comme le rapporte la célèbre *Tablette de Lehmann* (CTMMA IV, 148), cf. CLANCIER – MONERIE (2014), p. 192 ; MONERIE (2017), p. 197-202.

⁴⁸⁰ Sur le développement d'une image dynastique forte incluant les successeurs du roi dans le royaume lagide, voir PREYS (2015), p. 158-159.

éphémère de Séleucos III⁴⁸¹. Aucune source ancienne ne mentionne toutefois l'existence d'enfants de ce souverain, monté sur le trône encore jeune⁴⁸². Suite à l'assassinat de ce roi en 222 A.C.N., c'est d'ailleurs son frère cadet, le futur Antiochos III, qui lui succéda⁴⁸³.

De nombreuses propositions peuvent être avancées dans l'objectif de résoudre cette incohérence. VAN DER SPEK a par exemple émis l'hypothèse d'un culte dynastique, proposant de reconnaître le roi Séleucos I ainsi que tous ses descendants derrière l'expression « Le roi Séleucos et ses fils » (**Inscr. 13**, l. 7-8 : « ^mSi-[lu]-ku 'LUGAL' u A.MEŠ-su₂ »)⁴⁸⁴. Ainsi, le logogramme « A » serait à comprendre dans le sens de « descendant », acception tout à fait courante⁴⁸⁵. Cette hypothèse a néanmoins souvent été malmenée, car elle se heurtait à l'absence apparente d'un culte dynastique structuré au niveau étatique, comme nous l'avons vu, avant le règne d'Antiochos III. L'auteur lui-même s'est d'ailleurs rétracté dans un article postérieur⁴⁸⁶. Plusieurs éléments semblent toutefois permettre de réhabiliter cette hypothèse. En effet, le caractère tout à fait ponctuel de la célébration (*cf.* commentaire **Inscr. 13**, c) ainsi que le cadre fondamentalement civique dans lequel prenait place le rituel n'impliquent pas l'existence d'un culte étatique antérieur aux premières attestations de cette typologie de culte, mais indiquent qu'il s'agirait plutôt ici d'un précédent à l'installation de cette pratique centralisée. Ainsi, la mise en avant de la dynamique d'installation du culte ainsi que la distinction opérée avec le culte étatique voué à Laodice III indiquent clairement que cette hypothèse, si elle ne peut être considérée comme indubitable, peut toutefois être envisagée dans la présente étude. Elle présenterait en tout cas l'indéniable avantage de réconcilier la datation et la mention des enfants du roi Séleucos, traditionnellement identifié comme Séleucos III.

Plusieurs autres pistes de réflexion ont été proposées dans ce même objectif. MITSUMA avance l'hypothèse de reconnaître dans la mention des fils du roi une sorte de formule protreptique désignant

⁴⁸¹ En effet, la première partie de la date se trouve dans une cassure de la tablette, si bien qu'uniquement la seconde composante en est lisible. À cet endroit, sont visibles 2 clous obliques (◁) représentant les dizaines et 8 petits clous verticaux (₩) les unités, le tout indiquant ainsi le chiffre 28. Afin de déterminer le signe manquant dans la cassure il semble raisonnable de supposer que le clou vertical que l'on distingue dans la cassure est en fait le signe GIŠ₂ (T), c'est-à-dire le chiffre 60, puisque le système numéral cunéiforme se fonde principalement sur une base sexagésimale. Le présent document serait alors daté de l'an 88 (60+28) de l'ère séleucide, c'est-à-dire en 224-223 A.C.N. Il convient également de citer la tentative de MICHEL et WIDMER de dater cette inscription du règne de Séleucos IV, dernier souverain portant ce nom à avoir régné sur Babylone. Les chercheurs proposent plus précisément l'année 128 de l'ère séleucide : *cf.* MICHEL – WIDMER (2008), p. 85. Néanmoins, de l'aveu des auteurs-mêmes, aucun argument paléographique ou contextuel ne vient étayer une telle hypothèse.

⁴⁸² Il est qualifié de véoç à plusieurs reprises dans les sources grecques : Pol., IV, 48, 7 ; V, 40, 5.

⁴⁸³ À propos de contexte de succession entre Séleucos III et Antiochos III : *cf.* Pol., IV, 48, 10 ; App., Syr., 66 ; Just., *Epit.*, XXIX, 1, 3.

⁴⁸⁴ VAN DER SPEK (1985), p. 557-561.

⁴⁸⁵ LABAT (1948), p. 237

⁴⁸⁶ VAN DER SPEK (1993), p. 100-101. Dans le cadre de ce travail de fin d'études, cette hypothèse avait, dans un premier temps, été écartée. Suite à une discussion avec Julien Monerie, que je remercie, il nous est clairement apparu qu'elle devait bel et bien être considérée comme une alternative plausible.

les descendants que le souverain souhaiterait avoir à l'avenir⁴⁸⁷. Bien qu'il semble possible d'accepter une telle proposition, il faut tout de même souligner que cette argumentation rend davantage compte des réalités liées aux habitudes scribales du compilateur de la chronique (ou du scribe rédacteur de la source du chroniqueur), plutôt que des réalités proprement rituelles de la demande royale. En effet, l'accomplissement d'un rituel à des individus encore à naître ne trouve, à notre connaissance, aucun parallèle dans les sources anciennes. Si donc on souhaite bel et bien accepter une identification du souverain honoré dans ce document avec Séleucos III, il faut postuler que la mention des fils du roi relève d'une pratique scribale, et non d'une pratique rituelle effective. Ainsi, sans pour autant rejeter catégoriquement l'hypothèse d'une datation sous Séleucos III, il apparaît qu'une identification du roi avec Séleucos II constitue une hypothèse plus pertinente dans un esprit de compréhension du rituel-même.

Afin d'expliquer l'incohérence entre l'identification du roi et la datation, SHERWIN-WHITE avance l'hypothèse que l'envoi de la lettre royale eut lieu par initiative de Séleucos II, mais que son application dans le contexte du mois de Nisan à Babylone n'eut lieu que sous Séleucos III⁴⁸⁸. Ainsi, les membres de la famille royale honorés dans ce contexte seraient identifiables à Séleucos II, accompagné de ses fils, les futurs Séleucos III et Antiochos III. Ces hypothèses, contrairement à celle avancée par VAN DER SPEK précédemment évoquée, proposent l'idée qu'il s'agirait alors d'un culte voué à un souverain dans l'exercice de son règne⁴⁸⁹.

S'il résulte difficile de trancher entre ces différentes propositions, soutenues par des argumentations pertinentes, il apparaît toutefois que, dans tous les cas, afin de comprendre le mécanisme ayant mené à l'institution du culte, il faille adopter une approche *top to bottom* s'intéressant peu aux dynamiques internes à la cité pour se focaliser davantage sur la démarche royale. Dans cette optique, l'affirmation de la possibilité d'une datation sous le règne de Séleucos II ou de Séleucos III permet d'ouvrir de nouvelles perspectives. En effet, le début de règne de Séleucos II avait été fortement marqué par la troisième guerre de Syrie (246-241 A.C.N.), aussi appelée guerre laodicéenne, menée par Ptolémée III contre le royaume séleucide⁴⁹⁰. Suite à l'assassinat de sa sœur Bérénice Phernéphore, seconde épouse du roi Antiochos II, le souverain lagide envahit une partie non

⁴⁸⁷ MITSUMA (2013), p. 742-744. Le savant propose trois inscriptions présentant la mention de fils afin de justifier son propos. Néanmoins, ces trois exemples appartiennent à des contextes différents (néo-Assyrien, Ougaritique, paléo-babylonien) et ne sont que peu comparables à la présente formulation.

⁴⁸⁸ SHERWIN-WHITE (1983), p. 157.

⁴⁸⁹ Une autre proposition, souvent évoquée mais jamais véritablement soutenue, consiste à bel et bien considérer la datation 88 de l'ère séleucide, sous Séleucos III, mais de supposer qu'il s'agisse d'un culte *post-mortem* voué à son père, le défunt roi Séleucos II. Or, un tel culte aurait vraisemblablement enclenché, par souci de différenciation, une variation dans les dénominations du roi régnant (*Inscr. 15*, l. 2) et du roi défunt (*Inscr. 15*, l. 7), qui est toutefois absente dans ce document. Dans la chronique *BCHP* 10, Séleucos II est désigné (l. 7) comme le fils d'Antiochos, tandis que Séleucos III (l.8) est désigné comme le fils de Séleucos : cf. MITSUMA (2013) p. 742-743.

⁴⁹⁰ Sur les causes de la guerre : Just., *Epit.*, XXVII, 1, 3 ; Polyaenus, *Strat.*, IV, 17 ; Porph., *FGrH* 260 F 32, 8 ; App., *Syr.*, 65.

négligeable du territoire du nouveau souverain (au moins jusque Babylone) avant de se retirer en Égypte⁴⁹¹. Mis à mal par ces incursions, le royaume séleucide dût en outre essuyer la perte progressive de l'Asie Mineure dans le contexte de la guerre fratricide entre Séleucus et Antiochos Hiérax dans les années précédant directement la rédaction de cette chronique⁴⁹². La demande d'institution d'un culte de la part de Séleucus II ou III pourrait ainsi s'inscrire dans le contexte de réappropriation de l'espace séleucide, dont Babylone constituait un point hautement symbolique et dont l'importance s'accrut encore davantage après les événements ici évoqués.

c. Agencement rituel

Afin de poursuivre cet objectif de réaffirmation et de remobilisation du pouvoir séleucide dans l'espace mésopotamien, l'inclusion du rituel dans le contexte plus large des festivités du nouvel an babylonien (l'*Akītu*) constitue une stratégie pertinente. Bien que la formulation de la chronique ne permette pas de déterminer qui du roi (et de son entourage) ou des autorités civiques et religieuses de Babylone a endossé le rôle de créateur du rituel, il semble raisonnable d'avancer l'hypothèse qu'il s'agissait plutôt de membres de l'élite locale, fins connaisseurs des traditions cultuelles babyloniennes. C'est en effet ce que semble indiquer la décision de placer le rituel du roi lors de la plus prestigieuse festivité mésopotamienne. D'autant plus que c'était précisément lors de l'*Akītu* que le statut du roi était symboliquement renouvelé pour l'année⁴⁹³.

Le choix d'opérer le rituel en honneur du roi et de ses fils lors du huitième jour des festivités relève également d'une démarche d'intégration efficace et hautement symbolique. En effet, le rapport du nouveau sacrifice avec les autres opérations cultuelles de cette journée pourrait révéler divers mécanismes d'associations rituelles. Une inscription datée du règne de Nabuchodonosor II (605-562),

⁴⁹¹ Une stèle de victoire de Ptolémée III, retrouvée dans la ville d'Adulis au bord de la Mer Rouge, rapporte que le souverain lagide a envahi l'empire Séleucide jusqu'en Bactriane, cf. OGIS 54, l. 17-20 : διέβη τὸν Εὐφράτην | ποταμὸν καὶ τὴν Μεσοποταμίαν καὶ Βαβυλωνίαν καὶ Σουσίανην καὶ Περσίδα καὶ Μηδείαν καὶ τὴν λοιπὴν πᾶσαν ἔως | Βακτριανῆς. La nature idéologique fortement marquée du document pousse toutefois à relativiser cette information. Appien (*Syr.*, 65) affirme cependant que Ptolémée III s'est rendu au moins jusque Babylone. Cette affirmation est corroborée par une chronique Babylonienne (*BCHP* 11) faisant référence à des combats de rue ainsi que des massacres perpétrés dans Babylone par les troupes de Ptolémée, désignées sous le nom péjoratif de Hanéens (obv. l. 6 ; l. 11 ; rev. l. 7 ; l. 13). FINKEL et VAN DER SPEK (dans le commentaire de *BCHP* 11, consulté le 3 mai 2019) datent ces combats du mois de novembre au mois de février 246-245 A.C.N. À propos de l'expédition de Ptolémée III, voir ALTMÜLLER (2010), p. 27-44 ; GRAINGER (2010), p. 153-170.

⁴⁹² Sur l'effacement de l'autorité séleucide en Asie Mineure, voir n. 179.

⁴⁹³ Les savants ont principalement fondé leur raisonnement sur un texte cunéiforme d'époque séleucide (*BM* 32485) faisant référence à une humiliation rituelle du roi lors du 5^e jour du mois de Nisan. Le roi opérait une confession négative en déclarant, entre autres, ne pas avoir détruit Babylone. Ensuite, le *šešgallu* lui gifflait le visage. Si une larme échappait au roi, cela signifiait qu'il recevait la bénédiction du dieu. Pour le texte et la traduction de cette tablette, voir THUREAU-DANGIN (1921), p. 127-154, cliché de la tablette chez RISTVET (2014), p. 263. Pour SMITH (1976), p. 2-11, en contradiction avec le consensus précédemment établi parmi les savants qui voyaient dans rituel la mise en scène d'une expiation symbolique des fautes commises par les habitants de Babylone, il s'agit fondamentalement d'un rituel de renouvellement de la royauté suite à une confession négative du roi. Les thèses de SMITH sont encore acceptées aujourd'hui, par exemple : MITSUMA (2013), p. 744 ; RISTVET (2014), p. 263. BIDMEAD (2014²), p. 79-86 et p. 167-168 reprend la théorie de SMITH tout en relativisant la nécessité que ce roi soit un roi étranger et non un natif babylonien et en mettant l'accent sur la déclaration de la part du roi de l'accomplissement de son rôle envers le *kidinnu*, c'est-à-dire les citoyens privilégiés de Babylone sous protection divine.

nous indique que c'était lors du huitième jour qu'avait lieu la cérémonie « d'attribution des destins »⁴⁹⁴. Le roi, selon l'expression consacrée, prenait le dieu par la main. La statue de Marduk était alors portée dans l'*ubšukkinna* de l'Ezida et posée sur un siège. Là, le dieu était déclaré tout puissant devant les statues des autres divinités⁴⁹⁵ et prenait place la première cérémonie d'attribution des destins⁴⁹⁶. Bien que le contenu rituel de cette cérémonie nous échappe, il semble qu'il s'agisse de la proclamation de présages qui devaient être annoncés publiquement plus tard dans le festival. Selon l'hypothèse la plus commune, ces présages devaient principalement concerner le roi et consister en des prédictions visant à proclamer son autorité sur Babylone⁴⁹⁷.

En outre, il se pourrait que ce soit en ce jour qu'avait lieu la procession lors de laquelle les statues des grands dieux étaient portées depuis l'Esagil jusqu'au temple de l'Akītu (*bīt Akīti*), hors des murs de la ville. Le lien entre la personne du roi et cette procession est souligné à diverses reprises. En effet, c'est à cette occasion, qu'est mentionnée une distribution du butin royal⁴⁹⁸. Un journal astronomique babylonien semble en outre mentionner la participation personnelle d'Antiochos III à cette procession en l'an 107 de l'ère séleucide⁴⁹⁹. Ainsi, puisque les statues devaient être en place dans le temple au moment du sacrifice, le rituel opéré en l'honneur des dieux les plus importants de la cité et des membres de la famille royale aurait pu constituer le point de départ de la procession, elle-même précédée par la cérémonie d'attribution des destins. De cette manière, le culte du roi Séleucus aurait profité d'une localisation particulièrement saillante tant dans le temps, c'est-à-dire juste avant deux événements majeurs de la vie cultuelle babylonienne, que dans l'espace, puisque le sacrifice devait prendre lieu dans le cœur de l'Esagil.

D'une étude détaillée de ce document, il apparaît ainsi que l'institution des honneurs cultuels ici envisagée s'inscrivait dans le cadre d'un programme plus vaste de réappropriation symbolique de l'espace séleucide. Ces visées idéologiques trouvaient leur réalisation concrète dans les cérémonies liées au festival de l'Akītu, dont le contenu rituel élaboré par les autorités religieuses de l'Esagil visait à renouveler le pouvoir royal sur la ville de Babylone et ses habitants. À cet égard, l'association du roi séleucide aux rituels du huitième jour avait pour double effet d'opérer une justification du pouvoir royal placé sous l'égide du dieu Marduk (Bēl dans le texte), d'octroyer une place de choix, juste avant la grande procession, au sacrifice voué à Séleucus et ses enfants - ou descendants. Ainsi, par ses actes

⁴⁹⁴ VAB IV, p. 126, col. II, l. 54-65. Cf. BIDMEAD (2014²), p. 89-93.

⁴⁹⁵ Il s'agissait alors d'une sorte d'assemblée des dieux, comme celles mentionnées dans l'*Enuma Eliš* : tablette 6, l. 70-77 ; tablette 7, l. 162-165.

⁴⁹⁶ Une deuxième cérémonie semblable avait lieu le onzième jour : cf. VAB IV, 126, col. II, l. 57.

⁴⁹⁷ BLACK (1981), p. 47 ; BIDMEAD (2014²), p. 92.

⁴⁹⁸ VAB IV, p. 283, col. IX, l. 31. Cf. PONGRATZ-LEISTEN (2001), p. 295.

⁴⁹⁹ cf. AD -204C. C'est à cette occasion qu'Antiochos III avait offert, comme nous l'avons vu, un sacrifice aux grands dieux de Babylone et pour sa propre vie. La plupart des savants affirment que cette procession prenait bien place lors du huitième jour du mois de Nisan : cf. CAVIGNEAUX (1981), p. 141-142 ; COHEN (1993), p. 439 ; LINSSEN (2004), p. 83-84. Certains savants modernes ont toutefois avancé l'hypothèse selon laquelle cette procession aurait plutôt eu lieu le neuvième jour du mois de Nisan : cf. BERGER (1970), p. 156 ; KUHRT (1987), p. 35; BIDMEAD (2014²), p. 95.

de générosité à l'égard de Babylone et par son inclusion symbolique dans les rituels de l'Akītu, le souverain séleucide se présentait comme un souverain babylonien placé dans la continuité de ses prédecesseurs.

C. Honneurs cultuels d'initiative royale à partir d'Antiochos III

Partie 1 : Le cadre étatique

Inscr. 14 : Prostagma du roi Antiochos III relatant l'institution d'un culte étatique de Laodice III

a. Un culte étatique : fonction et contexte

En 193 A.C.N., Antiochos III prit la décision d'instituer un culte de son épouse, la reine Laodice, dans plusieurs parties de son royaume. Cette action s'inscrit dans la continuité d'une entreprise de création, à échelle étatique, d'un culte voué à sa propre personne ainsi qu'à ses ancêtres⁵⁰⁰. Le roi signifie que c'est dans un désir d'augmenter les honneurs de la reine, dont l'attitude tant envers sa personne qu'envers la divinité est exemplaire, qu'il entreprit cette démarche⁵⁰¹. Pour ce faire, il adressa une lettre à certains gouverneurs locaux. Trois exemplaires de cette lettre sont parvenus jusqu'à nous. Le premier (**Inscr. 14, A**) provient de Phrygie. Dans ce document, le roi transmet à Anaximbrotos⁵⁰² les consignes relatives à la nomination de Bérénice fille de Ptolémaios en tant que grande prêtresse de la reine. Les autres lettres (**Inscr. 14, B-C**), découvertes en Médie et adressées toutes deux à Ménédémos⁵⁰³, relataient quant à elles la nomination d'une Laodice au même poste de grande prêtresse.

L'an 193 A.C.N. fut, pour Antiochos III, une année pleine de prises d'initiatives au niveau familial. C'est à ce moment, par exemple, qu'il marie ses filles Cléopâtre et Laodice respectivement au roi Ptolémée V et à Ariarathès IV de Cappadoce⁵⁰⁴. La même année, il envoya son fils, Antiochos Néos, diriger les Hautes satrapies⁵⁰⁵. Comme le remarque IOSSIF, ces mouvements reflètent un processus de préparation à un conflit imminent contre Rome⁵⁰⁶. C'est dans ce mouvement de consolidation de

⁵⁰⁰ **Inscr. 14, B, l. 24-26** : ἐνγραφήσονται δὲ [καὶ] | ἐν τοῖς συν[αλ]λάγμασ[ι], μετὰ τοὺς τῶν προ[γόνων] | καὶ ἡμῶν ἀρχ[ερε]ῖς ; **Inscr. 14, B, l. 20-21** : κρίνομεν δὲ καθάπερ ἡμῶν | ἀποδείκνυνται κατὰ τὴν βασιλείαν ἀρχιερεῖς. VAN NUFFELEN (2004), p. 286 propose par exemple une date antérieure 209 A.C.N., fondant son hypothèse sur la datation de l'inscription relatant la nomination de Nikanôr au poste de grand prêtre (voir n. 37).

⁵⁰¹ Ce passage n'est pas sans rappeler les justifications du culte de la souveraine séleucide dans le décret de Téos, cf. **Inscr. 9, l. 73-74** : καὶ ἐπειδὴ ἡ βασίλισσα τά τε πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσεβ[ῶς] | διακεῖται καὶ τὰ πρὸς ἀνθρώπους εὐχαρίστως.

⁵⁰² GRAINGER (1997), p. 76 : ce personnage est inconnu par ailleurs. La présence du terme « satrapie » dans la lettre que son fonctionnaire adresse à son subordonné Dionytas (**Inscr. 14, A, l. 4**) indique néanmoins qu'il devait probablement s'agir du satrape de Carie.

⁵⁰³ GRAINGER (1997), p. 104 : satrape de Médie, possiblement identifiable à un commandant militaire dont la présence nous est documentée à la bataille de Platanos en 218 A.C.N. et de Raphia en 217 A.C.N., cf. Pol., V, 69, 4 ; V. 79, 7 ; V, 82, 1.

⁵⁰⁴ App., *Syr.*, 3, à ce propos voir MUCCIOLO (2011b), p. 87.

⁵⁰⁵ Liv., XXXV, 13, 5 ; XXXV, 15, 3.

⁵⁰⁶ IOSSIF (2014), p. 145-146. Dans ce contexte, on peut également citer le fait qu'Antiochos III avait accueilli Hannibal en 195 A.C.N. : cf. Liv. XXXV, 49, 5-7.

l'espace séleucide au moyen d'alliances matrimoniales et de répartition des membres de la famille à travers le royaume qu'il faut envisager les présentes inscriptions. En effet, ce sont bien des femmes membres de la famille d'Antiochos III qui sont nommées au poste de grande prêtresse. Ptolémaios, le père de Bérénice et dynaste de Lycie sous tutelle lagide jusqu'à la conquête de la région par Antiochos III en 197 A.C.N.⁵⁰⁷, est présenté par la missive royale comme un membre à part entière de la famille royale (**Inscr. 14**, A, l. 31 : κατὰ συγγένειαν). En outre, Laodice qui occupera l'office de grande prêtresse de Médie (**Inscr. 14**, B, l. 27 ; C, l. 14), semble devoir être identifiée à la fille du roi. Selon Appien (*Syr.*, 4), cette princesse séleucide avait été mariée à son propre frère : Antiochos Néos qui, comme nous l'avons vu, avait récemment été désigné pour diriger cette région du royaume. IOSSIF a en outre remarqué que les régions de Phrygie et de Médie où les inscriptions ont été découvertes (voir Annexe 1) avaient connu, antérieurement sous le règne d'Antiochos III, des épisodes de détachement de l'autorité séleucide suite à la prise de pouvoir d'usurpateurs⁵⁰⁸. Si ces régions ne présentaient pas nécessairement un risque imminent de rébellion, leur position frontalière en rendait le contrôle important d'un point de vue stratégique pour la guerre à venir.

Il apparaît ainsi que le culte de Laodice, officié par des membres de la famille royale dans des régions dont le contrôle revêtait une importance capitale pour Antiochos, possédait avant tout une fonction de consolidation du pouvoir séleucide. En l'absence de sources supplémentaires, on ne peut donc pas proprement parler, dans le cas du culte de Laodice, d'un culte généralisé au niveau étatique. Il s'agissait avant tout, comme semblent l'indiquer les documents à disposition, d'un culte lié aux zones frontalières du royaume.

b. Une seule prescription rituelle

Ces objectifs trouvent leur illustration dans le contenu rituel imposé par Antiochos III dans sa lettre, bien qu'il soit très limité. L'unique prescription rituelle mentionnée consiste en l'obligation pour les grandes prêtresses de porter des couronnes sur lesquelles se trouvait une image de la reine⁵⁰⁹. Ainsi, à travers cet attirail, la présence de la reine était signifiée dans les rituels de manière symbolique. La grande prêtresse, liée par le sang à la reine Laodice, servait alors d'intermédiaire cultuel. Dans cet esprit, l'hypothèse d'un "movable cult" avancée par IOSSIF acquiert une certaine autorité⁵¹⁰ : partout où se trouvait la grande prêtresse, il était possible de rendre des honneurs cultuels à Laodice. Cette hypothèse fascinante permettrait ainsi de supposer une infinité de possibilités

⁵⁰⁷ Pour le rôle de ce dynaste sous domination lagide, voir BAGNALL (1976), p. 106-109.

⁵⁰⁸ IOSSIF (2014), p. 145. Pour la Phrygie-Carie, il s'agissait d'Achaimos. À propos de ce personnage, voir commentaire **Inscr. 7**. En Médie, Molon avait usurpé le titre royal entre 222 et 220 : cf. Pol., V, 41-57. À propos de cet usurpateur, voir CHRUBASIK (2016), p. 221-223.

⁵⁰⁹ **Inscr. 14**, B, l. 7-10 : καὶ ταύτης καθ[ίστασθαι] | [ἐν τ]οῖς αὐτοῖς τόποις ἀρχιε[ρείας] | αἱ φορήσουσιν στεφάνους χρυ[σοῦς] | ἔχοντας εἰκόνας αὐτῆς.

⁵¹⁰ IOSSIF (2014), p. 143. Voir la tentative ubuesque de découvrir un éventuel temple de Laodice, qui rappelons-le n'est absolument pas mentionné dans le décret, de la part d'une équipe d'archéologues : RAHBAR (2014), p. 301-329.

d'associations rituelles entre l'*honoranda* humaine et les divinités honorées dans le cadre de la satrapie concernée. Cette stratégie rituelle tout à fait innovante coïncide donc parfaitement avec cette logique d'occupation de l'espace séleucide par la famille royale dans un objectif de consolidation du pouvoir.

Partie 2 : Le cadre civique

Introduction

Comme annoncé précédemment, cette seconde partie se concentrera essentiellement sur le culte d'initiative royale ayant pour cadre les cités du royaume séleucide. Bien que l'initiative de mise en place du culte, comme nous le verrons, soit analogue à celle observée dans le *prostagma* de Laodice et que, par conséquent, la démarche de création de cette typologie de culte soit imputable à l'action royale, il apparaît que les individus chargés de l'actuation du rituel n'étaient pas désignés dans le cadre d'un culte officiel à échelle étatique, mais appartenaient plutôt au contexte civique dont ils étaient issus. De cette manière, les choix d'association des souverains à des divinités ainsi que les modalités pratiques du culte suivaient une dynamique de création analogue à celle observée dans les inscriptions étudiées dans le Chapitre 1. Quant aux destinataires du culte, les sources à notre disposition transmettent exclusivement des exemples d'honneurs cultuels voués aux ancêtres royaux.

L'idée de continuité dynastique émerge tôt dans l'idéologie séleucide. Nous avons par exemple vu que, dans une lettre adressée à Érythrées (*IK Erythrai* II/1, 31), le roi Antiochos II rappelait le zèle de ses ancêtres envers la cité, se situant ainsi dans leur lignée directe tant par son discours que par son action. C'est toutefois bien à l'action d'Antiochos III qu'il faut attribuer la création d'un tel culte. En effet, comme nous l'avons vu dans le *prostagma* instituant le culte de son épouse (**Inscr. 14**), le roi enjoignait de nommer des grandes-prêtresses de la reine Laodice de la même manière que des grands-prêtres avaient été nommés pour sa personne⁵¹¹. Plus loin dans le texte, le séleucide prescrivait de dater les documents non seulement d'après la grande-prêtresse, mais également selon les grands-prêtres de ses ancêtres et de lui-même⁵¹². Cette clause semble ainsi témoigner de l'existence d'un précédent *prostagma* royal ayant institué une charge sacerdotale liée aux rois séleucides du passé en tant qu'ancêtres divinisés. Plusieurs documents relatent d'ailleurs l'existence d'une telle prêtrise à partir du règne d'Antiochos III⁵¹³.

⁵¹¹ **Inscr. 14**, B, l. 20-21 : κρίνομεν δὲ καθάπερ ήμῶν | ἀποδείκνυνται κατὰ τὴν βασιλείαν ἀρχιερεῖς.

⁵¹² **Inscr. 14**, B, l. 24-26 : ἐνγραφήσονται δὲ [καὶ] | ἐν τοῖς συν[αλ.]λάγμασ[ι], μετὰ τοὺς τῶν προ[γόνων] | καὶ ήμῶν ἀρχ[ερε]ῖς.

⁵¹³ À Antioche de Perside (208-205 A.C.N.), un document cite Héraclite fils de Zoès, prêtre éponyme chargé du culte des ancêtres séleucides ainsi que du culte d'Antiochos III et d'Antiochos Néos dans l'exercice de leur règne : cf. *I.Magnesia* 61 ; *OGIS* 223 ; ROBERT (1949), p. 20 (l. 1) ; ROBERT (1983), p. 168 ; RIGSBY (1996), p. 257-260. À Séleucie de Piérie (187-175 A.C.N.), une liste de charges sacerdotales relate l'existence d'un prêtre des ancêtres séleucides ainsi qu'un prêtre de Séleucos IV dans l'exercice de son règne : cf. **Inscr. 15**. À Sébaste en Samarie, au II^e siècle A.C.N., est cité un prêtre « des ancêtres du roi » : cf. REISNER (1924), p. 250 ; *SEG* 8, 96. À Scythopolis, au II^e siècle A.C.N., dans une liste de charges sacerdotales, est cité un prêtre « des ancêtres du roi » : cf. *SEG* 8, 33. À Séleucie du Tigre, une stèle très

Il s'agit donc d'un culte promu au niveau étatique, destiné à une pluralité de rois séleucides, et dont l'actuation reposait dans les mains d'individus issus du contexte civique. Le caractère royal de l'initiative induit que la décision ne pouvait être imposée qu'à des cités sujettes, au sein desquelles l'intrusion du pouvoir séleucide était forte⁵¹⁴. La marque la plus évidente de cette sujexion était, dans certains cas, l'adoption d'une datation selon l'ère séleucide avec la présence de prêtres éponymes liés au culte royal. Le présent sous-chapitre traitera alors de toutes les sources relatant l'existence d'honneurs cultuels présentant ces caractéristiques.

Inscr. 15 : Mention des ancêtres séleucides dans une liste de charges sacerdotales de Séleucie de Piérie

a. Systématisation des épithètes officielles sous Antiochos III : un procédé inclusif et progressif

Cette inscription présentant deux listes de charges sacerdotales de la cité de Séleucie de Piérie nous livre le nom de quatre prêtres, inconnus par ailleurs⁵¹⁵, associés aux souverains séleucides. Diogène fils d'Artémon ainsi que Aristias fils d'Homère l'année suivante, occupaient la fonction de prêtre des ancêtres royaux, tandis qu'un homme dont le nom est incomplet (il est fils d'Anaxion) suivi de Nouménios fils de Nouménios, endossaient successivement la charge de prêtre du roi régnant Séleucus IV.

Ce document présente pour nous l'immense intérêt de fournir une liste détaillée des rois séleucides du passé, chacun accompagné d'une épithète officielle et donc cultuelle⁵¹⁶. Il semble dans un premier temps opportun de souligner le fait que les reines séleucides, malgré leur importance dans la construction de l'idéologie dynastique et le fait qu'elles reçoivent elles-mêmes des cultes civiques, sont absentes de cette liste. Nous pouvons constater que les quatre premiers souverains séleucides sont ici affublés de l'épithète qui leur est régulièrement associée dans la tradition postérieure, à savoir Séleucus Nikator, Antiochos Sôter, Antiochos Théos et Séleucus Kallinikos. Il en va de même pour

fragmentaire datée du règne d'Antiochos III semble présenter une liste de charges sacerdotales comprenant un prêtre pour chaque ancêtre séleucide divinisé, mais les intégrations ne peuvent être assurées de manière indubitable : McDOWELL (1935), p. 258 ; HOPKINS (1961), p. 237-246 ; BE (1963), 293 ; VAN NUFELEN (2001), p. 85-87 ; IK Estremo oriente, 76. À Doura-Europos, un papyrus (*P. Dura 25*) daté du 180 P.C.N. documente l'existence d'un « prêtre des ancêtres » ainsi que d'un « prêtre de Séleucus Nikator ». À Téos, un document de nature difficile à déterminer (voir commentaire Inscr. 25) présente une liste d'ancêtres séleucides désignés au génitif. Pour une présentation générale de ces textes, voir VAN NUFELEN (2004), p. 291-293. Outre ces documents attestant de manière formelle la présence d'ancêtres séleucides dans le paysage cultuel des cités concernées, deux documents mentionnent l'existence d'un « prêtre des rois ». Le premier est un décret honorifique de la cité d'Amyzon (201 A.C.N.), daté, entre autres, selon ce *ιερεὺς τῶν βασιλέων* : cf. ROBERT (1983), 15, l. 4-5 ; MA (2004²), 10. La même formulation se retrouve dans un décret honorifique de Xanthos (196 A.C.N.) : cf. ROBERT (1983), 15B ; MA (2004²), 23. Néanmoins, puisque ces deux documents sont datés du règne commun d'Antiochos III et de son fils Antiochos Néos, il est possible que le pluriel *βασιλέων* se rapporte à ces deux rois et que, par conséquent, il s'agisse plutôt de prêtres civiques liés aux rois dans l'exercice de leur règne.

⁵¹⁴ Concernant les modes de sujexion de ce type de cités, voir CAPDETREY (2007), p. 215-217.

⁵¹⁵ GRAINGER (1997) dans sa prosopographie, ne cite pas d'autres sources relatant l'existence de ces quatre individus.

⁵¹⁶ L'importance de l'emprunt d'épithètes généralement attribuées aux divinités dans l'objectif de véhiculer l'image d'un roi proche de la sphère divine est par exemple souligné par MARTINEZ-SEVE (2010) dans son étude des épithètes des rois de Bactriane.

la seule liste similaire que nous possédions pour le royaume séleucide⁵¹⁷, dans laquelle un certain Héraclite fils de Zôès est présenté comme le prêtre de ces mêmes ancêtres royaux à Antioche de Perside, lors du règne d'Antiochos III⁵¹⁸. Le caractère régulier de l'association de ces rois avec leurs épithètes, en opposition avec la multitude d'appellatifs dont ils étaient dotés dans le cadre de leurs cultes civiques respectifs⁵¹⁹, indique que c'est bien à l'action d'Antiochos III que doit être attribuée l'initiative d'uniformisation des épithètes cultuelles à l'échelle étatique. Cette affirmation est corroborée par le fait que, à partir d'Antiochos IV, les souverains séleucides porteront une épithète officielle qu'ils utiliseront dans le monnayage.

Des irrégularités dans l'attribution des épithètes sous le règne d'Antiochos III doivent toutefois être constatées. En effet, les deux listes envisagées divergent dans l'appellatif attribué aux rois suivants. Alors que l'inscription d'Antioche de Perside ne fournit aucune épithète officielle pour désigner Séleucus III, celle de Séleucie de Piérie lui octroie le nom de Séleucus Sôter. Cette association constitue un exemple unique dans la documentation à notre disposition. D'ailleurs, ce souverain est connu dans la tradition littéraire sous le nom de Séleucus III Kéraunos. De la même manière, dans l'inscription d'Antioche de Perside, Antiochos III en plein exercice de son règne n'est doté d'aucune épithète, alors qu'il est qualifié de Mégas à Séleucie de Piérie sous son successeur⁵²⁰. Ces différences démontrent que l'octroi d'épithètes officielles se faisait selon une démarche prévoyant l'inclusion progressive des nouveaux rois. En outre, les épithètes les plus récemment attribuées pouvaient être amenées à varier avec le temps, comme le montre l'usage tout à fait singulier de l'appellatif Sôter associé au roi Séleucus III.

b. Séleucus Zeus Nikator et Antiochos Apollon Sôter

D'un intérêt encore plus grand pour l'étude de l'intégration rituelle des ancêtres divinisés au sein de la cité de Séleucie de Piérie est l'appellation complète des premiers souverains de la dynastie :

⁵¹⁷ Les inscriptions de Sébaste (*SEG* 8, 96) et de Scythopolis (*SEG* 8, 33) ne nous présentaient en effet que la mention « prêtre des ancêtres du roi ». Voir bibliographie n. 513. Nous excluons temporairement la liste de Téos (**Inscr. 25**) de notre raisonnement, puisqu'il apparaîtra qu'il s'agit d'un document d'une nature tout à fait différente.

⁵¹⁸ *I.Magnesia* 61 (voir biblio n. 513), l. 2-6 : [ἐ]πὶ ιερέως Σελεύκου Νικάτορος καὶ Ἀντιόχου | Σωτῆρος καὶ Ἀντιόχου Θεοῦ καὶ Σελεύκου Καλλινίκου καὶ βασιλέως Σελεύκου καὶ βασιλέως Ἀντιόχου | καὶ τοῦ νιοῦ αὐτοῦ βασιλέως Ἀντιόχου Ἡρακλείτου | τοῦ Ζωέους τῆς πρώτης ἔξαμήνου.

⁵¹⁹ Séleucus I était par exemple Séleucus Sôter à Lemnos, cf. Phylarque *FGrH* 81F29 (=Ath. VI, 254 F- 255 A) : καὶ τὸν ἐπιχέομενον κύαθον ἐν ταῖς συνουσίαις Σελεύκου σωτῆρος καλοῦσι. À Aigai, Séleucus I et son fils Antiochos reçoivent l'épithète commune de Sôter, cf. **Inscr. 1**, l. 16-17 : Σελεύκωι καὶ Ἀντι[[όχῳ]] σωτῆρσι. En revanche, les appellatifs *Sôter* et *Théos* respectivement attribués à Antiochos I et Antiochos II, semblent avoir fait l'objet d'une utilisation assez généralisée, cf. App., *Syr.*, 65 : Ἀντιόχος μὲν πρῶτος, ὅδε ὁ τῆς μητριᾶς ἐρασθείς, ὃς καὶ Σωτὴρ ἐπεκλήθη, Γαλάτας, ἐκ τῆς Εὐρώπης ἐς τὴν Ασίαν ἐσβαλόντας, ἐξελάσας, δεύτερος δὲ Ἀντιόχος ἐτερος, ἐκ τῶν γάμων γενόμενος, ὅτῳ θεὸς ἐπώνυμον ὑπὸ Μιλησίων γίνεται πρῶτον, ὅτι αὐτοῖς Τίμαρχον τύραννον καθεῖλεν. Dans les sources épigraphiques, on retrouve régulièrement l'épithète Sôter associée à Antiochos I, comme à Téos dans un document très mutilé dont seules ces deux lignes sont lisibles : *CIG* 3075 : [...] Ἀντιόχου καὶ βασιλίσσης Στρατονίκης [...] | [...] καὶ Ἀντιόχου βασιλέως καὶ Σωτῆρος [...]. Cf. MUCCIOLI (2013), p. 119-120 pour l'épithète et HABICHT (2017³), p. 74 pour le contexte d'institution du culte. Pour l'exemple analogue de l'adoption de l'épithète de Sôter par Ptolémée I : CANEVA (2018), p. 88-127. Il en va de même pour Antiochos II et l'appellatif Théos, que l'on retrouve dans un document de Didyme daté de 259-258 A.C.N. : *OGIS* 226, cf. MUCCIOLI (2013), p. 290 et HABICHT (2017³), p. 75-76.

⁵²⁰ Concernant l'attribution de l'épithète Mégas à Antiochos III, voir n. 306.

Séleucos Zeus Nikator et Antiochos Apollon Sôter⁵²¹. L'association entre Séleucos I et Zeus, en apparence opposée à notre affirmation (voir commentaire **Inscr. 3**) de la naissance précoce du message idéologique présentant Apollon comme l'initiateur de la dynastie, a laissé de nombreux chercheurs perplexes. À tel point que DEBORD propose de reconnaître en Zeus la véritable divinité familiale des séleucides⁵²². Le savant fonde son argumentation sur les divers liens que l'on peut trouver entre Séleucos et le dieu dans la documentation à notre disposition. Une bonne partie de ces sources ne semble pourtant pas révéler la promotion à grande échelle d'un lien direct entre Séleucos I et le roi des dieux grecs. En effet, le choix de Zeus Généthlios comme destinataire d'un sacrifice lié à la famille royale dans l'inscription de Sardes relatant l'institution d'un culte à Laodice III (**Inscr. 7**, l. 13 : καὶ θυσίαν συντελεῖν Διὶ Γενεθλίῳ) relève, comme nous l'avons vu, d'un mécanisme d'association interne à la cité, où la figure de Zeus Polieus occupait une position proéminente dans le paysage cultuel. Dans deux inscriptions votives (III^e siècle P.C.N.) provenant d'anciennes *katoikiai* séleucides en Lydie, un dieu Zeus Seleukios (ou Seleukeos) apparaît en tant que divinité agraire associée aux nymphes ou à la mère du dieu⁵²³. Pour DEBORD, il ne fait aucun doute qu'il s'agit d'un dieu associé à Séleucos I, hypothétique fondateur de ces colonies⁵²⁴. L'existence d'un concours dénommé Seleukeios à Alexandrie pour également indiquer qu'il s'agissait plutôt d'un dieu macédonien dont nous ne connaissons rien par ailleurs et qui fut importé en Lydie par des colons⁵²⁵. Il est toutefois possible que cet *agôn* d'Alexandrie fasse référence à Séleucos I lorsqu'il séjournait à la cour du roi Ptolémée I. Il apparaît ainsi plus prudent de laisser la question ouverte. À Doura-Europos un relief (voir fig. 1) daté de 158 P.C.N. représente Séleucos Nikator (le nom du roi est indiqué en alphabet palmyréen) couronnant Zeus Olympios/Megistos⁵²⁶. Il faut en outre signaler qu'un parchemin (180 P.C.N.) originaire de la même cité et relatant une vente d'esclave est daté selon la prêtrise de Séleucos Nikator⁵²⁷. La longévité d'un tel culte, plusieurs siècles après la disparition de l'autorité séleucide a de quoi étonner. Il résulte cependant difficile de définir s'il s'agissait d'un culte civique ayant perduré aussi longtemps, ou si les habitants de Doura-Europos étaient à l'origine d'une résurgence de pratiques cultuelles anciennes dans le but de réaffirmer leur caractère grec après

⁵²¹ **Inscr. 15**, l. 11-13 : Σελεύκου Διὸς | Νικάτορος καὶ Ἀντιόχου | Απόλλωνος Σωτῆρος.

⁵²² DEBORD (2003), p. 302-304.

⁵²³ La première (SEG 15, 740) est originaire d'Hyrkanis : Ἀρτεμίδωρος Μεγαλάου Μητρὶ Θεοῦ | καὶ Διὶ Σελευκέῳ | ἐπακούασι | [εὐ]χὴν ἔτους. Cf. NOCK (1928), p. 41-42 ; ROBERT (1948), p. 24 ; PAZ DE HOZ (1999), 44.4. La seconde provient de Nisyrus : [Δ]ιὺ Σελευκίῳ καὶ Νύμφαις | Καρποδοτείραις ἡ Νισυρέων | κατοικίᾳ ὑπὲρ τῆς ἀβλαβείας | καὶ τελεσφορίᾳς τῶν καρπῶν | κατ' ἐπιταγήν. ἔτους τρι', μη(νὸς) | Πανήμου γι'. Cf. NOCK (1928), p. 41-42 ; ROBERT (1948), p. 25 ; PAZ DE HOZ (1999), 46. 1.

⁵²⁴ DEBORD (2003), p. 283. Il suit en cela NOCK (1928), p. 41-42.

⁵²⁵ ROBERT (1948), p. 25 ; FRASER (1949), p. 1949) ; PAZ DE HOZ (1999), p. 63-64. À noter également la tentative de RIGSBY (1980) d'expliquer étymologiquement la forme Séleukeos.

⁵²⁶ DOWNEY (1988), p. 50 Il se pourrait également qu'il s'agisse du Gad local : DRIJVERS (1980), p. 67.

⁵²⁷ *Dura Perg.* 23, édité par WELLES (1959), 25, l. 4-8 : ἐν Εὐρώπῳ τῇ πρὸς Ἀραβίᾳ ἐπὶ | ιερέων Διὸς μὲν Λυσανίου τοῦ Ζηνόδοτου τοῦ Ἡλιοδώρου | Απόλλωνος δὲ Θεοδώρου τοῦ Ἀθηνοδότου τοῦ | Ἀρτεμίδώρου, τῶν δὲ προγόνων Ἡλιοδώρου τοῦ Διοκλέους τοῦ Ἡλιοδώρου, βασιλέως δὲ Σελεύκου Νικ[ά]τορος Δανύμου τοῦ Σελεύκου τοῦ Δανύμου.

plusieurs siècles d'occupation parthe⁵²⁸. Toujours est-il que, dans le cas de cette cité de Syrie, le lien entre Séleucos I et Zeus au II^e siècle P.C.N. pouvait tout à fait dépendre d'un schéma d'association faisant référence à la tradition locale plutôt qu'à la diffusion d'un message idéologique plébiscitant une mise en rapport de la figure du séleucide et de cette divinité.

En revanche, le monnayage émis sous Séleucos I semble bien suggérer un lien avec Zeus. Cette association pouvait tendre à exprimer une mise en relation avec la figure d'Alexandre par la reprise de compositions représentant Zeus précédemment utilisées par le fils de Philippe⁵²⁹, ou se manifester de manière tout à fait innovante via la création de nouveaux types iconographiques, comme les tétradrachmes figurant la divinité d'un côté et les éléphants de Séleucos de l'autre⁵³⁰. S'il semble qu'il faille bel et bien considérer comme effectif ce processus de mise en avant de la figure de Zeus dans le message idéologique véhiculé par le monnayage de Séleucos I, cette affirmation ne s'oppose pas pour autant avec notre thèse de la promotion de la figure d'Apollon comme dieu *Archégète* dès le règne du fondateur de la dynastie⁵³¹. Nous avons en effet constaté que les initiatives de Séleucos et de ses collaborateurs en termes de religion n'étaient pas systématiquement liées à la divinité familiale. Ainsi, bien que la mise en avant de la figure de Zeus dans le message idéologique véhiculé par Séleucos I, loin d'être incompatible avec le rôle prédominant joué par Apollon, soit bien un élément à considérer, rien n'indique qu'il supplanta à un moment ou un autre le dieu archer en tant que divinité familiale des Séleucides.

Ces remarques démontrent une fois de plus que, afin de comprendre l'association entre Zeus et Séleucos Nikator dans la cité de Séleucie de Piérie, il faille davantage se pencher sur les traditions religieuses locales. En effet, puisque les acteurs chargés de l'actuation du culte étaient issus du cadre civique, les cités sujettes devaient nécessairement conserver une marge d'action en ce qui concerne le choix des associations rituelles⁵³². D'ailleurs, les sources littéraires témoignent d'un lien indéniable entre Zeus et Séleucos dans les récits de fondation de Séleucie de Piérie. Selon Jean Malalas (198-199), alors que Séleucos sacrifiait à Zeus sur le mont Kassios, un aigle s'empara d'une partie de la viande sacrificielle et l'emporta vers un village voisin, où le roi séleucide décida finalement de fonder

⁵²⁸ ROSTOVTEFF (1935), p. 56-66 ; ERICKSON (2012), p. 119 ; ERICKSON (2019), p. 39.

⁵²⁹ Le rappel à Alexandre via la figure de Zeus se retrouve également dans les sources littéraires. Selon Pausanias (I, 16, 1) alors que Séleucos opérait, à Pella, un sacrifice à Zeus avant de s'embarquer pour la grande campagne vers la Perse, le bois s'éleva de l'autel et s'enflamma devant lui sans qu'on y eût mis le feu. Cf. Paus., I, 16, 1 : Σελεύκῳ γάρ, ὡς ὠρμάτῳ ἐκ Μακεδονίας σὺν Ἀλεξάνδρῳ, θύοντι ἐν Πέλλῃ τῷ Διὶ τὰ ἔιλα <τὰ> ἐπὶ τοῦ βωμοῦ κείμενα προύβη τε αὐτόματα πρὸς τὸ ἄγαλμα καὶ ἀνευ πυρὸς ἥφθη.

⁵³⁰ Pour les types iconographiques en lien avec Alexandre, voir ERICKSON (2012), p. 110-118 et ERICKSON (2019), p. 29-32. Concernant les compositions faisant référence à un lien direct et nouveau entre Séleucos et Zeus, voir ERICKSON (2012), p. 118-123 et ERICKSON (2019), p. 36-43.

⁵³¹ ERICKSON (2014), p. 97-98 soutient que Zeus était davantage vu comme le dieu personnel de Séleucos I, alors que Apollon plutôt comme le dieu dynastique. C'est à cet état des choses qu'aurait souhaité revenir Antiochos IV en mettant en avant la figure de Zeus dans l'iconographie monétaire.

⁵³² L'importance du contexte civique est notamment soulignée par IOSSIF (2014), p. 140. CADPETREY (2007a), p. 216 affirme en outre la possibilité qu'avaient les cités sujettes de garder un contrôle sur les marques de sujétion face au pouvoir royal.

sa cité⁵³³. Appien (*Syr.*, 58), quant à lui, rapporte que le lieu de la fondation de la cité fut choisi par Séleucos suite à la chute de la foudre, que le roi sembla considérer comme un présage envoyé par Zeus⁵³⁴. L'historien ajoute que, suite à cet événement, le souverain institua dans la cité un culte de la foudre. L'inscription ici envisagée présente d'ailleurs aux lignes 24-25 un écho à cette affirmation, puisqu'il transmet le début d'une liste de « porteurs de foudres », c'est-à-dire de porteurs de foudre. De plus, le culte de Zeus Kéraunophoros pourrait avoir revêtu une certaine importance dans la construction de l'identité religieuse de la cité. À ce titre, il faut par exemple signaler que, sous le règne d'Alexandre Balas (150-145 A.C.N.), la cité avait frappé monnaie représentant Zeus sur son trône portant une victoire dans la main, elle-même portant un foudre⁵³⁵. De manière plus générale, Zeus semble avoir été une divinité importante dans la cité de Séleucie de Piérie, puisque la présente inscription nous livre en premier lieu les noms des prêtres de Zeus Olympos et de Zeus Koruphaios. En outre, la grande majorité des monnaies d'époque séleucide issues de la cité sont frappées de l'image de cette divinité⁵³⁶.

Il n'est donc pas étonnant que la cité fasse référence à Zeus, divinité principale de son propre paysage religieux, afin de veiller à la bonne marche de l'insertion de la figure ancestrale de Séleucos I dans sa vie cultuelle. L'association d'Antiochos I avec Apollon, quant à elle, s'explique aisément non seulement par l'importance du fils de Léto tant dans le message idéologique familial des séleucides que dans le panthéon civique de Séleucie de Piérie⁵³⁷, mais également par l'analogie entre le rapport père-fils existant tant entre Séleucos et d'Antiochos qu'entre Zeus et Apollon⁵³⁸.

⁵³³ Malalas, 198-199 : Ό δε Νικάτωρ Σέλευκος εὐθέως μετὰ τὴν νίκην Ἀντιγόνου [199] τοῦ Πολιορκητοῦ, βουλόμενος κτίσαι πόλεις διαφόρους ἥρξατο κτίζειν πρῶτον εἰς τὴν πάραλον τῆς Συρίας. Καὶ κατελθὼν παρὰ τὴν θάλασσαν εἶδεν ἐν τῷ ὄρει κειμένην πόλιν μικράν, ἥντινα ἔκτισε Σύρος ὁ υἱὸς Ἀγήνορος. Τῇ δὲ κυ’ τοῦ ξανθικοῦ μηνὸς ἥλθε θυσάσαι εἰς τὸ ὄρος τὸ Κάσιον Διὺ Κασίῳ· καὶ πληρώσας τὴν θυσίαν καὶ κόψας τὰ κρέα ηὔξατο ποὺ χρὴ κτίσαι πόλιν. Καὶ ἔξαίφνης ἥπτασεν ἀετὸς ἀπὸ τῆς θυσίας καὶ κατήγαγεν ἐπὶ τὴν παλαιὰν πόλιν· καὶ κατεδίωξεν ὀπίσω Σέλευκος καὶ οἱ μετ’ αὐτοῦ ὄρνοικόποι, καὶ ἦντε τὸ κρέας ῥίφεν παρὰ θάλασσαν κάτω τῆς παλαιᾶς πόλεως ἐν τῷ ἐμπορίῳ τῆς λεγομένης Πιερίας. Καὶ περιχαράξας τὰ τείχη εὐθέως ἔβαλε θεμελίους, καλέσας αὐτὴν Σελεύκειαν πόλιν εἰς ἴδιον ὄνομα. A propos de ce texte, voir OGDEN (2017), p. 100-109. Concernant le lien entre Zeus Kassios et Séleucos, voir MASTROCINQUE (2002), p. 363-366. Sous les règnes de Trajan et d'Antonin le Pieux, le monnayage de la cité portera régulièrement la légende « Zeus Kassios », cf. : OGDEN (2017), p. 108. À propos de la création d'un récit analogue de déplacement de l'animal sacrificiel par un aigle, voir l'histoire d'Alexandre et de la fondation d'Alexandrie dans le *Roman d'Alexandre* : cf. CANEVA (2016b), p. 208-214.

⁵³⁴ App., *Syr.*, 58 : φασὶ δὲ αὐτῷ τὰς Σελευκείας οἰκίζοντι, τὴν μὲν ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ, διοσημίαν ἡγήσασθαι κεραυνοῦ, καὶ διὰ τοῦτο θεὸν αὐτοῖς κεραυνὸν ἔθετο, καὶ θρησκεύουσι καὶ ὑμοῦσι καὶ νῦν κεραυνόν. À propos de ce passage d'Appien, voir OGDEN (2017), p. 107-109.

⁵³⁵ Suite à une recherche sur la base de données en ligne *SCO* (effectuée le 1/07/2019), deux exemplaires de ce type ont pu être trouvés : *SC/2 1798* et *SC/2 1799*.

⁵³⁶ Selon à une recherche sur la base de données en ligne *SCO* (effectuée le 1/07/2019).

⁵³⁷ Sont cités deux prêtres d'Apollon **Inscr. 15**, 1. 7 -10 : Ἀπόλλωνος τοῦ ἐπὶ Δά[φν]η | Καλλικλῆς Διογέν[ους], | Ἀπόλλωνος | Ζηνόβιος Ζήνωνος.

⁵³⁸ STROOTMAN (2005), p. 117, voit dans cette association entre Antiochos et Apollon les traces de l'institution d'un culte d'Apollon Sôter dans la cité de Séleucie sous initiative du roi après sa victoire lors de la « bataille des éléphants » contre les Celtes. Aucun argument ne vient appuyer cette hypothèse.

Inscr. 16 et Inscr. 12 (partie 2) : « Pour les rois », attestation de rituels pour les ancêtres séleucides ?

a. Inscr. 16 : Des prières et des libations « pour les rois » à Antioche du Pyrame

Ce décret a été émis aux alentours de 160 A.C.N.⁵³⁹ par la cité d'Antioche du Pyrame, fondation séleucide en Cilicie à partir de l'agglomération formée autour du sanctuaire de Magarsos⁵⁴⁰. Il se divise en trois sections principales. La première conservée (**Inscr. 16**, l. 1-21) concerne l'institution du culte d'Homonoia au sein de la cité. La seconde (**Inscr. 16**, l. 22-30), placée avant les dispositions relatives à l'édition du décret et à la composition d'une ambassade (**Inscr. 16**, l. 30-40), regarde l'octroi de priviléges aux citoyens d'Antioche du Kydnos. Ceux-ci, en tant que parents (*συγγενεῖς*⁵⁴¹) des citoyens d'Antioche du Pyrame, recevront la proétdrie lors des concours musicaux organisés par la cité⁵⁴².

En plus de cette distinction honorifique, le héraut sacré sera chargé d'effectuer des prières en faveur des deux cités. Il est néanmoins important de noter que ces dernières devaient être effectuées après les prières et les libations traditionnelles aux dieux et aux rois⁵⁴³. Il apparaît donc que des actions rituelles étaient effectuées en l'honneur d'une pluralité de rois mis sur le même plan que les dieux par l'usage de la conjonction *καὶ* et du datif pour désigner tant les divinités que les souverains. Ces actes rituels étaient effectués de manière régulière dans le théâtre avant chaque concours musical⁵⁴⁴. La formulation du décret, bien qu'elle montre de manière claire qu'un culte voué à des souverains était pratiqué dans la cité d'Antioche du Pyrame, suscite toutefois plusieurs questions. L'identité des souverains mentionnés est notamment sujette à débat. Il est clair que, nous trouvant dans une fondation séleucide, les souverains honorés ne pouvaient qu'appartenir à cette dynastie. Si l'hypothèse d'une formulation générique ne peut pas être rejetée sans aucun doute, il est possible que le pluriel *τοῖς βασιλεῦσιν* fasse alors référence à au moins deux rois, qu'il s'agisse d'un roi et son fils dans le cadre d'une corégence ou d'un ensemble d'ancêtres divinisés. La première de ces options, bien qu'elle reste une possibilité à considérer sérieusement, semble moins appropriée⁵⁴⁵. En effet, comme nous l'avons vu dans le décret d'Aigai (**Inscr. 1**), dans les cas de corégence, chacun des deux rois était régulièrement désigné nommément. Il semble alors plus pertinent de proposer l'hypothèse d'un culte des ancêtres séleucides dans cette cité sujette. Dans un second temps, si le cadre et le moment de la performance rituelle sont bien clairs, les individus impliqués ne sont mentionnés que

⁵³⁹ Voir la discussion de SAVALLI-LESTRADE (2006), p. 186-196.

⁵⁴⁰ Les plus anciens documents attestant le nom « Antioche du Pyrame » datent du règne d'Antiochos III. Pour SAVALLI-LESTRADE (2006), p. 165-186, la fondation est bien imputable à Antiochos III, plus précisément entre 209-204 A.C.N.

⁵⁴¹ À propos de la parenté entre les deux cités, voir CURTY (1995), p. 252-253 et SAVALLI-LESTRADE (2006), p. 196-201.

⁵⁴² À propos de concours musicaux à Antioche du Pyrame et dans la région, cf. SAVALLI-LESTRADE (2006), p. 222-224.

⁵⁴³ **Inscr. 16**, l. 26-27 : *καὶ ἐπειδὴν συντελῶνται οἱ νεομισμέναι κατευχαὶ καὶ σπονδοποῖαι ἐν τῷ θεάτρῳ τοῖς τε θεοῖς καὶ τοῖς βασιλεῦσιν.*

⁵⁴⁴ Le lien entre théâtre et honneurs cultuels a déjà été approfondi précédemment cf. commentaire **Inscr. 2**.

⁵⁴⁵ Étant donné la datation probable du décret, il faudrait alors identifier ces rois à Antiochos IV et à son fils, le futur Antiochos V : cf. SAVALLI-LESTRADE (2006), p. 226, n. 280.

de façon allusive. En effet, puisqu'il s'agit ici de rituels préexistants dont les modalités étaient connues et déjà bien établies, comme le démontre l'usage du participe parfait *νενομισμέναι*. Le rédacteur du décret a en outre fait le choix d'utiliser une formelle passive (*συντελῶνται*) ne rendant pas compte des acteurs du culte. S'il est possible de supposer que le héraut était en charge de la proclamation des prières, il n'est néanmoins pas à exclure qu'un prêtre ou un magistrat indéterminé en ait eu la charge exclusive ou conjointe au héraut⁵⁴⁶. L'existence d'un prêtre du roi dans la cité d'Antioche du Pyrame reste toutefois pour nous au stade d'hypothèse.

Malgré cette interrogation persistante au sujet des acteurs du culte, il apparaît que ce document constitue un témoignage unique, du moins dans les sources grecques (voir pour les sources cunéiformes **Inscr. 17-18-19**), dans la mesure où il fournit des informations sur le cadre et les occasions des actions rituelles effectuées en l'honneur d'ancêtres séleucides divinisés dans une cité donnée.

b. Inscr. 12 (partie 2) : Sacrifice mensuel aux rois et au roi Antiochos dans la cité d'Érythrées

Cette inscription que nous avions déjà abordée à propos d'un sacrifice offert à un roi Antiochos non-identifiable le seizième jour du mois dans la cité d'Érythrées, nous révèle que le vingtième jour du mois⁵⁴⁷ devait être effectué le sacrifice mensuel « aux rois », ainsi qu'un sacrifice « au roi Antiochos »⁵⁴⁸. Un animal adulte était alors sacrifié et, comme dans le cas précédent, le *koinon* des Ioniens fournissait la dépense nécessaire. La mention tout à fait générique « aux rois », rend compliquée une attribution indubitable aux souverains séleucides. Par exemple HABICHT, sans toutefois étayer son hypothèse, penchait plutôt pour une identification aux souverains attalides de Pergame⁵⁴⁹.

Une lecture attentive du texte semble néanmoins permettre de proposer une nouvelle hypothèse. La mention systématique d'un sacrifice à un roi Antiochos, reliée à la mention du sacrifice « aux rois » par la conjonction *καὶ*, indique un lien clair entre les deux opérations cultuelles. Cette constatation, jamais soulignée par les savants, permet d'avancer la proposition d'une identification de ces rois aux souverains séleucides. En effet, il semblerait étrange d'honorer conjointement des

⁵⁴⁶ Ce dernier cas de figure trouve un parallèle dans le cadre du culte de Zeus Sosipolis à Magnésie du Méandre : cf. *I.Magnesia* 98, l. 21-31, voir commentaire *CGRN* 194.

⁵⁴⁷ La mention *προτέραι*, telle qu'on la trouve dans l'inscription ne suffisant pas à elle seule à signifier la date, les savants ont proposé diverses solutions afin de déterminer de quel jour il s'agissait. Par exemple, VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF (1909), propose de voir dans les lettres NAI, présentes l. 50 devant le mot *προτέραι*, une abréviation du mot *νομηνίαι*. Pour le savant, la fête devrait alors être datée du premier jour du mois. Une telle hypothèse rencontre toutefois un contre-argument de poids. En effet, il faudrait postuler un oubli du lapicide à la l. 66, où les lettres NAI ne sont clairement pas présentes. Il a donc semblé plus pertinent, dans la présente étude, d'opter pour la proposition de ENGELMANN et MERKELBACH dans *IK Erythrai* II/2, 207, inspirée de l'hypothèse formulée par KEIL (1910), 5. Il faudrait sous-entendre la forme <*δεκάτη*>, et ainsi identifier cette date au vingtième jour du mois. Concernant cette manière de signifier le vingtième jour : cf. MERITT (1961), p. 58.

⁵⁴⁸ **Inscr. 12**, l. 28-31 : [προτέραι εἰς τὴν κατ[ὰ μῆνα] | [θυσί]αν τοῖς βασ[ιλεῦσι τε][|[λείου] κδ' κοινόν καὶ εἰς] | [θυσίαν Βασιλεῖ Αντιόχῳ ...]. Voir également l. 35-38 ; l. 50-51 ; 66-67.

⁵⁴⁹ HABICHT (2017³), p. 68.

souverains issus de dynasties différentes. Cette hypothèse impliquerait qu'il s'agit ici d'une attestation d'un culte des ancêtres royaux couplé à un culte du souverain régnant au moment où cette même pratique cultuelle a été instituée, à savoir sous le règne du roi Antiochos III. Bien que la documentation séleucide utilise régulièrement le terme « ancêtres » (*πρόγονοι*) pour désigner les souverains du passé⁵⁵⁰, un parallèle dans l'usage du pluriel générique *βασιλεῦσιν* fourni par l'inscription d'Antioche de Pyrame (**Inscr. 16**) permet d'avancer l'hypothèse de l'existence d'un culte des ancêtres dans la cité d'Érythrées avec davantage de sûreté. Si cette possibilité ne doit être envisagée qu'avec la prudence nécessaire, elle possède tout de même le mérite de présenter une première réflexion sur ce groupe d'individus mal défini, pour lequel la recherche moderne n'éprouva qu'un intérêt limité. Malheureusement, nous ne possédons pas davantage d'informations sur le contexte dans lequel prenait place le culte ainsi que sur les acteurs cultuels chargés de son actuuation.

Inscr. 17-18-19 : Textes juridiques urukéens mentionnant une offrande sur la table de la statue des rois

a. Culte et système prébendaire

Ces trois textes juridiques mentionnant la vente de prébendes sont, comme nous l'avons vu (Introduction, 3b), les uniques attestations d'actions rituelles liées à des statues royales dans la cité d'Uruk. Bien qu'il puisse en effet s'agir d'un témoignage de l'institution d'un culte au souverain séleucide dans une cité du sud de la Mésopotamie, les mécanismes ayant mené à l'introduction de cette pratique restent pour nous largement inconnus. Toutefois, notamment par analogie avec le cas de Babylone, il est raisonnable de formuler l'hypothèse d'une introduction par le biais des couches les plus élevées de la société urukéenne. La lecture de ces documents révèle en effet que les rituels voués aux rois séleucides étaient pleinement intégrés dans le système économique de la vie cultuelle de la cité, fondé sur la notion de prébende. Ce système prévoyait l'octroi d'une rétribution en échange de la participation d'un individu à un service cultuel⁵⁵¹. Les prêtres prébendaires étaient donc des fonctionnaires du temple à temps partiel dont la caractéristique principale était la participation à des rituels bien particuliers dont ils avaient la charge.

La fonction de prêtre lié au rituel du roi, pour laquelle il était nécessaire d'être fils d'un autre prêtre prébendaire, était essentiellement divisée en deux groupes distincts⁵⁵². Il faut dans un premier temps distinguer les *ērib bīti*, c'est-à-dire les prêtres autorisés à pénétrer dans la *cella* du temple et à s'approcher au plus près des statues des divinités. En second lieu, se trouvait le groupe de prêtres dont le prestige était moindre et dont la fonction était essentiellement liée à la préparation de la viande

⁵⁵⁰ Voir **Inscr. 12**, A, l. 28 ; C, l. 12. Voir également *SEG* 8, 96 et *SEG* 8, 33. Voir bibliographie n. 513.

⁵⁵¹ Sur le système prébendaire de la ville d'Uruk, le mieux documenté de l'époque hellénistique, voir CORÒ (2005) ; PIRNGRUBER – WAERZEGGERS (2011) ; MONERIE (2017), p. 349-381. Dans les cas présents, ce salaire régulier était augmenté de l'attribution d'une part de la viande sacrificielle des opérations rituelles.

⁵⁵² MONERIE (2017), p. 352.

sacrificielle. De cette description brève et sommaire, il ressort que la charge de prêtre prébendaire était réservée à des individus issus principalement des couches les plus élevées de la société urukéenne. Elle devait ainsi conférer un certain prestige social aux détenteurs des offices les plus recherchés. La démarche d'intégrer le culte royal dans ce système constitutif de l'identité cultuelle de la cité devait donc relever, sinon du roi lui-même, des élites locales désireuses de mettre en avant voire même de ritualiser leur rapport privilégié avec le pouvoir royal. La forme que prit alors le culte s'adaptait parfaitement à la tradition cultuelle des Mésopotamiens, chez lesquels la pratique d'effectuer des offrandes alimentaires à des représentations royales trouve de nombreux précédents. Les représentations du roi Gudea (fin du III^e millénaire), par exemple, étaient placées dans différents endroits au sein-même de temples et étaient les récipiendaires d'offrandes de nature alimentaire au même titre que les statues des dieux⁵⁵³. Cette pratique se perpétua sporadiquement jusqu'au premier millénaire. En introduction de ce travail, nous avons par exemple constaté que les rois néo-assyriens faisaient l'objet d'offrandes alimentaires dans les temples des divinités traditionnelles. Par la suite, une chronique nous mentionne qu'à époque néo-babylonienne, sous le règne de Nabonide (556-539), une statue de Sargon d'Akkad fut retrouvée dans les fondations de l'Ebabbar de Sippar et, par la suite, reçut des offrandes⁵⁵⁴. De même, également à Sippar, en 486 A.C.N., lors de la première année du règne de Xerxès I^{er} (486-465), sont enregistrées des offrandes alimentaires destinées à une statue de Darius, récemment décédé⁵⁵⁵. Plus tard, lors de la domination parthe sur Babylone, une chronique fait référence à une offrande effectuée devant la statue du roi dans l'Esagil⁵⁵⁶. Il pourrait s'agir de l'attestation tardive d'un culte du souverain en tant que *synnaos theos* des grandes divinités traditionnelles mésopotamiennes dans ce complexe cultuel. Il n'est cependant pas possible de savoir s'il s'agit du roi arsacide, ou si la statue était déjà présente à époque séleucide.

b. Une « statue » des rois : caractérisation du culte

Les textes font indéniablement référence à des offrandes de viandes, crues ou préparées, effectuées sur une table placée devant « la statue des rois » dans le contexte des fêtes de l'*eššēšu*⁵⁵⁷. Le contraste entre le singulier du mot « statue » (*salam*, au pluriel nous trouverions plutôt *salmū*) et le pluriel du

⁵⁵³ RIME E3/1.1.7.StB, l. 1-16 : voir le commentaire de WINTER (1992) concernant les opérations cultuelles liées à des statues royales.

⁵⁵⁴ Liste des textes relatant ces offrandes : BEAULIEU (1989), p. 135. En outre, il n'est pas clairement établi si les textes *CT* 55 469 et *BM* 79712, datés du règne de Nabonide et mentionnant l'expression *salam-šarri*, se réfèrent à la statue de Sargon ou à une statue de Nabonide.

⁵⁵⁵ Cf. *BM* 72747, publié et commenté par WAERZEGGERS (2014). Cette pratique a été interprétée par la chercheuse comme une continuité de la tradition mésopotamienne dans la mesure où, comme nous l'avons vu, les statues de roi placées dans des temples pouvaient recevoir des offrandes. Néanmoins, elle peut également être vue comme une innovation, puisqu'il semble que cette pratique ne trouve pas d'antécédent récent et soit liée à une initiative tout à fait locale.

⁵⁵⁶ BCHP 18.

⁵⁵⁷ Peu d'informations regardant ce festival sont parvenues jusqu'à nous. La seule constatation que permet la documentation à disposition révèle qu'une pluralité de divinités étaient honorées durant la période de ces festivités et que les offrandes consistaient majoritairement à des produits carnés : cf. LINSSEN (2004), p. 49-51.

mot roi, via l'ajout du signe du pluriel « MEŠ », est assez intrigant. Cette formulation a, de manière générale, laissé les savants modernes dans l'embarras, si bien que personne n'a clairement avancé d'hypothèse convaincante. En suivant au sens strict cette formulation, il semble qu'il faille considérer qu'il s'agit ici d'une seule représentation de plusieurs rois. À titre de nouvelle hypothèse, il pourrait être possible d'identifier dans le terme « *ṣalmu* » la mention, non pas d'une statue, mais d'un relief sculpté sur lequel pouvaient être représentés plusieurs rois⁵⁵⁸.

Dans le cas du culte rendu aux souverains séleucides à Uruk, si c'était bien une pluralité de rois qui était représentée sur un seul support, comme l'hypothèse a été avancée suite au constat du contraste entre l'usage du singulier pour désigner la représentation et du pluriel pour désigner les rois, se pose alors la question de la nature du culte. Ainsi, il pourrait être intéressant d'envisager pour la première fois que, le règne d'Antiochos III constituant le terminus *ante quem* de ces textes, on se trouve ici face à un culte voué aux ancêtres royaux divinisés, parmi lesquels pouvaient très bien se trouver les rois séleucides. Le culte de ces souverains à Uruk, dans le sud de la Mésopotamie, serait ainsi beaucoup plus adapté aux pratiques cultuelles traditionnelles en Mésopotamie que le culte du roi Séleucus à Babylone⁵⁵⁹. De cette manière, cette hypothèse expliquerait la pleine intégration des nouveaux rituels dans le système économique prébendaire de la cité, alors que le culte babylonien semble avoir fait l'objet d'une célébration ponctuelle à défaut d'avoir connu une véritable pérennité.

Se pose alors la question des occasions rituelles lors desquelles étaient effectuées les offrandes devant cette représentation royale. Parmi les trois textes envisagés, deux (**Inscr. 17** et **Inscr. 19**) font référence aux fêtes de l'*eššešu*. Néanmoins, nous savons très peu de ces festivités lors de l'époque hellénistique. Les seuls textes les attestant sont des documents relatant des ventes de prébende et la date des activités rituelles n'est jamais spécifiée⁵⁶⁰. La diversité des dieux nommés dans les textes semble toutefois indiquer qu'il s'agissait de fêtes dédiés à un grand nombre ou à l'ensemble des divinités d'Uruk⁵⁶¹. Il semble en tout cas que les offrandes consistaient de manière régulière en des morceaux de viandes crus ou préparés. La dernière inscription restante (**Inscr. 18**) fait quant à elle référence à une offrande mensuelle de grain grillé, lors du vingt-septième jour de chaque mois. Ainsi, il apparaît que les occasions rituelles dédiées aux ancêtres séleucides à Uruk devaient être régulières, mais également prendre une dimension supérieure lors des fêtes importantes de la cité, tel l'*eššešu*.

⁵⁵⁸ CAD, s.v. *ṣalmu*, b.

⁵⁵⁹ Nous avons vu p. 12-16, que le culte des souverains sous forme d'ancêtres divinisés était commun en Mésopotamie. Concernant l'exemple analogue du culte des ancêtres lagides dans les temples égyptiens, voir MINAS (2000), p. 148-152 ; 158-162 ; 172-173.

⁵⁶⁰ Liste des textes chez LINSSEN (2004), p. 49-51.

⁵⁶¹ Le texte OECT 9, 61, obv. l. 5-10 cite pas moins de 14 divinités avant de mentionner (l. 8) « l'ensemble des dieux » : cf. LINSSEN (2004), p. 51.

III. Honneurs cultuels et initiatives individuelles

A. Introduction

Dans le premier chapitre, nous avions amplement examiné les mécanismes élaborés qu'utilisaient les cités d'Asie Mineure afin d'impliquer une grande variété d'acteurs rituels dans la célébration des honneurs cultuels voués aux souverains. Parmi ce large panel de personnalités impliquées, les individus privés occupaient une place non négligeable. La présence d'un maximum de citoyens était notamment souhaitée lors des grandes occasions de la vie civique liées aux souverains⁵⁶². Outre cette volonté, les cités font preuve d'une véritable réflexion visant à faire des particuliers des ministres du culte à part entière. Par exemple, à Érythrées (**Inscr. 3**), le souverain était associé à Apollon et Asclépios lors de l'intonation du péan par les particuliers venus effectuer une incubation dans le temple. À Téos (**Inscr. 8-9**) ainsi qu'à Iasos (**Inscr. 10**), dans le cadre plus large des événements voués aux souverains, les habitants de ces cités étaient invités à sacrifier « selon leurs possibilités » dans le cadre tout à fait privé de l'*oikos*. Toujours à Iasos, nous avons constaté la transposition complexe du rituel privé des sacrifices prénuptiaux vers le cadre public de la fête en l'honneur de la reine Aphrodite Laodice. Tous ces exemples, s'ils témoignent bel et bien d'une volonté de la part des cités de susciter les participations individuelles aux honneurs cultuels, ne donnent en revanche aucune indication à propos des initiatives des particuliers eux-mêmes en termes de religion. Dans notre recherche, nous n'avons individué que deux inscriptions (**Inscr. 24** et **Inscr. 25**) pouvant relater une telle typologie de culte. À titre de comparaison, IOSSIF comptabilise 35 dédicaces de privés visant à honorer les souverains lagides d'honneurs de nature cultuelle⁵⁶³. Les dédicaces privées présentant un formulaire en ὑπέρ accompagné du génitif font également objet d'une telle disparité. LORBER dénombre par exemple 131 attestations dans le royaume lagide, contre quelques exemples isolés du côté séleucide⁵⁶⁴. L'explication de cette disparité ne peut seulement être due à l'état de conservation de nos sources. Une piste de réponse pourrait consister à considérer que, dans le cas du royaume séleucide, nous nous trouvons dans une dynamique d'installation du culte au souverain ayant essentiellement pour cadre les contextes locaux des cités. Ce modèle se caractérise par sa tendance à imposer un carcan contraignant via l'institution de normes rituelles, peu à même de susciter des initiatives individuelles. En revanche, dans le cas des Lagides, nous nous trouvons plutôt dans une

⁵⁶² Voir par exemple le culte voué à Antiochos I par la ligue ionienne : **Inscr. 4**.

⁵⁶³ IOSSIF, (2005), p. 231. À propos des dédicaces privées dans les autres dynasties hellénistiques, cf. SUK FONG JIM (2017).

⁵⁶⁴ LORBER (à paraître).

logique d'imposition au niveau étatique plus à même à susciter l'initiative personnelle par l'absence de relais entre l'autorité royale et l'individu⁵⁶⁵.

Ces constatations concernant les particuliers peuvent également s'appliquer aux individus appartenant à la structure étatique séleucide. Dans le chapitre précédent (**Inscr. 14**), nous avons pu constater les stratégies employées par Antiochos III dans le processus de désignation des ministres du culte de Laodice. En plus d'être des membres de la cour, les deux prêtresses étaient liées par le sang au couple royal. Ce choix, s'il représente un immense intérêt pour notre démarche de compréhension de la création du contenu rituel, ne constitue cependant pas un témoignage d'une prise d'initiative de la part d'un officiel dans le cadre d'honneurs cultuels rendus aux souverains séleucides. Mis à part le *prostagma* d'Antiochos III, nos sources ne mentionnent d'ailleurs que des agents cultuels issus du milieu civique. À Téos, la présence des *Philoï* royaux est documentée au moment où le roi séjournait dans la ville et perpétrait ses bienfaits envers la cité⁵⁶⁶. Il pourrait être intéressant de considérer la possibilité d'une influence de ces membres de la cour royale dans le processus d'institution du culte⁵⁶⁷. Cette considération, en l'absence d'éléments probants, ne peut être envisagée qu'à titre de pure hypothèse. En revanche, plusieurs documents, certes en nombre relativement restreint, témoignent tout de même d'initiatives de membres de la cour séleucide ou de responsables locaux officiant à un niveau supra-civique dans le but d'honorer le souverain à l'égal des dieux.

Ainsi, le présent chapitre se concentrera sur des inscriptions livrant essentiellement des dédicaces assez courtes désignant le roi au datif (mis à part le cas particulier de l'**Inscr. 25**) effectuées de la part d'individualités, qu'il s'agisse de privés ou d'officiels.

B. Honneurs cultuels voués par des officiels

Inscr. 20 : Dédicace des stratèges de Thuyateira à Séleucus

Cette dédicace désignant un roi Séleucus non identifié au moyen du datif a été produite par les plus hauts officiers accompagnés par les soldats de Thuyateira. Le roi séleucide dont il est ici question pourrait être identifiable à Séleucus I, puisque c'est vraisemblablement ce souverain qui fonda cette colonie militaire lors de sa campagne en Asie Mineure en 281 A.C.N.⁵⁶⁸. En l'absence d'explicitation regardant le statut du roi (mort ou dans l'exercice de son règne) il semble raisonnable de considérer qu'il s'agissait d'une forme cultuelle se référant à Séleucus I dans l'exercice de son règne.

⁵⁶⁵ Sur les initiatives personnelles dans le contexte lagide, particulièrement regardant le financement des occasions cultuelles en l'honneur des souverains, voir LORBER (à paraître).

⁵⁶⁶ **Inscr. 8**, l. 22-23 : ἐπεδήμησε δὲ καὶ | ἐν τῇ πόλει μετά τε τῶν φίλων.

⁵⁶⁷ Cette possibilité est évoquée par CHANIOTIS (2007), p. 167.

⁵⁶⁸ Une identification à Séleucus II n'est pas à rejeter absolument. Toutefois, comme nous l'avons illustré à plusieurs reprises, le règne de ce souverain correspond à un affaiblissement de l'autorité séleucide en Asie Mineure, si bien que la création d'honneurs cultuels pour ce souverain dans cette région semble peu probable.

L'usage du génitif partitif (**Inscr. 20**, l. 2-3) « τῶν ἐν Θυατείροις Μακεδόνων », démontre la volonté de la part de ces individus de se distinguer des autres colons macédoniens. C'est donc en tant que groupe cohérent souhaitant mettre en avant son caractère militaire que ces individus effectuent la dédicace⁵⁶⁹. Ainsi, il ne faut pas considérer qu'il s'agit ici d'un culte civique, mais plutôt d'une expression d'un sentiment de fidélité de la part des officiels séleucides installés à Thuyateira, magnifiée au moyen d'un rituel⁵⁷⁰.

Inscr. 21 : Dédicace de Ptolémée fils de Thraséas à Antiochos le Grand roi

a. *L'identité du dédicant*

Cette plaque de marbre retrouvée à Soloi, dans le sud de la Turquie actuelle, porte une inscription dédicatoire de Ptolémée fils de Thraséas au roi Antiochos III. Afin de mieux saisir la portée de cette dédicace, il est important d'en connaître le commanditaire ainsi que la nature exacte de son rapport avec le roi.

La carrière de Ptolémée fils de Thraséas, qui a rencontré un certain intérêt de la part des savants modernes⁵⁷¹, est bien renseignée dans les sources anciennes à notre disposition. Polybe (V, 65, 3) le cite parmi les commandants militaires au service de Ptolémée IV lors de la première tentative d'invasion de la part d'Antiochos III (219 A.C.N.), durant la quatrième guerre de Syrie⁵⁷². À un moment qui doit probablement coïncider avec le début de la cinquième guerre de Syrie (ca. 202 A.C.N.), Ptolémée fit déflection et se rallia au souverain séleucide⁵⁷³. En effet, suite à la mort de Ptolémée IV, l'accès au trône du trop jeune Ptolémée V avait suscité une instabilité politique croissante à Alexandrie et dans tout le royaume⁵⁷⁴.

Si la déflection du fils de Thraséas au profit d'Antiochos III constitua un atout stratégique capital pour le roi séleucide, elle se révéla tout aussi profitable pour Ptolémée, puisqu'il conserva une place de choix dans l'administration de son nouveau royaume⁵⁷⁵. Comme le précise cette inscription (l. 2), il occupait le poste de « stratège et grand-prêtre de Coélo-Syrie et de Phénicie ». Le dossier

⁵⁶⁹ Sur la nature et la fonction des colonies militaires séleucides, voir BIKERMAN (1938), p. 80-83.

⁵⁷⁰ Concernant le royaume lagide, le plus fécond en dédicaces de ce type, on peut se référer à titre d'exemple à la dédicace faite par le phouraque Ptolémaios et par ses soldats, basés à Hiérakonpolis, au roi Ptolémée et à Arsionée Philadelphé, tous deux désignés au datif : cf. SB 1, 1104.

⁵⁷¹ GERA (1987), p. 63-73 ; JONES – HABICHT (1989), p. 317-346 ; PIEJKO (1991e), p. 245-259 ; HEINRICHS (2018), p. 272-311.

⁵⁷² Sur ce conflit, voir WILL (1967), p. 21-35 ; GRAINGER (2010), p. 195-218.

⁵⁷³ En effet, il ne fait pas partie des transfuges cités par Polybe (V, 70, 10) dans le cadre de la quatrième guerre de Syrie. À propos de la cinquième guerre de Syrie, voir WILL (1967), 101-102 ; GRAINGER (2010), p. 245-272.

⁵⁷⁴ Selon Polybe (XV, 25 3-6), Ptolémée V, trop jeune pour gouverner, avait été couronné en 204 A.C.N. par Sosibius et Agathoclès, deux ministres du roi Ptolémée IV. Suite à la mort de ce premier, des conflits de cours incessants fragilisèrent le pouvoir central.

⁵⁷⁵ En cela, il suivit l'exemple de Théodotos, qui était ὁ τεταγμένος ἐπὶ Κοίλης Συρίας (Pol. V, 40, 1) sous le règne de Ptolémée IV, et qui changea de camp en 219 A.C.N., lorsqu'Antiochos tente d'envahir la région.

d’Hefzibah⁵⁷⁶, composé de lettres datées entre 201 et 195 A.C.N. et adressées au roi par Ptolémée ainsi que de missives de ce même roi au stratège et à des fonctionnaires de rang inférieur⁵⁷⁷, nous renseigne sur la nature de cette fonction unique dans le royaume séleucide. On peut y lire que ce fonctionnaire possédait des terres acquises de différentes manières : la première était sienne par acquisition (ἔγκτησις), une autre par héritage (τὸ πατρικὸν), et une dernière par *dôrea* de la part d’Antiochos⁵⁷⁸. Si le statut des terres héritées est sujet à discussions⁵⁷⁹, il ressort que Thraséas, le père de Ptolémée, possédait des terres qu’il a laissées en héritage à son fils. Sur une stèle portant une lettre de ce personnage aux magistrats d’Arsinoe en Cilicie (245-221 A.C.N.), il porte d’ailleurs, comme son père Aetos, le titre de « stratège Cilicie »⁵⁸⁰. Toutefois, au sein du même document, le titre de l’officiel lagide est signifié tant sous la forme (*SEG* 39, 1426, l. 19-20) στρατηγὸς γενόμενος κατὰ Κιλικίαν, que (l. 24-25) στρ[α]τηγὸς Κιλικίας. Ces deux dénominations différentes au sein d’un même document montrent qu’il ne s’agit pas encore d’un titre défini par un protocole strict. En revanche, plus tard (après 217 A.C.N.), dans la dédicace d’une statue équestre de Ptolémée IV, Thraséas occupe la fonction de « stratège de Syrie et de Phénicie »⁵⁸¹. Un papyrus (*SB* 8008) nous livre l’existence, à la même époque, d’un διοικῶν τὰς κατὰ Συρίαν καὶ Φοινίκην προσόδουν. Cela pourrait dénoter d’une officialisation de la titulature, après la fluctuation précédemment constatée. Ainsi, il apparaît que Ptolémée a hérité de son père, Thraséas, le titre de stratège récemment sanctionné au niveau étatique par les Lagides. Le titre d’ἀρχιερέως, quant à lui, ne semble toutefois pas avoir été attribué aux prédécesseurs de Ptolémée. On trouve en revanche un équivalent à cette fonction sur l’île de Chypre, où les documents mentionnent un « stratège et grand-prêtre de l’île »⁵⁸².

Ainsi, en l’absence de parallèles séleucides, il est possible de poser l’hypothèse que la charge de Ptolémée fils de Thraséas soit en réalité une charge de création lagide prévoyant la gestion économique d’un territoire et de ses temples, fonction qu’il conserva lors de son passage sous

⁵⁷⁶ La première édition fut réalisée par LANDAU (1966), p. 54-70. Des améliorations notables du texte ont été récemment effectuées par HEINRICH (2018), p. 272-311.

⁵⁷⁷ Les *dioiketai* Kleon et Héliodoros sont par exemple cités à de nombreuses reprises. Sur la fonction de ces fonctionnaires locaux, voir n. 267.

⁵⁷⁸ Édition de HEINRICH (2018), l. 23-24 : τὰς ὑπ[αρχ]ούσας κώ[μ]ας | [ἐγ]κτήσει καὶ εἰς [τὸ] πα[τ]ρικὸν καὶ εἰς [ἄς] σὺ προ[σ]έταξας καταγράψ[αι].

⁵⁷⁹ HEINRICH (2018), p. 301-302 distingue les possessions à titre définitif (celles acquises par *ἔγκτησις*) des possessions révocables (celles acquises par *καταγραφή* royale). En revanche, concernant les terres héritées de son père, le savant ne tranche pas pour l’une ou l’autre catégorie. SARTRE (2001), p. 208, opte pour une classification tripartite plus simpliste. LANDAU (1966), p. 64, ainsi que les ROBERT dans *BE* (1970), 627, affirment quant à eux qu’il s’agit de deux types différents de possession : c’est-à-dire l’héritage et le don. Pour une bibliographie exhaustive de la question, voir CAPDETREY (2007), p.146, n. 79.

⁵⁸⁰ *SEG* 39, 1426. Voir l’*editio princeps* de OPELT – KIRSTEN (1989), p. 55-66 rapidement suivi par le commentaire de JONES – HABICHT (1989), p. 317-346. Voir maintenant l’édition en ligne *PHRC* 010.

⁵⁸¹ *SEG* 56, 1881 : Βασιλέα Πτολεμαῖον θεὸν φιλοπάτορα | βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης | θεῶν εὐεργετῶν | Θρασέας Ἀετοῦ Εὐσέβειος | στρατηγὸς Συρίας καὶ Φοινίκης.

⁵⁸² Les exemples de cette titulature abondent. Par exemple, dans une dédicace honorifique (*SEG* 16, 785, 176/175 A.C.N.), Ptolémaios Makrôn est qualifié de [στρατηγὸν καὶ] | [ἀρχιερέα τζῶν κατὰ [τὴν νῆσον]]. Dans un décret honorifique à Ptolémée VI (*SEG* 16, 794, 176-170 A.C.N.), le même personnage porte le même titre. Voir la liste de toutes les occurrences chez MOOREN (1975), p. 187-198

l'autorité séleucide. Il put, de cette manière, procéder à la gestion de son territoire dans la continuité de son action pour le compte des souverains lagides, en étant à présent sous la supervision d'Antiochos III, comme l'illustre amplement le dossier d'Hefzibah.

b. Dédicace à Antiochos le Grand roi : fonction et contexte

Dans la dédicace offerte par ce transfuge lagide, le souverain est cité comme récipiendaire divin conjointement aux divinités Hermès et Héraclès, comme l'indiquent l'usage de la conjonction de coordination καὶ placée entre les destinataires divins et le nom du roi séleucide ainsi que l'utilisation du datif pour désigner ce-même roi. La présence des divinités susmentionnées indique que l'inscription se trouvait dans un gymnase⁵⁸³.

Ce geste de dédicace d'une inscription accompagnant probablement un objet (un autel ? une statue ?) remplissait une double fonction. En effet, la cité de Soloi en Cilicie, où ce document a été retrouvé, fut conquise par Antiochos III lors de sa troisième campagne en Asie Mineure, en 197 A.C.N.⁵⁸⁴. Sans pour autant supposer la participation active du fils de Thraséas dans la campagne menant à la prise de la cité lagide, son geste dédicatoire avait pour effet d'accorder une certaine visibilité au souverain dans un centre de sociabilité important d'une cité nouvellement conquise. Ainsi, l'agent séleucide participait à la diffusion d'un message idéologique visant la stabilisation du pouvoir séleucide dans la région. La localisation de cette inscription dans cette cité hors de la juridiction de Ptolémée suscite toutefois l'étonnement. Une piste de réponse pourrait être trouvée dans la fonction qu'occupaient son grand-père Aetos ainsi que son père Thraséas sous les souverains ptolémaïques. Nous avons en effet vu que ces deux personnages, avant que ce dernier n'endosse la fonction de stratège de Syrie et de Phénicie, étaient qualifiés de « stratège de Cilicie »⁵⁸⁵. Cet état de fait permet de mieux appréhender les motifs personnels que pouvait avoir Ptolémée. Il se pourrait en effet que le fils de Thraséas, en s'associant à Antiochos III, eût entendu étendre symboliquement sa sphère d'influence dans une région liée à l'histoire de sa propre famille.

L'examen attentif de la charge qu'occupait Ptolémée ainsi celle que ses ancêtres avaient précédemment occupée permet ainsi de mettre en avant la nature de la démarche du transfuge ptolémaïque. Participant dans un premier temps à la stabilisation du pouvoir séleucide en Cilicie, il entendait augmenter son propre prestige en s'associant au roi dans une région liée à l'histoire de sa famille.

⁵⁸³ Concernant l'importance de ces divinités dans le cadre du gymnase, voir CURTY (2015), p. 249-260.

⁵⁸⁴ Pour le contexte de cette campagne, voir commentaire **Inscr. 10**.

⁵⁸⁵ Voir n. 580.

Inscr. 22 : Dédicace à la famille royale dans le temple d'Eshmun à Sidon

Cette inscription est pour la première fois envisagée dans une étude concernant le culte voué aux souverains séleucides. Dans un livre récent, BONNET retenait par exemple qu'il s'agissait d'une dédicace de la famille royale adressée au dieu honoré dans le sanctuaire où elle a été découverte⁵⁸⁶. Toutefois, le formulaire utilisé ne laisse aucun doute sur le fait que les séleucides en sont bel et bien les destinataires, et non les dédicants. L'inscription se divise en deux parties. Tout d'abord (**Inscr. 22**, l. 1-6) sont mentionnés au datif les récipiendaires, suivi d'un *vacat* qui clôture cette section. Viennent ensuite les dédicants (**Inscr. 22**, l. 7-9), désignés au nominatif, également suivis d'un *vacat* en fin d'énumération. Ainsi, aucun doute n'est possible quant à la nature cultuelle de la démarche dédicatoire.

Cette plaque de marbre, dans un mauvais état de conservation, relatant une dédicace à Antiochos III, son épouse Laodice, ainsi qu'à leur fils Antiochos Néos, a été découverte dans le sanctuaire d'Eshmun-Asclépios à Bostan Esh-Sheikh, à approximativement 3 kilomètres au nord de la cité phénicienne de Sidon. Le cadre de la dédicace constitue un élément intéressant. En effet dans la tradition religieuse phénicienne, Eshmun était un dieu protecteur de la royauté⁵⁸⁷ et de la communauté civique⁵⁸⁸, traditionnellement assimilé à Asclépios pour sa capacité de guérisseur⁵⁸⁹. Certains éléments architecturaux constituant le complexe cultuel lié à cette divinité pourraient toutefois faire référence à une association entre la divinité phénicienne et Apollon. La structure dite « tribune d'Eshmun », placée devant le temple, présente par exemple une iconographie apollonienne assez développée mettant en avant, selon l'excellente analyse de BONNET, la création de la part des élites sidoniennes d'une dynamique rituelle complexe entre Apollon, Asclépios et la divinité locale Eshmun, visant à redéfinir l'identité cultuelle de la cité en symbiose avec les traditions religieuses proprement grecques⁵⁹⁰. À la lumière de ces éléments, la dédicace d'une inscription (accompagnée d'un objet ?) à Antiochos III et à sa famille acquiert une dimension nouvelle. Il est à présent possible d'avancer l'hypothèse que les dédicants aient choisi précisément ce complexe cultuel, en pleine conscience tant de la politique religieuse séleucide visant à faire d'Apollon l'*Archégète* de la dynastie⁵⁹¹ que des prérogatives divines de la divinité sidonienne Eshmun, protecteur des rois et des

⁵⁸⁶ BONNET (2015), p. 228-229.

⁵⁸⁷ BONNET (2015), p. 213. Des inscriptions votives en phénicien émanant de rois de la cité de Sidon ont d'ailleurs été retrouvées dans le temple. Par exemple, une dédicace de Baalshillem II (401-366 A.C.N.) à Eshmun, qu'il désigne comme son protecteur : cf. STUCKY (2005), p. 277-279.

⁵⁸⁸ Les nombreuses statues d'enfants, dites « temple boy », retrouvés dans ce temple soulignent le lien existant entre la divinité Eshmun et la petite enfance : BONNET (2015), p. 216. À propos de ces statues et de leur rôle dans la religion grecque en générale, voir CANEVA – DELLI PIZZI (2014), p. 495-521.

⁵⁸⁹ Le culte d'Asclépios était vivace à Sidon, comme en témoigne une dédicace votive (43/42 A.C.N.) faisant référence à l'organisation d'*agônes* en son honneur : cf. SEG 26, 1646.

⁵⁹⁰ BONNET (2015), p. 231-245. Voir également, à propos de la tribune, WILL (1985), p. 105-124.

⁵⁹¹ Ainsi, cette initiative privée n'est pas sans rappeler l'implication des citoyens d'Érythrées (**Inscr. 3**) dans le culte de Séleucos I, lié par le rituel à Asclépios et à Apollon.

familles. Cette proposition semble être corroborée par le choix des épithètes des souverains. La dimension salvatrice du dieu Eshmun se retrouve ainsi dans le qualificatif de *Sôteres* attribué aux souverains.

L'état de conservation de l'inscription empêche toutefois d'identifier les dédicants avec certitude. Le premier, occupant la fonction de prêtre (*ἱερεὺς*), pourrait être identifiable au prêtre de la divinité titulaire du temple, probablement assimilé à Asclépios ou Apollon. Le second porte le titre de grand-prêtre (*ἀρχιερεὺς*). GAUHTIER avançait discrètement l'idée que cet individu puisse être lié au culte royal⁵⁹². Il est également possible qu'il s'agisse d'un opérateur rituel lié à l'ensemble cultuel de Bostan Esh-Sheikh. Une étude approfondie du personnel cultuel incluant les sources phéniciennes pourrait permettre d'éclairer ces interrogations.

Il nous a en revanche semblé tentant de proposer pour les lignes 8-9, à titre de pure hypothèse, la restitution inédite suivante : [στρατηγὸς καὶ ἀρχιερεὺς | [Θρασέα Πτολεμαῖος. Les 21 caractères ainsi restitués à la ligne 8 correspondent à ce que l'on trouve dans le reste de l'inscription. Les 16 caractères de la ligne 9, quant à eux, sont proches des 15 lettres de la ligne 5, où nous trouvons également un *vacat*. Nous retrouverions ainsi le Ptolémée fils de Thraséas, stratège et grand-prêtre de Coelé-Syrie et de Phénicie (**Inscr. 21**). L'absence, dans la titulature, de la précision de l'ère géopolitique où Ptolémée exerçait sa fonction, c'est-à-dire la Coelé-Syrie et la Phénicie, ne constitue pas un frein à cette restitution hypothétique. En effet, la dédicace est effectuée dans le territoire dépendant directement de la gouvernance du transfuge lagide, si bien que, contrairement à l'exemple de Soloi en Cilicie, la précision pouvait être superflue. Cette dénomination, de laquelle les toponymes sont absents, trouve en outre un parallèle dans le dossier d'Hefizbah⁵⁹³. Toutefois, la présence du patronyme avant le nom du dédicant constituerait un contre-argument à cette hypothèse. La restitution, si elle reste purement hypothétique, présente pour nous l'intérêt d'envisager une nouvelle fois l'action du transfuge lagide après la constatation de son activité en Cilicie. Cette fois, ce serait dans un sanctuaire se trouvant sur un territoire dépendant de sa juridiction et en opérant en symbiose avec le clergé local que le fils de Thraséas posa son geste dédicatoire. Son objectif aurait alors été identique : la consolidation du pouvoir séleucide en territoire fraîchement conquis accompagnée d'une réaffirmation de ses compétences de gouvernance locale validée par le Grand roi Antiochos lui-même.

Inscr. 23 : Dédicace à Antiochos IV de la part d'un philos royal

Cette inscription, acquise sur le marché des antiquités et à présent perdue, livre une dédicace au roi Antiochos IV Épiphane de la part d'un certain Philippe. Le caractère religieux de la démarche est souligné par divers éléments. Tout d'abord, un concours avait lieu dans le cadre des fêtes religieuses

⁵⁹² BE (2006), 461.

⁵⁹³ Édition de HEINRICHS (2018), l. 5-6.

des *Charisteria*, qui pourraient avoir été célébrées en guise de remerciement adressé au souverain pour sa campagne victorieuse en Égypte⁵⁹⁴. Ensuite, l'usage du verbe ἀνέθηκε (**Inscr.** 23, l. 6), typique du vocabulaire de la dédicace religieuse, ainsi que la désignation du roi comme destinataire de l'offrande au moyen au datif (**Inscr.** 23, l. 5-6 : [βασιλεῖ Ἀντιόχῳ] | θεῶι Ἐπιφαν[εῖ ...]) constituent des éléments caractéristiques de l'adresse rituelle⁵⁹⁵. Il est toutefois à déplorer que l'objet de la dédicace se trouve dans une lacune⁵⁹⁶.

Le dédicant, c'est-à-dire le sujet du verbe ἀνέθηκε, semble être, malgré la lacune, le Philippos mentionné à la ligne 7. Il est possible de reconnaître dans ce personnage le *Philos* royal auquel, selon les livres des Maccabées (I, 6, 14 ; II, 13, 23 ; II, 9, 29), Antiochos IV, alors sur son lit de mort, confia la gestion du royaume ainsi que la tutelle du jeune Antiochos⁵⁹⁷. Il aurait ensuite été vaincu par Lysias, qui avait été désigné gardien du jeune fils du roi avant le départ de ce dernier pour son expédition vers les hautes satrapies⁵⁹⁸. Il faut toutefois signaler qu'il s'agit d'un nom relativement courant à l'époque et qu'il pourrait très bien ici s'agir d'un homonyme.

Divers éléments indiquent toutefois que, s'il n'est pas nécessairement le *Philos* dont il est question dans les récits bibliques, le Philippos ici mentionné était bel et bien un membre de l'entourage du souverain. Les appellatifs dont est ici affublé le roi, outre son épithète officielle de *Théos Épiphane*⁵⁹⁹, témoignent d'une véritable volonté de la part du dédicant de propager une idéologie royale élaborée. À ce titre, il est intéressant de noter que le titre de « Sauveur de l'Asie » (**Inscr.** 23, l. 2 : σωτῆρος τῆς Ασίας), constitue un exemple unique dans la documentation à notre disposition. L'usage de cette appellation est à lier au contexte politique et militaire du royaume séleucide sous le règne d'Antiochos IV. Au moment de la dédicace, c'est-à-dire en 167/166 A.C.N., le roi revenait d'une campagne victorieuse en Égypte et se préparait à une expédition dans les satrapies orientales. Dans ce contexte, la proclamation du souverain comme Sauveur de l'Asie visait à mettre en lumière la vision d'Antiochos IV, prévoyant la restauration de la grandeur séleucide après le traité

⁵⁹⁴ Dans un décret instituant le culte d'Attale III à Pergame (*OGIS* 332 ; 138-133 A.C.N.), il est prescrit que le roi soit invité à prendre son repas dans le prytanée avec les stratèges. Ce repas sera constitué de la viande des animaux que la cité aura sacrifiés en sa faveur lors de *Charisteria*.

⁵⁹⁵ Dans ce contexte, il est évident que la lacune de la ligne 5 doit comporter une référence au roi Antiochos IV : *contra BIKERMAN* (1938), p. 240 qui proposait de restituer le nom d'une divinité orientale.

⁵⁹⁶ DITTBENBERGER dans *OGIS* 253 proposait de restituer l'appellation générique δῶρον. Cependant cette formulation ne serait pas caractéristique de cette époque : cf. ROBERT dans *BE* (1959), 3. D'autres, comme BUNGE (1976), p. 63, ont quant à eux pensé à l'érection d'un autel (βωμόν), alors que PIEJKO (1986), p. 435-436, suggérait plutôt une statue cultuelle (ἄγαλμα). Ces propositions sont toutes envisageables au même degré. En l'absence d'éléments supplémentaires, il semble préférable de laisser la question ouverte.

⁵⁹⁷ Ces livres semblent avoir servi de source à Flavius Joseph (*AJ.*, XII, 360 ; XII, 386). Sur ce personnage possiblement identifiable au Philippe de cette inscription, voir SAVALLI-LESTRADE (1998), p. 61-62. Pour la savante, le récit des *Maccabées* reflète en réalité une usurpation du pouvoir royal de la part de Philippos suite à la mort d'Antiochos IV.

⁵⁹⁸ À propos de ce personnage, voir SAVALLI-LESTRADE (1998), p. 57-59.

⁵⁹⁹ MUCCIOLI (2013), p. 291-298.

d'Apamée⁶⁰⁰. De plus, la dédicace fait référence au programme politique du souverain envers les cités composant son royaume. Si l'inscription est bien originaire de Babylone⁶⁰¹, le titre de fondateur et d'évergète (?) de la cité (**Inscr. 23**, l. 2-3 : καὶ κτίσ[του καὶ εὐεργέτου] | τῆς πόλεως), constituerait alors un clair rappel de la politique de poliadisation mise en œuvre par le séleucide⁶⁰².

Par tous ces éléments, il apparaît que ce document constitue un témoignage unique d'une initiative d'un des *philoī* royaux visant à honorer le roi au moyen honneurs cultuels. Ce faisant, le membre de la cour permettait de diffuser un message idéologique royal fort et élaboré s'articulant sur deux plans : le niveau étatique avec l'usage du titre de Sauveur de l'Asie et le niveau civique via les titres de fondateur et d'évergète visant à présenter le roi comme le bienfaiteur d'une cité donnée, possiblement identifiable à Babylone.

C. Honneurs cultuels voués par des privés

Inscr. 24 : Dédicace d'un athlète à Antiochos le Grand roi et son fils le roi Séleucus

Cette dédicace à Antiochos III ainsi qu'à son fils et corégent, le futur Séleucus IV, a été affichée dans le gymnase de Tyr par un éphèbe vainqueur à la lutte. Tout comme dans la dédicace de Ptolémée fils de Thrasées (**Inscr. 21**), les souverains sont présentés sur le même plan que les divinités traditionnelles du gymnase par l'usage conjoint de la conjonction *καὶ* et du datif.

Outre le fait de souligner une fois de plus l'importance du gymnase comme lieu lié aux activités cultuelles en l'honneur des séleucides (voir **Inscr. 2**), l'intérêt de cette inscription est double. Elle illustre tout d'abord la présence d'une communauté grecque (l'athlète est dit « fils de Démétrios ») ainsi que d'infrastructures (le gymnase) et de manifestations sociales (les *agones*) dans une cité de culture phénicienne⁶⁰³. En outre, ce document présente pour nous l'immense intérêt de mettre en lumière l'implication d'un individu privé dans la propagation de l'idéologie royale visant à présenter

⁶⁰⁰ C'est l'interprétation qu'en fait MUCCIOLI (2006), p. 619-634. À propos de la propagation d'une telle image du souverain parmi la population non grecque du royaume, notamment à travers l'iconographie monétaire, voir IOSSIF – LORBER (2009), p. 19-42.

⁶⁰¹ SHERWIN-WHITE (1982), p. 65-66, remet en cause l'attribution à la ville de Babylone, avançant l'hypothèse qu'elle puisse également venir de Séleucie du Tigre ou d'une autre fondation grecque dans la région. VAN DER SPEK (1987), p. 66-67 propose quant à lui de toute de même envisager cette possibilité.

⁶⁰² Pour VAN DER SPEK (2009), fondant son raisonnement sur la chronique BCHP 14 relatant la présence de citoyens grecs (*hū²pu-li-te-e*) au sein de Babylone, c'est bien Antiochos IV qui aurait introduit une communauté grecque dans une partie de la cité qui leur était dévolue, la nouvelle ville (*ālu eššu*), autour du théâtre identifié comme leur lieu de réunion (*bīt tamārti*). À propos du théâtre, cf. POTTS (2011) ; VAN DER SPEK (2001). Les deux communautés, grecque et babylonienne, auraient été gérées respectivement par l'*épistatès* et le *šatammu*. Cette introduction d'une nouvelle communauté au sein de Babylone aurait généré des tensions, au point que VAN DER SPEK (2009) évoque une véritable ségrégation ethnique. Il semble néanmoins qu'il faille nuancer cette vision binaire. CLANCIER (2017), a récemment proposé une nouvelle vision, suggérant que les institutions babyloniques ont petit à petit cédé leur pouvoir décisionnel aux institutions grecques. Sur le programme de poliadisation d'Antiochos IV : cf. SHERWIN-WHITE – KUHRT (1993), p. 156-157 ; MONERIE (2014), p. 97-101 et FEYEL – GRASLIN-THOMÉ (2014), dans lequel particulièrement l'article de CLANCIER (2014).

⁶⁰³ À propos des concours dans les cités phéniciennes, voir BONNET (2015), p. 300-301.

le roi comme la source des victoires, notamment des victoires agonistiques⁶⁰⁴. Au moyen de cette dédicace, l'athlète anonyme associe les souverains à sa victoire athlétique, conférant par la même occasion un certain prestige à celle-ci.

Il est intéressant de préciser que cette démarche, si elle possède toutes les caractéristiques de l'initiative individuelle, a toutefois pour cadre une cité où un culte du souverain séleucide semble avoir été institutionnalisé. En effet, une inscription relate la dédicace d'une statue du roi Antiochos non identifié par le « prêtre du roi »⁶⁰⁵.

Inscr. 25 : Liste téienne d'ancêtres royaux désignés au génitif

a. *Culte des ancêtres et statut de la cité de Téos*

Cette inscription provenant de la cité de Téos présente tout d'abord une liste de rois du passé, de Séleucus I à Démétrios I, désignés au génitif. Plusieurs aspects de ce document suscitent la perplexité. Tout d'abord, L'affirmation de l'existence d'un culte des ancêtres séleucides à Téos, cité d'Asie Mineure jouissant d'une certaine liberté⁶⁰⁶, semble s'opposer à la constatation, effectuée en introduction du précédent chapitre, de la présence d'un culte des ancêtres uniquement dans les cités sujettes du royaume. Pourtant, comme l'a proposé HERMANN⁶⁰⁷, une explication peut être trouvée dans une des clauses des documents de Téos relatant l'institution d'honneurs cultuels pour Antiochos III et son épouse Laodice (**Inscr. 8-9**). Dans le second décret, la cité, dans son désir de démontrer sa participation active au processus évergétique engagé entre elle et le roi, accorde l'*isopolitie* aux cités portant le nom des ancêtres séleucides, à savoir Antioche, Séleucie de Piérie et Laodicée-sur-Mer⁶⁰⁸. Ce serait à l'occasion des contacts diplomatiques résultant de l'octroi de cet honneur que les Téiens adoptèrent un culte civique voué aux ancêtres séleucides, analogue à celui dont nous connaissons par exemple l'existence à Séleucie de Piérie⁶⁰⁹. Il ressort donc de ces constatations qu'une cité qui n'était pas formellement une cité sujette pouvait, si cela lui semblait opportun, adopter une typologie de

⁶⁰⁴ La démarche de l'éphète n'est pas sans rappeler le décret de la cité de Téos (**Inscr. 9**), dans lequel il était prescrit aux athlètes vainqueurs des concours *stéphanites* de couronner la statue du roi dans le *bouleutérion*.

⁶⁰⁵ *I.Tyr* II, 19 : βασιλέα Ἀντίοχον | ... Ψ | καὶ ... vacat | ... ιερεὺς τοῦ βασιλέως. Le roi étant présenté à l'accusatif, il est difficile de déterminer s'il s'agit là d'une démarche cultuelle ou simplement honorifique.

⁶⁰⁶ CAPDETREY (2007), p. 210-212 range Téos parmi les cités dépendantes. En effet, à partir de 200 A.C.N., nous voyons que la cité bat sa propre monnaie. Dans une lettre d'Antiochos III adressée à Téos (*SEG* 41, 1005, B, l. 9) une référence est faite au régime démocratique de la cité. De la même manière, dans une autre lettre (*SEG* 41, 1005, C, l. 5), ce souverain mentionne la liberté dont jouit Téos. MA (2004²), p. 119-120, sans opérer la fine distinction de CAPDETREY, classe Téos parmi les cités libres.

⁶⁰⁷ HERMANN (1965), p. 149-157. Il est suivi par MA (2004²), p. 174.

⁶⁰⁸ **Inscr. 9**, l. 100-104 : τοὺς[ζ] στραῖ[τηγο]ὺς καὶ τοὺς τιμούχους εἰσενεγκεῖν εἰς τὰς ἐπιούσας ἀρχαῖ[ρεσία]ς καθότι δοθῆσεται πολιτέα τῷ δήμῳ τῷ Ἀντιοχέων τῷ [πρὸς] Δάφνῃ καὶ τῷ δήμῳ τῷ Σελευκέων τῷ ἐμ Πιερίᾳ [καὶ] τῷ δῆμῳ τῷ Λαοδικέων τῷ πρὸς θαλάσσῃ.

⁶⁰⁹ Il semble opportun de signaler que la mention des ancêtres que l'on pourrait relever dans une lettre du roi Antiochos III à la cité de Téos, semble se situer dans un contexte où le souverain accepte des honneurs qui lui étaient dévolus. À titre de pure supposition, il est possible d'avancer l'hypothèse que cette lettre constituerait la réponse royale aux honneurs attribués notamment aux ancêtres séleucides : *SEG* 41, 1005, B, l. 5-6 : [...] διελέχθησαν δὲ καὶ περὶ τῶν τιμῶν | [...] τοῖς προγόνοις καὶ ὥν ἐμοὶ. cf. HERMANN (1965), p. 157-158 ; MA (2004²), 19.

culte que l'on ne trouvait habituellement que dans les cités de ce type. Se faisant, une telle cité pouvait manifester, de son plein gré, sa pleine adhésion au message idéologique séleucide et participer à son élaboration à l'échelle du royaume.

b. Une liste erronée

D'autres caractéristiques de ce document sont également de nature à susciter le questionnement. Il faut ici noter que l'ordre de succession des souverains séleucides présentés dans ce document se retrouve perturbé par des irrégularités. Ce désordre pourrait s'expliquer comme suit. Il faut dans un premier temps citer l'adjonction d'Antiochos Mégas, c'est-à-dire vraisemblablement Antiochos III, juste après l'initiateur de la dynastie (**Inscr. 25**, l. 2). Ensuite, il semble que le Séleucos cité après Antiochos I Sôter (**Inscr. 25**, l. 4), soit en réalité Séleucos II, dont la place devrait être intervertisse avec le roi Antiochos II Théos (**Inscr. 25**, l. 5)⁶¹⁰. En outre, entre Séleucos IV et Démétrios I, nous devrions trouver tant Antiochos IV que son fils Antiochos V. Or, nous ne trouvons que ce premier, doté de son épithète habituelle, Épiphane. De plus, le texte présente une certaine irrégularité dans l'association entre les souverains leur épithète respective. En effet, Séleucos I, Séleucos II, Séleucos III, Antiochos le corégent d'Antiochos III ainsi que Séleucos IV, sont tous dotés de l'appellatif Théos plutôt que de l'épithète qui leur était traditionnellement attribuée. À signaler que Antiochos Néos reçoit ici l'épithète officielle de Théos, alors qu'il en était dépourvu dans les listes d'Antioche de Perside (*IMagnesia* 61) et de Séleucie de Piérie (**Inscr. 15**). À ce titre l'usage-même du qualificatif Théos est sujet à variation puisque, dans le cas de Séleucos I, il se trouve devant le nom du souverain, tandis qu'il est placé après dans tous les autres cas. Il est toutefois difficile d'expliquer en quoi cette inversion peut être révélatrice de la perception du fondateur de la dynastie que pouvaient avoir les habitants de la cité de Téos en termes religieux. Toujours est-il que, après avoir fermement établi (commentaire **Inscr. 15**, a) qu'une systématisation des épithètes officielles des souverains séleucides avait été effectuée sous le règne du roi Antiochos III, le constat de ces nombreuses irrégularités a de quoi étonner.

⁶¹⁰ Cette hypothèse est évoquée par HERRMANN (1965), p. 149-151.

Tableau récapitulatif des épithètes officielles des souverains séleucides

Liste canonique transmise par les sources littéraires	À Antioche de Perside (<i>I.Magnesia</i> 61)	À Séleucie de Piérie (Inscr. 15)	À Téos (Inscr. 25)
Séleucos I Nikator	Séleucos I Nikator	Séleucos I Nikator	Théos Séleucos + Antiochos Mégas
Antiochos I Sôter	Antiochos I Sôter	Antiochos I Sôter	Antiochos Sôter
Antiochos II Théos	Antiochos II Théos	Antiochos II Théos	Séleucos Théos
Séleucos II Kallinikos	Séleucos II Kallinikos	Séleucos II Kallinikos	Antiochos Théos
Séleucos III Kéraunos	Roi Séleucos	Séleucos Sôter	Séleucos Théos
Antiochos III Mégas + Antiochos Néos	Roi Antiochos + Son fils le roi Antiochos	Antiochos Mégas + /	Antiochos Mégas + /
Séleucos IV Philopator	/	Roi Séleucos	Séleucos Théos
Antiochos IV (Théos) Épiphanie	/	/	Antiochos Théos Épiphanie
Antiochos V Eupator	/	/	/
Démétrios I Sôter	/	/	Démétrios Théos Sôter

C. Culte des ancêtres et pratiques dédicatoires

Il faut en outre signaler que, une fois achevée la liste des rois séleucides (**Inscr. 25**, l. 11), le lapicide semble laisser de côté cette dynastie afin d'entreprendre une énumération de souverains issus de la dynastie lagide⁶¹¹. Cette cohabitation de deux lignées de souverains au sein d'un même document constitue une autre source d'interrogation. PIEJKO, afin de sortir de cette aporie, propose de reconnaître dans cette inscription une liste de sacrifices effectués par la cité de Téos. Afin de soutenir son hypothèse, le savant établit une analogie avec le document d'Érythrées (**Inscr. 12**) mentionnant des sacrifices adressés à des souverains séleucides. Ainsi, il s'agirait d'un calendrier cultuel témoignant de la survivance du culte des ancêtres séleucides dans la cité de Téos.

Ce parallélisme ne peut toutefois pas tenir. Comme nous l'avons vu, l'inscription d'Érythrées désignait les rois au datif, signifiant par l'usage de ce cas que ces derniers étaient perçus comme les récipiendaires du sacrifice, alors que, dans l'inscription dont il est ici question, les noms des rois sont écrits au génitif. Afin résoudre cette incohérence, PIEJKO propose d'expliquer l'usage du génitif par la présence d'un hypothétique ὑπέρ placé dans une partie perdue de l'inscription. Cette solution ne convient toutefois pas. En effet, une hypothétique dédicace à des ancêtres royaux désignés comme les bénéficiaires humains de l'offrande ne trouverait aucun parallèle dans la documentation séleucide à notre disposition. De plus, d'après les différentes éditions (il n'y a malheureusement pas de reproduction disponible), il semble qu'il faille considérer que l'inscription est bel et bien complète dans sa partie supérieure.

⁶¹¹ Les intégrations de PIEJKO (1982), p. 129-131 dans son effort de restituer le nom des souverains lagides en question, ne sont, encore une fois, fondées sur aucun élément et ne doivent pas être considérées. Il propose en outre que les lignes 11-12 fassent en réalité référence à Démétrios II, en proposant d'intégrer : Δημητρίου θεοῦ Φιλα[δέλφου] | [Νικάτορος ·]. Or, l'épithète Philadelph ne n'est jamais associée à ce souverain (au contraire de Nikator).

Le génitif n'est donc ni accompagné d'une préposition, ni précédé de la mention d'un éventuel prêtre des ancêtres royaux, mais est utilisé seul. Ainsi, il apparaît assez clairement que cet usage du génitif ne peut qu'indiquer que l'inscription elle-même (ou l'objet qui l'accompagnait) était dédiée aux individus désignés par l'emploi de ce cas. Dans sa récente étude des pratiques dédicatoires liées aux souverains, notamment dans le royaume ptolémaïque, CANEVA démontre que l'utilisation du génitif seul pour désigner le roi souligne davantage l'objectif de la consécration que son déroulement⁶¹². La plupart des inscriptions présentant cette caractéristique étaient inscrites sur pierres locales, étaient de taille modeste et ne mentionnaient pas le nom du donateur. Tous ces éléments, qui caractérisent également l'inscription de Téos, indiquent que le dédicant n'était pas issu des couches élevées de la société. La mise en lumière d'une telle pratique dédicatoire permet de mieux saisir la fonction de cette inscription. Il semble ainsi que nous soyons en mesure de confirmer l'hypothèse, déjà soutenue par MASTROCINQUE⁶¹³, que la présente inscription constitue le témoignage d'un culte privé voué aux ancêtres séleucides, auxquels étaient associés des rois lagides difficilement identifiables. Cette proposition expliquerait les irrégularités constatées dans l'ordre des souverains séleucides mentionnés.

L'hypothèse de la limitation à un cadre strictement privé, bien qu'elle paraisse tout à fait acceptable, doit cependant être quelque peu nuancée. Si la typologie de l'inscription induit que le cadre d'un culte civique doit bien être exclu, l'hypothèse d'un culte prenant place au sein d'une association cultuelle ne doit pas être rejetée. Nous connaissons par exemple à Téos l'importance des *technitai* de Dionysos (voir commentaire **Inscr. 8-9**). Il n'est pas à exclure que cette association, ou une subdivision précise du corps civique de Téos (une symmorie particulière ?), ait pris en main le culte des ancêtres séleucides dans la cité de Téos, qui était certainement tombé en désuétude après l'effacement de l'autorité des descendants de Séleucus sur l'Asie Mineure après Apamée (188 A.C.N.). En envisageant également cette possibilité, il apparaît que cette inscription constitue alors un témoignage du zèle particulier d'un individu seul ou au sein d'un groupe social rassemblé autour du culte des ancêtres séleucides divinisés.

Conclusion intermédiaire

Dans l'introduction à ce chapitre, nous avions constaté l'étonnante disparité entre les sources lagides et séleucides relatant une prise d'initiative individuelle en regard des honneurs cultuels voués aux souverains. Il nous a toutefois été possible de rassembler plusieurs attestations d'un tel phénomène dans la sphère d'influence dépendant des descendants de Séleucus I. Une caractéristique intéressante, commune à la plupart de ces textes, nous est toutefois apparue. Si nous laissons de côté

⁶¹² CANEVA (à paraître b).

⁶¹³ MASTROCINQUE (1984), p. 83-85.

la dédicace des soldats de Thuyateira (**Inscr. 20**), qui relève plutôt d'une initiative d'un groupe de sociabilité que d'une démarche amorcée par un individu seul, l'ensemble des dédicants présente des accointances avec le royaume ptolémaïque. Ptolémée fils de Thraséas (**Inscr. 21**) était, à l'origine, un gouverneur local sous les ordres de Ptolémée IV et de Ptolémée V. L'athlète de Tyr (**Inscr. 24**), était issu d'une cité n'étant passée sous le giron séleucide que peu de temps auparavant, lors de la cinquième guerre de Syrie. La dédicace de Sidon (**Inscr. 22**), qu'elle ait été ou non adressée par Ptolémée fils de Thraséas comme nous l'avons prudemment évoqué, a également été émise dans une cité passée du côté séleucide lors de ce même conflit. Le dédicant anonyme de Téos (**Inscr. 25**) accomplissait quant à lui son acte dans une cité sous domination ptolémaïque. Le geste dédicatoire du *Philos* royal Philippos en l'honneur d'Antiochos IV (**Inscr. 23**) apparaît toutefois plus difficile à lier de manière indubitable à une sphère d'influence lagide. Nous avons tout de même constaté que l'inscription avait été dédiée dans un moment charnière précédant l'expédition orientale du fils d'Antiochos III, mais suivant de manière directe une campagne victorieuse du souverain en Égypte. L'examen de ces inscriptions a ainsi permis de mettre en avant le transfert d'une pratique rituelle, tant via la sphère politique que par l'intermédiaire de prises d'initiative tout à fait privées, commune chez les lagides, mais pour ainsi dire étrangère aux pratiques cultuelles constatées dans le royaume séleucide.

Conclusion

Une analyse fine des inscriptions envisagées dans ces trois chapitres a permis de mettre en avant la grande diversité des mécanismes d'inclusion des souverains au sein des paysages cultuels des cités sous domination séleucide. Nous avons ainsi constaté la multitude des formes concrètes que prenaient ces honneurs cultuels. Dans certains cas, un réaménagement du texte a été nécessaire afin d'individuer les lieux, les opérateurs rituels, les occasions du culte ainsi que ses destinataires. D'une cité à l'autre, ces éléments étaient sujets à de grandes variations selon des vecteurs d'influence qu'il a fallu, dans chaque cas, déterminer. Si bien que, au-delà de la simple constatation de l'existence d'un système de « transfert de rites » depuis les divinités grecques traditionnelles vers la personne du souverain, le travail effectué semble pouvoir nous mettre en position de réaffirmer la nécessité d'une contextualisation systématique de ces inscriptions et de leur contenu comme démarche méthodologique indispensable à la compréhension du mécanisme de pensée régissant la création du rituel voué au souverain.

Une attention toute particulière a été portée au contexte politique dans lequel chacun de ces honneurs cultuels vit le jour, en partant du postulat que cette dimension devait exercer une influence sur le contenu proprement rituel. Il est ainsi apparu que la création d'un culte pour le souverain séleucide, tant d'initiative civique que royale, s'est généralement opérée dans des moments de tension relativement forte pour l'organisme à l'origine de la prise d'initiative menant à l'institution du culte. À ce titre, nous avions par exemple émis l'hypothèse que le terme δυσοργησιῶν, que l'on trouve dans une partie très lacunaire du décret d'Aigai (**Inscr. 1**), faisait référence à l'apaisement des colères suite à la conquête séleucide mettant fin à la dure tutelle de Lysimaque. De manière générale, ce contexte d'anxiété était dû à un changement soudain entraînant l'existence d'une menace pesant parfois pour l'existence même de la communauté civique. Nous avons par exemple constaté que c'est lors de son passage sous domination séleucide en 204 A.C.N. que la cité de Téos (**Inscr. 8-9**) institua des honneurs cultuels pour Antiochos III et son épouse Laodice III. L'objectif des Téiens était alors de définir la place de leur cité au sein d'une nouvelle suprastructure. Dans ce processus de définition, les rituels, loin de constituer un appareil de signification creuse, visaient à représenter de manière tout à fait concrète le rôle symbolique que le couple de souverains revêtait pour la cité. Ainsi, au moyen de diverses activités cultuelles prenant place dans le *bouleutérion* de Téos, le roi était représenté comme le garant de l'autorité civique et de son renouvellement. Ces pratiques, comme nous en avons avancé l'hypothèse, trouvaient leur équivalent à Aigai (**Inscr. 1**), Ilion (**Inscr. 2**) et Iasos (**Inscr. 10**). Dans d'autres cas, une certaine équivalence entre la nature de l'intervention royale au sein de la cité et le contenu rituel des honneurs a été constatée. À Iasos par exemple (**Inscr. 10**), Laodice était

honorée en tant que « reine Aphrodite Laodice », notamment à travers des rites privés et publics en lien avec la sphère du mariage, en raison de son intervention économique auprès des *parthénoi* de la cité.

Le contexte politique interne constituait également un vecteur d'influence sur le contenu rituel des honneurs. Dans le cas de la cité d'Ilion (**Inscr. 2**), l'hypothèse a été émise que le rituel visait à réaffirmer symboliquement le caractère démocratique de la cité. Nous avons également vu (**Inscr. 8-9**) que les autorités de Téos cherchaient à mettre en avant leur statut privilégié avec l'autorité royale par l'organisation de rituels et d'un banquet où les technites dionysiaques étaient conviés. Le contenu des honneurs était également influencé par la situation, notamment financière, dans laquelle se trouvait la cité. Sardes (**Inscr. 7**), qui avait récemment été détruite lors du siège d'Antiochos III contre l'usurpateur Achaios, prit l'initiative d'honorer Laodice d'honneurs cultuels. La parcimonie avec laquelle les Sardiens octroyèrent les honneurs nous a poussés à conclure que la reine était envisagée comme une intermédiaire avec son époux dans un contexte de renégociation du statut de la cité.

Une étude poussée du contexte religieux dans lequel prenaient racine les rituels en l'honneur des souverains a permis de mettre en évidence quelques éléments intéressants. Dans le chapitre 1, l'attention a essentiellement été portée sur les modalités d'intégration de la figure du souverain dans les paysages religieux locaux. Nous avons constaté (**Inscr. 8-9**), par exemple, l'association des souverains avec le dieu principal de la cité de Téos : Dionysos. Antiochos III et son épouse étaient honorés en tant que *sunnaoi theoi* partageant les rites de la divinité. L'étude des honneurs cultuels voués à Séleucos I dans les cités d'Asie Mineure (**Inscr. 1-2-3**) a également constitué un champ d'investigation passionnant. À travers les dossiers d'Aigai, Ilion, Érythrées et Didyme, il a été possible de mettre en évidence la naissance précoce d'un discours idéologique visant à présenter Apollon comme dieu *Archégète* de la dynastie séleucide. Il est apparu dans notre étude de ces dossiers que le contenu rituel des honneurs voués à Séleucos I présente des traces de l'influence de la propagation de ce message idéologique. Ainsi à Ilion (**Inscr. 2**), le culte d'Apollon, pourtant mineur, était augmenté d'un apparat considérable. En revanche, à travers l'étude des honneurs cultuels votés dans la cité d'Aigai (**Inscr. 1**) où le culte d'Apollon *Chrestérios* revêtait une importance certaine, nous avons constaté que les agendas civiques et royaux pouvaient converger afin de donner naissance à des rituels présentant les traces d'une influence tant verticale qu'horizontale. Cette constatation a été corroborée par une analyse poussée du péan d'Érythrées (**Inscr. 3**). Dans notre effort d'analyse de ce document, nous avons émis l'hypothèse d'une participation active de la Sibylle d'Érythrées dans la construction de l'idéologie séleucide à travers la proclamation de l'ascendance divine, plus précisément apollonienne, de Séleucos I. Cette hypothèse était couplée à une mise en avant de la place prépondérante qu'occupait Apollon, notamment en association avec Asclépios, dans le paysage cultuel Érythréen.

Les mêmes principes d'analyse ont guidé l'étude, au chapitre 2, des inscriptions relatant une prise d'initiative royale. Mis à part le cas du *prostagma* d'Antiochos III (**Inscr. 14**), tous les honneurs cultuels étaient effectués par des opérateurs civiques. Partant de ce constat, il a par exemple été mis en évidence que le mécanisme d'association entre la figure de Séleucos I et celle de Zeus à Séleucie de Piérie (**Inscr. 15**) faisait référence au panthéon local et à la place proéminente qu'y occupait le roi des dieux grecs. Dans le cas des sources akkadiennes (**Inscr. 13** ; **Inscr. 17-18-19**), l'hypothèse préliminaire d'une introduction du phénomène depuis la tradition cultuelle grecque a été corroborée par l'analyse des inscriptions. L'étude de la chronique babylonienne (**Inscr. 13**), a clairement démontré, comme annoncé dans les hypothèses préliminaires, que le culte avait été instauré par initiative royale. Les acteurs cultuels et les associations avec les divinités traditionnelles dans le contexte de l'Akītu relevaient toutefois du contexte purement babylonien. Dans le cas des textes juridiques d'Uruk (**Inscr. 17-18-19**), l'inclusion du culte dans le système prébendaire de cette cité du sud de la Mésopotamie a illustré la nature locale du culte probablement adressé aux ancêtres royaux divinisés, de manière plus conforme à la tradition cultuelle mésopotamienne.

L'étude particulière de chaque inscription a permis de mettre en avant des dynamiques complexes ainsi qu'une étonnante multitude de vecteurs d'influence entrant en jeu dans l'installation du contenu rituel des honneurs cultuels voués au souverain au sein des cités sous autorité séleucide. Elle illustre en outre le caractère obsolète du paradigme de BICKERMAN proposant une dichotomie entre le « culte civique » et le « culte dynastique », en préférant le modèle interprétatif présenté en introduction du présent travail se concentrant sur trois critères de classification : source de l'initiative, acteur(s) cultuel(s), destinataire(s) du rituel. Ce nouveau paradigme, soutenu par une démarche comparatiste, a également démontré de manière convaincante - il nous semble - que l'introduction de la pratique des honneurs cultuels voués aux souverains en contexte mésopotamien s'appuyait, tout comme dans les cités grecques, sur le clergé local.

Bien que les réflexions regardant les sources textuelles semblent assez avancées, un regard neuf sur d'autres facettes de la thématique pourrait être réellement profitable. Par exemple, une étude de la topographie du culte dans les différentes cités pourrait permettre d'amener des éléments nouveaux concernant la visibilité accordée aux rituels en l'honneur des souverains séleucides. Une étude des différentes données archéologiques apporterait également de précieuses informations sur le caractère tout à fait matériel du culte. Quoi qu'il en soit, il apparaît que l'approche méthodologique adoptée dans le cadre de ce travail pourrait également être applicable à d'autres dynasties hellénistiques. Si le contexte lagide fait figure d'exception dans la Méditerranée hellénistique, les grandes familles de souverains ayant régné sur l'Asie Mineure ou encore sur la Grèce continentale pourraient faire l'objet d'études similaires. Les honneurs cultuels voués aux dynastes locaux ou aux grands évergètes des cités d'Asie Mineure constituerait également un champ d'étude passionnant. Ainsi, ce travail sur

les modalités de création de rituels voués aux souverains séleucides pourrait en réalité constituer la première étape d'une étude d'une ampleur majeure s'intéressant aux mécanismes de création de rituels ayant pour cadre d'autres réalités politiques et, surtout, religieuses.

Recueil de textes épigraphiques

Modalités d'édition

Les signes critiques épigraphiques employés dans le présent travail sont les suivants :

α	Texte sûr
ᾳ	Lettres en partie effacées dont la lecture peut être inférée du contexte
[α]	Restitution de l'éditeur
[...]	Longueur de ligne incertaine, sans restitution
[ca. 3 l.]	Lacune d'une longueur déterminée avec plus ou moins de certitude selon les cas.
[3 l.]	Lacune d'une longueur déterminée avec certitude
{αβ}	Suppression de l'éditeur
(αβ)	Ajout ou correction de l'éditeur
(αβ)	Résolution d'une abréviation
[α] ^{erasum}	Texte effacé intentionnellement par le lapicide
α.β	Restes d'une lettre non identifiée
	Saut de ligne

Modalités spécifiques aux textes cunéiformes :

šarrum	Mot akkadien
LUGAL	Logogramme sumérien en contexte akkadien
lugal	Mot sumérien
'LUGAL'	Signe partiellement lisible

Les éditions des textes épigraphiques se présentent comme suit :

Lieu de provenance. Date et contexte de découverte.

Lieu de conservation. Numéro d'inventaire, si disponible.

Datation.

Description du support et bref résumé du contenu. Dimensions (en mètres) : Hauteur x Largeur x Épaisseur.

Éd. Texte de l'inscription transmis dans des œuvres avec visées philologiques ou compilatrices.

Trad. Traductions disponibles en langues modernes.

Cf. Bibliographie sélective sur l'inscription.

Reprod. Reproductions disponibles de l'inscription.

Le texte édité accompagné de son apparat critique.

Les traductions.

Inscr. 1 : Octroi d'honneurs cultuels par la cité d'Aigai à Séleucos I et Antiochos I

Aigai, découverte en 2004 lors des fouilles de l'agora.

Actuellement dans un dépôt de fouille à Köseler, numéro d'inventaire inconnu.

c.a. 281 A.C.N.

Stèle de pierre brunâtre locale, brisée en deux. Endommagée suite à une réutilisation dans ce qui pourrait être une église byzantine. Deux cavités sont présentes sur la face avant de l'inscription, sans doute liées à un usage comme seuil d'une porte. La lacune initiale ne devrait pas accéder les 10 lignes. Opistographe. Sur l'autre face, la pierre porte un décret daté par les éditeurs de la seconde moitié du III^e siècle et accordant des priviléges aux cités d'Aeolis, de Cos et de Magnésie du Méandre. Stochedon 32 aux lignes 1-15 et irrégulier par la suite. dim. 1,75m x 0,59m x 0,61m.

Éd. MALAY – RICL (2009), p. 39-47 [SEG 59, 1406] ; CGRN 137 ; CANEVA (à paraître a, nov. rest. 0-3).

Trad. MALAY – RICL (2009), p. 41-42 (Anglais) ; CGRN 137 (Français et Anglais).

Cf. BE (2010), 522 ; EBGR (2012), 98 ; SUK FONG JIM (2015) ; PAUL (2016) ; CANEVA – LORENZON (à paraître).

Reprod. MALAY – RICL (2009), p. 56-57 et 60 (photo).

- 0 [ca. 23l. χάριν λαμπ]-
[ρῶς (?) κ]αὶ καλῶ[ς ἀποδιδό]ναι Σελεύκωι κ[αὶ]
Ἀντιόχῳ [Σωτῆρσιν]· ἵνα δὲ καὶ εἰς τὸν π[ά]-
[ν]τα χρόνον [ώ]ς ύπ’ ἀν[θ]ρώπων τὴν κ[α]ταξίαν
[τ]ῶν εὐεργετημάτων, ἥι θεοὶ οἱ ἐ[πι]φανέ[ν]-
- 5 [τε]ς τιμῶνται Σέλευκος καὶ Ἀντ[ίο]χος· να-
[ό]ν τε οἰκοδομῆσαι ὡς κάλλιστ[ον] πρὸς τῷ-
[ι] περιβόλῳ τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ [τό]πον πε-
[ρι]βαλέσθαι καὶ ἀγάλματα ἀναθ[εῖ]ναι δύ-
[ο] ως κάλλιστα, ἐπιγράψαντας Σέ[λ]ευκον κ-
- 10 αὶ Ἀντίοχον, καὶ πρὸ τοῦ ναοῦ στῆσαι ἄγα-
[λ]μα καὶ βωμὸν τῆς Σωτείρας· ιδρύσασθαι
[δ]ὲ καὶ βωμὸν τοῦ ναοῦ κατεναντίον σωτῆ-
[ρ]ων ἐπιγεγραμμένον Σελεύκου καὶ Ἀντι-
[ό]χοι· {E} ἀνεῖναι δὲ καὶ τέμενος ὡς κάλλιστ-
- 15 [ο]ν· ἀγιέναι δὲ καὶ ταύρους ἐν τῇ ἑκατόμ-
[βη]τι εἰς τὸν περίβολον Σελεύκωι καὶ Ἀντι-
[ό]χῳ· σωτῆρσι καὶ θύειν καθάπερ καὶ τῷ
[Από]λλ[ων]ι· τὰς λαχούσας τῶν [1l.]ΞΙΚΝΙΩΝ ἄγ-
[ειν δὲ] καὶ τὰ μῆνα γ’ ἔκαστον δύο θυσία-
- 20 [ς] ἐν ἥι ήμέραι ἐλεύθ[ερ]οι ἐγενόμεθα· ΣΕ[1l.]-
- [...]ΜΕΝΟΣ τῶν δυσοργησιῶν τῶν ΕΚ-
[...] δια]γέμειν δὲ καὶ τὰς φυλὰς ὅπ[η]-
[λίκαι εἰσ]ὶ ὅστε ἔξ ύπάρξαι ἀντὶ τῶν τεσσ[ά]-
[ρων· ὄνομάσαι δὲ φυλ]ὰς δύο Σελευκίδα καὶ
- 25 [Ἄ]γιτιοχίδα [...]ΑΙ καὶ αὐτὰς καὶ τὰς Α[1l.]-
- [...] δὲ καὶ Ε[4l.]
- [... κ]αὶ στῆσαι ἐν τῷ πρυτανείῳ
[vacat]
- [... τὸν ἀγωνιστὴν καὶ [6l.]
- 30 [...] ποιήσασθ]αι δὲ τὴν ἀνα[γ]-
[ελίαν ...]Σ τε τὸν Ἀπολ[λ]-

[...] Σέλευκον καὶ Ἀντίοχον σωτῆρας [17.]
 [...] ἐν τοῖς [Διον]υσίοις καὶ τοῖς
 [Σελευκείοις 3 l.]ς βασιλέα Σέλευκον καὶ
 35 [Ἀντίοχον? ... ιε]ρέας· θύειν δὲ κα[ὶ]
 [τ]αῦρον ἐν τῷ μηνὶ τῷ Σέλευκεῶνι καθάπ-
 [ερ καὶ τῷ] Ἀπόλλωνι ἐν τῷ Θαξίων ἀποδείκνυ-
 [σθαι καὶ] ιερέα ἐκ πάντων τῶν πολιτῶν κατ' ἐ-
 [νιαυτ]όν, ὃς στέφανόν τε φορήσει δάφνης κ-
 40 αὶ στρόφιον καὶ ἐσθῆτα ως λαμπροτάτην καὶ μ-
 [ε]τὰ τῷν τιμούχῳν ἐμ πάσαις ταῖς θυσίαις συν-
 [θύσε]ται καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις κατάρξετ-
 [αι] ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τῶν σωτήρων καθάπερ καὶ τοῖς ἄ-
 [λ]λοις θεοῖς· [ca. 9l.]Α πάντων τῶν κατ' ἔ[τος]
 45 [εῦ]ξεσται δὲ ὁ ιεροκῆρυξ ἐμ πάσαις ταῖς θυ-
 σίαις ταῖς δημοτελέσι τοῖς σωτῆροι Σελε-
 [ύ]κωι καὶ Ἀντιόχῳ· κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ὅταν σπον-
 [δ]ὰς ποιῶνται παρὰ τοῖς ἄρχουσι, λίβανον ἐπ-
 [ι]θῦσαι καὶ εὔχεσθαι· αἰδειν δὲ καὶ παιᾶνα ἐ-
 50 πὶ σπονδαῖς ὃς ἄγ νικήσῃ ἐν τῷ ἀγῶνι τῆς μο-
 υσικῆς· ἀνοικοδομῆσαι δὲ καὶ τὸ πρυτανεῖον
 καὶ τὸ στρατήγιον καὶ καλεῖσθαι τὸ μὲν πρ(υ)τα-
 γεῖον Σελεύκεον, τὸ δὲ στρατήγιον Ἀντιόχε-
 ον· ἀπενεῖκαι δὲ τὸ ψήφισμα τοῦτο ὅταν ἡ πρώτ-
 55 η πρεσβεία ἀποστέλληται πρὸς τὸν βασιλέα
 Σέλευκον καὶ ἐπαινέσαι αὐτὸν καὶ ἀξιῶσαι τὴν
 εὗνοιαν καὶ τὴν φιλίαν διαφυλάσσειν ἀναγγέλ-
 λοντας ὅτι ἀ̄μνηστον τὴν ἐκείνου εὐεργε-
 [σ]ίαν τοῖς ἐπιγινομένοις παραδώσομεν καὶ π-
 60 ἀσιν ἀνθρώποις ἀναγγελοῦμεν, καλὸν στέφαν[ο]-
 [ν] τῆς εὐκλείας περιτιθέντες αὐτοῖς· τὸ δὲ ψήφι[σ]-
 [μ]α τοῦτο ἀναγράψαι εἰς στήλας δύο καὶ στῆσα[ι]
 [τὴ]ν μὲν ἐν τῷ ιερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, τὴν δὲ ἐν τῷ[ι]
 [τῆ]ς Αθηνᾶς παρὰ τὸν βωμὸν τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρο-
 65 ζ· δεῖξαι δὲ καὶ τοὺς ἐπιμελησομένους τῶν ἐψη-
 φισμένων ἥδη ἄνδρας δέκα, ἵνα τὰ ἐψη[φισ]μένα
 συντελεσθῇ(ι) τὴν ταχίστην ἀπεδείχθη[σα]ν ἄνδρε-
 ξ Πόλλης Ἀπολλοδώρου, Ἀπελλῆς Διονυσίου, Μητρό-
 [β]ιος, Πόλλιχος Αθηναίου, Αθήναιος Απο[λλ]ιοδώρου,
 70 [΄]Υπέρτερος Φαύτα, Αθανος Μύκκου, Κλεομ[έν]ης Ἐρμα-
 γόρου, Αρισταγόρας Αθηναίου, Απολλωνίδης Κ]αϊκου

0-3 Suppleuit Caneva : [...] καὶ καλῶ[ς] 7l.]NAI Σελεύκωι κ[αὶ] | Ἀντιόχῳ [8l.] Ε· ἵνα δὲ καὶ εἰς τὸν π[ά]|[ν]τα χρόνον [17.]Σ ύπ· ἀν[θ]ρώπῳ τὴν κ[α]ταξίαν CGRN, Malay – Ricl || **14** CGRN lexit {E} ἀνεῖναι || **18** [17.]ΞΙΚΝΙΩΝ Malay – Ricl, dans le commentaire p. 45 ils ont proposé τῶν [ἐ]ξ accompagné d'un toponyme : ΔΕΙΚΝΙΩΝ CGRN || **29** [ἀγω]νιστήν proposuerunt Malay – Ricl voir commentaire p. 46 || **30-31** proposuit Caneva in CANEVA – LORENZON (à paraître) || **31** ΣΤΕΤΟΝ Απολ[11.] CGRN : εἰς τὸν Ἀπόλ[λωνος] ιερὸν proposuerunt Malay – Ricl voir commentaire p. 46 : εἰς τὸν Ἀπόλ[λωνά τε καὶ] Σέλευκον καὶ Ἀντίοχον Σωτῆρας proposuit Caneva in CANEVA – LORENZON (à paraître) || **34** Proposuimus in CANEVA – LORENZON (à paraître) || **41-42** συν|[θύσε]ται Maley – Ricl : συν|[έσ]ται ou συν|[εστιάσε]ται proposés par HAMON dans BE (2010), 522 || **45** [εῦ]ξεσται δὲ] Chaniotis dans EBGR (2012), 98 : [εὔχεσθαι δὲ] Hamon (BE 2010, 522) || **52** πρυτανεῖον Malay – Ricl : ΠΡΟΤΑΝΕΙΟΝ lapis.

[Que l'on rende grâce avec splendeur (?)] et d'une manière adéquate à Séleucos et Antiochos [Sauveurs] et afin que, pour l'éternité, pour que la gratitude de la part des hommes puisse être adéquate aux bienfaits, Séleucos et Antiochos soient honorés en qualité de dieux qui se sont manifestés : qu'un temple aussi beau que possible soit érigé contre le péribole d'Apollon, qu'on enclose le lieu et que deux statues cultuelles aussi belles

que possibles y soient placées, portant les inscriptions « Séleucos » [10] et « Antiochos ». Que devant le temple on place une statue cultuelle et un autel de Sôteira. Qu'on installe un autel en face du temple des Sauveurs, portant l'inscription « De Séleucos et d'Antiochos ». Qu'on délimite un *téménos* aussi beau que possible. Pendant l'hécatombe, que des taureaux soient menés dans le périmètre pour Séleucos et Antiochos Sauveurs et qu'on les sacrifice comme (on le fait) à Apollon. Que chaque mois également, celles qui obtiennent par le tirage au sort [...] accomplissent deux sacrifices [20] le jour lors duquel nous sommes devenus libres, [...] des accès de colère [...]. Qu'on répartisse les tribus en fonction du nombre de citoyens qui les compose, afin que de quatre, elles passent à six. Qu'on nomme ces deux tribus *Séleukis* et *Antiochis* [...] et que celles-ci et [...] et [...] qu'on érige dans le prytanée [...] celui qui participe au concours [30] [...] que l'on fasse une [annonce [...] Apollon [...] Séleucos et Antiochos Sauveurs ... lors des *Dionysia* et des [*Séleukeia*] ... le roi Séleucos [et Antiochos ...] prêtres. Qu'on sacrifice également un taureau lors du mois *Séleukeios* comme pour Apollon lors du mois de Thaxios. Que chaque année, parmi tous les citoyens, soit désigné un prêtre qui portera une couronne de laurier, [40] un bandeau et un vêtement aussi brillant que possible, il sacrificera avec les *timouchoi* lors de tous les sacrifices (dans lesquels ils sont impliqués), et lors des assemblées il fera les offrandes préliminaires sur l'autel des Sauveurs, comme pour les autres divinités. [...] de tous les [...] annuels, le héraut sacré [priera] lors de tous les sacrifices publics à Séleucos et Antiochos Sauveurs. De la même manière, lorsque l'on fait des libations en présence des magistrats, que l'on fasse brûler de l'encens et que l'on prie. Que chante un péan [50] pendant les libations celui qui a remporté la victoire dans le concours de musique. Qu'on reconstruise également le prytanée et le bâtiment des stratèges, et qu'on appelle le prytanée *Séleukeon* et le bâtiment des stratèges *Antiocheon*. Qu'on porte ce présent décret lorsque la première ambassade sera envoyée au roi Séleucos, qu'on le loue, qu'on jouisse de sa bienveillance et qu'on conserve son amitié, en déclarant que nous transmettrons son inoubliable évergésie à notre égard à nos descendants et la proclamerons [60] à tous les hommes, en posant sur eux la belle couronne de gloire. Que le présent décret soit inscrit sur deux stèles, l'une placée dans le temple d'Apollon, l'autre dans celui d'Athéna à côté de l'autel de Zeus Sauveur. Qu'on désigne dix hommes responsables des mesures décrétées afin qu'elles soient achevées le plus rapidement possible. Ces hommes furent désignés : Pollès fils d'Apollodoros, Apellès fils de Dionysos, Metrobios, Pollichos fils d'Athenaios, Athenaios fils d'Apollodoros, [70] Hyperteros fils de Phaitas, Athanos fils de Mykkos, Kleomenès fils d'Hermagoros, Aristagoras fils d'Athenaios, Apollonides fils de Kaikos.

Inscr. 2 : Octroi d'honneurs cultuels par la cité d'Ilion à Séleucos I ou II

Ilion, découverte à Akça Koy en 1873 dans la propriété de Frederick Calvert sur le site de l'ancienne cité de Thymbra.

Actuellement au Musée de Çanakkale.

281 A.C.N.

Stèle de marbre fortement mutilée, excepté du côté droit. dim. 0,53m x 0,26m.

Éd. HIRSCHFELD (1875), 2 ; OGIS 212 ; ROBERT (1937), p. 172-184 [partiellement repris dans ROBERT (1966b), p. 11 (*nov. rest. l. 16-17*)] ; IK *Ilion* III, 31 [repris par VIRGILIO (2003²), 6] ; PIEJKO (1991b), p. 127-138 [repris par KOTSIDU (2000), 206 E].

Trad. PIEJKO (1991b), p. 128-129 (Anglais) ; KOTSIDU (2000), 206 E (Allemand) ; VIRGILIO (2003²), 6 (Italien).

Cf. SEG 19, 721 ; SEG 27, 1257 ; MUSTI (1966), p. 96-97 ; PIEJKO (1980), p. 258 ; SEG 40, 1114-1115 ; CHANKOWSKI (2010), p. 181-188 ; IOSSIF (2011), p. 244-245 ; HABICHT (2017³), p. 59-60 ; CANEVA – LORENZON (à paraître).

Reprod. HIRSCHFELD (1875), p. 155 (copie) ; IK *Ilion* III, Tafel 8 (photo).

[...]το[...]
[...]α μὲν ἰερ[... ὡς φ]ίλος το[...]
[δῆμου (?)...]ναι ἐν τῷ θεάτρῳ ἐμ πᾶ[σι]
[τοῖς ἀγῶσι τοῖς συντελο]υμένοις ὑπὸ τῆς πόλεως
5 [τῆς ἡμετέρας· ιδρυσ]ασθαι δὲ καὶ βωμὸν ἐν τῇ
[ἀγορᾷ ὡς κάλλιστον (?), κα]ὶ ἐπιγράψαι βασιλέως Σε-
[λεύκου· καὶ θυσίαν δὲ] συντελεῖν τῷ βασιλεῖ
[Σελεύκωι Σελευκείου μην]ὸς τῇ δωδεκ[ά]τῃ τὸν γυ-
[μνασίαρχον ἐπὶ τοῦ βωμοῦ (?). τιθέτω δὲ καὶ ἀγῶνα τῶν νέ-
10 [ων καὶ τῶν ἐφῆβων. ἄγεσθαι] δὲ ἡμᾶς καὶ διὰ πενταε-
[τηρίδος τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ] ἐν τῷ μηνὶ τῷ Σελευκε-
[ίῳ ἀγῶνα μουσικὸν] καὶ γυμνικὸν καὶ ιππικὸν.
[ἐν ᾧ δὲ ἡμέραι ἡ θυσία συν]ελεῖται τοῦ ἀρχηγοῦ τοῦ
[γένους αὐτοῦ Ἀπόλλωνος πομπ]εύειμ μὲν τὰς δώδεκα
15 [φυλὰς ca. 15-18!] καὶ τὰς ἐκεχειρίας εἰ-
[ναι δὲ πᾶσι παρ’ ὅλον τὸν μῆν]α καὶ δίδοσθαι τοῖς φυ-
[λάρχαις εἰς τὰ θύματα ὄσο]ν καὶ ἐν τῇ τῆς Αθηνᾶς
[θυσίᾳ· ὅταν δὲ συνέρχητο]ι ἡ σύνοδος τοῦ δήμου
[θυέτωσαν e.g. οἱ ἄρχοντες βασι]λεῖ Σελεύκωι· ἐπειδὴ
20 [καὶ ἐν τῇ θυσίᾳ τῆς] Αθηνᾶς ὑπὲρ τοῦ βασιλέ-
[ως Σελεύκου καὶ τῶν πραγμάτων κα]ὶ τῆς πόλεως ἀνεγνώ-
[σθη ...] τὸν ὑπὲρ τοῦ βασιλέως
[... ἐν τῇ]ι θυσίαι τῆς Αθηνᾶς
[...ι]ερονόμοι καθότι δὲ οἱ
25 [...]θυσίαις υι[...]

2-5 Frisch, excepté, l. 2-3 [...] ὡς φ]ίλος τοῦ | [δῆμου] de Dittenberger : [...] α μὲν ἰερ[... ὡς φ]ίλος τοῦ | [δῆμου προεδρίαν δὲ εἰ]ναι ἐν τῷ θεάτρῳ ἐμ πᾶ[σι] | [τοῖς ἀγῶσι τοῖς συντελο]υμένοις ὑπὸ τῆς πόλεως | [τῆς τῶν Ιλιέων] Dittenberger : [...] α μὲν ἰερ[... ὡς φ]ίλος τοῦ | [δῆμου προεδρίαν δὲ εἰ]ναι ἐν τῷ θεάτρῳ ἐμ πᾶ[σι] | [τοῖς (κατ’ ἐνιαυτὸν) συντελο]υμένοις ὑπὸ τῆς πόλεως | [τῆς ἡμετέρας] Robert : [ca. 19!. τῇ]μ μὲν ἰέρειαν [Ιλι]άδος Αθ[η]νᾶς κατεύχεσθαι τῇ Αθηνᾶς ἐν τῷ θεάτρῳ ἐμ πᾶ[σι] | [τοῖς ἀγῶσι τοῖς συντελο]υμένοις ὑπὸ τῆς πόλεως | [κατὰ τὸ πάτριον ἔθος] Piejko || 6 Dittenberger : [ἀγορᾶι ὡς κάλλιστον ἐφ’ ὃ]ι Frisch : Piejko ajoute ὃν après le καὶ, ce pronom semble toutefois redondant || 7 Dittenberger : [λεύκου Νικάτορος· θυσίαν δὲ] Robert, repris par Frisch, l’usage de l’épithète officielle est

néanmoins insolite, *cf.* commentaire : [λεύκου, ἐφ’οῦ κατ’ένιαυτὸν] Piejko || 8 Proposui : [Σελεύκωι ἑκάστου μην]ὸς Dittenberger : [... μηνὸς Σελευκεῶν]ος Robert : [Σελεύκωι ...] Frisch, mais donne du crédit à la proposition de Robert dans le commentaire p. 82 : [θυσίαν τοῦ Σελευκείου μην]ὸς Piejko || 9 Frisch : [μνασίαρχον τιθ] Dittenberger, Robert : [μνασίαρχον μετὰ τῶν νέων τιθ] Piejko || 10 Piejko : [ων ... μετὰ] Dittenberger : [ων καὶ τῶν ἐφήβων. τιθέναι] Robert : [ων καὶ τῶν ἐφήβων. συντελεῖν] Frisch || 11 Piejko : [τίας ἀεί, τῇ δωδεκάτῃ] Dittenberger : [τηρίδος τῇ δωδεκάτῃ] Robert, Frisch, cette proposition semble également plausible || Σελευκε Robert : Σελευκε[ι]- omnes || 12 Restitui, il s’agit ici d’un mélange du nom du mois tel qu’intégré par Piejko et de la mention du concours comme on la trouve chez Robert : [ῳ στεφανίτην μουσικὸν] Dittenberger : [ἄνι ἀγῶνα μουσικὸν] Robert, Frisch : [ῳ ἄλλον ἀγῶνα μουσικὸν] Piejko || 13 Robert, suivi par Frisch, Piejko : [ώς καὶ τοῦ Ἀπόλλωνος τ] Dittenberger || 14 Robert suivi par Frisch, Piejko : [γένους αὐτοῦ· τῷ δὲ ἀγῶνι ἱερε] Dittenberger, Robert : [φυλὰς βοὶ ...] Frisch : [φυλὰς βοὶ τελείωι ώς καλλίστωι] Piejko || 15 Dittenberger, Robert : [φυλὰς βοὶ ...] Frisch : [φυλὰς βοὶ τελείωι ώς καλλίστωι] Piejko : [ναι ἐφ’όλον τὸν μῆν]α Dittenberger, Frisch. Robert juge cette intégration trop courte. || φυ lexit Robert : ΛΥ lexit Hirschfeld || 17 Robert repris Frisch, Piejko : [... τῶν κρεῶν μερίδα ὥση] Dittenberger || Dittenberger propose de restituer θῳ dans la cassure côté droit de la pierre, les autres l’intègrent plutôt à la ligne suivante || 18-19 Proposuimus, en accord avec une proposition orale de Stefano Caneva : [θυσίαι δίδοται· συνελθέσθω καὶ] ἡ σύνοδος τοῦ δήμου | [κατὰ φυλὰς καὶ θυέτωσαν βασι]λεῖ Piejko || 18 [σίαι λαμβάνουσιν ...] Dittenberger : [θυσίαι δίδοται ...] Robert, Frisch || 20-26 Frisch, modifié l. 21 ; l. 22, voir ci-dessous : ἐπειδὴ | [καὶ ἐν τῇ θυσίαι τῆς] Αθηνᾶς ὑπὲρ τοῦ βασιλέ[ως καὶ τῶν πραγμάτων αὐτοῦ καὶ τῆς πόλεως ἀνεγγνῷ][σθη θύειν καὶ εὐχάς καὶ ἀγῶνα] τὸν ὑπὲρ τοῦ βασιλέως | [συντελεῖν δεδόχθαι νῦν· ἐν δὴ τῇ]ι θυσίαι τῆς Αθηνᾶς | [εὐχέσθων οἱ μὲν ιερεῖς καὶ οἱ ιερονόμοι καθότι δὲ οἱ | [πρυτάνεις καὶ ἡ ἱερεια ἐπὶ ταῖς θυσίαις ὑπ[ὲρ ὑγιεί-] | [ας καὶ σωτηρίας] Piejko || 21 restitui : l’expression τοῦ γένους αὐτοῦ est également envisageable || 22 restitui.

[...] comme ami du peuple [...] dans le théâtre lors de tous les [concours] organisés par [notre] cité. Que l’on érige un autel [le plus beau possible sur l’agora] et que l’on inscrive : « Du roi Séleucos ». [Chaque mois,] le douzième jour, que le gymnasiarque, [sur l’autel (?), accomplisse un sacrifice] au roi [Séleucos]. Qu’il organise également un concours [pour les *neoi* [10] et les éphèbes. Que l’on fasse] tous les quatre ans, [le même jour] du mois Séleukeios, [un concours musical,] gymnique et hippique. Le jour lors duquel on accomplit le sacrifice à [Apollon,] l’archégète [de sa famille], que les douze [tribus] effectuent une procession [...] et que l’on mette en place une trêve judiciaire [pour tous, durant toute la durée du mois]. Qu’on donne aux phylarques [pour accomplir un sacrifice] autant [qu’il leur est donné] pour le sacrifice d’Athéna. [Lorsque l’on tient] une assemblée du peuple [que les magistrats sacrifient] au roi Séleucos. Puisqu’il [20] a été [décidé que lors du sacrifice] à Athéna en faveur du roi, [de son royaume] et de la cité on [...] [lors du] sacrifice à Athéna [...] les hiéronymes, autant que les [...] sacrifices [...]

Inscr. 3 : Péan en l'honneur de Séleucos I

Érythrées, trouvée au sud-ouest de l'Acropole de la cité.

Conservée à Berlin aux Staatliche Museen, numéro d'inventaire inconnu.

Après 281 A.C.N.

Stèle de marbre rectangulaire endommagée dans le coin supérieur droit. Opisthographe. Stoichedon 28-30 (sauf 74-76). dim. 0,48m x 0,39m x 0,10m.

Éd. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF (1909), 11 ; LSAM 24 ; IK *Erythrai* II/2, 205 [repris par KOTSIDU (2000), 236 E1] ; PIEJKO (1991b), p. 135.

Trad. LE GUEN (1991), 57 (Français) ; KOTSIDU (2000), 236 E1 (Allemand) ; BARBANTANI (2014), p. 41 (Anglais) ; CANEVA – LORENZON (Français).

Cf. NILSSON (1986), p. 111 ; GRAINGER (1990), p. 165 ; LE GUEN (1991), 57 ; CGRN 76 ; IOSSIF (2011), p. 246-248 ; BARBANTANI (2014), p. 41 ; BARBANTANI (2017), p. 345 ; HABICHT (2017³), p. 61-63 ; OGDEN (2017), p. 277 ; CANEVA – LORENZON (à paraître).

Reprod. IK *Erythrai* II/2, XXXV-XXXVI (photo).

(l. 74-76)

Ἔμνεῖτε ἐπὶ σπονδαῖς Ἀπόλλωνος κυανοπλοκάμου

75 παῖδα Σέλευκον, ὃν αὐτὸς γείνατο χρυ[σ]ολύρας
[...]νεῖτε μὴ διαθέσθε [...]

76 [ἀεὶ οὐ]νεῖτε, μὴ διαθέσθαι Piejko

Chantez pendant les libations le fils d'Apollon aux boucles noires, Séleucus, qu'en personne engendra le dieu à la lyre d'or [...]

Inscr. 4. Octroi d'honneurs cultuels par la ligue ionienne à Antiochos I, son épouse Stratonice et leur fils Antiochos II

Clazomènes.

Emplacement actuel inconnu.

Entre 268 et 262 A.C.N.

Plaque de marbre brisée en deux parties. La première porte 46 lignes dont seul le côté droit est lisible, la seconde porte la partie gauche des lignes 31 à 46. Dimensions inconnues. Déchiffrée par FOUCART grâce à un calque FONTRIER.

Éd. FOUCART (1885), p. 387-394 ; MICHEL (1900), 486 ; JANELL (1906), 26 ; OGIS 222 ; IPriene, 507 ; IK Erythrai II/2, 504 [repris par KOTSIDU (2000), 198 E1] ; PIEJKO (1991c), p. 126-147.

Trad. JANELL (1906), p. 27-29 (Allemand) ; IK Erythrai II/2, 504 (Allemand) ; PIEJKO (1991c), p. 126-147 (Anglais) ; KOTSIDU (2000), 198 [E1] (Allemand).

Cf. LENSCHAU (1890), p. 193-194 ; HOLLEAUX (1924), p. 45 ; BE (1959), 323 ; HABICHT (2017³), p. 66-67.

Reprod. /

[...]λε[...]

[...]μηνὸς τῇι τε]τράδι ισταμένου, ἵνα τὴ[v]
[ήμέραν ἐν ᾧι ὁ βασιλεὺς Ἀντίοχος] ἐγεννήθη μετ' εὐφημί-
[ας ... διάγ]ωμεν. δίδοσθαι δὲ τῶμ

5 [πανηγυριζόντων ... τοσοῦτον] ὅσον καὶ εἰς τὴν Ἀλε-
[ξάνδρου e.g. πόμπην καὶ τὴν θυσ]ίαν δίδοται. ὅπως δὲ καὶ
[τὰ ἐψηφισμένα ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τῶν] Ἰώνων περὶ τῶν τιμῶν εἰ-
[δῶσιν ὁ βασιλεὺς Ἀντίοχος καὶ ἡ] βασιλισσα Στρατονίκη,
[έλεσθαι ἐκ τῶν παρόντων (?) συνέδρ]ῳν δύο ἀφ' ἐκάστης πόλε-

10 [ως ... πρεσ]βεύσαντας πρὸς τὸν βα-
[σιλέα Ἀντίοχον, τούτους δὲ τ]ό τε ψήφισμα τόδε ἀποδοῦ-
[ναι τῷι βασιλεῖ καὶ e. g. τὴν εὔνοιαν] τῷι πόλεων τῶν Ἰάδων ἐμ-
[φανίσαι ... καὶ ὅ τι ἂ]ν ἀγαθὸν δύνωνται τῷι κοι-
[νῷι τῷι πόλεων. παρακαλείτω]σαν δὲ οἱ πρέσβεις τόμ βασι-

15 [λέα Ἀντίοχον πᾶσαν ἐπιμ]έλειαν ποιεῖσθαι τῷι πόλε-
[ων τῶν Ἰάδων ὅπως εἰς τὸ λοιπὸν ἐλεύθεραι οὖσαι καὶ δημο-
[κρατούμεναι μεθ' ὁμονοίας πολι]τεύονται κατὰ τοὺς πατρί-
[ους νόμους ἀποφαινέτωσα]ν δὲ αὐτῶι οἱ πρέσβεις διότι
[ταῦτα ποιούμενους πολλῶν ἀγαθ]ῶν αἴτιος ἔσται ταῖς πόλε-

20 [σιν καὶ ἄμα ἀκόλουθα πράξει τῇι τ]ῶν προγόνων αἰρέσει. παρακα-
[λείτωσαν δ'οἱ πρέσβεις τὸμ βασι]λεύ Ἀντίοχον ἀποφήνασθαι
[τόπον ὃς ἀν αὐτῷι κάλλιστος φ]αίνηται εἶναι, ἐν ᾧι τὸ τέμε-

[νος ... ἀνεθήσεται (?)] καὶ ἡ πανήγυρις συντελε-
[σθήσεται. ὅταν δὲ πάλιν συνέλθ]ῳσιν αἱ πρεσβεῖαι τὴμ πόλιν,

25 [ἐν ᾧι e.g. οἱ Ἰαδεῖς συντελοῦσι τὴν θυ]σίαν τῶν Ἀλεξανδρείων
[παρακαλεῖν πάντας τοὺς δῆμο]ὺς τοὺς μετέχοντας τῆς
[θυσίας, ὅπως κατὰ τὸ δόγμα τ]οῦ συνεδρίου βουλεύσωνται
[περὶ ...]ης καὶ τῆς κατασκευῆς καὶ

[τῆς ἀναθέσεως (?) ca. 6-7]. θυσ]ίων καὶ περὶ τῶν λοιπῶν καθ[ό]-

30 [τι γενήσεται καὶ ἐν οἷς δ]εήσει χρόνοις συντελεῖσθ[αι]
[κυρωθέντος δὲ τοῦ ψ]ηφίσ[μα]τος τοὺς συνέδρους τοὺς[ζ]
παρόντας ἀπὸ τῷι πόλεων [συ]ντελέσαι θυσίαν τοῖς θε-
οῖς πᾶσι καὶ πάσαις καὶ τοῖς β[α]σιλεῦσιν Ἀντιόχῳι <καὶ Ἀντιόχῳι> καὶ τῇι
βασιλίσσῃ Στρατονίκῃ, καὶ [θῦ]σαι ιερεῖα τέλεια καὶ στεφα-
35 νηφορῆσαι τοὺς τε συνέδρο[ν]ς καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἐν

- τῇ πόλει πάντας· ἀνοῖξαι δ[ὲ] τοὺς ιερεῖς καὶ τὰς ιερείας
τὰ ιερὰ καὶ ἐπιθύειν ἐπευχομ[ένους συνενεγκεῖν τὰ δεδο-
γμένα τοῖς τε βασιλεῦσι Ἀ[γ]ιόχωι καὶ Ἀντιόχῳ καὶ τῇ
βασιλίσσῃ Στρατονίκῃ καὶ [πᾶσι τοῖς μετέχουσι τῶν τι-
μῶν· ἀναγράψαι δὲ καὶ εἰς <σ>τ[η]λ[ή]ην τὸ ψήφισμα τόδε καὶ τὰ
ὄνόματα πατρόθεν τῶν ἡκ[όν]των συνέδρων ἐκ τῶν πόλε-
ων καὶ στῆσαι ἐν τῷ τεμέν[ει] παρὰ τὸ βωμὸν τῶν βασιλέ-
[ω]ν· ἀναγράψαι δὲ καὶ τοὺς δ[ή]μους ἐν ταῖς ιδίαις πόλεσιν
[το]ύτο τε ψήφισμα τόδε καὶ τ[ῶν σ]υνέδρων τὰ ὄνόματα πατρό-
[θεν καὶ στῆσαι ἐν οἷς ἀν τόποις φαίνηται ἐπιφανέστατον.
εἶναι. οἵδε συνέδρευσαν παρὰ Ἐφεσίων Ἀρτεμίδωρος Γόργω[...]
[... παρὰ Λε]βεδίων· Κάπ[...]

0-3 [e.g. τὸν δὲ ἀγῶνα καὶ τὴν θυσίαν] | [καὶ τὴν λοιπὴν πανήγυριν συντε]λεῖν καθ' ἔκαστον ἐνιαυ] | [τὸν Μεταγειτνιῶνος μηνὸς τῇ πρότατι proposuit Piejko exempli gratia || 1 Foucart non legit || 2 ὕνος suppleuit in lacuna von Gaetringen || 3 [ἡμέραν ἐν ᾧ ὁ βασιλεὺς Ἀντίοχος] Foucart et alii : [ἡμέραν ἐν ᾧ Ἀντίοχος] Lenschau, Michel von Gaetringen || 4 [ας ... διάγ] Engelmann et Merkelbach : [ας πάσης καὶ εὐχαριστίας διάγ] Foucart, Michel, Dittenberger, von Gaetringen : [ας καὶ ἀγαθῆς τύχης κατὰ πόλεις ἄγ] Piejko || 5 [πανηγυριζόντων ... τοσοῦτον] Engelmann et Merkelbach : [παρόντων ἑκάστω τοσοῦτον] Foucart : [πανηγυριζόντων ἑκάστω τοσοῦτον] Dittenberger, von Gaetringen : [πανηγυριζόντων πόλεων ἑκάστη] Piejko || 6 [ξάνδρου πόμπην καὶ θυσίαν Robert dans BE (1959), 323 : [ξάνδρου τοῦ θεοῦ γενεθλί] Foucart : [ξάνδρου ἡμέραν τὴν γενεθλί] Dittenberger, von Gaetringen : [ξάνδρου ... θυσίαν Engelmann et Merkelbach : [ξάνδρου πανήγυριν πρὸς τὴν θυσίαν Piejko || 7 [τὰ ἐψηφισμένα ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τῶν] Engelmann et Merkelbach : [φανερὰ ἦν ἡ αἴρεσις τῶν] Foucart : [τὴν προσάρεστιν τοῦ κοινοῦ τῶν] Michel, Dittenberger, Piejko || 8 [δῶσιν ὁ βασιλεὺς Ἀντίοχος καὶ ἡ] suppleuit Michel : [...] καὶ ἡ] Foucart || 9 [Ἐλέσθαι ἐκ τῶν παρόντων συνέδρ] Piejko : [Ἐλέσθαι δὲ τῶν συνέδρ] Foucart : [Ἐλέσθαι μὲν ἐκ τῶν συνέδρ] Michel : [αὐτίκα μὲν ἐλέσθαι ἐκ τῶν ἡκόντ] Janell, Dittenberger, von Gaetringen : nihil Engelmann et Merkelbach || 10 [ως ... πρεσ] Engelmann et Merkelbach, Kotsidu : [ως πρότερον ἥδη πρεσ] Foucart : [ως πρέσβεις πρότερον ἥδη πρεσ] Michel, Janell, Dittenberger, von Gaetringen : [ως πρέσβεις, οὓς ἐλομένους πρεσ] Piejko : [ως ... πρεσ] Engelmann et Merkelbach, Kotsidu || 11 [σιλέα Ἀντίοχον, τούτους δὲ τοὺς] Foucart et alii : [σιλέα καὶ ὀσπασαμένους αὐτὸν τούτον] Piejko || 12 [ναι τῷ βασιλεῖ καὶ τὴν εὔνοιαν] von Gaetringen, Piejko, je reprends εὔνοιαν exempli gratia : [ναι παρὰ τοῦ κοινοῦ] Foucart : [ναι τῷ βασιλεῖ παρὰ τοῦ κοινοῦ] Michel, Janell, Dittenberger : [ναι τῷ βασιλεῖ ...] Engelmann et Merkelbach || 13 [φανίσαι ... καὶ ὅ τι ἂν ἀγαθὸν δύνωνται τῷ κοινῷ] proposui : [...] ὅ τι ἂν Foucart : [βραχυτάτωι καὶ πράξασθαι ὅ τι ἂν Michel, Janell : [βραχυτάτωι καὶ πράξασθαι ὅ τι ἂν] Dittenberger : [φανίσαι αὐτῷ καὶ πράξασθαι ὅ τι ἂν] von Gaetringen : [...] ὅ τι ἂν Engelmann et Merkelbach : [φανίσαι, τὴν πρὸς αὐτὸν, καὶ ὅ τι ἂν] Piejko || 14 [νῦν τῷ πόλεων. Παρακαλεῖτω]σαν Michel et alii, par analogie avec les lignes 7 et 12, on pourrait également proposer de restituer [νῦν τῷ πόλεων Ιάδων. Παρακαλεῖτω]σαν : [νῦν. Παρακαλεῖτω]σαν Foucart || 15 [λέα Ἀντίοχον πᾶσαν ἐπιμ]έλειαν Michel et alii : [λέα Ἀντίοχον ἐπιμ]έλειαν Foucart : [λέα τὴν προσήκουσαν ἥδη ἐπιμ]έλειαν Piejko || 16 [ων τῶν Ιάδων ὄπως εἰς τὸ λοιπὸν] Piejko : [ων τῶν Ιάδων ὄπως ἂν] Foucart : [ων τῶν Ιάδων ὄπως ἄν τὸ λοιπὸν] Michel, Janell, Dittenberger, von Gaetringen : [ων τῶν Ιάδων ὄπως καὶ τὸ λοιπὸν] Engelmann et Merkelbach || 17 [κρατούμεναι μεθ' ὄμονοίας πολι]τεύονται von Gaetringen, Piejko, Engelmann et Merkelbach : [κρατούμεναι ἥδη πολι]τεύονται Foucart : [κρατούμεναι βεβαίως ἥδη πολι]τεύονται Michel, Janell, Dittenberger || 18 [ους νόμους ἀποφαντέωσα]ν Foucart suppleuit : [ους ἑκάστων νόμους· δηλώσουσι]ν Piejko || 19 [ταῦτα ποιούμενους πολλῶν ἀγαθῶν] Piejko : [τοῦτο ποιῶν πολλῶν τε ἀγαθῶν] Foucart sed τε suppleuit Michel || 20 [σιν καὶ ἄμα ἀκόλουθα πράξει τῇ τοῦ]σαν Engelmann et Merkelbach, Piejko : [σιν ἀκόλουθως τῇ τοῦ]σαν Foucart : [σιν καὶ ἄμα ἀκόλουθήσει τῇ τοῦ]σαν Michel, Janell, Dittenberger, von Gaetringen : [σιν καὶ ἀκόλουθα πράξει τῇ τοῦ]σαν Holleaux || 21 [λείτωσαν δ' οἱ πρέσβεις τῷ βασιλεῖ] von Gaetringen, Piejko : [λείτωσαν δὲ καὶ τῷ βασιλεῖ<α>] Foucart || [λείτωσαν δ' οἱ πρέσβεις τῷ βασιλεῖ<α> Michel, Janell, Dittenberger : [λείτωσαν ...]λεί Engelmann et Merkelbach || 22 [τόπον δὲ ἀν αὐτῷ κάλλιστος φ]αίνηται Michel, Janell, Dittenberger, Piejko : [τόπον οὐ ἀν κάλλιστον φ]αίνηται Foucart, von Gaetringen : [τόπον δὲ ἀν ... φ]αίνηται Engelmann et Merkelbach || 23 Proposui, cf. commentaire : [νος αὐτοῦ ιδρύσωνται] Foucart : [νός τε αὐτοῦ ιδρυθήσεται] Michel, Janell, Dittenberger, von Gaetringen : [νος ...] Engelmann et Merkelbach : [νος αὐτοῦ κατακευασθήσεται] Piejko || 24 [σθήσεται ὅταν δὲ πάλιν συνέλθ]ωσιν Piejko : [σθήσῃ ὅταν δὲ πάλιν συνέλθ]ωσιν Foucart, von Gaetringen : [σθήσεται Ἐπειδὴν δὲ πάλιν συνέλθ]ωσιν Michel, Janell : [σθήσεται Ἐπειδὴν δὲ πάλιν συνέλθ]ωσιν Dittenberger : [σθήσεται ...] Engelmann et Merkelbach || 25 ἐν ᾧ e.g. οἱ Ιωνες συντελοῦσι τὴν θυσίαν proposuimus : [ἐν ᾧ ἡ συντελοῦμεν τὴν θυσίαν Foucart : [ἐν ᾧ ἀν συντελέσωμεν τὴν θυσίαν Michel, Janell, von Gaetringen : [ἐν ᾧ ἀν συντελέσωμεν τὴν θυσίαν Dittenberger : [...] τὴν θυσίαν Engelmann et Merkelbach : [ἐν ᾧ θύειν δεῖ τὴν ἐσομένην θυσίαν Piejko || 26 [παρακαλεῖν πάντας τοὺς δήμους] Michel suppleuit: [παρακαλεῖν τοὺς δήμους] Foucart : [παρακαλῆσαι πάντας τοὺς δήμους] Piejko || 27 [θυσίας, ὄπως κατὰ τὸ δόγμα τοῦ]σαν Michel suppleuit : [πανηγύρεως ὄπως ... τοῦ]σαν Foucart || 28 [περὶ ...]ης Engelmann et Merkelbach : [περὶ τῆς τοῦ τεμένους ...] Foucart : [περὶ τῆς τοῦ ιεροῦ οἰκοδομη]ης Michel, Janell, Dittenberger, von Gaetringen : [περὶ τῆς τοῦ τεμένους οἰκοδομη]ης Piejko || 29 Proposuimus, cf. Inscr. 9, l. 60-61 : [...] θυσίων Engelmann et Merkelbach, ; [περὶ τοῦ αγῶνος καὶ τῶν θυσίων Foucart et alii : [περὶ τοῦ τε ἀγῶνος καὶ τῶν θυσίων Piejko || 30 [τι γενήσεται καὶ ἐν οἷς δεήσεις Foucart suppleuit et alii: [όθι προγέγραπται, ὥστ' ἐν οἷς δεήσει Piejko || συντελεῖσθαι] Engelmann et Merkelbach || 31

[κυρωθέντος δὲ τοῦ ψ]ηφίσ[μα]τος Engelmann et Merkelbach : [αι τὸν ἀγῶνα ἐκ τοῦ ψ]ηφίσ[μα]τος Foucart : [τὴν θυσίαν τὴν ἐκ τοῦ ψ]ηφίσ[μα]τος von Gaetringen : [πάντα. κυρωθέντος τοῦδε τοῦ ψ]ηφίσ[μα]τος Piejko || 40 EIΣΤ 2L HN lapis : εις στ[ήλη]ν Foucart || 45 [θεν καὶ στῆσαι ἐν οἷς ὃν τόποις] Piejko : [θεν...] Foucart : [θεν καὶ στῆσαι ἐν χωρίῳ ὅπερ ἄν] Michel, Janell, Dittenberger : [θεν καὶ στῆσαι ἐν τόποις οὐδὲν] von Gaetringen : [θεν καὶ στῆσαι ἐν ... ὅπερ ἄν] Engelmann et Merkelbach || 46 [εἶναι. οἴδε συνέδρευσαν παρὰ Ἐ]φεσίων Piejko suppleuit : alii nihil || 46-47 Γόργω-|νος Piejko exempli gratia || 47 Καπ[νέος? ...] Pijeko exempli gratia

[...] le quatrième jour [du mois de ...], pour que nous célébrions [le jour lors duquel le roi Antiochos] est né avec une solennité religieuse [...]. Que l'on donne à [...] organisant le festival] une somme (d'argent) aussi grande que celle que l'on donne [pour e.g. la procession et le sacrifice] d'Alexandre. Pour que [le roi Antiochos et] la reine Stratonice [voient les décrets] concernant les honneurs [votés par la ligue] ionienne, [qu'on choisisse] deux hommes de chaque cité [parmi les synèdres présents (?)] [...] [10] qui iront en ambassade auprès du roi [Antiochos]. Qu'ils remettent ce décret au roi et [lui manifestent e.g. la bienveillance] des villes Ioniennes [...] et qu'ils montrent, selon leur possibilité, ce qu'ils peuvent faire de bon pour la ligue [des cités]. Que les ambassadeurs [engagent] le roi [Antiochos] à prendre [tout soin] des cités [des ioniens afin que, à l'avenir,] elles restent libres et qu'en démocratie elles gèrent leurs affaires [harmonieusement] selon leurs [lois] ancestrales. Que les ambassadeurs lui [signifient] également que, par cette façon d'agir, il sera la cause de nombreux biens pour les cités [20] [et qu'en même temps il agira] conformément à la volonté de ses ancêtres. [Que les ambassadeurs] engagent également le roi Antiochos à indiquer [le lieu qui] lui semble être [le plus beau], où [sera délimité (?) ...] le *téménos* (et où) la fête aura lieu. [Lorsque, de nouveau] les ambassades se [réuniront] dans la cité [dans laquelle les Ioniens effectueront (?) le] sacrifice des *Alexandreia*, [qu'on invite tous les peuples] à participer au [sacrifice pour que, conformément à la loi] du *sunédrion*, ils délibèrent à propos de [...] et de la construction et [de l'installation (?) ...] sacrifices, et à propos des autres choses, [30] de quelle manière [elles se dérouleront et] en combien de temps il faudra les accomplir. [Après la ratification] du décret, que les synèdres présents de chaque cité sacrifient à tous les dieux et déesses, aux deux rois Antiochos <et Antiochos> et à la reine Stratonice, qu'ils sacrifient des animaux adultes. Que tous les synèdres et les autres individus qui sont dans la cité portent des couronnes. De plus, que les prêtres et les prêtresses ouvrent les temples et fassent des sacrifices en priant pour que les décisions soient favorables aux deux rois Antiochos et Antiochos et à la reine Stratonice et à tous ceux qui participent aux honneurs. [40] Que l'on inscrive ce décret sur une stèle, avec le nom des participants au *synèdrion* en indiquant leur patronyme et de quelle cité ils viennent, et qu'on la place dans le *téménos* à côté de l'autel des rois. Que les peuples inscrivent ce décret dans leur propre cité ainsi que les noms des synèdres avec leur patronyme et qu'ils [le placent où cela leur paraît] être le plus prestigieux. Les ambassadeurs D'Éphèse : Artémidoros, fils de Gorgo [...] de Lebedos : Kap[...]

Inscr. 5 : Rappel d'honneurs divins octroyés à Antiochos II et sa mère Stratonice par la cité de Smyrne

Smyrne, contexte de découverte inconnu.

Conservée à l'Ashmolean museum d'Oxford.

ca. 243 A.C.N.

Porte un traité d'alliance entre Smyrne et Magnésie du Sipyle, les considérants rappellent la nature des relations entre la cité et Séleucos II, ainsi qu'avec ses parents Antiochos II et Stratonice. Le serment des Smyrnéens fait mention de la déesse Aphrodite Stratonikis.

Plaque de marbre opistographe en bon état. Dim. 1,04m x 2,49m x 0,20m.

Éd. CIG II, 3137 ; HICKS (1882), 176 ; MICHEL (1900), 19 ; OGIS 229 ; IK Magnesia am Sipylos VIII, 1 [repris dans IK Smyrna XXIV, 1, 573] ; KOTSIDU (2000), 231 [E1].

Trad. EGGER (1866), p. 108-121 (Français) ; COUVE (1894), p. 232 ; CADOUX (1938), p. 122-123 (l. 69-85) (Anglais) ; IK Magnesia am Sipylos VIII, 1 [repris dans IK Smyrna XXIV, 1, 573] (Allemand) ; KOTSIDU (2000), 231 E1 (Allemand).

Cf. SGDI II, 2733 ; CADOUX (1938), p. 118-127.

Reprod. CIG II, 3137 (copie) ; IK Magnesia am Sipylos VIII, Tafel 1-4 (Photo).

(l. 1-12 et 69-85)

ἔδοξεν τῷ δῆμῳ, στρατηγῶν γνώμη· ἐπειδὴ πρότερόν τε καθ' ὃν καιρὸν ὁ βασιλεὺς
Σέλευκος ὑπερ-

έβαλεν εἰς τὴν Σελευκίδα, πολλῶν [κ]αὶ μεγάλων κινδύνων περιστάντων τὴμ πόλιν
ἡμῶν καὶ τὴν

χώραν, διεφύλαξεν ὁ δῆμος τὴμ πρὸς αὐτὸν εὔνοιάν τε καὶ φιλίαν, οὐ καταπλαγεὶς τὴν
τῶν ἐναντίων ἔφοδον

οὐδὲ φροντίσας τῆς τῶν ὑπαρχόντων ἀ[π]ωλείας, ἀλλὰ πάντα δεύτερα ἡγησάμενος
εἶναι πρὸς τὸ διαμεῖ-

5 ναι ἐν τῇ αἱρέσει καὶ ἀντιλαβέσθαι τῷ π[ρ]αγμάτων κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν καθότι
ἔξ ἀρχῆς ὑπέστη· διὸ

καὶ ὁ βασιλεὺς Σέλευκος, εὐσεβῶς τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς διακείμενος καὶ φιλοστόργως
τὰ πρὸς τοὺς γονεῖς, μεγα-

λόψυχος ὃν καὶ ἐπιστάμενος χάριτας ἀποδιδόναι τοῖς ἑαυτὸν εὐεργετοῦσιν, ἐτίμησεν
τὴμ πόλιν ἡμῶν διά

τε τὴν τοῦ δήμου εὔνοιαν καὶ φιλοτιμίαν ἦν ἐπεποίητο εἰς τὰ πράγματα αὐτοῦ καὶ διὰ
τὸ τὸμ πατέ-

ρα αὐτοῦ θεὸν Ἀντίοχον καὶ τὴμ μητέρα τὴν τοῦ πατρὸς θεὰν Στρατονίκην ἰδρῦσθαι
παρ' ἡμῖν τιμωμέ-

10 νοὺς τιμαῖς ἀξιολόγοις καὶ κοινῇ ὑπὸ τοῦ πλήθους καὶ ιδίαι ὑφ' ἐκάστου τῷ πολιτῶν
καὶ ἐβεβαίωσεν τῷ δῆμῳ τὴν αὐ-

τονομίαν καὶ δημοκρατίαν, ἔγραψεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς βασιλεῖς καὶ τοὺς δυνάστας καὶ
τὰς πόλεις καὶ τὰ ἔθνη ἀξι-

ώσας ἀποδέξασθαι τό τε ἱερὸν τῆς Στρατονικίδος Ἀφροδίτης ἄσυλον εἶναι καὶ τὴμ
πόλιν ἡμῶν ἱερὰν καὶ ἄσυλον.

(...)

όμοσαι δὲ καὶ Σμυρναίους τοῖς ἀπὸ Μαγνησίας τὸν ὄρκον
τόνδε· ὄμνύω Δία, Γῆν, Ἡλιον, Ἄρη, Ἀθηνᾶν Ἀρείαν καὶ τὴν Ταυροπόλον καὶ τὴν
70 Μη[τέρ]α τὴν Σιπυληγὴν καὶ Ἀφροδίτην Στρατονικίδα καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς

πάντας καὶ πάσας· ἐμμενῶ ἐν ταῖς συνθήκαις αἷς συντεθείμεθα πρὸς τοὺς [έμ]
Μ]αγνησίαι κατοίκους, τούς τε κατὰ πόλιν ἵπτεις καὶ πεζοὺς καὶ τοὺς ἐν τ[οῖς]
ὑπαίθροις τασσομένους καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς καταχωριζομένους εἰς τὸ [πολί]τευμα,
εἰς ἅπαντα τὸ γρόνον οὐθὲν παραβάνων τῶν κατὰ τὴν ὁμολογίαν

οὐδὲ μετατιθεὶς ἐπὶ τὸ χεῖρον τὰ γεγραμμένα ἐν αὐτῇ, οὔτε τέχνηι οὔτε [μηχα]νῆι
οὐδεμιᾶι. καὶ εὐνόήσω καὶ βασιλεῖ Σελεύκῳ καὶ τοῖς ἐκ Μαγνησίας κα-

τοίκοις τοῖς τε κατὰ πόλιν καὶ τοῖς ὑπαίθροις καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς οἰκο[ῦσιν ἐμ]
Μαγνησίαι ὅσοι εἰσὶν ἐλεύθεροι τε καὶ Ἐλληνες, καὶ ποιήσομαι αὐτοὺς

πολίτας πάντας καὶ τοὺς ἐκγόνους αὐτῶν ἐφ' ἵσηι καὶ ὄμοιαί τοῖς ἄλλοις πολί[ταις κ]αὶ
75 εἰς φυλὰς αὐτοὺς ἐπικληρώσας καταχωριῶ εἰς ἦν ἀν ἔκαστοι λάχωσιν

καὶ οὔτε αὐτὸς ἀδικήσω αὐτ[ῶν] οὐθένα οὔτε ἄλλῳ ἐπιτρέψω οὐθενὶ κατὰ δ[ύν]αμιν
τὴν ἐμὴν· καὶ ἐάν τινα αἰσθάνωμαι ἐπιβουλεύοντα αὐτοῖς ἢ τοῖς ἐκγό[νοις]

αὐτῶν ἢ τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτῶν, μηνύσω ως ἀν τάχιστα δύνωμαι, καὶ βοη[θήσ]ω μετὰ
φιλοτιμίας· καὶ μετουσίαν αὐτοῖς δώσω τῶν τε ἀρχείων καὶ τῶν ἄ[λλων]

τῶν κοινῶν τῆς πόλεως, ὃν καὶ οἱ ἄλλοι πολῖται μετέχουσιν· εὐορκοῦ[ντι μέμ] μοι εῦ
εἴη, ἐφιορκοῦντι δὲ ἐξώλεια καὶ αὐτῶι καὶ γένει τῶι ἐξ ἐμοῦ. ἀποδ[ειξά]-

τωσαν δὲ Σμυρναῖοί τε καὶ οἱ ἀπὸ Μαγνησίας ἄνδρας [έκάτεροι αὐτῶν ὅσους] ἀν
ἐκάτεροι οὐ πολανθάνωσιν ἱκανοὺς εἶναι, τοὺς ὄρκιοῦντας τὸ πλῆθος

80 τῶν τε ἐν Σμύρνῃ καὶ τῶν ἐμ Μαγνησίαι· οἱ δὲ [όρκιζέτωσαν προγράψα]ντες τῇ
πρότερον ἡμέραι ἐνδημεῖν τοὺς ἐν τῇ πόλει ως τοῦ ὄρκου συν[τε]-

λεσθησομένου τοῦ κατὰ τὴν ὄμολογίαν· [όρ]κιζέτωσ[αν δὲ τὸν προγεγραμμένον
ὄρκ]ον οἱ μὲν ἐκ Μαγνησίας ἀποδειχθέντες Σμυρναίους, οἱ δὲ ἐξ Σμύρνης τοὺς ἐμ

Μαγνησίαι· τὰ δὲ ιερεῖα τὰ εἰς τὰ [όρ]κωμόσια ἐν Σμύρνῃ [δότω ὁ ταμίας Καλ]λίνος
ἀφ' ὃν ἀν ψηφίσηται ὁ δῆμος, ἐν δὲ Μαγνησίαι οἱ ταμίαι, οἵς ἀν τὸ πλῆθος ἐπι-

τάξηι. ἀναγραψάτωσ[αν] δὲ καὶ τὴν ὄμολογίαν ἐν στήλᾳ[ις λευκολίθοις καὶ
ἀναθ]έτωσαν Σμυρναῖοι μὲν ἐν τῷ τῆς Ἀφροδίτης τῆς Στρατονικίδος ιερῷ καὶ

ἐμ Μαγνησίαι τῇ πρὸς τῷ Μαιάνδρῳ ἐν τῷ τῆς Ἀρτέμιδ[ος τῆς Λευκοφρυη]νῆς
ιερῷ, οἱ δὲ ἐμ Μαγνησίαι κάτοικοι ἐν τῇ ὄγορᾳ παρὰ τὸν βωμὸν τοῦ

Διον[ύσ]ου καὶ τὰς τῶν βασιλέων εἰκόνας καὶ ἐμ Πάνδοις ἐν [τῷ ιερῷ τοῦ]
Ἀπόλλωνος καὶ ἐγ Γρυνέωι ἐν τῷ ιερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος·

71 συνθήκαις alii : συνθήκας Kotsidu || 76 βοη[θήσ]ω scribere delegi : BOIHΩ..Ω lexit Dittenberger : βοη[θήσ]ω indicauit Ihnen.

Le peuple (de Smyrne) a décrété, proposition des stratèges : puisqu'auparavant, lorsque le roi Séleucos fit une expédition contre la Séleucide, alors que de nombreux dangers entouraient notre cité et notre terroir, notre peuple conserva bienveillance et amitié à son égard sans craindre l'arrivée de nos ennemis ni se soucier de la perte de nos biens, mais considérant que ces deux aléas étaient nécessaires au maintien du dessein et à la prise en charge des affaires regardant la puissance du roi, comme il l'a établi depuis le début. C'est pourquoi le roi Séleucos, tant pieux à l'égard des dieux que tendre envers ses parents, magnanime et capable de montrer sa

reconnaissance envers ceux qui lui sont bénéfiques, a honoré notre cité en raison de la bienveillance et de la conduite ambitieuse dont le peuple a fait preuve envers ses intérêts. Et parce que son père Antiochos Théos et la mère de son père Stratonice Théa, ont été honorés parmi nous [10] par des honneurs dignes, tant en public par la foule qu'en privé par chacun des citoyens, et parce qu'il a stabilisé l'autonomie et la démocratie pour notre peuple. Il a également écrit aux rois, aux dirigeants, aux cités et aux peuples, qu'il avait jugé bon d'accepter que le sanctuaire d'Aphrodite Stratonikis soit inviolable, et que notre ville soit reconnue sacrée et inviolable.

(...)

Les Smyrnéens prêteront également aux Magnésiens le serment suivant : [70] « Je jure par Zeus, par Gè, par Hélios, par Arès, par Athéna Areia, par Artémis Tauropolos, par la Grande Mère de Sipylos, par Aphrodite Stratonikis et tous les autres dieux et déesses. Je me tiendrai à jamais dans les accords que nous avions fixés avec les Magnésiens, les habitants de la cité, les cavaliers et les fantassins (tant ceux placés dans la cité que ceux dans des campements), en ne transgressant aucun terme de l'accord, et en ne détériorant pas ce qui y a été écrit par une technique ou un artifice quelconques. Je me montrerai également bien disposé envers le roi Séleucos et les habitants de Magnésie, tant ceux dans la cité que ceux dans des campements, et les habitants de Magnésie, pour autant qu'ils soient libres et Grecs, et je les considérerai tous comme citoyens ainsi que leurs descendants, de manière égale et semblable pour les autres citoyens. En les distribuant en tribus, je les ferai entrer dans celle qu'ils obtiennent par le sort. Je ne me montrerai pas injuste avec un d'entre eux et, selon ma capacité, je ne permettrai pas à un autre de le faire. Si je vois quelqu'un comploter contre eux, leurs descendants ou leurs biens, je le révélerai aussi vite que je peux et je leur porterai secours avec zèle. Je leur donnerai droit de participation aux instances dirigeantes et aux autres assemblées de la cité que les autres citoyens ont en commun. Que tout se passe bien pour moi si je respecte mon serment, mais que la ruine soit sur moi et ma descendance si je me parjure. »

Que les Smyrnéens et ceux de Magnésie choisissent autant d'hommes qu'ils jugeront nécessaires pour faire jurer la multitude (des citoyens) [80] de Smyrne et de Magnésie. Que les personnes désignées fassent jurer les citoyens de la cité, après avoir proclamé la veille qu'ils devaient y demeurer, car ils allaient prêter le serment (prescrit) par l'accord. Que ceux qui ont été choisis pour Magnésie fassent prêter le serment prescrit aux Smyrnéens, et que ceux choisis pour Smyrne le fassent prêter aux citoyens de Magnésie. Que le trésorier Kallinos fournisse les animaux à sacrifier pour la cérémonie du serment parmi celles que le peuple désignera par décret, et à Magnésie, que les trésoriers (les fournissent) selon ce que la majorité prescrira. Que les Smyrnéens inscrivent le traité sur des stèles de marbre et qu'ils les placent dans le sanctuaire d'Aphrodite Stratonikis et à Magnésie du Méandre dans le sanctuaire d'Artémis Leukophryene. Que les habitants de Magnésie (les placent) sur l'agora près de l'autel de Dionysos et des statues des rois, à Pandos dans le sanctuaire d'Apollon et à Gryneon dans le sanctuaire d'Apollon.

Inscr. 6 : Décret de Delphes accordant l'asyle au sanctuaire d'Aphrodite *Stratonikis*

Delphes. Découverte à l'ouest de l'opisthodome du temple d'Apollon en 1894.

Conservée sur le site en contrebas de la place de l'opisthodome (numéro d'inventaire : 1338).

246-242 A.C.N.

Bloc de calcaire gris constituant la base d'une statue équestre. Il porte quatre textes. Parmi ceux-ci, celui reproduit ci-dessous fait mention d'une asylie accordée au sanctuaire d'Aphrodite *Stratonikis*, à Smyrne. Quelques lettres illisibles aujourd'hui ont été déchiffrées par L. Couve grâce un calque de Th. Homolle. Dim. 0, 94m x 0, 64m x 0, 77m.

Éd. COUVE (1894), p. 230 ; SGDI II, 2733 ; MICHEL (1900), 258 ; OGIS 228 ; FD III 4, 153 ; RIGSBY (1996), p. 102-103 ; KOTSIDU, 88 [E] ; *Choix Delphes*, 81.

Trad. COUVE (1894), p. 230 (Français) ; RIGSBY (1996), p. 102-103 (Anglais) ; KOTSIDU, 88 [E] (Allemand) ; *Choix Delphes*, 81 (Français).

Cf. SEG 14, 450 ; PARKE – WORMELL (1956), 345.

Reprod. FD II, 295 (dessin).

vacat [θε]οί.

[ἔδοξε ταὶ πόλει τῶν Δελφῶν. ἐπεὶ βασιλεὺς Σέλευκος βασιλέως
[Ἀντιόχου, ἀποστείλας γράμματα ποτὶ τὰν πόλιν, ἀξιοῖ τὸ τε ἱερὸν τὸ
[τᾶς] Ἀφροδίτας τᾶς Στρατονικίδος καὶ τὰν πόλιν τῶν Σμυρναίων
5 [ἰε]ρὰν καὶ ἄσυλον εἴμεν, αὐτὸς πρότερον πεπεισμένος τῷ τοῦ θεοῦ
χρησμῷ, καὶ πεποιηκὼς ἄ καὶ τὰν πόλιν ἀξιοῖ, ἐπικεχώρηκε δὲ τοῖς [Σμυρ]-
ναίοις τάν τε πόλιν καὶ τὰν χώραν αὐτῶν ἐλευθέραν εἴμεν καὶ ἀφο[ρο]-
λόγητον, καὶ τάν τε ὑπάρχουσαν αὐτοῖς χώραν βεβαιοῖ, καὶ τὰν πάτρι[ον]
ἐπαγγέλλεται ἀποδώσειν, οἵονται δὲ δεῖν καὶ οἱ Σμυρναῖοι, πρεσβευτὰς ἀπο[στεί]-
10 λαντες Ἐρμόδωρον καὶ Δημήτριον, ἀναγραφῆμεν ἐν τῷ τοῦ ἱερῶι, ὥσπ[ερ καὶ]
ο βασιλεὺς ἀξιοῖ, τὰ ἐπικεχωρημένα αὐτοῖς· δεδόχθαι ταὶ πόλει τῶν Δελ-
φῶν τὸ τε ἱερὸν τὸ τᾶς Ἀφροδίτας τᾶς Στρατονικίδος καὶ τὰμ πόλιν τῶν [Σμυρ]-
ναίων ἱερὰν καὶ ἄσυλον εἴμεν, καθάπερ ὅ τε βασιλεὺς ἐπέστελκε [καὶ]
ἀ τῶν Σμυρναίων πόλις ἀξιοῖ, ἐντείλασται δὲ καὶ τοῖς θεωροῖς τοῖς τὰ]
15 Πύθια ἐπαγγελλόντοις ἐπαινέσαι τὸν βασιλέα Σέλευκον ἐπί τε το[ύτοις]
καὶ ταὶ εὐσεβείαι καὶ τῷ ἐπακολουθηκέναι τῷ τοῦ θεοῦ χρησμῷ,
καὶ θῦσαι ταὶ Ἀφροδίται· ἀναγράψαι δὲ τὸ μὲν ψάφισμα τόδε τὰν πόλιν
ἐν τῷ τοῦ ἱερῶι τοῦ θεοῦ, τὰν δ' ἐπιστολὰν ἐν τῷ ἀρχείῳ ἐν τῷ τοίχῳ.

8 πάτρι[ον] Haussoullier, FD : πατρί[δα] Couve, Michel, Baunack, Dittenberger || 15 ἐπί τε το[ύτοις] Baunack : ἐπί τε το[ύσδε] Couve

Dieux.

La cité de Delphes a décrété : puisque le roi Séleucos, fils du roi Antiochos, a envoyé une lettre à la cité, dans laquelle il demande de considérer sacrés et inviolables le sanctuaire d'Aphrodite *Stratonikis* ainsi que la cité des Smyrnéens ; que lui-même avait déjà obéi auparavant à un oracle du dieu et avait déjà fait pour la cité ce qu'il réclame pour elle. Il a concédé aux Smyrnéens que nous considérions libres et exempts d'impôt leur cité et leur terroir ; il leur a assuré la souveraineté de leur terre et leur promet la restitution de leur territoire ancestral. Les Smyrnéens, tout comme le roi le demande, après qu'ils aient envoyé comme ambassadeurs [10]

Hermodoros et Démétrios, estiment également qu'il faut que nous inscrivions dans le sanctuaire toutes les concessions qui leur ont été accordées. Il a donc été décidé par la cité de Delphes que le sanctuaire d'Aphrodite *Stratonikis* et la cité de Smyrne soient considérés sacrés et inviolables, comme le roi l'a stipulé dans sa lettre et comme la cité de Smyrne le demande. On permettra aux *théôroi* annonçant les jeux Pythiens de louer le roi Séleucos pour toutes ces opérations, pour sa piété et pour son obéissance à l'oracle du dieu. On leur permettra également de faire un sacrifice à Aphrodite. Que la cité grave le présent décret dans le sanctuaire du dieu, et la lettre du roi sur le mur dans l'*Archeion*.

Inscr. 7 : Octroi d'honneurs cultuels à Laodice III par la cité de Sardes

Sardes. Découverte en 1963 lors des fouilles de la synagogue.

Parastade du Metrōon. (IN 63.120 et IN 63.121)

213 A.C.N.

Ces deux blocs de marbre témoignent d'envoi de lettres de la part d'Antiochos III et de son épouse Laodice à la cité de Sardes. Le premier bloc de marbre (A, B et C) est endommagé dans la partie supérieure droite. Il porte un décret de la cité (A) prenant des mesures relatives à l'affichage de la lettre de la reine Laodice (B), ainsi que le début d'une lettre d'Antiochos III. dim. 0, 57m x 0, 70m x 0,80m. Le second bloc de marbre (C') porte une lettre d'Antiochos III à la cité de Sardes. Le début ainsi que la fin en sont manquants, la date n'a donc pas été conservée. D. Knoepfler avance néanmoins la possibilité que cette lettre constituait en fait la suite du document C, bien qu'ils aient été édités séparément. La mention des Laodikeia indique néanmoins que la lettre est postérieure aux documents A, B et C. Dim. 1,23m x 0,70m x 0,27m.

Éd. GAUTHIER (1989), 2 [SEG 39, 1284] et 3 ; BRINGMANN – VON STEUBEN (1995), 260 [E] ; VIRGILIO (2003²), 8 (pour A, B et C) ; MA (2004²), 2 et 3.

Trad. HANFMANN (1983), p. 111-112 (Français) ; GAUTHIER (1989), 2 et 3 (Français) ; BRINGMANN – VON STEUBEN (1995), 260 [E] (Allemand) ; VIRGILIO (2003²), 8 (A, B et C) (Italien) ; MA (2004²), 2 et 3 (Français).

Cf. KNOEPFLER (1993), p. 26-43 ; SHERWIN- WHITE – KUHRT (1993), p. 207 ; KOTSIDU (2000), 233 [E] ; DEBORD (2003), p. 285-286 ; BENCIVENNI (2015), p. 95-110.

Reprod. HANFMANN (1983), fig. 169 (Photo) ; GAUTHIER (1989), planches II et III (Photo de la pierre et de l'estampage).

A

Ἡρακλείδης Σωκράτου εῖπεν· ἐπε[ιδὴ ca. 15l. τ]ὴν ἐπι-
στολ[ὴν τ]ὴν γραφεῖσαν παρὰ τῆς βασιλίσση[ς πρός τε τὴν βουλὴν
καὶ τὸν δῆμον ὑπὲρ τῶν τιμῶν τῶν ἐψηφισμένων ὑπὸ τοῦ δήμου τῶι τ[ε]
βασιλεῖ καὶ τῇ βασιλίσσῃ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν ἀναγράψαι εἰς τὴν
5 παραστάδα τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν τῷ Μητρώῳ· δεδόχθαι τῇ βουλῇ καὶ τ[ῷ]
δῆμῳ ἀναγράψαι τὸν ταμίαν· τὸ δὲ ἐσόμενον ἀνήλωμα εἰς ταῦτα δοῦνα[ι]
αὐτὸν ἀφ' ὧν χειρίζει προσόδων *vacat* Ὄλωίου

B

Βασίλισσα Λαοδίκη Σαρδιανῶν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δῆμῳ χαίρειν·
Μητρόδωρος καὶ Μητροφάνης καὶ Σοκράτης^{sic} καὶ Ἡρακλείδης οἱ παρ' ὑμῶν

10 πρεσβευταὶ ἀπέδωκαν τὸ ψήφισμα καθ' ὃ τέμενός τε Λαοδίκειον ἀνεῖναι

ψηφίσασθε καὶ βωμὸν ἰδρύσασθαι, ἄγειν δὲ καὶ πανήγυριν Λαοδίκεια
καθ' ἔκαστον ἔτος ἐν τῷ Υπερβερεταίω μηνὶ τῇ πεντεκαιδεκάτῃ
καὶ πονπήν καὶ θυσίαν συντελεῖν Διὶ Γενεθλίῳ ὑπὲρ τῆς τοῦ ἀδελφοῦ
ἡμῶν βασιλέως Ἀντιόχου καὶ τῆς ἡμετέρας καὶ τῶν παιδίων *vacat*

15 σωτηρίας, καὶ οἱ πρεσβευταὶ δὲ παρεκάλουν ἀκολούθως τοῖς ἐν

τῷ ψηφίσματι κατακεχωρισμένοις, τάς τε δὴ τιμὰς ἀποδε-
[δ]έγμεθα ἡδέως καὶ τὴν τοῦ δήμου προθυμίαν ἐπαινοῦμεν
[καὶ πειρασό]μεθα ἀεί τι ἀγαθὸν συνκατασκευάζειν τῇ πό-

[λει· ἀπαγγελ]οῦσι δὲ περὶ τούτων καὶ οἱ πρεσβευταὶ *vacat*

20 *vacat* θῷ ἔτους, Πανήμου ι'

C

[Βασιλεὺς Ἀντίο]χος Σαρδιανῶν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δῆμῳ χα[í]-
[ρειν· οἱ παρ' ὑμῶν πρεσ]βευταὶ Μητροφάνης, Μητρόδωρος, Μοσ[...]
[... Αρ]τεμιδ[ω]ρ[ca. 91] NT
[...]

C'

[... συν]-

- 25 χωρήσαντες πάντα ἀ διέτξ[ιν]εν πρὸς ἐπανόρθωσιν καὶ νῦν
προαιρούμενοι γενέσθαι ὑμᾶς ἐμ βελτίονι διαθέσει πεποήκαμεν τὰ
ἐνδεχόμενα· τοῖς τε γὰρ νέοις ἀποτετάχαμεν εἰς ἐλαιοχρίστιον
ἀνθ' ὧν πρότερον ἐλαμβάνετε κατ' ἐνιαυτὸν ἐλαίου μετρητὰς
διακοσίους καὶ εἰς τοῦτο τὸ πλῆθος συνετάξαμεν ἀποτάξαι *vacat*
- 30 προσόδους ἀφ' ὧν ἔξ ὑποκειμένου λήψεσθε εὐτάκτως καὶ εἰς
τοὺς κατασταθμευομένους δὲ παρ' ὑμῖν συνχωροῦμεν λαμβά-
νεσθαι ὧν ἔχετε οἰκιῶν ἀντὶ τῶν ἡμισέων τὰ τρίτα μέρη· ἀπολύο-
μεν δὲ ὑμᾶς καὶ τοῦ ἐνοικίου οὗ τελεῖτε ἀπὸ τῶν ἐργαστηρίων, εἴ-
περ καὶ αἱ ἄλλαι πόλεις μὴ πράσσονται· οἰόμεθα δὲ δεῖν καὶ ἐν τοῖς
- 35 ἀγομέ {με} νοῖς Λαοδικείοις ὑπὸ τῆς πόλεως ὑπάρχειν ὑμῖν ἀτέ-
λειαν ἐφ' ἡμέρας τρεῖς καὶ περὶ πάγτων γεγράφαμεν π[ρὸς] Ζεῦξ[ιν]
[...]

1 Gauthier diuersas optiones in lacuna proposuit : καθήκει, προσήκει, προσῆκόν ἐστιν || 18 [πειρασό]μεθα Gauthier || 19 [λει· ἀπαγγελ]οῦσι Gauthier || 22 Μοσ[χίων] Gauthier proposuit || 23 [ἀπέδωκα]ν τὸ ψήφισμα Gauthier in commentarium.

A

Hérakleidès fils de Socrate a dit : Puisque [le peuple a décrété?] d'inscrire sur la parastade du sanctuaire, dans le Métrōon, la lettre écrite par la reine au conseil et au peuple au sujet des honneurs décrétés par le peuple pour le roi, la reine et leurs enfants. Par décision du conseil et du peuple, que le trésorier fasse inscrire cela. Qu'il se procure la dépense qui en découle parmi les revenus qu'il manie.

Olôios.

B

[10] La reine Laodice au conseil et au peuple de Sardes, salut. Vos ambassadeurs Métrodoros, Métrophanès, Socrate et Hérakleidès m'ont remis le décret conformément auquel vous avez voté de délimiter un *téménos* nommé « *Laodikeion* », d'élever un autel, d'organiser une panégyrie « *Laodikeia* » chaque année le 15 du mois Hyperbérétaios, d'effectuer une procession et un sacrifice à Zeus Genethlios pour le salut de notre frère le roi Antiochos, pour le nôtre et celui de nos enfants. Les ambassadeurs nous ont soumis des requêtes conformément aux mesures prescrites dans le décret. Nous avons accueilli avec joie ces honneurs et nous louons le zèle du peuple et [20] nous nous efforcerons toujours de procurer quelque bienfait à la cité. Vos ambassadeurs vous feront également rapport là-dessus.

An 99, le 10 Panémos.

C

Le roi Antiochos au conseil et au peuple de Sardes, salut.

Vos ambassadeurs Métrophanès, Métrodoros, Moschion(?), Artémidoros(?)

[...]

C'

[...] ayant accordé toutes les mesures concernant le redressement (de la cité), et nous efforçant à présent de vous trouver dans la meilleure situation possible, nous avons fait ce qui convenait. En effet, pour les jeunes hommes nous avons réservé pour la fourniture de l'huile, [30] au lieu de ce que vous receviez auparavant, deux cents métrètes d'huile par an. Nous avons également décidé de réserver, jusqu'à cette quantité, des revenus grâce auxquels vous le recevrez d'un fonds affecté de manière régulière. Quant aux soldats cantonnés chez vous, nous accordons que, sur les maisons que vous avez, ils n'en disposent plus de la moitié mais du tiers. Nous vous dispensons d'autre part du loyer que vous payez pour les ateliers-boutiques, si du moins les autres cités n'y sont pas soumises. Et nous jugeons nécessaire également que lors des *Laodikeia* célébrées par la cité vous jouissiez de l'exemption des taxes pendant trois jours. Nous avons écrit à Zeuxis à propos de tout cela [...]

Inscr. 8 : Décret mentionnant l'érection de statues cultuelles par la cité de Téos en l'honneur d'Antiochos III et son épouse Laodice III

Téos. Découverte lors de fouilles turques en 1963, près du mur ouest du temple de Dionysos, probablement laissée au rebus durant l'Antiquité.

Conservé dans le musée épigraphique d'Izmir, dans le jardin lapidaire.

Entre 204 et 202 A.C.N.

Nous prenons ici le parti de le présenter indépendamment de l'inscription suivante, car elles sont inscrites sur deux blocs différents. Il s'agit ici d'un décret de la cité de Téos gravé sur un pilastre du temple de Dionysos, mentionnant l'érection de statues d'Antiochos et de Laodice dans ce même temple. La pierre est en bon état, hormis quelques cassures sur le côté gauche. Les lignes 1 à 3 appartiennent au bloc A, dont l'état de conservation ne permet pas de déterminer les mesures. Le reste du texte appartient au bloc B. Dim. 0,78m x 0,64m x 0,38m.

Éd. HERRMANN (1965), p. 34-36 (repris dans SEG 41, 1003 et repris par KOTSIDU (2000), 239 E) ; PIEJKO (1991d), p. 37-48 (repris dans SEG 41, 1003) ; LE GUEN (2001), 42 ; MA (2004²), 17.

Trad. AUSTIN (1981), 151 (Anglais) ; BURSTEIN (1985), 33 (Anglais) ; KOTSIDU (2000), 239 E (Allemand) ; LE GUEN (2001), 42 (Français) ; DEBORD (2003), p. 305-308 (Français) ; MA (2004²), 17 (Français) ; CHANIOTIS (2007), p. 155-157 (*partim*, Français).

Cf. BE (1968), 451 ; DUNST – MERKELBACH (1968), p. 170-174 ; BE (1969), 495-499 ; GIOVANNINI (1983), p. 178-184 ; GAUTHIER (1985), p. 51 ; RIGSBY (1996), p. 281-283 ; DEBORD (2003), p. 286-289 ; MA (2003a), p. 251 ; CHANIOTIS (2007), p. 153-171.

Reprod. HERRMANN (1965), planche I (Photo).

Τιμού[χων καὶ στρατηγῶν γνώμη· ἐπειδὴ βασιλεὺς]

Ἀντίοχ[ος ...]

.ιστη[...]

[9-10 l. π]ροαίρεσιν κ[αὶ δια]φ[υ]λάσσω[ν 4 l.]ΑΡΑΠ[...]

5 [9-10 l.]γνέ αυτῷ διὰ προ[γόνων]ν ύπάρχουσα[ν εῦ]γοιαν κα[ὶ]

[8-9 l.].τασθαι προαιρούμενος πολαπλασ[ι 1 l.]ν, κοινὸς [εὖ]-

[έργετης πρ]οείρηται γίνεσθαι τῶν τε ἄλλων Ἑλληνίδωμ [πό]-

[λεων καὶ τ]ῆς πόλεως τῆς ἡμετέρας, καὶ πρότερόν τε ύπαρ-

10 [χων] ἐν τῇ ἐπέκεινα τοῦ Ταύρου πολλῶν ἀγαθῶν ἐγίνετο παραί-

τιος ἡμῖν[γ] καὶ παραγενόμενος ἐπὶ τοὺς καθ' ἡμᾶς τόπους ἀπο-

κατέστησε τὰ πράγματα εἰς συμφέρουσαν κατάστασιν καὶ ἐ-

πιδημήσας ἐν τῇ πόλει ἡμῶν καὶ θεωρῶν ἔξησθενηκότας

ἡμᾶς κα[ὶ] ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ ἐν τοῖς ιδίοις διά τε τοὺς συνεχεῖς

πολέμου[ς] καὶ τὸ μέγεθος ὃν ἐφέρομεν συντάξεων καὶ βουλόμενος

15 τά τε πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβῶς διακεῖσθαι ὃι καθιέρωσεν ἡμῶν τὴν πόλιν

καὶ τὴν χώραν <καὶ> θέλων χαρίζεσθαι τῷ τε δῆμῳ καὶ τῷ κοινῷ τῶν

περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν παρελθὼν εἰς τὴν ἐκκλησίαν αὐτὸς

ἀνῆκε τῇ[ν] πόλιν καὶ τῇ χώρᾳ ἡμῶν ἴερὰν καὶ ἄσυλον καὶ ἀφορολό-

20 γητὸν κ[αὶ] τῶν ἄλλων ὃν ἐφέρομεν συντάξεων βασιλεῖ Ἀττά-

λωι ὑπεδέξατο ἀπολυθήσεσθαι ἡμᾶς δι' αὐτοῦ, ἵνα γενομένης ἐ-

παυξήσ[ε]ως τῶν κατὰ τὴν πόλιν μὴ μόνον εὐεργεσίας λάβῃ τὴν

ἐπιγραφ[ὴ]ν τῆς τοῦ δήμου, ἀλλὰ καὶ σωτηρίας· ἐπεδήμησε δὲ καὶ

ἐν τῇ πόλει μετά τε τῷ φύλῳ καὶ τῶν ἀκολουθουσῶν αὐτῷ δυνά-

μεων ἀπόδιξιν ποιούμενος μεγίστην τῆς προϋπαρχούσης αὐτῷ πίσ-
 25 τεως πρὸς ἄπαντας ἀνθρώπους, καὶ μετὰ ταῦτα πολλῶν ἀγαθῶν πα<ρ>-
 αίτιος δ[ι]ατελεῖ γινόμενος ἡμῖν παράδειγμα πᾶσιν ἐκτιθεὶς τοῖς Ἐλλη[σι]ν ὃν
 τρόπον προσφέρεται πρὸς τοὺς εὐεργέτας καὶ εὗνους ὑπάρχοντας αὐτῷ, καὶ τὰ
 μὲν συ[v]τελεῖ τῶν ἀγαθῶν δι’ ὅν εἰς εὐδαιμονίαν παραγίνεθ’ ἡ πόλις ἡμ[ῶ]ν,
 τὰ δ’ ἐ[πὶ]τελέσει ἐπιστείλας δὲ πρὸς τὸν δῆμον ὑπέλαβε δεῖν πέμψει [πρὸ]ς
 30 [αὐτὸν π]ρεσβείαν ἢ συνλαλήσει περὶ ὅν ἔφη πεπεῖσθαι καὶ τῷ δῆμῳ [οἱ] συμ-
 [φέρειν,] καὶ τοῦ δήμου πρεσβευτὰς ἐξαποστίλαντος Διονύσιον Ἀπολλο-
 [5 l.]Ἐρμαγόραν Ἐπιμένου, Θεόδωρον Ζωπύρου ἐνεφάνισε τούτοις
 [ὅτι πα]ραλέλυκε τὴμ πόλιν εἰς ἀεὶ καθότι ἐπηγίλατο ὅν συνετάξα-
 [μεν φ]όρων βασιλεῖ Ἀττάλων ὑπὲρ ὃν καὶ γράψας ἔφη ἐντετάχθαι τοῖς
 35 [πρεσβευταῖ]ς ἀναγγέλλειν ἡμεῖν καὶ οἱ πρεσβευταὶ ἀνήγγ[i]λαν ταῦ-
 [τα τῷ δῆμῳ] κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ἡ ἀδελφὴ αὐτοῦ βασίλισσα Λαοδίκη ἐν
 [ἄπασι καιροῖς] τὴν αὐτὴν ἔχουσα γνώμην διατελεῖ τῷ βασιλεῖ καὶ
 [7-8 l. κ]αὶ ἐν τοῖς πρὸς τὴμ πόλιν φιλανθρώποις ἐκτενῇ καὶ πρό-
 [θυ]μον ἔ[αυτ]ὴν παρέχεται πρὸς τὰς εὐεργεσίας, καὶ τὰ μέγιστα
 40 [τῶ]ν ἀγαθῶν ὁ δῆμος εἴληφε παρ’ ἀμφοτέρων ἵνα οὖν καὶ ἡμῖς ἐμ
 [πα]ντὶ κα[ιρῶ]ν φαινώμεθα χάριτας ὀξίας ἀποδιδόντες τῷ τε βασι-
 [λε]ῖ καὶ τῇ [βα]σιλίσσῃ καὶ ὑπερτιθέμενοι ἡσυτοὺς ἐν ταῖς τ[ιμ]αῖς ταῖς πρὸς
 [τ]ούτους κα[τὰ] τὰς εὐεργεσίας καὶ φανερὸς ἡ πᾶσιν ὁ δῆμος εὐπορίσ-
 τως διακίμενος πρὸς χάριτος ἀπόδοσιν τύχῃ ἀγαθῇ π[α]ραστῆσαι
 45 τῷ ἀγάλματ[ι] τοῦ Διονύσου ἀγάλματα μαρμάρινα ὡς κάλλιστ[α] καὶ ιε]-
 ροπρεπέστατ[α] τοῦ τε βασιλέως Ἀντιόχου καὶ τῆς ἀδελφῆς αὐ[τ]οῦ [βα]-
 σιλίσσης Λαο[δί]κης, ὅπως ἀφέντες τὴμ πόλιν καὶ τὴν χώραν ἰερὸν
 καὶ ἄσυλον καὶ [π]αραλύσαντες ἡμᾶς τῷ φόρῳ καὶ χαρισ[ά]μενοι ταῦ-
 τα τῷ τε δῆμῳ καὶ τῷ κοινῷ τῷ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν πα-
 50 ρὰ πάντων τ[ὰ]ς τιμὰς κομίζωνται κατὰ τὸ δ[υνατὸν] κ[α]ὶ ναοῦ καὶ τῶν
 ἄλλων με[τέχ]οντες τῷ Διονύσῳ κοινοὶ σωτῆρες ὑπάρχωσι τῆς
 [πό]λε[ως ἡ]μῶν καὶ κοινῇ διδῶσιν ἡμῖν ἀγαθά: ἵνα δὲ καὶ τὰ
 [ἐψ]ηφισμένα συντελῆται ἀποδεῖξαι ἐπιστάτας δύο ἐξ ἀπάντων
 [τῶμ] πο[λιτῶν οἵτινες] ἐπιμελήσονται τ[ῆς τε κα]τασκευῆς τῶν ἀγαλ-
 55 μάτων καὶ τῆς ἀναθέσεως: τὸ δὲ ἀργ[ύριον τὸ] εἰς ταῦτα διδόναι
 [...]

29 τὰ δ’ ἐ[πὶ]τελέσει Oliver : τὰ δ’ ἐ[τι] τελέσει Herrmann || 37 [ἄπασι καιροῖς] suppleuit Herrmann : [τε τοῖς ἄλλοις] Habicht, voir apparat SEG 41, 1003 || 38 [ἀδελφῷ καὶ] suppleuit Merkelbach, suivi par Piejko : αἴρεσιν Habicht voir apparat SEG 41, 1003 || 52 [ἡμῖν ἀγαθά] Hermann : [ἡμῖν τάχ]αθά Robert dans BE (1968), 451.

[Proposition] des *timouchoi* [et des stratèges, puisque le roi] Antiochos [...] sa décision et conservant [...] sa bienveillance héritée de ses ancêtres [...] choisissant [...] il a fait le choix de devenir l'évergète commun des autres cités grecques ainsi que de la nôtre. Quand, auparavant, il se trouvait de l'autre côté du Taurus, il est devenu responsable de nombreux bienfaits [10] à notre égard. Une fois arrivé dans notre région, il a rétabli les affaires à une situation supportable. Ayant séjourné dans notre cité et nous voyant dans un mauvais état tant dans les affaires publiques que privées, faute aux guerres incessantes et à la lourdeur des taxes que nous supportions, désireux de se comporter pieusement envers le dieu auquel il a consacré notre cité et notre territoire, voulant également rendre service au peuple et au *koinon* des technites dionysiaques, se présentant devant l'assemblée, il déclara notre cité et notre territoire sacrés, inviolables et exempts de tribu. Il a également promis de nous libérer des autres taxes que nous versons au roi [20] Attale, par son action, afin que, les affaires de la cité ayant augmenté, il porte non seulement le titre d'évergète du peuple mais également de sauveur. Il a séjourné dans la cité avec ses *philoī* et avec ses troupes qui l'accompagnaient, en faisant forte démonstration du caractère digne de confiance dont il fait preuve envers tous les hommes. En plus de cela, il ne cesse d'être

responsable de bienfaits à notre égard, fournissant ainsi à tous les Grecs un exemple de la manière dont il se comporte avec ses évergètes et avec ceux qui se montrent bienveillants envers lui. Concernant les bienfaits grâce auxquels notre cité peut attendre le bonheur, il en accomplit certains et [30] en accomplira d'autres. Par l'envoi d'une lettre à notre peuple, il fit savoir que l'on devait envoyer une ambassade auprès de lui afin de parler des affaires qu'il estimait être à l'avantage du peuple. Et le peuple ayant envoyé comme ambassadeurs Dionysios fils d'Apollo[...], Hermagoras fils d'Épiménès, Théodôros fils de Zopyros, il leur révéla qu'il avait exempté pour l'éternité la cité des tribus que nous versions au roi Attale. Concernant tout cela, il dit qu'il avait enjoint par écrit aux ambassadeurs de nous l'annoncer, et les ambassadeurs l'annoncèrent au peuple. De la même manière, sa sœur également, la reine Laodice, en [toutes] circonstances, emprunte constamment la même attitude que le roi et [...] en ce qui concerne les priviléges envers la cité, elle se montre zélée et appliquée en matière d'évergésie, et [40] le peuple a reçu les plus grands biens de chacun des deux. Afin donc que nous aussi, en toute circonstance, nous exprimions de manière manifeste de dignes remerciements au roi et à la reine, nous surpassant nous-mêmes dans l'octroi d'honneurs à leur endroit et en mesure de leurs évergésies et que le peuple soit clairement aux yeux de tous généreusement disposé dans la manifestation de sa gratitude. À la bonne fortune. Qu'on place à côté de la statue cultuelle de Dionysos, aussi belles et aussi convenables au sacré que possible, des statues cultuelles en marbre du roi Antiochos et de sa sœur la reine Laodice, afin qu'après avoir permis que notre cité et notre territoire soient sacrés et inviolables, après nous avoir déchargés des tribus et après avoir accordé ces faveurs au peuple et au *koinon* des technites dionysiaques [50], ils soient gratifiés d'honneurs de toutes sortes autant que possible et que, partageant le sanctuaire et les autres choses avec Dionysos, ils soient les communs [sauveurs] de notre cité et nous offrent des bienfaits en commun. Afin que les mesures décrétées soient observées, qu'on désigne deux épistates parmi les citoyens, qui s'occuperont de la mise en place des statues cultuelles et de leur dédicace. Pour ce faire, qu'on donne l'argent ...

Inscr. 9 : Octroi d'honneurs cultuels par la cité de Téos Antiochos III et son épouse Laodice III

Téos. Découverte lors de fouilles turques en 1963, près du mur ouest du temple de Dionysos, probablement laissée au rebus durant l'Antiquité.

Conservé dans le musée épigraphique d'Izmir, dans le jardin lapidaire.

Entre 204 et 202 A.C.N.

Décret de la cité de Téos gravé sur un pilastre du temple de Dionysos mentionnant l'attribution de nombreux honneurs cultuels à Antiochos III et son épouse Laodice III. Les lignes 1 à 17 appartiennent au bloc C. Dim. 0,29m x 0,64m x 1,04m. Le reste du texte est inscrit sur le bloc D. Dim. 1,44m x 0,64m x 0,37-38m. La partie du texte inscrite sur le bloc D est très bien conservée, malgré quelques cassures minimes en début et en fin de ligne, contrairement au texte appartenant au bloc C dont on ne conserve que quelques mots.

Éd. HERRMANN (1965), p. 37-41 (repris dans SEG 41, 1003 et repris par KOTSIDU (2000), 239 E) ; SOKOLOWSKI (1972), p. 171-173 (l. 76-89) ; PIEJKO (1991d), p. 37-48 (repris dans SEG 41, 1003) ; LE GUEN (2001), 42 (l. 1-9) ; MA (2004²), 18.

Trad. AUSTIN (1981), 151 (Anglais) ; KOTSIDU (2000), 239 E (Allemand) ; LE GUEN (2001), 42 (l. 1-9, Français) ; DEBORD (2003), p. 305-308 (Français) ; MA (2004²), 18 (Français) ; CHANIOTIS (2007), p. 155-157 (*partim*, Français).

Cf. BE (1968), 451 ; DUNST – MERKELBACH (1968), p. 170-174 ; BE (1969), 495-499 ; SEG 26, 1307 ; DAUX (1973), p. 201-202 ; BE (1977), 405 ; GAUTHIER (1985), p. 51 ; DEBORD (2003), p. 286-289 ; MA (2003a), p. 251 ; CHANIOTIS (2007), p. 153-171 ; SUK FONG JIM (2014b), p. 228-230.

Reprod. HERRMANN (1965), planches II-IV (Photos).

[...] μετέχων [...]
[...]ης διαφυλάσση[...]
[...]το καὶ θυσιῶν καὶ σ[πονδῶν ...]
[...] πρὸς αὐτὸν ἐπαύξη δια[...]
5 [...]σαν εὐχαρίστως ἄγ[ειν ...]
[... Αντιόχεια καὶ Λαοδίκεια τ[...]
[... καὶ συνεῖναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ πάντας]
[τοὺς τῆς πόλεως ἄρχο]ντας καὶ τοὺς περὶ [τὸν Διόνυσον τεχ]-
[νίτας 12-14 l.]ς. κατασκευάσασθ[αι δὲ βωμὸν ἐκάστην]
10 [τῶν] συμ[οριῶν ἐν τῷ] ιδίῳ τόπῳ ἔνα παρὰ [τὸν βωμὸν τῆς συμο]-
[ρίας] τοῦ τε β[ασιλέως] Αντιόχου Μεγάλου καὶ [τῆς ἀδελφῆς]
[αὐτοῦ] βασιλ[ίσσης Λ]αοδίκης καὶ συντελεῖν τὴν [θυσίαν]
[ἐπὶ] τούτου καὶ κα[τάρ]χεσθαι τῶν ιερῶν τὸν ιερέα το[ῦ βασι]-
[λέ]ως καὶ τῶν σπο[v]δῶν καὶ τῶν ἄλλων πάντων προ[ίστασ]-
15 [θαι] αὐτὸν ἐν τῇ ἑօρ[τ]ῇ ταύτῃ τῶν συντελουμένων ύπὸ [τῶν]
[συ]μοριῶν καθάπε[ρ] ὁ ιερεὺς τοῦ Ποσειδῶνος ἐν το[ῖς Λευ]-
[καθ]έοις προέστηκεν· τὸ δὲ ἐσόμενον ἀνάλωμ[α καθ' ἔ]-
[καστον] ἄνδρα τάξαι μὲν [τὸ]ν δῆμον [ἄπ]αξ ἐν ταῖς [πρώταις]
[ἀρχα]ιρεσίαις, τοὺς δὲ ταμίας τοὺς ἐκάστοτε γιν[ομένους]
20 [διδό]ναι τοῖς τῶν συμοριῶν προστάταις τὸ ταγέν ἐκ τ[ῆς διοι]-
[κήσε]ως ἔσχατον τῇ τετράδι τοῦ Λευκαθεῶνος λαβόν[τας τὴν]
[ἀπογ]ραφὴν παρὰ τῶν π[ρ]οστατῶν τοῦ πλήθους τῶν ἐν ταῖς [5 l.]
[2 l. καὶ] τῶν ἐν ἥλικιαι κα[τ]ί τῶν ἀπογραψαμένων πρὸς αὐτοὺς [5 l.]
[4 l.] θύειν δὲ καὶ ἐορτάζειν καὶ τοὺς ἄλους πάντας τοὺς ο[ἰκοῦν]-

25 [τας] τὴμ πόλιν ἡμῶν ἐν τοῖς ιδίοις οἴκοις ἑκάστους κατὰ δύν[αμιν·]
[στε]φανηφορεῖν πάντας τοὺς ἐν τῇ πόλει ἐν ἡμέραι ταύτῃ· παύε]-
[σθαι δὲ] καὶ τὰς ἐργασίας πάσας τάς τ' ἐν τῇ πόλει καὶ τῇ χώ[ρᾳ καὶ εἰ]-
[ναι ἐ]χεχιρίας πᾶσι πρὸς πάντας ἐν τήμεραι ταύτῃ· ἀναγ[ράψαι]
[δὲ τ]αῦτην τὴν ἔορτὴν εἰς τὴν ἱερὰν βύβλον· ἵνα δὲ καὶ καθιε[ρωμέ]-
30 [νος] ὁ τόπος ἦ τῷ βασιλεῖ Ἀντιόχῳ Μεγάλῳ ἐν ᾧ τὰ μὲν ἐ[τέλεσε]
[τῶν ἀ]γαθῶν, τὰ δὲ ὑπέσχετο καὶ μετὰ ταῦτα ἐπετέλεσεν, ἀ[ναθεῖ]-
[ναι ἄ]γαλμα χαλκοῦν ἐν τῷ βουλευτηρίῳ ως κάλλιστον [τοῦ βα]-
[σιλέ]ως καὶ συντελεῖν θυσίαν ἐπὶ τῆς κοινῆς τῆς πόλεως ἐ[στίας]
[ἐν τ]ῷ βουλευτηρίῳ τῷ τε βασιλεῖ καὶ Χάρισιν καὶ Μνήμῃ καθ' ἔκ[αστον]
35 [έτο]ς τὰς ἀρχὰς μετὰ τοῦ ἱερέως καὶ τοῦ πρυτάνεως τήν τ[ε τῶν]
[στρ]ατηγῶν καὶ τὴν τῶν τιμούχων καὶ τὴν τῶν ταμιῶν κατὰ το[4 l.]
[3 l.] εἰσιτητήρια τῆς ἀρχῆς ἀρχομένας ἀπ' ἀγαθῶν τῇ νουμη[νίαι]
[τοῦ] Λευκαθεῶνος καὶ θύειν ἱερεῖον τέλειον, συντελεῖν δὲ θυσίαν
[τοὺς] ἐκ τῶν ἐφήβων μετὰ τοῦ γυμνασιάρχου τῇ αὐτῇ ἡμέραι καθότι γέγ[ρα]-
40 [πτ]αι, ἵνα μηθὲν πρότερον ἄρξωνται πράσσειν τῶν κουνῶν πρὶν ἦ χάρ[ι]-
[τα]ς ἀποδ[ο]ι[ν]ναι τοῖς εὐεργέταις καὶ ἐθίζωμεν τοὺς ἐξ ἡαυτῶν πά[ν]-
[τα] ὕστερα καὶ ἐν ἐλάσσονι τίθεσθαι πρὸς ἀποκατάστασιν χάριτος
[καὶ] τὴμ πρώτην αὐτοῖς εἴσοδον εἰς τὴν ἀγορὰν ἐπὶ ταῦτα καλλίστην
[ποι]ήσομε[μ]εν· τὰ δὲ ἱερεῖα τὰ εἰς τὰς θυσίας παριστάναι τοὺς πριαμέ-
45 [νους] τῷ πρότερον ἔτει τὴν παράσχεσιν τῶν ἱερείων, τοῖς δὲ εἰσιοῦσιν
[ἄρχ]ουσιν καὶ τοῖς ἐκ τῶν ἐφήβων τοὺς ταμίας· ὅσοι δ' ἀν νικήσαντες
[τοὺς] στεφανίτας ἀγῶνας εἰσελαύνωσιν εἰς τὴμ πόλιν, παραγίνεσθα[ι]
[τούτ]ους ἀπὸ τῆς {ἀπὸ τῆς} πύλης πρῶτον εἰς τὸ βουλευτήριον καὶ στεφ[α]-
[νοῦν] τὸ ἄγαλμα τοῦ βασιλέως καὶ συντελεῖν θυσίαν καθότι ἐπάνω γέ-
50 [γραπ]ται· ἐπειδὴ οὐ μόνον εἰρήνην ἡμῖν ὁ βασιλεὺς παρέσχεν, ὅλλα καὶ
[τῶν] βαρέων καὶ σκληρῶν ἐκ<κ>ούφισιν εἰς τὸ μετὰ ταῦτα τελῶν παραλύ-
[σα]ς τῶν συντάξεων καὶ λυσιτελεῖς τὰς ἐν τῇ χώραι μετ' ἀσφαλεί-
[ας π]εποίηκεν ἐργασίας καὶ τὰς καρπείας, τιθέναι πρὸς τὸ ἄγαλμα
[τοῦ] βασιλέως ἀπαρχὰς καθ' ἔκαστον ἔτος τοὺς πρώτους ἐν τῇ
55 [χώρ]αι ξυλίνους φανέντας καρπούς· ὅπως δὲ καὶ διὰ παντὸς ἦ τὸ ἄγαλ-
[μα τ]οῦ βασιλέως ἐστεφανωμένον στεφάνῳ τῷ κατὰ τὰς ὥρας γινο-
[μέν]ῳ επιμελεῖσθαι τὸν ἱερέα τοῦ βασιλέως· προσπωλεῖν δὲ τῇ ώνῃ
[τῆς] στεφανοπωλίας τοὺς ἑκάστοτε γινομένους ταμίας τὴν
[παρ]άσχεισιν τῶν στεφάνων τούτων· ἀποδεῖξαι δὲ καὶ ἐπιστάτας δύο
60 [ἐξ ἀ]πάντων τῶμ πολιτῶν οἵτινες ἐπιμελήσονται τῆς τε κατασκευ-
[ῆς τ]οῦ ἀγάλματος καὶ τῆς ἀναθέσεως καθότι ἀν οἱ τιμοῦχοι καὶ οἱ
στ[ρ]ατηγοὶ παραγγέλλωσιν· τὸ δὲ ἀργύριον τὸ εἰς ταῦτα διδόναι
τοὺς ταμίας ἐκ τῶν τιμῶν τῶμ βασιλέων ἦ ἐκ τῆς διοικήσεω[ς]
ἴνα δὲ καὶ τῇ ἀδελφῇ τοῦ βασιλέως βασιλίσσῃ Λαοδίκῃ πρὸς [ταῖς]
65 ἄλλαις ταῖς δεδομέναις τιμαῖς ὑπάρχωσιν ἄλλαι μὴ μόνον χ[άριν]
ἔχουσαι τὴμ παραυτίκα ἄλλα καὶ μνήμην ποιοῦσαι τὴν εἰς τὸ[ν ἄ]-
παντα χρόνον καὶ τοῖς εἰς τὴμ πόλιν ἀφικνουμένοις τῶν ξένων [παρά]-
δειγμα πᾶσιν ὑπάρχον ἐμ μέσωι φαίνηται τῆς εὐχαριστίας το[ῦ δή]-
μου καὶ προσηκούσας ἑκάστοις φαινώμεθα τὰς τιμὰς ψηφιζόμ[ενοι,]
70 κατασκευάσαι τὴγ κρήνην τὴν ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ἐπιμεληθῆνα[ι δ]-
πως εἰς αὐτὴν τὸ ὄδωρ ἀχθῆ καὶ ἀναθεῖναι τὴγ κρήνην τῇ ἀδελ[φῇ]
τοῦ βασιλέως Ἀντιόχου βασιλίσσῃ Λαοδίκῃ καὶ εἶναι αὐτὴν ἐπώνυμ[ον]
Λαοδίκης, καὶ ἐπειδὴ ἡ βασίλισσα τά τε πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσεβ[ῶς]
διακεῖται καὶ τὰ πρὸς ἀνθρώπους εὐχαρίστως καὶ διὰ ταῦτα κ[α]-
75 λῶς ἔχον ἐστὶν ἐκ τῆς ταύτης ἐπωμύμου κρήνης πάντας κα-
τάρχεσθαι τιμῶντας τοὺς θεοὺς καὶ ἀγνεύοντας· τύχῃ ἀγαθ[ῇ]
ὅσοι ἀν ιερεῖς ἦ ὅσαι ιερειαὶ πρὸ πόλεως θυσίαν συντελῶσιν, χ[ρῆσ]-
θαι πρὸς τὰς θυσίας ἐν οἷς δεῖ ὄδατι τόντωι, λαμβάνιν δὲ [καὶ τοὺς]
συντελοῦντας τὰ λουτρὰ ἐντεῦθεν, ὄδρεύεσθαι δὲ κα[ὶ ταῖς νύμ]-
80 φαις τὰ λο[υ]τρὰ ἀπὸ τῆς κρήνης ταύτης· ὅσοι δ' ἀν λαμ[βάνωσιν τὸ]
ὄδωρ εἰς τ[ὰς] χρείας τὰς προγεγραμένας παραγίνεσθαι ἐπὶ τὴγ]

κρήνην [καὶ ἀ]ποπορεύεσθαι ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾶι ἐσ[τεφανω]μ[έ]-
 νους, τὰ[ς δὲ ύδρ]ευομένας τὰ λουτρὰ ταῖς νύμφαις [6-8 l.]ΤΡΙΔ.Σ· [i]-
 να δὲ σ[υντελῆται] ἡ κρήνη καθότι γέγραπται ἀ[ποδεῖξαι ἐπι]στάτας δύο
 85 ἔξ ἀπ[άντων τῶμ] πολιτῶν οἵτινες [ἐπιμελήσον]ται τῆς κατασκευῆς
 τῆς κ[ρήνης καὶ τῆς ἀναθέσεως ca. 10 l.]νην ύδατος παρεσομε-
 [v 2 l. τὸ δὲ ἐ]σόμενον ἀνάλω[μα τὸ εἰς ταῦτα δι]δόναι τοὺς ταμίας ἐ[κ]
 [τῆς διοι]κήσεως καθότι ἀν οἱ ἐπὶ τῷ[v] ἔργων τεταγμένοι παραγγέ[λ]-
 90 [λωσιν, ὑ]πὲρ δὲ τῶν ἔργων τῆς συντελείας τούτων εἶναι κατὰ τὸν νό-
 [μον τὸ]ν γεγραμμένον ύπὲρ τῆς κατασκευῆς τῶν τιμῶν ἐπεὶ δὲ κ[α]-
 [λῶς ἔ]χον ἐστὶν ἄμα ταῖς ἄλλαις ταῖς δεδομέναις παρὰ τῆς πόλε-
 [ως τῶι β]ασιλεῖ τιμαῖς καὶ ἀκόλουθον τῇ τε τοῦ βασιλέως καὶ τῶν
 [φίλων] εὐνοίαι πρὸς τὸν δῆμον καὶ τῇ παρ' ἡμῶν πρός τε τὸν βασι-
 95 [λέα καὶ] τους φύλους αὐ[τ]οῦ ἐκτενείαι καθάπερ εἰς κοινὸν τεθῆναι τὸ
 [τῶν ἐ]πωνύμων πόλεων τῶν τοῦ βασιλέως προγόνων τὰ δε[δο]-
 [μένα κ]αὶ δοθησόμενα παρὰ τοῦ βασιλέως ἀγαθὰ τῶι δήμῳ <ἴνα> ψη[φισ]-
 [θείσης] αὐτοῖς πᾶσιν παρ' ἡμῖν τῆς πολιτείας καὶ ἐτοιμότεροι π[ρὸς]
 [τὰς εὐ]εργεσίας ὑπάρχωσι σπεύδοντες διὰ παντὸς καθά[π]ερ
 100 [εἴ γ' ἔ]νεστιν, ύπὲρ τῆς ἴδιας πατρίδος [κ]αὶ [τὴ]ν προϋπάρχουσαν τοῖς
 [ἡσαντ]οῖς πρὸς αὐτοὺς ἀνανεωσόμεθα φιλίαν· τύχῃ ἀγαθῇ· τοὺ[ς] στρα-
 [τηγο]ὺς καὶ τοὺς τιμούχους εἰσενεγκεῖν εἰς τὰς ἐπιούσας ἀρχαι-
 [ρεσία]ς καθότι δοθησεται πολιτέα τῶι δήμῳ τῷ Ἀντιοχέων τῶμ
 [πρὸς] Δάφνηι καὶ τῶι δήμῳ τῶι Σελευκέων τῶν ἐμ Πιερίαι [καὶ] τῶι δή-
 [μῳ τῶι] λαοδίκεων τῶμ πρὸς θαλάσσῃ· ἀναγράψαι δὲ [κ]αὶ τὸ ψή-
 105 [φισμα τ]όδε εἰς τὴν παραστάδα τοῦ νεώ τοῦ Διονύσου κα[ὶ κ]αθιερῶ-
 [σαι, τῆ]ς δὲ ἀναγραφῆς τοῦ ψηφίσματος ἐπιμεληθῆναι τοὺς ἐνεσ-
 [τηκότ]ας τα[μ]ίας· ἵνα δὲ ὁ βασιλεὺς Ἀντίοχος καὶ ἡ ἀ[δ]ελφὴ αὐτοῦ
 [βασί]λισσα [Λ]αοδίκη εἰδήσωσι τὴν εὐχαριστίαν τοῦ [δ]ήμου, ἀποδεῖ-
 [ξαι π]ρεσβευτὰς τριῶν ἥδη οἵτινες παραγενόμενοι πρὸς αὐτοὺς τὸ
 110 [μὲν ψ]ήφισμα τόδε ἀποδώσουσι καὶ ἀσπασάμεν[ο]ι ύπὲρ τοῦ δήμου
 [καὶ] συνησθέντες ἐπὶ τῶι ὑγιαίνειν αὐτοὺς [καὶ] πράσσειν ὃν τρόπον
 [αὐτ]οὶ τε βούλονται καὶ ἡμεῖς τοῖς θεοῖς εὐχόμεθα καὶ ἐμφανίσαν-
 [τες] τὰς [τι]μὰς τὰς ἐψ[η]φισμ[έ]νας καὶ δ[η]λώσαντες αὐτοῖς
 [...]

6 [...] Αντιόχεια καὶ Λαοδίκεια Herrmann et alii : [Αντιόχεια καὶ Σελεύκεια καὶ Λαοδίκεια Merkelbach || 8 [τοὺς τῆς πόλεως ἄρχοντας Robert dans BE (1977), 405 : [τοὺς τὴν πόλιν οἴκου]ντας Herrmann || 16-17 ἐν το[ῖς Λευ]||[καθ]έοις suppleuit Robert dans BE (1968), 451 || 26-27 [παύ]||[εσθαι] suppleuit Dunst || 28 ἐν τημέραι Dunst : τῇ <ἢ>μέραι Herrmann || 36 κατὰ το[4 l.] Herrmann, estimation du nombre de lettres par Ma : κατὰ τὸν νόμον Piejko || 48 [τούτ]ους proposuit Ma dans l'apparat critique : αὐτοὺς Piejko || 52-53 μετ' ἀσφαλείᾳ[ας] Robert dans BE (1968), 451 : μετασφαλείᾳ[ας] Herrmann || 77-78 χ[ρῆσ]θαι Daux suppleuit || 83 τὰ[ς δὲ ύδρ]ευομένας Dunst : τὰ[ς δὲ πορ]ευομένας Herrmann || [6-8 l.]ΤΡΙΔ 1 l. Σ Ma : [μετὰ στλεγγ]ίδος Robert dans BE (1968), 451 : [μετὰ αὐλ]ητρίδος Sokolowski || 86 [καὶ τῆς ἀναθέσεως] suppleuit Piejko : καὶ τῶν ἄλλων τῶν τὴν χρησμοσύνην Sokolowski || 100 [ἡσαντ]οῖς proposuit Ma dans l'appart : [πρόγ<ον>]οὶς proposuit Herrmann dans le commentaire p. 81-82 : [Τη̄]οὶς Dunst : [δήμ]οὶς Piejko || αὐτοὺς Herrmann et alii : αὐτοὺς Piejko.

Ayant part [...] [pour?] qu'il préserve [...] sacrifice et libations [...] envers lui augmente [...] (le peuple a décrété) de célébrer en signe de reconnaissance [...] les *Antiocheia* et les *Laodikeia* [...] et qu'en [ce] jour, [tous les magistrats de la cité] ainsi que les [Technites dionysiaques ...] se réunissent pour un banquet [...]. Que [chacune] **[10]** des symmories construise un [autel] du roi Antiochos le Grand et de [sa sœur] la reine Laodice [dans] le lieu qui lui est dévolu à côté [de l'autel de la symmorie] et qu'on accomplisse le [sacrifice sur] cet autel. Que le prêtre du roi inaugure les rites, et qu'il [préside] aux libations et à tous les autres rites effectués par les symmories lors de cette fête, comme le prêtre de Poséidon préside lors des [*Leukathéa*]. Que le peuple détermine en une fois lors des [prochaines] assemblées la future dépense [pour chaque] homme, que les trésoriers en fonction chaque année **[20]** fournissent la somme aux prostates des symmories hors du budget

public, au plus tard le 4 du mois *Leukathéon*, après avoir reçu de la part des prostates l'attestation écrite du nombre de [...] et de ceux dans les classes d'âge et des [...] inscrits auprès d'eux. Que tous les autres [habitants] de notre cité sacrifient et participent à la fête dans leurs propres maisons, selon leurs moyens. Qu'en ce jour dans la cité, tous portent une couronne. Que [cessent] toutes les activés dans la cité et sur le territoire, [et qu'il y ait] des trêves judiciaires pour tous en ce jour. Que cette fête soit inscrite dans le livre sacré. Afin que soit voué [30] au roi Antiochos le Grand le lieu où il [accomplit] certains de ses bienfaits, en promit d'autres et les accomplit par la suite, qu'on dresse dans le *bouleutérion* une statue cultuelle de bronze du roi aussi belle que possible et que, chaque année, dans le *bouleutérion*, les collèges des stratèges, des *timouchoi* et des trésoriers, accomplissent avec le prêtre et le prytane un sacrifice au roi, à *Charis* et à *Mnèmè* sur le foyer commun de la cité, au moment de [...] rituels d'investiture, entrant en charge de manière propice, le premier du mois *Leukathéon*, et qu'ils sacrifient un animal accompli. Que, le même jour, les éphèbes sortants accomplissent un sacrifice avec le *gymnasiarque* comme [40] il est écrit, afin qu'ils n'entreprendront aucune des charges publiques avant de rendre grâce aux évergètes et afin que nous habituions nos descendants à tout considérer moindre par rapport à l'établissement d'un remerciement, et (ainsi) nous rendrons leur première entrée dans l'agora aussi belle que possible. Que ceux qui se sont chargés de l'achat des animaux sacrificiels l'année précédente présentent les animaux pour les sacrifices, que les trésoriers les fournissent pour les magistrats entrants en fonction et les éphèbes sortants. Que ceux qui, après avoir remporté les concours *stéphanites*, rentrent dans la cité, aillent en premier lieu depuis la porte de la cité au *bouleutérion*, qu'ils couronnent la statue cultuelle du roi et opèrent un sacrifice comme cela a été décrit plus haut. [50] Puisque le roi nous a amené non seulement la paix, mais également un allègement des impôts lourds et rigoureux pour l'avenir en effectuant des exemptions, et qu'il a rendu lucratifs et sûrs les travaux des champs et les récoltes, que chaque année on offre devant la statue cultuelle du roi comme offrande préliminaire les premiers fruits des arbres qui apparaissent sur le territoire. Que le prêtre du roi prenne soin que la statue cultuelle du roi soit en permanence ceinte d'une couronne adaptée selon les saisons. Que les trésoriers en fonction ajoutent à l'attribution de l'achat des couronnes, la fourniture de ces couronnes. Que soient nommés [60] parmi tous les citoyens deux épistates qui s'occupent de la construction de la statue et de sa consécration comme les *timouchoi* et les stratèges l'ont annoncé. À ces fins, que les trésoriers fournissent l'argent hors de la caisse réservée aux honneurs des rois ou du budget public. Afin d'initier d'autres honneurs, en plus de ceux déjà décrétés, pour la reine Laodice, la sœur du roi, honneurs qui non seulement contiennent la gratitude présente, mais qui créent également la mémoire pour toujours, et qu'il y ait un modèle de la gratitude du peuple pour tous les étrangers qui arrivent dans notre cité et qu'il soit manifeste que nous votons des honneurs appropriés : [70] qu'on construise une fontaine sur l'agora, qu'on veille à ce que l'eau y soit amenée et qu'on consacre cette fontaine à la sœur du roi Antiochos, la reine Laodice et qu'elle porte le nom de Laodice. Puisque la reine se montre pieuse envers les dieux et reconnaissante envers les hommes, pour ces raisons, il est bon que tous ceux qui honorent les dieux et accomplissent des purifications mettent en œuvre les rites préparatoires au moyen de l'eau de cette fontaine qui porte le nom de Laodice. À la bonne fortune. Que tous les prêtres et les prêtresses qui effectuent un sacrifice pour la cité utilisent cette eau pour les sacrifices dans lesquels elle est requise. Que tous ceux qui opèrent une offrande d'eau la puissent au même endroit. Que l'on puise l'eau pour le bain [80] des mariées dans cette

fontaine. Que tous ceux qui prennent cette eau pour les usages prescrits précédemment se présentent à la fontaine et en partent vêtus d'un habit blanc et couronnés. Que celles qui puisent l'eau du bain des mariées [...]. Afin que la fontaine soit achevée comme cela est prescrit, que parmi tous les citoyens on désigne deux épistates qui prendront en charge la construction [et la consécration] de la fontaine [...] de l'eau [...]. Que les trésoriers fournissent l'argent pour la dépense, en le prenant dans le budget public selon les instructions des préposés à ce travail. Concernant l'achèvement de ces travaux, qu'il en soit selon la [90] loi à propos des constructions dédiées aux honneurs. Puisque, en plus des autres honneurs octroyés au roi par la cité, en accord avec la bienveillance du roi et de ses *philoī* à l'égard du peuple et en accord avec notre zèle à l'égard du roi et de ses *philoī*, il convient de placer pour ainsi dire en commun avec les cités nommées d'après les ancêtres du roi, les bienfaits passés et futurs accordés au roi par le peuple, afin que, ayant obtenu par décret le droit de cité auprès de nous, elles soient d'autant plus promptes à entreprendre des évergésies, se montrant zélées en toutes circonstances comme il convient de le faire pour leur propre patrie et afin que nous [100] renouvelions l'amitié qui existait entre [nous-mêmes] et eux. À la bonne fortune. Que les stratèges et les *timouchoi* soumettent la proposition lors de la prochaine élection que le droit de citoyenneté soit octroyé au peuple des Antiochéens près de Daphné, au peuple des Séleucéens de Piérie et au peuple des Laodicéens sur Mer. Qu'on inscrive le présent décret sur la parastade du temple de Dionysos et qu'il soit consacré. Que les trésoriers en fonction prennent soin de l'inscription du décret. Afin que le roi Antiochos et sa sœur la reine Laodice soient conscients de la gratitude du peuple, qu'on envoie trois ambassadeurs qui, une fois auprès d'eux, [110] leur remettront ce décret et rechercheront leur affection au nom du peuple, après s'être réjouis de les trouver en bonne santé et dans une situation conforme à leurs désirs et aux prières que nous adressons aux dieux, et après leur avoir exposé les honneurs décrétés pour et leur avoir déclaré ...

Inscr. 10 : Lettre de Laodice à la cité de Iasos et décret des Iasiens octroyant des honneurs cultuels à Antiochos III et Laodice III

Iasos, découverte en août 1967. Réutilisée dans la maçonnerie de la *stoa* d'Artémis à époque romaine tardive. Exposée dans la collection épigraphique de Iasos.

À partir de 196 A.C.N.

Stèle de marbre brisée en bas et à droite. Porte une lettre de Laodice III aux Iasiens ainsi qu'un décret de la cité. Dim. 0,96m x 0,86m x 0,03m.

Éd. PUGLIESE-CARRATELLI (1967-1968), p. 445-453 ; SOKOLOWSKI (1972), p. 173 (*nov. rest. l. 65-82*) ; GARLAN (1974), p. 197-198 (*nov. rest. l. 33-48*) ; IK Iasos XXVIII, 4 ; PIEJKO (1991a), p. 40 (*nov. rest. l. 81-82 et 84-86*) ; PIEJKO (1991d) p. 30 (*nov. rest. l. 51-56*) [SEG 41, 928] ; BRINGMANN – VON STEUBEN (1995), 297 [E] ; NAFISSI (2001), p. 101-146 ; MA (2004²), 26.

Trad. PUGLIESE-CARRATELLI (1967-1968), p. 450 (l. 1-32 Italien) ; AUSTIN (1981), 198 (l. 1-32 Anglais) ; POMEROY (1982), p. 121-122 (l. 1-32) (Anglais) ; BRINGMANN – VON STEUBEN (1995), 297 [E] (Allemand) ; NAFISSI (2001), p. 128 (l. 55-64), p. 144-145 (l. 64-81) (Italien) ; MA (2004²), 26 (Français).

Cf. PUGLIESE-CARRATELLI (1969-1970), p. 440-442 ; BE (1971), 621 ; BE (1972), 423 ; BE (1973), 432 et 436-438 ; BE (1974), 544 ; MASTROCINQUE (1976), p. 311-315 [SEG 26, 1226] ; BE (1977), 465 ; FISCHER (1986), p. 237-243 ; BE 1987, 18 ; KOTSIDU (2000), 283 [E] ; BE (2002), 390 ; BIELMAN (2002), p. 161-165.

Reprod. PUGLIESE-CARRATELLI (1967-1968), fig 5 et 6 (Photo) ; MASTROCINQUE (1995), fig. 1 et 2 (Photo des premières lignes).

col. I.

Lettre de la reine Laodice

[έπὶ στεφανηφόρου Κυδίου τοῦ Ἱεροκλείους]^{erasum}
έπὶ στεφανηφόρου Κυδίου τοῦ Ἱεροκλείους
[έπιστολὴ παρὰ βασιλίσσης Λαοδίκης]^{erasum} Ἐλαφηβολιῶνος
Βασίλισσα Λαοδίκη Ιασέων τῇ βουλῇ καὶ τῷ δῆμῳ χαίρειν· ἀκούουσα πλεονάκις τοῦ ἀδελφοῦ ἦν
5 τε ἀντίληψιν τῶν ἔαυτοῦ φίλων καὶ συμμάχων
διατελεῖ ποιούμενος καὶ ὡς τὴν ὑμετέραν πόλιν συμπτώμασιν περιπεσοῦσαν ἀπροσδοκήτοις ἀνακτησάμενος τήν τε ἐλευθερίαν ὑμῖν
ἀπέδωκεν καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰ λοιπὰ προτέθει-
10 ται συναύξειν τὸ πολίτευμα καὶ εἰς βελτίονα διάθεσιν ἀγαγεῖν, προαιρουμένη δὴ καὶ ἐγὼ ἀκόλουθα πράσειν τῇ σπουδῇ αὐτοῦ καὶ ἐκτενείαι καὶ διὰ τοῦτο καταθέσθαι τινὰ εὐεργεσίαμ μὲν εἰς τοὺς ἀσθενοῦντας τῶν πολιτῶν, εὐχρηστίαν δὲ κοι-
15 νὴν τῷ σύμπαντι δήμῳ, γεγράφεικα Στρουθίων τῷ διοικητῇ ἐφ' ἔτη δέκα κατ' ἐνιαυτὸν πυρῶν χλίους μεδίμνους Ἀττικοὺς εἰς τὴν πόλιν παρακομίζοντα παραδιδόναι τοῖς παρὰ τοῦ δήμου· εὖ οὖν ποήσετε συντάξαντες τοῖς μὲν ταμίαις παραλαμβά-
20 νοντας τακτοῦ πλήθους ἐγδιοικεῖν, τοῖς δὲ προστάταις καὶ οἷς ἀλλοις κρίνητε προνοεῖν ὅπως τὸ γινόμενον διάφορον ἐκ τούτων κατατιθῶνται εἰς προϊκας ταῖς τῶν ἀσθενούντων πολιτῶν θυγατράσιν, διδόν-

- τες μὴ πλέον Ἀντιοχ[έ]ων δραχμῶν τριακοσίων ἐκάσ-
 25 τηὶ τῶν συνοικιζομένων· γινομένοις θ' ύμιν εῖς τε [τ]ὸν
 ἀδελφὸν καὶ καθόλου τὸν οἶκον ἡμῶν οἰους καθήκει
 [κα]ὶ τῶν ἀπαντω<μέν>ων εὐεργεσιῶν μεμνημένοις
 [εὐ]χαρίστως πειράσομαι καὶ ἄλλα ἂν ἐπινοῶ συν-
 [κα]τασκευάζειν παντὶ τρόπῳ συνεκτρέχειν προ-
- 30 [αιρο]νυμένη τῇ τοῦ ἀδελφοῦ θελήσει· κατανοῶ γὰρ αὐ-
 [τὸν] λίαν ἐκτενῶς ἔχοντα πρὸς τὴν ἐπανόρθωσιν
 [τῆς] πόλεως· ναcat ἔρρωσθε ναcat

Décret des Iasiens

- [έπὶ σ]τεφανηφόρου Κυδίου τοῦ Ἱεροκλείους,
 Ἐλαφηβολιῶνος· ναcat
 35 [πρυτ]άνεων ἐκ<κ>λησίαν συναγαγόντων τριακάδι ἔδο-
 [ξε] τῷ δῆμῳ· Μενοίτιος Ἱεροκλείους ἐπεστάτει· πρυ-
 [τάν]εων γνώμῃ Ἐρμοκράτου τοῦ Θεοδότου, Ἀστιάδου
 [τοῦ] Ἐκατωνύμου, Ἐρμίου τοῦ Ἀρτεμιδώρου, Ἐκαταίου τοῦ Δι-
 [οπε]ίθου, Μενοίτιου τοῦ Ἱεροκλείους, Μενοίτιου τοῦ Με-
 40 [νε]δήμου, Πινδάρου τοῦ Σωστράτου δι’ ἐπιτρόπου Διονυ-
 [σίο]ν τοῦ Μενεκλείους· ἐπειδὴ βασιλέως μεγάλου Ἀντιό-
 [χο]ν προγονικὴν αἴρεσιν διατηροῦντος εἰς πάντας
 [το]ὺς Ἑλληνας καὶ τοῖς μὲν τὴν εἰρήνην παρέχοντος,
 [πο]λλοῖς δὲ ἐπταικόσιν βοηθοῦντος καὶ ιδίαι καὶ κοινῆι,
 45 [τι]γάτς δὲ ἀγτὶ δούλων ἐλευθέρους πεποιηκότες καὶ τὸ
 [κα]θ’ ὅλον τὸ βασιλεύειν νενομικότος πρὸς εὐεργεσία[v]
 [δό]σθαι ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἡμετέραν πόλιν πρότερο[n]
 [τε] ἐγ δουλείας ῥύσαμενος ἐποίησεν ἐλευθέρα[v ...]
 [2-4 l.] τῷ[ὺς φ]ρουροῦντας στρατιώτας καὶ τὰς [...]
 50 [ἐκβαλῶν (?)] κατέστησ[εν] ἡμᾶς κυρίους τ[...]

col. II

- Ἀριστολογ[ca. 25l. τῶι βασι]-
 λεῖ διαλεξο[μένους ca. 25l.]
 μον ἀξίως δὲ 2l. [ca. 29l.]
 ως εἰς τὴν πόλιν δ[ca. 18l. ἐπηνῆσθαι]
 55 βασιλέα μέγαν Ἀντίο[χον καὶ ἐπειδὴ ὁ βασιλεὺς]
 γέγονεν καὶ φύλαξ καὶ τῆ[ς πόλεως e.g. σωτὴρ οἱ στρατηγοὶ]
 οἱ ἔξιόντες ἐκ τῆς ἀρχῆς [ca. 10-12l. καθ’ ἔκασ]-
 τον ἐνιαυτὸν τὰς κλεῖδας π[αραδιδότωσαν τοῖς]
 μεθ’ ἐναυτὸν στρατηγοῖς τ[ca. 10l. παρὰ τὸν βω]-
 60 μὸν ὃν ἰδρύσατο ὁ δῆμος βασ[ιλέως μεγάλου Ἀντιό]-
 χου, οἱ δὲ εἰσιόντες εἰς τὴν ἀρ[χὴν θύσαντες ἐπὶ τοῦ]
 βωμοῦ τῶι τε βασιλεῖ καὶ τοῖς ἄ[λλοις πᾶσιν κοι]-
 νοῖς τῆς πόλεως θεοῖς οὔτω [e.g. παραλαμβανέτωσαν]
 τὰς κλεῖδας· ἐπηνῆσθα[ι] δὲ κ[αὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ βα]-
 65 σίλισσαν Λαοδίκην· καὶ ἵνα εὐ[χαριστοῦσα ἡ πόλις μη]-
 θὲν ἐλλείπῃ τιμῆς πρὸς τ[οὺς ἑαυτήν εὐεργετοῦν]-
 τας τὰ μέγιστα, αἱρείσθω κα[θ’ ἔκαστον ἐνια[υτὸν e.g. ὁ δῆμος]
 παρθένον βασιλίσσης Ἀφρο[δίτης Λα]οδίκης· [ιέρειαν ἐν δὲ]
 ταῖς ἔξόδοις ἐχέτω στρό[φιον ὅλ]όλευκο[v· καὶ τῇ αὐ]-
 70 τῇ μὴ ἐξέστω δις ἱερητεῦ[σαι· πεμπ]έτ[ω δὲ ἡ ἱέρεια πομ]-
 πῆν ἐν τῶι μηνὶ τῶι Ἀφροδί[σιῶνι τῇ πεντεκαιδεκάτῃ (?),]
 ἐν ᾧ γέγονεν ἡμέραι ἡ βασύλι[σσα Λαοδίκη, τῇ δὲ πόμπηι παρα]-
 γινέσθωσαν πάντες ἐν [έσθησι λαμπραῖς (?)] οἱ τε γα]-
 μοῦντες καὶ αἱ γαμούμενα[ι οἱ δὲ καὶ ἄμα μετὰ τὴν σύν]-
 75 ερξιν θυέτωσαν βασιλίσση[η] Ἀφροδίτη Λαοδίκη κατὰ δύ]-
 ναμιν ἔκαστοι ὃ ἂν π[ροαιρῶνται. τῇ δὲ ἡμέραι τῆς βα]-

- σιλίσσης συνπομπ[ευέτωσαν e.g. οῖ τε ἱερεῖς πάντες καὶ]
 αἱ ἱέρειαι πᾶσαι καὶ αἱ π[αρθένοι ὄσαι μέλλουσιν γα]-
 μεῖσθαι ἐν τῷ λ[οιπῷ τοῦ μηνὸς τοῦ Ἀφροδισιῶνος, αἱ]
- 80 δὲ καὶ ἀπαρ[χέσθωσαν αὐτῇ e.g. τῆς κόμης. τούτῃ δὲ τῇ ἡμέ]-
 ραι στεφ[ανηφορείτωσαν πάντες οἱ πολῖται ...]
 ποιοὺ[μεν ...]
 δε[...]
 ποτ[... γη]-
- 85 ραιο[...]
 ηι δν[...]
 ου γιν[...]
 ἡμέρα[...]
 τὰ χρή[ματα (?)...]
- 90 γηναιχ[...]
 γαμον[...]
 κηεο[...]
 γρα[...]
 θε[...]

Autre fragment

- 95 [...] ἐν δὲ τῇ πομπ[ῇ ...]
 [... ἵ]εροκῦρυξ κ[...]
 [... μ]ηνὸς [...]
 [...]νιαντ[...]

0-2 Nafissi, p. 108 : ἐπιστολὴ πδ' Ἐλαφηβολιῶνος Levi – Pugliese-Carratelli : ἐπιστολὴ ιδ' Ἐλαφηβολιῶνος Blümel || 24 πλέον Levi – Pugliese-Carratelli : πλέω Nafissi || 27 τῶν ἀπαντω<μέν>ων εὐεργεσιῶν Habicht in BE (1973), 437 : ἀπάντων ἡμῶν Levi – Pugliese-Carratelli || 28-29 συν[κα]τασκευάζειν GAUTHIER (1989), p. 60 : συν[παρ]ασκευάζειν Levi – Pugliese-Carratelli || 35 ἐκ<κ>λησίαν Nafissi : ἐκκλησίαν Levi et Pugliese-Carratelli || 37 Ἐρμοκράτου Garlan : [Φιλ]οκράτου Levi et Pugliese-Carratelli || 39 Ἱεροκλείους Garlan : Ε[ύκ]λείους Levi – Pugliese-Carratelli || 40 Σωστράτου Garlan : Σωπάτρου Levi – Pugliese-Carratelli || 41 Μενεκλείους Garlan : ...δους Levi – Pugliese-Carratelli || 47 [δό]σθαι proposuimus|| ἀνθρώπων lexit Garlan || 50 [ἐκβαλὼν (?)] Mastrocinque || κατέστησ[εν] Nafissi : [...]ατεσανσ[...] Garlan || 53 ἀξίως δὲ 21. Nafissi : διεδε[ξ]α Levi – Pugliese-Carratelli, Bringmann – von Steuben || 51-56 [καὶ τὸν δεῖνα] | Ἀριστολόχ[ου ύπερ τῶν κοινῆι συμφερόντων τῷ βασι] | λεῖ διαλεξο[μένους ἐπεὶ οὖν προγονικὴν πρὸς τὸν δῆ] | μον ἀξίως διεδε[ξ]ατο εὔνοιαν, αὐτὸς τε τυγχάνει εὐνό] | ως εἰς τὴν πόλιν δ[ιακείμενος, ἀγαθῇ τύχῃ ἐπηνῆσθαι] | βασιλέα μέγαν Ἀντίο[χον διότι εὐεργέτης καὶ σωτῆρ] | γέγονεν καὶ φύλαξ [έσ]τιν [τῆς πόλεως...] Piejko || 54-64 Texte de Nafissi légèrement modifié, les estimations de lettres manquantes sont de Ma || 57 παραδιότωσαν suppleuit Blümel, mais Levi – Pugliese-Carratelli indiquent la présence d'une barre oblique après αγη : Nafissi le déplace ligne 58 || 58 η post κλεῖδας legerunt Levi – Pugliese-Carratelli || 61 ἀρ[χὴν θυέτωσαν ἐπὶ τοῦ] Ma || 62-63 καὶ τοῖς α[ὐτοῦ προγόνοις καὶ τοῖς κοι]νοῖς τῆς πόλεως θεοῖς Levi – Pugliese-Carratelli in apparatus || 64-82 Texte de Nafissi : ἐπηνῆσθα[ι] δὲ κ[αὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ βα] | σιλισσαν Λαοδίκην· καὶ ἵνα εὐ[χαριστοῦσα ἡ πόλις μη] | θὲν ἔλλειπη τιμῆς πρὸς τ[οὺς ἑαυτήν εὐεργετήσαν] | τας τὰ | μέγιστα, αἰρείσθω κα[θ' ἔκαστον ἐ]νια[ντὸν ὁ δῆμος] | παρθένον βασιλίσσης Ἀφροδίτης Λα]οδίκης: [ιέρεαιν ἐν δὲ] | ταῖς ἔξοδοις ἔχετω στρό[φιον ἐρυθρ]όλευκο[ν] καὶ τῇ αὐ[τῇ] | τῇ μὴ ἔξεστω δις ιερητεῦ[ειν· θυ]έτ[ω δὲ ἢ ἀν λάχῃ τὴν τι] | μὴν ἐν τῷ μηνὶ τῷ Ἀφροδίτην τῇ ...] | ἐν ἦι γέγονεν ἡμέραι ή βασιλ[ισσα οἰν· οἱ δὲ πολῖται παρα] | γινέσθωσαν πάντες ἐν[ἐσθῆσι λαμπραῖς· ὄμοιώς δὲ οἱ γα] | μοῦντες καὶ αἱ γαμούμενα[ι ἄμα μετὰ τὴν τῶν γάμων σύν] | ερξιν θυέτωσαν βασιλίσση[ηι Λαοδίκηι ιερεῖον κατὰ δύ] | αμιν ἔκαστοι ὁ ἀν π[ροαιρῶνται· τῇ δὲ ἡμέραι τῆς βα] | σιλίσσης συνπομπ[ευέτωσαν οἱ τε ἱερεῖς πάντες καὶ] | αἱ ἱέρειαι πᾶσαι καὶ αἱ [παρθένοι αἱ μέλλουσαι γα] | μεῖσθαι ἐν τῷ [λοιπῷ τοῦ ἐνιαυτοῦ χρόνῳ· θυέτωσαν] | δὲ καὶ ἀπαρ[χὰς τῶν πρώτων φανέτων καρπῶν ἐν τῇ χῷ] | ραι στεφ[ανοῦντες τὴν εἰκόνα τῆς βασιλίσσης καὶ εὐχά] | ποιοὺ[μενοι] Sokolowski || 65 εὐ[χαριστοῦσα ἡ πόλις μη] Sokolowski, Nafissi : εὐ[νους ὥν ὁ δῆμος μη] Blümel : Ma propose comme alternative ὁ δῆμος dans son apparat || 69 [όλ]όλευκο[ν] proposuimus, cf. commentaire || 71 πην nov. let. Nafissi : μην Levi – Pugliese-Carratelli || 75 βασιλίσση[ηι Ἀφροδίτηι Λαοδίκηι κατὰ δύ] proposuimus : βασιλίσση[ηι Λαοδίκηι ιερεῖον κατὰ δύ] Sokolowski, suivi par Nafissi || 77 συνπομπ[ευέτωσαν οἱ τε προστάται καὶ] proposui à titre d'hypothèse, voir commentaire || 78 Nafissi indique que l'on peut distinguer un trait verticale après αι, il pourrait s'agir du début d'un π appartenant au παρθένοι intégré || 80-81 [ταύτῃ τῇ ἡμέραι στεφ[ανηφορείτωσαν οἱ πολῖται πάντες συνόδους] ποιοὺ[μενοι κατὰ φυλὰς καὶ θυσιάζοντες] proposuit Piejko || 82 ποιο Levi – Pugliese-Carratelli : ποιος proposuit Nafissi || 84-86 [όμοιώς δὲ καὶ θυέτωσαν ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέραι [οἱ ἄλλοι πάντες ἐν τῇ πόλει οἰκοῦντες καθὼς ἄν] ἦι δυ[νατὸν ἔκάστωι] proposuit Piejko || 89 τὰ χρή[ματα (?)...] proposui || 98 [...]νιαντ[...] legit Nafissi.

Col. I.

(erasum : Sous le stéphanophorat de Kydias, fils de Hiéroclès) Sous le stéphanophorat de Kydias, fils de Hiéroclès (erasum : lettre de la reine Laodice) mois d'Élaphébolion. La reine Laodice au conseil et au peuple des Iasiens, salut. Puisque j'ai souvent entendu de la part de mon frère de quel soutien il fait preuve envers ses amis et ses alliés, et qu'après avoir repris votre cité tombée dans des malheurs inattendus il vous a rendu votre liberté, vos lois, et que quant au reste il s'efforce d'améliorer [10] l'administration des affaires publiques et de l'amener vers une meilleure situation, en m'efforçant moi aussi d'agir conformément à son ardeur et son assiduité, et conformément à cela de perpétrer une évergésie en faveur des plus faibles des citoyens ainsi qu'un bienfait commun au peuple tout entier, j'ai écrit à Strouthiōn le *dioiketès* de transporter jusqu'à la cité et de remettre au peuple, chaque année pendant 10 ans, 10 000 médimnes attiques de grain. Vous ferez donc bien d'ordonner aux trésoriers de prendre ce blé et [20] de le vendre à un prix fixe, ainsi qu'aux prostates et à ceux de votre choix de faire en sorte que le revenu qui en résulte soit affecté aux dots des filles des citoyens les plus pauvres, en ne donnant pas plus de 300 drachmes d'Antiochos à chacune des épouses. À ceux qui se comportent tel qu'il convient avec notre frère et notre famille de manière générale, ainsi qu'à ceux qui se souviennent de toutes les évergésies passées, je m'efforcerai dans un échange de reconnaissance de mettre en place les autres bienfaits auxquels je penserai, [30] en me chargeant de collaborer en toute chose selon les désirs de mon frère. Car je me rends compte qu'il est extrêmement assidu pour le redressement de votre cité. Portez-vous bien.

Décret des Iasiens

Sous le stéphanophorat de Kydias, fils de Hiéroclès, mois d'Élaphébolion. Les prytanes ayant réuni l'assemblée le trentième jour, le peuple a décrété. Ménoitios, fils d'Hiéroklès présidait. Proposition des prytanes : Hermokratès fils de Théodos, Astiadès fils d'Hékatonymos, Hermias fils d'Artémidôros, Hékataios, fils de Diopeithès, Ménoitios fils d'Hiérioklès, Ménoitios [40] fils de Ménodêmos, Pindaros fils de Sôstratos par l'intermédiaire de son représentant Dionysios fils de Ménéklès. Puisque, Antiochos le Grand roi préservant la disposition de ses ancêtres envers tous les Grecs, leur fournissant la paix, venant en aide à de nombreux malheureux en privé et en public, rendant libres des esclaves, estimant en toute circonstance que régner [c'est se consacrer] envers l'évergésie en faveur des hommes, il rendit d'abord libre notre cité en la sauvant de l'esclavage [en chassant (?)] les soldats qui l'occupaient [...] [50] il nous déclara maîtres de notre sort.

Col. II.

Aristoloch [...] ceux envoyés pour parler au roi [...] dignement [...] envers la cité [...] [le peuple a décrété que soit loué] Antiochos le Grand roi [puisque le roi] a été le gardien [et le sauveur de la cité, que les stratèges] sortants de leur fonction [...] chaque année, [remettent] les clefs à leurs successeurs [à côté de] [60] l'autel [d'Antiochos le Grand] roi que le peuple a érigé, et que les stratèges entrant en charge, [ayant sacrifié sur] cet autel au roi et à [tous les autres] dieux communs de la cité prennent les clefs. Qu'on loue également [sa sœur] la reine Laodice pour que [la cité faisant preuve de gratitude] n'omette aucun honneur envers ceux qui lui prodiguent les plus grands bienfaits, que [chaque] année [le peuple] choisisse une (prêtresse) vierge de la reine

Aphrodite Laodice. Lors de ses sorties, qu'elle porte un bandeau [entièrement] blanc. [70] Qu'il ne soit pas permis [à la même personne] d'être prêtresse deux fois. [Que la prêtresse guide] une procession [le 15] du mois d'Aphrodision, le jour lors duquel est née la reine Laodice. Que les futurs mariés et mariées soient présents [dans la procession, vêtus de linges brillants]. [Après l'union de leur mariage], qu'ils sacrifient à la reine [Aphrodite Laodice (un animal) de leur choix] selon leurs moyens. [Lors du jour] de la reine, que participent à la procession [tous les prêtres/ magistrats,] et toutes les prêtresses, ainsi que les vierges qui s'apprêtent à se marier [avant la fin du mois d'Aphrodision], [80] que ces dernières lui offrent comme prémisses [leur chevelure]. Qu'en ce jour, [tous les citoyens portent] des couronnes [...] [95] Dans la procession [...] le héraut sacré [...] du mois [...].

Autre fragment

Dans la procession [...] le héraut sacré [...] le mois [...] année (?) [...]

Inscr. 11 : Mention d'un sacrifice « aux rois et à leurs enfants » dans une lettre de Zeuxis aux Héracléotes du Latmos

Héraclée du Latmos. Ante nord du temple d'Athéna. Découverte en 1974.

Conservée *in situ*.

196-195 A.C.N.

Il s'agit de quatre blocs de marbre portant deux documents : une lettre du roi Antiochos, ainsi qu'une lettre de Zeuxis. Ces lettres sont toutes deux adressées à la cité d'Héraclée du Latmos. Est ici reproduite la lettre d'Antiochos ainsi qu'une partie de la lettre de Zeuxis inscrite sur le bloc II. Ce document atteste l'existence d'un culte du souverain séleucide dans la cité.

Éd. SAHIN (1987), p. 55-56 ; WÖRRLE (1988), p. 421-474 ; MA (2004²), 31.

Trad. WÖRRLE (1988), p. 421-474 (Allemand) ; MA (2004²), 31 (Français)

Cf. SEG 37, 859 ; BE (1989), 277 ; ERRINGTON (1989), p. 279-288 ; MUCCIOLI (2011b), p. 81-96.

Reprod. WÖRRLE (1988), p. 471-476 (Photo).

(bloc I et II)

I

Lettre d'Antiochos III

[...] Λαοδίκην καὶ τὸν νιὸν Ἀγρί[οχον πρὸς τ]αῖς π[αρ']
[ύμῶν ψηφι]σθείσαις τιμαῖς οἵδιεσταφεῖτε στεφάνοις, ὁμοίως δὲ
[στεφανώ]σαιτε καὶ Σέλευκον καὶ Μιθριδάτην τοὺς ἄλλους ἡμῶν νι-
[ούς, οὓς] καὶ ἀνενέγκαντες οἱ πρεσβευταὶ ἡσπάσαντό τε ἡμᾶς ὑπὲρ
5 [τοῦ δ]ήμου καὶ τὸ περὶ τῶν τιμῶν ψήφισμα ἀποδόντες διελέχθησαν
[καὶ α]յὐτοὶ περὶ ἐκάστων ἀκολούθως τοῖς κατακεχωρισμένοις, τάς τε
[δὴ τι]μὰς καὶ τοὺς στεφάνους ἀπεδεξάμεθα φιλανθρώπως καὶ
[ύμᾶς] ἐπαινοῦμεν ἐπὶ τῇ προθυμίᾳ· θέλοντες δὲ καὶ κατὰ τὰ λοιπὰ πο-
[λυ]φρεῖν ὑμῶν τά τε ὑπὸ Ζεύξιδος συγχωρηθέντα ὑμῖν κυροῦμεν
10 [καὶ] πρὸς τῶι ὑποκειμένῳ πλήθει εἰς ἐλαιοχρίστιον τοῖς νέοις ἀπο-
[τάσσομεν καὶ τ'] ἐνιαυτὸν καὶ ἄλλους μετρητὰς τριάκοντα. τό τε
[ἐσόμενον ἀ]γνήλωμα εἰς τὴν ἐπισκευὴν τοῦ ὑδραγωγίου οἰόμε-
[θα δεῖν δίδο]σθαι ἐκ βασιλικοῦ ἐφ' ἔτη τρία, καὶ περὶ τούτων γεγράφαμεν
[ca. 8 l. τ]ῷδι διοικητῇ· ποιουμένους δὲ καὶ εἰς τὸ λοιπὸν διὰ τῶν [ἔρ]-
15 [γων τὰς προ]σηκούσας ἀποδείξεις τῆς πρὸς τὰ πράγματα ἡμῶν εὐνοίας]

II

[...]ΑΒΑΣΙΛΙ[...]

[ὑπ]έρ αὐτῶν δὲ τούτων ἀκούσεσθε ἐκ τ]ῷ πρεσβευτῶν. ἔρρωσ[θε.]

Lettre de Zeuxis

vacat

ἐπὶ στεφανηφόρου θεοῦ τρίτου τοῦ μετὰ Δημήτριον Δημητρίου Ἡραιῶνο[ζ]
20 Ζεῦξις Ἡρακλεωτῶν τῇ βιονλῇ καὶ τῷ δήμῳ χαίρειν. οἱ παρ' ὑμῶν πρεσβευ-
ταὶ Φανίας, Ἐρμίας, Αἰσχρίων, Ἀπολλόνιος, Ἐρμογένης, Ιάσων, Αἰνέας, Παρ-
μενείδης, Παγκράτης, Διάς, Εὔανδρος, Θαργήλιος, Ἐρμίας, Ἀριστέας, Μενε-
κράτης, Ἡρακλεόδωρος, Διονύσιος, Πρωτέας, Διονυσικλῆς, Αντιλέων, Ιερο-
κλῆς, Μένης ἀνήνεγκαν τὸ ψήφισμα καθ' ὃ ᾔεισθε δεῖν ἀνακεκομισμέ-
25 νων ἡμῶν τῷ βασιλεῖ τὴν πόλιν ἐξ ἀρχῆς ὑπάρχουσαν τοῖς προγόνοις αὐτοῦ
θυσίας τε συντελεσθῆναι τοῖς θεοῖς καὶ τοῖς βασιλεῦσιν καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν
καὶ εἰς τὸ λοιπὸν ὁμοίως γίνεσθαι κατὰ μῆνα τῇ ἔκτῃ ἀπιόντος, αἱρεθῆναι
δὲ καὶ πρεσβευτὰς τοὺς ἐμφανιοῦντας ὑπὲρ τῆς γεγενημένης στενοχω-
[ρία]ς περὶ τὴν πόλιν ἐκ τῶν ἐπάνω χρόνων διὰ τοὺς πολέμους καὶ τὰς κα-

- 30 [ταφθ]ορὰς καὶ παρακαλέσοντας τά τε ὑπὸ τῶν βασιλέων συγκεχωρημένα
[συνδιατηρηθῆν]αι ὥπως ὑπάρχῃ καὶ μετὰ ταῦτα ἡ τε ἀνεπισταθμεία καὶ τὰ
[ca. 16 l. κ]αὶ τὰ τέλη καὶ ἔγγαια καὶ τὰ εἰσαγώγια καὶ ἐξαγώγ[ια]
[...]

14 [Στρουθίῳ τ]ῷ Ma proposuit in apparatus. Concernant ce personnage, voir n. 381.

Bloc I

Lettre d'Antiochos III

[...] Laodice et notre fils Antiochos [en plus] des honneurs que [vous] avez décrétés, au moyen desquels vous nous octroyez des couronnes, et semblablement que vous couronnez nos autres fils Séleucus et Mithridate. Les ambassadeurs, nous ayant remis ces couronnes, nous ont salué au nom du peuple et, après nous avoir remis le décret sur les honneurs, ont parlé eux aussi à propos de chaque point conformément au contenu du décret. Nous avons reçu avec humanité les honneurs et les couronnes, et nous vous louons pour votre zèle. Dans le désir de prendre soin de vous à l'avenir également, nous confirmons les priviléges que Zeuxis vous a accordés [10] [et nous assignons], en plus de la quantité assignée pour l'onction d'huile des *neoi*, trente autres métrètes par année. La dépense [à venir] pour la conduite d'eau, nous pensons [qu'il faut] qu'elle soit donnée à partir du *basilikon* sur une durée de trois ans. À propos de cela, nous avons écrit au *dioiketès* [...]. À l'avenir, en montrant également par vos [actes] les dispositions appropriées de votre [bienveillance] envers nos affaires [...]

Bloc II

Concernant ces mêmes choses, vous en serez informés par vous ambassadeurs. Portez-vous bien.

Lettre de Zeuxis (partim)

Sous le stéphanophorat du dieu, pour la troisième fois après Démétrios fils de Démétrios. Mois de Héraïon.
[20] Zeuxis au conseil et au peuple des Héracléotes, salut. Vos ambassadeurs Phanias, Hermias, Aischriôn, Apollonios, Hermogénès, Iasôn, Ainéas, Parménidès, Pankratès, Dias, Euandros, Thargélias, Hermias, Aristéas, Ménékratès, Heracléodôros, Dionysios, Protéas, Dionysiclès, Antiléôn, Hiéroclès, Ménès, ont remis le décret, conformément auquel vous aviez jugé, après que nous avons remis au roi cette cité qui appartenait depuis le début à ses ancêtres, qu'il fallait accomplir des sacrifices pour les dieux, pour les rois, et pour leurs enfants, et qu'il en soit ainsi à l'avenir, le sixième jour avant la fin du mois, et de choisir des ambassadeurs pour mettre en avant la pénurie survenue récemment à la cité à cause des guerres et des [30] catastrophes, ainsi que pour nous exhorter à préserver les priviléges accordés par le roi. Afin que, après cela, soient préservés l'exemption de cantonnement et les [...] et les taxes foncières et les taxes sur les importations et les exportations [...]

Inscr. 12. Liste de dépenses relatives aux cultes publics de la cité d'Érythrées

Érythrées.

Conservée à Berlin aux Staatliche Museen, numéro d'inventaire inconnu.

Première moitié du II^e siècle A.C.N.

Plaque de marbre probablement inscrite sur tous les côtés, brisée en plusieurs fragments. Quatre ont été trouvés (contexte archéologique inconnu) et publiés. Le premier fragment est composé des parties de texte A, B et C. Le second de B1 et C1. Le troisième de A1. Ils furent publiés ensemble pour la première fois par SOKOLOWSKI (dans *LSAM*) en 1955. Le dernier fragment a été publié en 1980 par VARINLIOĞLU (1980), p. 149-153 [repris par *SEG* 30, 1327], mais ne regarde pas de près la thématique envisagée.

Éd. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF (1909), 12 (A; B; C) ; KEIL (1910), 5 (B1) et 6 (C1) ; PICARD – PLASSARD (1913), 53 (A1) ; KEIL (1913), p. 449 (A1) ; *IGRR* IV, 1539 (A) et 1759 (A1) ; *LSAM* (1955), 26 ; *IK Erythrai* II/2, 207 [repris par KOTSIDU (2000), 198 E2].

Trad. KOTSIDU, 198 [E2] (Allemand).

Cf. *SEG* 15, 724-725 ; *SEG* 17, 516 ; HABICHT (2017³), p. 67-72.

Reprod. KEIL (1910), 5 (photo B1 et C1) ; PICARD – PLASSARD (1913), 53 (Copie A1) ; *IK Erythrai* II/2, XXXVIII-XL (photo A, B et C).

(l. 20-41 ; 50-51 ; 65-67 ; 75-76 ; 96-99).

A

20 [...] έκκαι-
[δ]εκάτην Ἀθηνᾶι Πολιάδι, τ[ε]-
[λ]είου κδ̄· ταῖς ὅπισθε θεαῖς]
[χ]οιρου η· Βασιλεῖ Αντιόχωι
[ε]ἰς θυσίαν κβς̄, κοινόν· Φαν[α]-
25 [γ]όρα εἰς θυσίαν π̄· ὀκτωκ[αι]-
[δ]εκάτην ταῖς ὅπισθε θε[αῖς ἐ]-
[π]ὶ παννυχίδος χοίρο[υ η· ca 3l.]
[πρ]οτέραι εἰς τὴν κατ[ὰ μῆνα]
[θυσί]αν τοῖς βασ[ιλεῦσι τε]-
30 [λείου] κδ̄ κοινόν καὶ εἰς]

A1

[θυσίαν Βασιλεῖ Αντιόχωι ...]
[...]ια[...]
ιοισι[...]
[τ]ῇ Εἰρη[νῃ γαλαθηνοῦ]
35 [π]ροτέρα[ι εἰς τὴν κατὰ μῆ]-
[ν]α θυσία[ν τοῖς βασιλεῦσι]
[τ]ελειου [κδ̄, κοινόν, καὶ εἰς]
[θ]υσίαν β[ασιλεῖ Αντιόχωι,]

B

1l. ε 1l. [...]
40 Αρτέμ[ιδι ... Βασι]-
λίσσηι [...]
...
50 ΝΑΙ προτέραι εἰς τὴν κατὰ μῆνα θυσίαν τοῖς βασιλεῦσι τελείου κδ̄, κοινόν,
καὶ εἰς θυσίαν Βασιλεῖ Αντιόχ[ῳι ... κοινόν ...]

B1

- 65 [...] ἐκκαιδ]εκάτηι εἰς τὴν κατὰ μῆνα [θυσίαν Βασιλεῖ Ἀντιόχῳ κβς', κοινόν' ...]
[...]ὶ Διονύσωι τελείου κδ' προτ[έραι] εἰς τὴν κατὰ μῆνα θυσίαν τοῖς βα]-
[σιλεῦσι, τε]λείου κδ', κοινόν καὶ εἰς θυσία[ν Βασιλεῖ Ἀντιόχῳ, ... , κοινόν.]

C

- 75 [...] εἰς θυσίαν] βασιλεῖ Ἀντι-
[όχῳ, ..., κοινόν. ...] η'.
- 96 [...] βασι]λεῖ Ἀντιό-
[χῳ ... , κοινόν ...]

C1

[... ν]εωτέρωι βασιλ[...]

...

27-28 προτέραι <δεκάτῃ> proposerunt Engelmann et Merkelbach dans le commentaire p. 353, cf. commentaire : NAI legere in lacuna proposuit Willamowitz, comme abréviation de ν(ομηνί)αι, Cagnat et Sokolowski consentiunt : || 31-38 restituit Keil || 40-41 [... Βασι]λίσση [Στρατονίκη] proposuit Habicht || 51 [ῳ ... κοινόν'] Engelmann et Merkelbach : [ῳ κβς', κοινόν] Willamowitz-Möllendorff || 65 [...] ἐκκαιδ]εκάτηι Engelmann et Merkelbach : [...] δ]εκάτηι alii || θυσίαν Βασιλεῖ Ἀντιόχῳ κβς', κοινόν' suppleuerunt Engelmann et Merkelbach || 67 Ἀντιόχῳ <κβς'> κοινόν suppleuit dubitanter Keil (Sokolowski consentit) : Engelmann et Merkelbach <κβς'> non suppleuerunt || 96 κδ' Engelmann et Merkelbach suppleuerunt || 99 εωτέρωι βασιλ lapis: Keil in commentarium proposuit [βασιλεῖ Ἀντιόχῳ Σωτῆρι, Βασιλεῖ Ἀντιόχῳ ν]εωτέρωι βασιλ[ίσση Στρατονίκη].

[A] [20] Le seizième jour : à Athéna Polias, un animal mature, 24 drachmes. Aux déesses de l'arrière, un porcelet, 8 (drachmes). Au roi Antiochos, pour le sacrifice, 22^{1/2} drachmes, le *koinon* des Ioniens. À Phanagoras, pour le sacrifice, 80 drachmes. Le dix-huitième jour : aux déesses de l'arrière, pendant la réjouissance nocturne, un porcelet, 8 drachmes. Le vingtième jour : [pour le sacrifice mensuel aux rois] [30] un animal mature, 24 drachmes, le *koinon* des Ioniens et pour [A1] le sacrifice [au roi Antiochos ...] à Eirènè [...] Le vingtième jour : pour le sacrifice mensuel aux rois, [un animal mature], 24 drachmes, [le *koinon* des Ioniens et pour le sacrifice au roi Antiochos]. [B] [40] [...] à Artémis [...] à la reine [Stratonice] ... [50] Le vingtième jour : pour [le sacrifice] mensuel [aux rois, un animal mature, 24 drachmes, le *koinon* des Ioniens] et pour le sacrifice au roi Antiochos [... le *koinon* des Ioniens] ... [B1] [65] Le seizième jour, pour le [sacrifice] mensuel [au roi Antiochos, 22^{1/2} drachmes, le *koinon* des Ioniens ...] à Dionysos, un animal mature, 24 drachmes. Le vingtième jour, pour le sacrifice mensuel aux rois, un animal mature, 24 drachmes, le *koinon* des Ioniens et pour le sacrifice [au roi Antiochos ...], le *koinon* des Ioniens. [C] ... [75] [Pour le sacrifice] au roi Antiochos [..., le *koinon* des Ioniens ...] 8 drachmes ... [96] Au roi Antiochos [... le *koinon* des Ioniens] [...] [C1] au plus jeune roi (?) ...

Inscr. 13 : Chronique dite « de Séleucos III » (l. 1-10)

Babylone, produite dans le complexe de l'Esagil.

Aujourd’hui au British Museum (BM 35421).

224/223 A.C.N.

Tablette d’argile opistographe portant une chronique d’époque Séleucide datée (voir commentaire) de l’an 88 de l’ère séleucide. Dim. 0,13m de largeur x 0,05m de hauteur.

Éd. PINCHES (1892-1893), p. 35-36 ; GRAYSON (1975), p. 283-284, 13b ; SHERWIN-WHITE (1983), p. 156 ; DEL MONTE (1997), p. 203-206 ; GLASSNER (2004²), 35 ; BCHP 12 ; MITSUMA (2013), p. 740-741.

Trad. PINCHES (1892-1893), p. 35-36 (Anglais) ; GRAYSON (1975), p. 283-284, 13b (Anglais) ; SHERWIN-WHITE (1983), p. 156 (Anglais) ; VAN DER SPEK (1985), p. 557-561 (Anglais) ; DEL MONTE (1997), p. 203-206 (Italien) ; GLASSNER (2004²), 35 (Anglais) ; BCHP 12 (Anglais) ; MITSUMA (2013), p. 741 (Anglais).

Cf. SHERWIN-WHITE (1983), p. 156-159 ; VAN DER SPEK (1985), p. 557-561 ; LINSSEN (2004), p. 129 ; CLANCIER (2007), p. 38 ; MICHEL – WIDMER (2008), p. 85 ; MITSUMA (2013), p. 739-744 ; CLANCIER – MONERIE (2014), p. 208-210.

Reprod. GRAYSON (1975), plate XI (copie), plate XXVI (Photo) ; BCHP, 12 (Photo).

Face A

[...]

[...] DI-šu₂

[M]U.⁶⁰+28.KAM₂ ^mSi-lu-ku LUGAL ^{ITI}BAR ITI.BI UD.8.KAM₂ 1^{en} DUMU E.KI ^{lu2}ŠA₃.TAM
E₂.SAG.GIL₂

[x] ša₂ E₂.SAG.GIL₂ ina INIM LUGAL lib₃-bu-u₂ ^{kus}ši-piš-tum ša₂ LUGAL ša₂ ina IGI-ma iš-ša₂-a

5 [x] 'GIN₂' KU₃.BABBAR TA E₂ LUGAL TA E₂ ra-ma-ni-šu₂ 11 GU₄.HI.A ma-ru-tu 1.ME UDU. 'MEŠ'
'ma'-ru-tu 11 ^{mušen}UZ.TUR ma-ru-tu a-na PAD.^dINNIN ina lib₃-bi E₂. 'SAG'.GIL₂
a-na ^dEN ^dGAŠAN-ia u DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ u₃ a-'na' dul-lu ša₂ ^mSi-[lu]-ku 'LUGAL'
u A.MEŠ-su₂ il-ta-kan ḪA.LA.MEŠ ša₂ GU₄. 'MEŠ' u SISKUR.MEŠ MU-a-ti 'a-na'

Face B

^{lu2}GALA.MEŠ u₃ ^{lu2}ŠA₃.TAM 'iq'-bi a-na ^{lu2}DI.KUD.MEŠ ša₂ LUGAL u DUMU DU₃-i

10 [a-na] 'muḥ-ḥi' URU Si-lu-ki-ia 'a-am ul-te-bil vacat

5 UDU.MEŠ legerunt Finkel et Van der Spek || 10 [a-na] 'muḥ-ḥi' URU Si-lu-ki-ia legerunt Finkel et Van der Spek, dans BCHP 12.

An 88, roi Séleucos. Lors du mois de Nisan, ce mois, le huitième jour, un fils de Babylone, le šatammu de l’Esagil, [...] de l’Esagil, sur ordre du roi, selon le parchemin de peau que le roi avait envoyé auparavant, [...] sicles d’argent de la maison du roi et de sa propre maison, 11 bovins gras, 100 moutons gras, 11 canards gras, comme offrande au sein de l’Esagil, à Bēl, Bēltīya et aux grands dieux et pour le rituel du roi Séleucos et de ses fils, il a installé. Le roi a ordonné aux prêtres lamentateurs et au šatammu d’envoyer des parts de ces bœufs et de ces animaux sacrificiels aux juges royaux et aux citoyens [10] de Séleucie ...

Inscr. 14 : *Prostagma du roi Antiochos III relatant l'institution du culte étatique de Laodice III*

A, Dodurga (Phrygie) ; B, Laodicée de Médie-Nehavend ; C, Kermanshah (Iran).

A, Louvre (numéro d'inventaire : MA 2936) ; B, Musée National de Téhéran (numéro d'inventaire : 17.V.2000) ; C, Musée National de Téhéran (numéro d'inventaire inconnu).

193 A.C.N.

Les inscriptions livrent une lettre d'Antiochos III présentant des variantes selon le destinataire et l'état de conservation, établissant un culte étatique pour son épouse Laodice III. Dans le cas des stèles A et B, nous est également livrée une lettre du fonctionnaire royal destinataire de la lettre d'Antiochos faisant état de la chaîne de commandement des unités politiques en question. A, stèle de marbre blanc brisée en six morceaux découverte et copiée par HOLLEAUX dans le village de Dodurga (Phrygie). L'appellation « stèle d'Eriza », souvent utilisée pour désigner cette inscription, est en réalité une imprécision géographique. Dim. 0,78m x 0,49m x 0,7m à 0,12m. B, stèle de pierre surmontée d'un fronton. Remarquée par BENVENISTE dans le musée de Téhéran en 1947 et portée à la connaissance de ROBERT. Bien conservée hormis quelques cassures dans le coin supérieur gauche et une lacune dans le coin inférieur droit. Dim. 1,19 m x 0,46m x non communiqué. C, stèle de pierre légèrement pyramidale brisée en trois morceaux. Portée à la connaissance de ROBERT par GHIRSHMAN en 1967. Complète sur le côté gauche et en bas. Dim. 1,09m x 0,47-0,49m x 0,07m.

Éd. A. HOLLEAUX – PARIS (1885), p. 324-330 ; HOLLEAUX (1889), p. 523-529 ; OGIS 224 ; HOLLEAUX (1930), p. 245-262 ; ROBERT (1949), p. 9-13 [repris par MA (2004²), 37]

Éd. B. ROBERT (1949), p. 7 ; VIRGILIO (2003²), 10 ; *IK Estremo Oriente*, 277-278.

Éd. C. ROBERT (1967), p. 281-297 [repris par MERKELBACH – STAUBER (2005), 303] ROUGEMONT (2012), 68 ; BENCIVENNI (2017), p. 293-300.

Trad. RC 36-37 (A, Anglais) ; ROBERT (1949), p. 7-8 (B, Français) ; BERTRAND (1993), 121 (Français) ; SHERWIN-WHITE – KUHRT (1993), p. 2004-205 (A, B et C, Anglais) ; VIRGILIO (2003²), 10 (B et C, Italien) ; MA (2004²), 37 (A, Français) ; BENCIVENNI (2017), p. 295 (C, Italien).

Cf. AYMARD (1949), p. 327-345 ; BE (1950), 217 ; BE (1951), 234 ; SEG 13, 592 ; BE (1955), 254 ; SHERWIN-WHITE – KUHRT (1993), p. 202-210 ; DEBORD (2003), p. 291-297 ; MA (2003b), p. 43-45 ; IOSSIF (2014), p. 129-148 ; RAHBAR (2014), p. 301-329.

Reprod. HOLLEAUX (1942²), planches 12-13 (A, Photos) ; VIRGILIO (2003²), fig. 36-40 (B, Photos) ; *IK Estremo Oriente*, 277-278 (B, Photos).

A
[Ἀναξίμ]βροτος ναcat Διονυτᾶι ναcat χαίρειν· τοῦ γρα-
[φέντ]ος παρὰ τοῦ βασιλέως προστάγματος
[περ]ὶ τοῦ ἀποδεῖχθαι τῆς βασιλίσσης
[ἀ]ρχιέρειαν τῶν ἐν τῇ σατραπείᾳ Βερενίκην
5 τὴν Πτολεμαίου τοῦ Λυσιμάχου θυγατέρα
κατακεχώρισται τὸ ἀντίγραφον· ἐπακολουθῶν
οὗν τοῖς ἐπεσταλμένοις συντέλει καθ' ἄ
οιεται δεῖν, ἵνα δὲ καὶ τὰ ἀντίγραφα ἀναγρα-

φέντα εἰς στήλην λιθίνην ἀνατεθῆι ἐν τῷ
 10 ἐπιφανεστάτωι τόπῳ προνοήθητι.
 ναὶ ἔρρωσο. [θ]ιρ', Αρτεμισίου ιθ'.

βασιλεὺς Ἀντίοχος Ἀναξιμβρότωι χαίρειν·
 βουλόμενοι τῆς ἀδελφῆς βασιλίσσης Λαοδίκης
 [τὰς] τιμὰς ἐπὶ πλειὸν αὐξεῖν καὶ τοῦτο ἀναγ-
 15 [καὶ] οὐκανόταν ἐπειδὴ τοῦτο οὐκέτι
 [οὐ] μόνον ἡμῖν φιλοστόργως καὶ κηδεμονί-
 [κῶς] αὐτὴν συμβιοῦν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸ θεῖ-
 [ον ε]ὺσεβῶς δια[κ]εῖσθαι, καὶ τὰ ἄλλα μὲν
 [ὅσα πρ]έπει καὶ δίκαιον ἐστι παρ' ἡμῶν αὐτῇ
 20 [συνα]ντᾶσθαι διατελοῦμεν μετὰ φιλοσ-
 [τ]οι[ρ]γίας ποιοῦντε[ς, κρ]ίνομεν δὲ καθάπερ
 [ἡμ]ῶν [ἀπο]δείκνυν[ται] κατὰ τὴν βασιλεί-
 [αν ἀρχ]ιερεῖς, καὶ ταύτης καθίστασθαι
 [ἐν τ]οῖς αὐτοῖς τόποις ἀρχιερείας αὖ φο-
 25 [ρ]ήσουσιν στεφάνους χρυσοῦς ἔχοντας
 [εἰκόνας αὐ]τῆς, ἐπιγραφήσονται δὲ καὶ ἐν
 [τοῖς] συναλλάγμασι μετὰ τοὺς τῶν
 [προγόν]ῶν καὶ ἡμῶν ἀρχιερεῖς· ἐπεὶ οὖν
 ἀποδέδεικται ἐν τοῖς ὑπὸ σὲ τόποις
 30 [Βερ]ενίκη ἡ Πτολεμαίου τοῦ Λυσιμάχου
 τοῦ [3 l.]οντος ἡμῖν κατὰ συγγένειαν θυγάτηρ,
 συντελείσθω πάντ[α] τοῖς προγεγραμμέ-
 νοις ἀκολούθως, καὶ τὰ ἀντίγραφα τῶν
 ἐπιστολῶν ἀναγραφέντα εἰς στήλας
 35 ἀνατεθήτω ἐν τοῖς ἐπιφανεστάτοις
 τόποις, ὅπως νῦν τε καὶ εἰς τὸ λοιπὸν
 πᾶσιν φανερὰ γίνηται ἡ ἡμετέρα καὶ ἐν τού-
 [τοῖς] π[ρ]ὸς τὴν ἀδελφὴν π[ρ]οσάρεσις.

16 [οὐ] μόνον selon B : μὴ μόνον Welles || 20 [συνα]ντᾶσθαι selon B : [ἄπα]ντᾶσθαι Welles || 28 [προγόν]ῶν Welles
 confirmé par B et C : [τε θε]ῶν Holleaux || 31 [3 l.]οντος : [συν]όντος Welles : ἄπτ]οντος proposuit Ma in apparatus.

Anaximbrotos à Dionytas, salut. Est ici jointe la copie du *prostagma* du roi à propos de la désignation de Bérénice, fille de Ptolémaios fils de Lysimaque, comme grande-prêtresse de la reine (pour les rites) dans la satrapie. En suivant les instructions, mets en pratique les ordres envoyés (par le roi), comme il l'estime bon. Veille à ce que la copie soit inscrite sur une stèle en pierre [10] dans le lieu le plus prestigieux. Porte-toi bien. An 119. Le 19 Artémisios.

Le roi Antiochos à Anaximbrotos, salut. Désirant augmenter encore davantage les honneurs attribués à notre sœur, la reine Laodice, et estimant que cela nous est tout à fait nécessaire, non seulement parce qu'elle partage notre vie avec tendresse et sollicitude, mais également parce qu'elle est pieusement disposée envers le divin, ce qu'il convient et ce qu'il est juste qu'elle reçoive de nous, [20] nous l'accomplissons en agissant avec tendresse. Nous décidons que, comme ont été désignés des grands-prêtres de nous-même à travers le royaume, que soient nommées, dans les mêmes lieux, des grandes-prêtresses d'elle également, qui porteront des couronnes dorées avec des [images] d'elle. Ces grandes-prêtresses seront inscrites sur [les] contrats après les grands-prêtres de nos ancêtres et de nous-mêmes. Puis que donc dans les lieux sous ta juridiction, a été désignée [30] Bérénice, fille de Ptolémaios fils de Lysimaque, lui qui nous est [...] par la parenté, que tout soit accompli conformément aux instructions et que les copies des lettres inscrites sur des stèles soient placées dans les lieux

les plus prestigieux, afin qu'à présent et à l'avenir, notre décision envers notre sœur soit claire en ces matières également.

B

Μενέδημος Ἀπολλοδότῳ καὶ Λαοδικέων
[το]ῖς ἄρχουσι καὶ τῇ πόλει χαῖρειν. τοῦ
[γ]ραφέντος πρὸς ἡμᾶς προστάγματος
5 [παρὰ τ]οῦ βασιλέως ὑποτέτακται
[τὸ ἀντί]γραφον· κατακολουθεῖτε οὖν
τοῖς ἐπεσταλμένοις καὶ φροντίσατε
ὅπως ἀναγραφὲν τὸ πρόσταγμα εἰς στήλην
λιθίνην ἀνατεθῆι ἐν τῷ ἐπιφανεστάτῳ
10 τῶν ἐν τῇ πόλει ἱερῶν.
vacat ἔρρωσθε. θιρ' Πανήμουν ι'.

β[α]σιλεὺς Ἀντίοχο[ς Μ]ενεδήμῳ χαῖρειν·
[βου]λόμενοι τῆς ἀδελφῆς βασιλίσσης
Λαοδίκης τὰς τιμὰς ἐπὶ πλεῖον αὔξειν
15 καὶ τοῦτο ἀναγκαιότατον ἔαυτοῖς
νομίζοντες εἶν[αι] διὰ τὸ μὴ μόνον ἡμῖν φιλοστόργως
καὶ κηδεμονικῶς αὐτὴν συμβιοῦν, [ἀλ]λὰ καὶ
πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβῶς διακεῖσθαι καὶ τὰ ἄλλα μὲν
ὅσα πρέπει καὶ δίκαιον ἔστιν παρ' ἡμῶν [αὐτ]ῇ
20 συναντᾶσθαι διατελοῦμεν μετὰ φιλοστοργίας
ποιοῦντες, κρίνομεν δὲ καθάπερ ἡμῶν
ἀποδείκνυνται κατὰ τὴν βασιλείαν ἀρχιερεῖς,
καὶ ταῦτης κ[αθ]ίστασθαι ἐν τοῖς αὐτοῖς τό[ποι]ς
ἀρχιερείας, αἱ φ[ορ]ήσουσιν στεφάνους χρυ[σοῦ]
25 ἔχοντας εἰκόν[α]ς αὐτῆς, ἐνγραφήσονται δὲ [καὶ]
ἐν τοῖς συν[αλ]λάγμασ[ι], μετὰ τοὺς τῶν προ[γόνων]
καὶ ἡμῶν ἀρχ[ερε]ῖς. ἐπεὶ οὖν ἀποδέδει[κται]
ἐν τοῖς ὑπὸ σ[ὲ τό]ποις Λαοδίκῃ {ς}, συ[ντελεῖσθω]
πάντα τοῖς προγεγραμμένοις ἀκολούθως],
30 καὶ τὰ ἀντίγραφα τῶν ἐπιστολῶν ἀναγραφέν[τα]
εἰς στήλας ἀνατεθῆτω ἐν τοῖς ἐπιφανεστάτοις τό[ποις],
ὅπως νῦν τε καὶ εἰς τὸ λοιπὸν φανερὰ γ[έν]ηται ἡ ἡμε[τέρα]
καὶ ἐν τούτοις πρὸς τὴν ἀδελφὴν [προ]αίρεσις.
vacat θιρ' Ξαν[δικοῦ].

1 Απολλοδότῳ Virgilio : Απολλοδώρῳ Robert || 27 Λαοδίκῃ {ς} Robert, selon C, l. 14 ||

Ménédemos à Apollodotos, aux magistrats et à la cité des Laodicéens, salut. Est ici jointe la copie du *prostagma* que nous a écrit le roi. Conformez-vous donc aux ordres envoyés (par le roi) et prenez soin que le *prostagma* une fois inscrit sur une stèle de pierre, soit placé dans le plus prestigieux des sanctuaires de la cité.
[10] Porte-toi bien. An 119. Le 10 Panémos.

Le roi Antiochos à Ménédemos, salut. Désirant augmenter encore davantage les honneurs attribués à notre sœur, la reine Laodice, et estimant que cela nous est tout à fait nécessaire, non seulement parce qu'elle partage notre vie avec tendresse et sollicitude, mais également parce qu'elle est pieusement disposée envers le divin, ce qu'il convient et ce qu'il est juste qu'elle reçoive de nous, [20] nous l'accomplissons en agissant avec tendresse. Nous décidons que, comme ont été désignés des grands-prêtres de nous-même à travers le royaume, que soient nommées, dans les mêmes lieux, des grandes-prêtresses d'elle également, qui porteront des

couronnes dorées avec des images d'elle. Ces grandes-prêtresses seront inscrites sur les contrats après les grands-prêtres de nos ancêtres et de nous-mêmes. Puis que donc dans les lieux sous ta juridiction, a été désignée Laodice, que tout soit accompli conformément aux instructions et que les copies des lettres inscrites [30] sur des stèles soient placées dans les lieux les plus prestigieux, afin qu'à présent et à l'avenir, notre décision envers notre sœur soit claire en ces matières également. An 119. Le [...] Xandikos.

C

[βασιλεὺς Ἀντίοχος Μενεδήμῳ χαῖρειν· βουλόμενοι τῆς ἀδελφῆς βασιλίσσης Λαοδίκῃς τὰς τιμὰς ἐπὶ πλειὸν αὐξεῖν καὶ τοῦτο ἀναγκαιότατον ἔσαντοῖς νομίζοντες εἴν[αι] διὰ τὸ μὴ μόνον ἡμῖν φιλοστόργως καὶ κηδεμονικῶς αὐτὴν συμβιοῦν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβῶς διακεῖσθαι καὶ τὰ ἄλι]-

λα μὲν ὅσα [πρέπει καὶ δίκαι]-

όν ἐστι παρ' ἡμ[ῶν αὐτῆισυν]-

αντᾶσθαι [διατελοῦμεν μετὰ]

φιλοστοργίας ποιο[ῦντες, κρίνο]-

5 μεν δὲ καθάπερ ἡμ[ῶν ἀποδεῖ]-

κιννυνται κατὰ τὴν βασιλείαν

ἀρχιερεῖς, καὶ ταύτης καθ[ίστασθαι]

[ἐν τοῖς αὐτοῖς τόποις ἀρχιε[ρείας]

αἱ φορήσουσιν στεφάνους χρυ[σοῦς]

10 ἔχοντας εἰκόνας αὐτῆς, ἐπιγρα[φή]-

σονται δὲ καὶ ἐν τοῖς συναλλάγμα-

σι μετὰ τοὺς τῶν προγόνων καὶ

ἡμῶν ἀρχιερεῖς· ἐπεὶ οὖν ἀποδέδε[ι]-

κται ἐν τοῖς ὑπὸ σὲ τόποις Λαοδίκῃ

15 συντελεῖσθω πάντα τοῖς [προγεγραμ]-

μένοις ἀκολούθως, καὶ [τὰ ἀντίγραφα]

τῶν ἐπιστολῶν ἀν[αγ]ραφέντα [εἰς]

στήλας ἀνατε[θήτ]ω ἐν το[ῦ]ς ἐπ[ιφα]-

νεστάτοις τ[ό]ποις, ὅπως νῦν τ[ε καὶ]

20 εἰς τὸ λοιπὸν φανερὰ γένητα[ι]

ἡ ἡμετέρα καὶ ἐν τούτοις πρὸς τὴν ἀδελ-

φήν πρ[ο]αίρεσις. *vacat* θιρ' Ξανδικοῦ.

[Μ]ενέδημος *vacat* Θόαντι *vacat* χαίρειν·

τοῦ γραφέντος πρὸς ἡμᾶς προσ-

25 τάγματος παρὰ τοῦ βασι[λέ]ως

ὑποτέτακται τὸ ἀντίγ[ρ]αφο[ν]. κατα-

κολούθει οὖν τοῖς ἐπεσταλμέν[οις]

καὶ φρόντισον ὅπως ἀναγραφὲν τὸ

πρόσταγμα εἰς στήλην λιθίνην

30 ἀνατεθῆται ἐν τῷ ἐπιφανεστάτῳ

τῶν ἐν τῇ φυλακῇ ἱερῶν.

θιρ', Πανήμου γ'.

Le début du texte est assuré par le parallèle avec l'exemplaire B.

[Le roi Antiochos à Ménédemos, salut. Désirant augmenter encore davantage les honneurs attribués à notre sœur, la reine Laodice, et estimant que cela nous est tout à fait nécessaire, non seulement parce qu'elle partage notre vie avec tendresse et sollicitude, mais également parce qu'elle est pieusement disposée envers le divin,] ce qu'il convient et ce qu'il est juste qu'elle reçoive de nous, nous l'accomplissons en agissant avec tendresse. Nous décidons que, comme ont été désignés des grands-prêtres de nous-même à travers le royaume,

que soient nommées, dans les mêmes lieux, des grandes-prêtresses d'elle également, [10] qui porteront des couronnes dorées avec des images d'elle. Ces grandes-prêtresses seront inscrites sur les contrats après les grands-prêtres de nos ancêtres et de nous-mêmes. Puis que donc dans les lieux sous ta juridiction, a été désignée Laodice, que tout soit accompli conformément aux instructions et que les copies des lettres inscrites sur des stèles soient placées dans les lieux les plus prestigieux, afin qu'à présent et [20] à l'avenir, notre décision envers notre sœur soit claire en ces matières également. An 119. Le [...] Xandikos.

Ménédemos à Thoas, salut. Voici la copie de l'ordonnance écrite envoyée par le roi. Conforme-toi donc à ce qui a été envoyé et veille à ce que le *prostagma*, inscrit sur une stèle de pierre, [30] soit placé dans le plus prestigieux des sanctuaires de ta *phulakè*. An 119, le 3 Panémos.

Inscr. 15 : Mention des ancêtres séleucides dans une liste de charges sacerdotales de Séleucie de Piérie

Séleucie de Piérie.

Localisation inconnue.

Sous le règne de Séleucos IV (187-175 A.C.N.).

Liste de prêtres de la cité de Séleucie de Piérie en deux colonnes (ici A et B). L'inscription est uniquement connue par une copie. Dim. inconnues.

Éd. CIG 4458 ; IGLS 1184 ; OGIS 245 ; SEG 35, 1521 ; CORSTEN (2004), p. 109-111.

Trad. IGLS 1184 (Français)

Cf. ROSTOVTEFF (1935), p. 60 ; DEBORD (2003), p. 303 ; VAN NUFELEN (2004), p. 291 ; ERICKSON (2012), p. 109-128 ; MUCCIOLI (2013), p. 117-118.

Reprod. /

A

[έτονς ...]
καὶ ἑκατοστοῦ,
vacat ἱερεῖς·
Διὸς Ὄλυμπίου
5 καὶ Διὸς Κορυφαίου
Νικήρατος Νικηράτου,
Ἀπόλλωνος τοῦ ἐπὶ Δά[φν]η
Καλλικλῆς Διογέν[ους],
Ἀπόλλωνος
10 Ζηνόβιος Ζήνωνος,
Σελεύκου Διὸς
Νικάτορος καὶ Ἀντιόχου
Ἀπόλλωνος Σωτῆρος
καὶ Ἀντιόχου Θεοῦ
15 καὶ Σελεύκου Καλλινίκου
καὶ Σελεύκου Σωτῆρος
καὶ Ἀντιόχου καὶ
Ἀντιόχου Μεγάλου
[3-4l.]ογένης Ἀρτέμωνος,
20 [Βασι]λέως Σελεύκου
[ca. 4l.]κρατης Ἀναξίωνος,
[σικηπ]τροφόρος
[ca. 7l. Δ]ημητρίου

25

B

[έτονς ...]
καὶ ἑκατοστοῦ,
vacat ἱερεῖς·
Διὸς Ὄλυμπίου [καὶ]
τῶν Θεῶν τῶν
Σωτήρων καὶ Διὸς
Κορυφαίου
Ἄ[νδ]ρων Φιλόφρ[ονος],
Ἀπόλλωνος
Θεόφιλος Ἀντ[2-3l.]ατη[...],
Σελεύκου Διὸς
Νικάτορος καὶ Ἀντ[ιόχου]
Ἀπόλλωνος Σωτῆρος
καὶ Ἀντιόχου Θεοῦ
καὶ Σελεύκου [Καλλινίκου]
καὶ Σελεύκου Σωτήρ[ος]
καὶ Ἀντιόχου καὶ
Ἀντιόχου Μεγάλου
Ἄριστια[ς] Ὁμ<ή>[ρου]
τοῦ Ἀριστάρκου,
Βασιλέως Σελεύκου
Νουμή<νι>ος Νου[μηνί]ου,
[σ]ικηπτροφόρος
Θόας <Π>υθοκλέως,
κεραυνοφόροι
Ἴέρων Σώτου
[Γάτρ]ω[ν Ἰα]τρα<γ>όρου

A

Prêtres de l'an cent...

De Zeus Olympiens et de Zeus Koruphaios : Nikératos fils de Nikératos. D'Apollon de Daphné : Kalliklès fils de Diogène. D'Apollon : [10] Zénobios fils de Zénon. De Séleucos Zeus Nikator, d'Antiochos Apollon Sôter, d'Antiochos Théos, de Séleucos Kallinikos, de Séleucos Sôter, d'Antiochos et d'Antiochos le Grand :

[Di?]ogène fils d'Artémon. [20] Du roi Séleucos : [...]kratès fils d'Anaxion. Porteur de sceptre : x fils de Démétrios.

B

Prêtres de l'an cent...

De Zeus Olympien, des dieux Sôteres, de Zeus Koruphaios : Andrôn fils de Philophrôn. D'Apollon : [10] Théophilos fils de Ant[...]. De Séleucos Zeus Nikator, d'Antiochos Apollon Sôter, d'Antiochos Théos, de Séleucos Kallinikos, de Séleucos Sôter, d'Antiochos et d'Antiochos le Grand : Aristias fils d'Homère, [20] fils d'Aristarchos. Du roi Séleucos : Nouménios fils de Nouménios. Porteur de sceptre : Thoas fils de Pythoklès. Porteurs de foudres : Hiérôn fils de Sôzôn, Iatrôn fils de Iatragoras.

Inscr. 16 : Mention de libations effectuées « aux rois » dans un décret d'Antioche du Pyrame (l. 22-30).

Antioche du Pyrame (actuelle Karatach), découverte dans le temple d'Athéna Magarsia.

Musée d'Istanbul (numéro d'inventaire 5124)

Début du II^e siècle A.C.N.

Stèle de marbre de Paros, cassée dans la partie supérieure. Porte un décret de la cité d'Antioche de Pyrame concernant l'institution du culte d'Homonoia ainsi que l'envoi d'une ambassade à Antioche du Kydnos. Dim. 0, 51m x de 0, 36m à 0, 38m x 0, 09m.

Éd. WERNER (1951), p. 325-327 [repris par SEG 12, 511] ; LSAM 81 (l. 1-22) ; SAVALLI-LESTRADE (2006), p. 124-129.

Trad. SAVALLI-LESTRADE (2006), p. 128-129 (Français).

Cf. ROBERT (1951), p. 254-259 [repris dans SEG 14, 900] ; CURTY (1995), p. 252-253 ; SAVALLI-LESTRADE (2005), p. 23.

Reprod. WERNER (1951), plate XXXII (Photo) ; SAVALLI-LESTRADE (2006), fig. 2 (photo) et fig. 3 (estampage).

ὅπως δὲ ἐκφανής πᾶσιν ὑπάρχῃ ἡ τοῦ δήμου
πρὸς τοὺς συγγενεῖς ἀληθινὴ καὶ οἰκεία διάθεσις, καλεῖσθαι
[ὑ]πὸ τοῦ ἱεροκήρυκος εἰς προεδρίαν ἐν τοῖς μουσικοῖς ὄγώσ[ιν]
25 Ἀντιοχεῖς τοὺς πρὸς τῷ Κύδνῳ τοὺς συγγενεῖς καὶ φίλους.
καὶ ἐπειδὴν συντελῶνται οἱ νενομισμέναι κατευχαὶ καὶ σπον-
δοποίαι ἐν τῷ θεάτρῳ τοῖς τε θεοῖς καὶ τοῖς βασιλεῦσιν,
κατεύχεσθαι αὐτὸν κατὰ τὰ πάτρια γίνεσθαι καὶ Ἀντιοχεῦσιν τοῖς
πρὸς τῷ Κύδνῳ τὰ ἀγαθὰ πάντα, ὅσαπερ ἂν καὶ τῷ ήμετέρῳ δήμῳ
30 κατεύχηται.

Afin que soit manifeste aux yeux de tous la disposition sincère et amicale du peuple envers ses parents, que par l'intermédiaire du héraut sacré on invite à la proédrie lors des concours de musique les citoyens d'Antioche du Kydnos, nos parents et nos amis. Après qu'on a effectué les prières et les libations traditionnelles aux dieux et aux rois dans le théâtre, que le héraut prie pour que tous les bienfaits, aussi nombreux que ceux qu'il souhaite pour notre peuple, surviennent à notre patrie et aux Antiochéens du Kydnos.

Inscr. 17 : Texte juridique urukéen mentionnant une offrande sur la table de la statue des rois

Uruk.

Aujourd’hui conservée aux Staatliche Museen (*VAT 8562*)

Règne d’Antiochos III ou de ses successeurs.

Tablette d’argile opistographe portant un document juridique. Dim. inconnues.

Éd. LINSSEN (2004), p. 50 ; CORÒ (2005), p. 357-359 ; CLANCIER (2007), p. 39.

Trad. LINSSEN (2004), p. 50 (Anglais) ; CORÒ (2005), p. 357-359 (Italien) ; CLANCIER (2007), p. 39 (Français).

Cf. SHERWIN-WHITE (1983), p. 156-159 ; LINSSEN (2004), p. 125-126.

Reprod. VS 15, 16 (copie).

(l. 1-8)

^d60.DIN-su-E A ša₂ ¹DU.A ²A [ša₂ NP...]

ina hu-ud lib₃-bi-šu₂ GIŠ.ŠUB.BA-sū₂ 2 ³TA [...]

ina 1^{en} TA uzuGIŠ.KUN uzu kar (?) - [sū₂...]

PAP 4 UZU.HI.A ba-šal u bal-[tu ...]

5 ina 1^{en} UD EŠ₃.EŠ₃ a-na 1^{en} TA [...]

TA UDU.NITA₂.MEŠ ša₂ in-ep-pu-uš.MEŠ [u a-na ^{giš}BANŠUR]

ša₂ ša-lam LUGAL.MEŠ ša₂ ina UD EŠ₃.EŠ₃ MEŠ ⁴E₁₁- [u₂...]

4-ta UZU.HI.A ša₂ ša-lam LUGAL.MEŠ ša₂ ina [UD. EŠ₃.EŠ₃.MEŠ ...]

1 DU.A legit Corò : GIN-a Linssen || 2 TA Corò : gab-[bi] Linssen || 6 in-ep-pu-uš.MEŠ Corò : in-<ne>-ep-pu-uš.MEŠ Linssen || [u a-na ^{giš}BANŠUR] supplieut Clancier.

Anu-balassu-iqbi, fils de Muklin-apli, fils de [...], de sa propre volonté [a vendu] sa prébende de 2 [...] un morceau de l’épaule, de l’intestin (?) [...] en tout quatre morceaux de viande crue et cuite, lors de chaque eššēšu pour 1 [...] morceaux de moutons qui ont été préparés et pour la table de la statue des rois, qui lors des jours de l’eššēšu, ont été présentés [...] ¼ de la viande de la statue des rois, qui lors [des jours de l’eššēšu] [...].

Inscr. 18 : Texte juridique urukéen mentionnant une offrande sur la table de la statue des rois

Uruk.

Collection privée de J. Pierpont Morgan.

Règne d'Antiochos III ou de ses successeurs.

Tablette d'argile opistographe portant un document administratif. Dim. inconnues.

Éd. LINSSEN (2004), p. 42 (l. 1-5); CORÒ (2005), p. 395-398 ; CLANCIER (2007), p. 39.

Trad. ; LINSSEN (2004), p. 42 ((Anglais) ; CORÒ (2005), p. 395-398 (Italien) ; CLANCIER (2007), p. 39 (Français).

Cf. SHERWIN-WHITE (1983), p. 156-159 ; LINSSEN (2004), p. 125-126.

Reprod. BRM 2, 36 (copie).

(l. 1-5)

"il-lut^d60 ša₂ MU-šu₂ 2-u₂ "ina-<qi₂>-bit^d60 A ša₂ ^{md}60-DU-A A ša₂ ^{md}60-DUMU-MU-nu ^{lu²}se-pi^r NIG₂.GA ^d60 ina hu-[ud lib₃-bi-šu]

GIŠ.ŠUB.BA-šu₂ ša₂ qa-a-a-tu₄ ša₂ E₂ ^lNIG₂.SUM.MA-^dINNIN ^{uzu}GIŠ.KUN ša₂ UDU.NITA₂
^{uzu}kar-šu₂ ^{uzu}[...]

u₃ 30 as-ne₂-e ša₂ i-na UD.27.KAM ša₂ ITI-us-su a-na BANŠUR ša₂ ^d60 E₁₁-[u₂] [GIŠ.ŠUB.BA-šu₂]

ša₂ qa-a-a-tu₄ ša₂ E₂ ^lNIG₂.SUM.MA-^dINNIN ša₂ i-na UD.27.KAM ša₂ ITI-us-su a-na
giš^rBANŠUR'

5 ša₂ ša-lam LUGAL.MEŠ E₁₁-u₂

Illut-Anu, dont le second nom est Ina-qibit-Anu, fils de Anu-mukin-apli, fils de Anu-Amar-ittannu, scribe sur parchemin du trésor d'Anu, a vendu de son plein gré sa prébende de grain grillé de la maison de Nidintu-Ištar, un morceau de chèvre, un estomac [...] et trente dattes de Dilmum qui, lors du vingt-septième jour, chaque mois, sont présentés sur la table de Anu, [sa prébende?] de grain grillé de la maison de Nidintu-Ištar qui, lors du vingt-septième jour, chaque mois, est présentée sur la table de la statue des rois.

Inscr. 19 : Texte juridique urukéen mentionnant une offrande sur la table de la statue des rois

Uruk.

Aujourd’hui au British Museum (BM 93004).

La date du document est dans la lacune. LINSSEN émet toutefois l’hypothèse qu’il devrait être daté du règne de Démétrios (date exacte perdue)

Tablette d’argile opistographe portant un document administratif. Dim. inconnues.

Éd. OPPERT – MÉNANT (1877), p. 317 ; LINSSEN (2004), p. 50.

Trad. OPPERT – MÉNANT (1877), p. 318 (Français) ; LINSSEN (2004), p. 50 (Anglais).

Cf. SHERWIN-WHITE (1983), p. 156-159 ; LINSSEN (2004), p. 125-126 ; CORÒ (2018), p. 284.

Reprod. /

(l. 17-19)

GIŠ.ŠUB.BA-šu₂ 7-u₂ i-na re-bu-u₂ i-na UZ.TUR^{‘mušen’}
18 ša₂ i-na UD EŠ₃.EŠ₃.MEŠ gab-bi ša₂ a-na ^{giš}BANŠUR ša₂ ^dNa-na-a E₁₁-u₂ u
GIŠ.ŠUB.BA-šu₂
i-na mi-šil UDU.NITA₂ ša₂ i-na UD EŠ₃.EŠ₃.MEŠ gab-bi ša₂ a-na ^{giš}BANŠUR ša₂ sa-lam
LUGAL.MEŠ E₁₁-[u₂...]

Sa prébende dans le septième du quart des canards, qui lors des jours de l'*eššešu*, sont présentés sur la table de Nanāya et sa prébende dans la moitié des chèvres qui, lors des jours l'*eššešu*, sont présentées sur la table de la statue des rois.

Inscr. 20 : Dédicace des soldats macédoniens de Thyateira à un roi Séleucos

Thyateira

Lieu de conservation inconnu.

Après 281 A.C.N.

Plaque de marbre portant une dédicace à un roi Séleucos, désigné au datif. Dim. inconnues.

Éd. OGIS 211 ; TAM V, 2, 901.

Trad. /

Cf. LAUNAY (1950), p. 949 ; ROBERT (1954), p. 289.

Reprod. /

βασιλεῖ Σελεύκω<i>
τῶν ἐν Θυατείροις
Μακεδόνων οἱ ἡ-
γεμόνες καὶ οἱ στ-
5 ρατιῶται.

Au roi Séleucos. Les commandants et les soldats parmi les Macédoniens de Thyateira.

Inscr. 21 : Dédicace de Ptolémée fils de Thraséas à Antiochos le Grand roi

Soloi (actuelle Viranşehir).

École française d'Athènes (Numéro d'inventaire I. 8)

À partir de 197 A.C.N.

Dalle rectangulaire intacte au moment de sa découverte. Elle fut brisée dans le coin supérieur droit avant son achat par l'école française d'Athènes. Porte une inscription dédicatoire aux dieux du gymnase et à Antiochos le grand roi. La présence des divinités Hermès et Héraclès indique qu'elle était probablement placée dans un gymnase. Dim. 0, 32m x 0, 50m x 0, 05m.

Éd. RADET (1890), p. 587 ; MICHEL (1900), 1229 ; OGIS 230 ; AMANDRY (1972), 15 ; MA (2004²), 21.

Trad. MA (2004²), 21 (Français).

Cf. BE (1970), 627 ; GERA (1987), p. 63-73 ; PIEJKO (1991e), p. 245-259 ; HEINRICHS (2018), p. 272-311.

Reprod. AMANDRY (1972), p. 110 (Photo).

Πτολεμαῖος Θρασέα
στραταγὸς καὶ ἀρχιερεὺς
Συρίας Κοίλας καὶ Φοινίκας,
Ἐρμαῖ *vacat* καὶ *vacat* Ἡρακλεῖ *vacat* καὶ
5 βασιλεῖ μεγάλῳ Ἀντιόχῳ.

1 Θρασέα lapis : Θρασέου Amandry

Ptolémée fils de Thraséas, stratège et grand-prêtre de Coelé-Syrie et de Phénicie, à Hermès, à Héraclès et à Antiochos le grand roi.

Inscr. 22 : Dédicace à Antiochos III, Laodice III et leur fils Antiochos dans le temple d'Eshmun à Sidon

Sidon, temple d'Eshmun à Bostan Esh-Sheikh.

In situ (E 1327).

200-193 A.C.N.

Fragment de marbre en très mauvais état, dont seul le côté droit est préservé. Selon les restitutions vraisemblables des éditeurs, il s'agirait d'une dédicace à Antiochos III accompagné de son épouse Laodice et de son fils et corégent Antiochos. Dim. 0, 39m x 0, 22m x 0, 05m.

Éd. STUCKY (2005), p. 323.

Trad. STUCKY (2005), p. 323 (Allemand).

Cf. BE (2006), 461 ; BONNET (2015), p. 228-229.

Reprod. STUCKY (2005), Tafel 33 (Photo) ; BONNET (2015), p. 228 (fig. 55, Photo couleur).

χ [...] βασιλεῖ Μεγάλ]ῳ
[Ἀντιόχῳ κ]αὶ βασιλίσσῃ
[Λαοδίκῃ τῇ]ὶ ἀδελφῆι
[αὐτοῦ καὶ Ἀ]γτιόχῳ τῷ
5 [υἱῷ θεοῖς σ]ωτῆρσιν καὶ
[θεοῖς εὐεργέτ]αις ναcat
[...]ος ὁ ἱερεὺς
[...] ἀρ]χιερεὺς
[...]ος ναcat

8-9 : [στρατηγὸς καὶ ἀρ]χιερεὺς | [Θρασέα Πτολεμαῖος proposuimus, *cf.* commentaire.

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

Inscr. 23 : Dédicace à Antiochos IV de la part d'un *philos* royal

Babylone (?).

Précédemment à Berlin, perdue durant la seconde guerre mondiale.

167/166 A.C.N.

Deux fragments d'une dalle rectangulaire brisée dans la partie inférieure droite. Porte une inscription dédicatoire au roi Antiochos IV, accompagnant probablement un objet (autel ? statue ?). Elle fut vendue, avec OGIS 254, par un trafiquant d'antiquités basé à Bagdad qui affirmait qu'elle avait été retrouvée dans le voisinage de Babylone

Dim. 0, 20m x 0, 16m x 0,12m.

Éd. OGIS 253 [repris par GABBA (1958), 7] ; BUNGE (1976), p. 53-71 [SEG 26, 1624] ; BOFFO (1994), 11 ; IK Estremo Oriente, 103.

Trad. GABBA (1958), 7 (Italien) ; BURSTEIN (1985), 41 (Anglais) ; BOFFO (1994), 11 (Italien).

Cf. BE (1942), 175 ; BE (1959), 3 ; BE (1962), 321 ; SEG 20, 324a ; SHERWIN-WHITE (1982), p. 51-70 [SEG 32, 1609] ; PIEJKO (1986), p. 435-436 ; BE (1988), 425 ; SHERWIN-WHITE – KUHRT (1993), p. 157 ; MUCCIOLI (2004), p. 105-158 ; MUCCIOLI (2006), p. 619-634.

Reprod. SHERWIN-WHITE – KUHRT (1993), fig. 7 (Photo); IK Estremo Oriente, 103 (Photo).

βασιλεύοντος Ἀντιόχου θ[εοῦ Ἐπιφανοῦς]
σωτῆρος τῆς Ἀσίας καὶ κτίσ[του καὶ εὐεργέτου]
τῆς πόλεως ἔτους ζμ' κα[ὶ ρ' ...]
ἀγῶνι χαριστηρίοις ὑπὸ [...] 5
5 ἀπιόντος Ὑπερβερεταίου [βασιλεῖ Ἀντιόχῳ]
θεῶι Ἐπιφαν[εῖ ...] ἀνέ[θηκε ...]
Φίλιππος ΔΙΑ[...]
ἐν τῷ δμ' [καὶ ρ' ἔτει ...]

1 θ[εοῦ Ἐπιφανοῦς] Zambelli suppleut : θ[εοῦ Ἐπιφανοῦς τοῦ] Piejko || 3 nihil Boffo et Canali De Rossi : κα[ὶ ρ' τῇ]
θυσίαι καὶ τῶι] Zambelli, Bunge : [ρ' ἐν τῷ συντελουμένῳ] Piejko || 4 Nihil Boffo et Canali De Rossi : [τρίτην]
Dittenberger : [τοῦ δήμου, δ' μηνὸς (?)] Piejko [Δάφνῃ ἀγομένοις ζ'] Bunge || 6 Pas de restitution choisie dans la
présente édition : Θεῶι Ἐπιφαν[εῖ δῶρο]ν ἀνέ[θηκεν ...] Dittenberger : Θεῶι Ἐπιφαν[εῖ βωμὸ]ν ἀνέ[θηκεν ἐν τῇ ἀγορᾷ]
Bunge : θεῶι Ἐπιφαν[εῖ τ]όδ' ἀνέ[θηκαν ἄγαλμα ἡ πόλις καὶ] Piejko || 7 nihil alii : διὰ [τὴν καλοκαγαθίαν
τεταγμένος] Piejko : [... ἀπερ εὐξατο] Merkelbach || 8-9 ἐν τῷ δμ' [καὶ ρ' ἔτει ἐπιστάτης ἐφ' ήμῶν καὶ στρα] | [τηγὸς
κατασταθεὶς ἐπὶ τῶν ἀκροφυλακίων] Piejko

Sous le règne d'Antiochos *Théos [Épiphane]*, sauveur de l'Asie, fondateur et [évergète] de la cité, en l'an 146 [...] durant le concours des *Charisteria* le [...] du mois Hyperberetaios, [au roi Antiochos] *Théos Épiphane* [...] a dédié [...] Philippos fils de Di [...] en l'an 144 [...]

Inscr. 24 : Dédicace d'un athlète à Antiochos le Grand roi et son fils le roi Séleucos

Tyr.

À rechercher

188/187 A.C.N.

Dédicace d'un athlète aux dieux du gymnase Hermès et Héraclès, auxquels il associe le roi Antiochos III et son fils Séleucos. Dim. à rechercher.

Éd. *I.Tyr II*, 1 ; BONNET (2015), p. 299-300.

Trad. BONNET (2015), p. 299 (Français).

Cf. CANEVA (à paraître d).

Reprod. *I.Tyr II*, 1 ; fig. 1a-b (Photo de l'inscription et du moulage) ; BONNET (2015), p. 300 (photo de l'inscription et du moulage).

OYTI

ος Δημητρίο[ν]

ἐφήβους πάλη[ν νι]-

[κ]ήσας βασιλεῖ μεγάλωι

5 Αντιόχῳ καὶ τῷ νιῶ

Βασιλεῖ Σελεύκῳ Ἐρμεῖ

vacat Ἡρακλεῖ *vacat*

[... fils] de Démétrios, vainqueur à la lutte dans la catégorie des éphèbes, à Antiochos Grand roi, à son fils le roi Séleucos, à Hermès et à Héraclès.

Inscr. 25 : Liste téienne d'ancêtres royaux désignés au génitif

Téos.

Localisation inconnue.

Postérieure au règne de Démétrios I (161- 152/151 A.C.N.)

Petite base de marbre présentant une liste de rois déifiés. La typologie de l'inscription n'est pas établie de manière certaine (voir propositions commentaire Inscr. 24). Dim. inconnues.

Éd. HIRSCHFELD (1876), 22 ; OGIS 246 ; PIEJKO (1982), p. 129-131 (l. 11-16) [repris par SEG 32, 1207] ; MASTROCINQUE (1984), p. 83-85.

Trad. /

Cf. ROSTOVTEFF (1935), p. 65 ; HERRMANN (1965), p. 149-151 ; SEG 34, 1197 ; VAN NUFELEN (2004), p. 292.

Reprod. /

Θεοῦ Σελε[ύ]κου
καὶ Ἀντιόχου Μεγάλο[υ]
καὶ Ἀντιόχου Σωτῆρος καὶ
Σελεύκου Θεοῦ καὶ
5 [Ἄν]τιόχου Θεοῦ καὶ
Σελεύκου Θεοῦ καὶ
[Ἄ]ντιόχου Μεγάλου καὶ
[Ἄ]ντιόχου Θεοῦ καὶ
[Σ]ελεύκου Θεοῦ καὶ
10 [Ἄ]ντιόχου Θεοῦ Ἐπιφανοῦς
[Δ]ημητρίου Θεοῦ Σωτῆρος
[...] θεοῦ Φιλί[ππου]
[...] αλλη [...]
[...] θεοῦ Πτο[λεμαίου]
15 [... θεοῦ [Πτολε][μαίου] κ(α)[ι ...]

11-15 Dittenberger : *vacat* | Δημητρίου θεοῦ Φιλα[δέλφου] | [Νικάτορος ·] ἄλλη[ν συντελεσ] | θῆνατι ὑπ[ὲ]ρ θεοῦ
Πτο[λεμαίου] | [τοῦ ἐγ θεοῦ [Πτολε]μαίου κα[ι] | [Κλεοπάτρας ...] Texte de Piejko.avec ajout de la l. 16

Du dieu Séleucos, Antiochos le Grand, Antiochos *Sôter*, Séleucos *Théos*, Antiochos *Théos*, Séleucos *Théos*, Antiochos le Grand, Antiochos *Théos*, Séleucos *Théos*, [10] Antiochos *Théos* Épiphane, Démétrios *Théos* *Sôter* [...] du dieu Philippe [...] du dieu Ptolémée [...] du dieu Ptolémée et [...]

Annexes

1. Répartition géographique des inscriptions



2. Sources littéraires mentionnant des dispositions rituelles

A. Ath., VI, 25 f- 255a (=Phylarque *FGrH* 81 F 29)

κόλακας δ' εἶναί φησι Φύλαρχος καὶ τοὺς ἐν Λήμνῳ κατοικοῦντας Ἀθηναίων ἐν τῇ τρισκαιδεκάτῃ τῶν ἱστοριῶν. χάριν γὰρ ἀποδιδόντας τοῖς Σελεύκους καὶ Ἀντιόχου ἀπογόνοις, ἐπεὶ αὐτοὺς ὁ Σέλευκος πικρῶς ἐπιστατούμενος ὑπὸ Λυσιμάχου οὐ μόνον ἐξείλετο, ἀλλὰ καὶ τὰς πόλεις αὐτοῖς ἀπέδωκεν ἀμφοτέρας, οἱ Λημνόθεν Ἀθηναῖοι οὐ μόνον ναοὺς κατεσκεύασαν τοῦ Σελεύκου, ἀλλὰ καὶ τοῦ νιοῦ Ἀντιόχου· καὶ τὸν ἐπιχεόμενον κύαθον ἐν ταῖς συνουσίαις Σελεύκου σωτῆρος καλοῦσι.

Mais Phylarque, dans le treizième livre des Histoires, écrit que les Athéniens qui vivaient à Lemnos étaient des flatteurs. En effet, pour montrer leur gratitude à l'égard des descendants de Séleucos et d'Antiochos, puisque Séleucos les avait délivrés de la lourde domination de Lysimaque et leur avait restitué leurs deux cités, les Athéniens de Lemnos construisirent des temples non seulement à Séleucos, mais aussi à son fils Antiochos. Et ils appellent « De Séleucos Sôter » le cyathe versé lors des rassemblements publics.

B. App., Syr., 63

Καὶ Σέλευκον μὲν ἔκαιε Φιλέταιρος, ὁ Περγάμου δυναστεύσας, πολλῶν χρημάτων τὸ σῶμα τὸν Κεραυνὸν αἰτήσας, καὶ τὰ λείψανα ἐπεμπεν Ἀντιόχῳ τῷ παιδὶ αὐτοῦ. Ὁ δ' ἐν Σελευκείᾳ τῇ πρὸς θαλάσσῃ ἀπέθετο καὶ νεὸν αὐτῷ ἐπέστησε καὶ τέμενος περιέθηκε. Καὶ τὸ τέμενος Νικατόρειον ἐπικλήζεται.

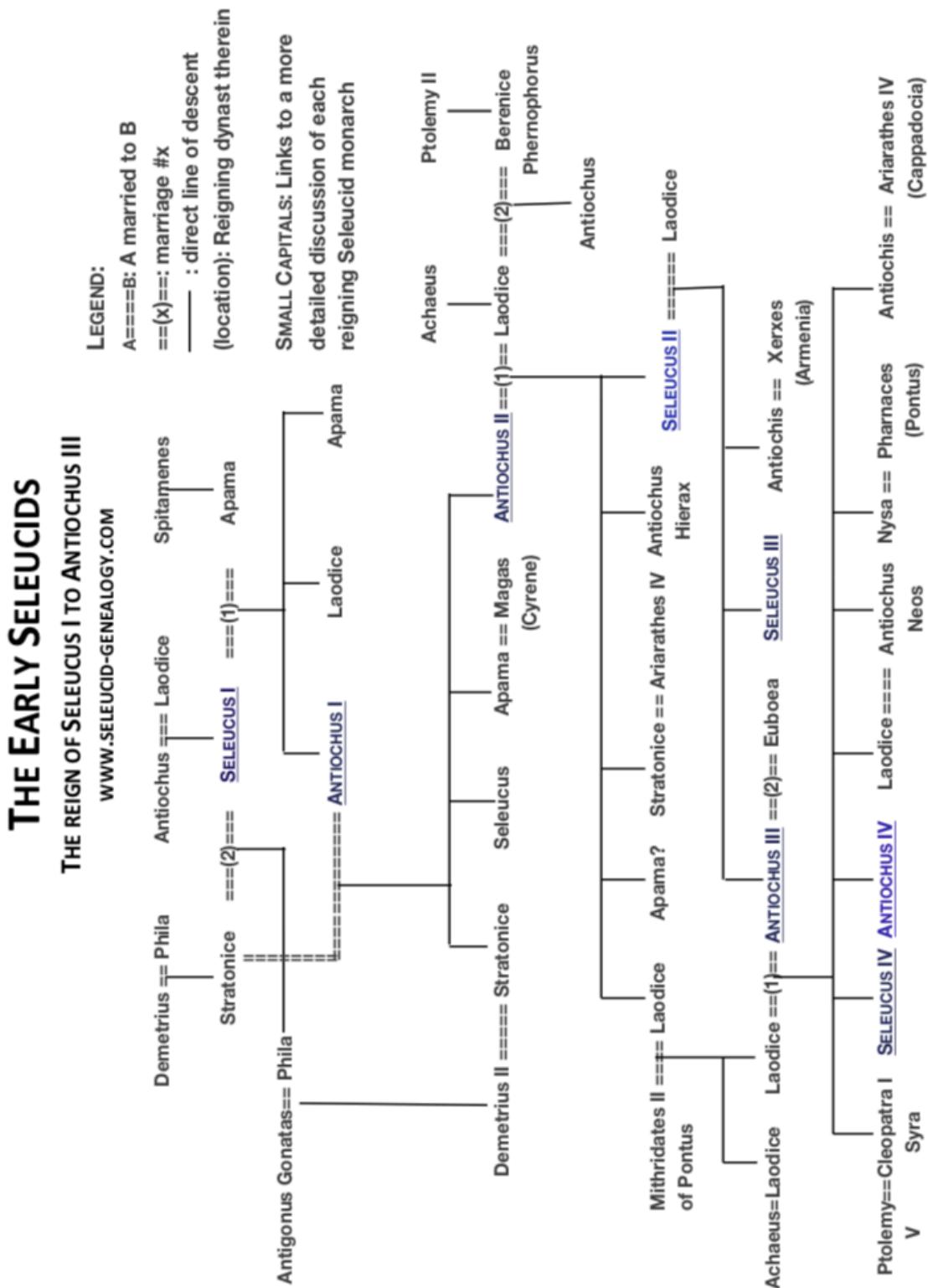
Philétairos, le dynaste de Pergame, incinéra Séleucos après avoir obtenu son corps de Ptolémée Kéraunos moyennant une forte somme. Il envoya les restes à son fils Antiochos. Celui-ci les plaça à Séleucie de Piérie, y éleva un sanctuaire et l'entoura d'un *téménos*. Il nomma le *téménos* « *Nikatoreion* ».

C. Plin., *N. H.*, XXXV, 40

Ctesicles reginae Stratonices iniuria. Nullo enim honore exceptus ab ea pinxit volutantem cum piscatore, quem reginam amare sermo erat, eamque tabulam in portu Ephesi proposuit, ipse velis raptus. Regina tolli vetuit, utriusque similitudine mire expressa.

Ctésiclès (se fit connaître) par l'injure qu'il fit à la reine Stratonice. Puisqu'il avait été reçu sans marque de distinction de sa part, il la peignit dans un moment d'intimité avec un pêcheur que la reine, selon l'histoire, aurait aimé. Il afficha cette toile dans le port d'Éphèse après s'être lui-même enfui à toutes voiles. La reine interdit qu'on le retirât, à cause de la ressemblance incroyable des deux personnages.

3. Arbre généalogique des séleucides

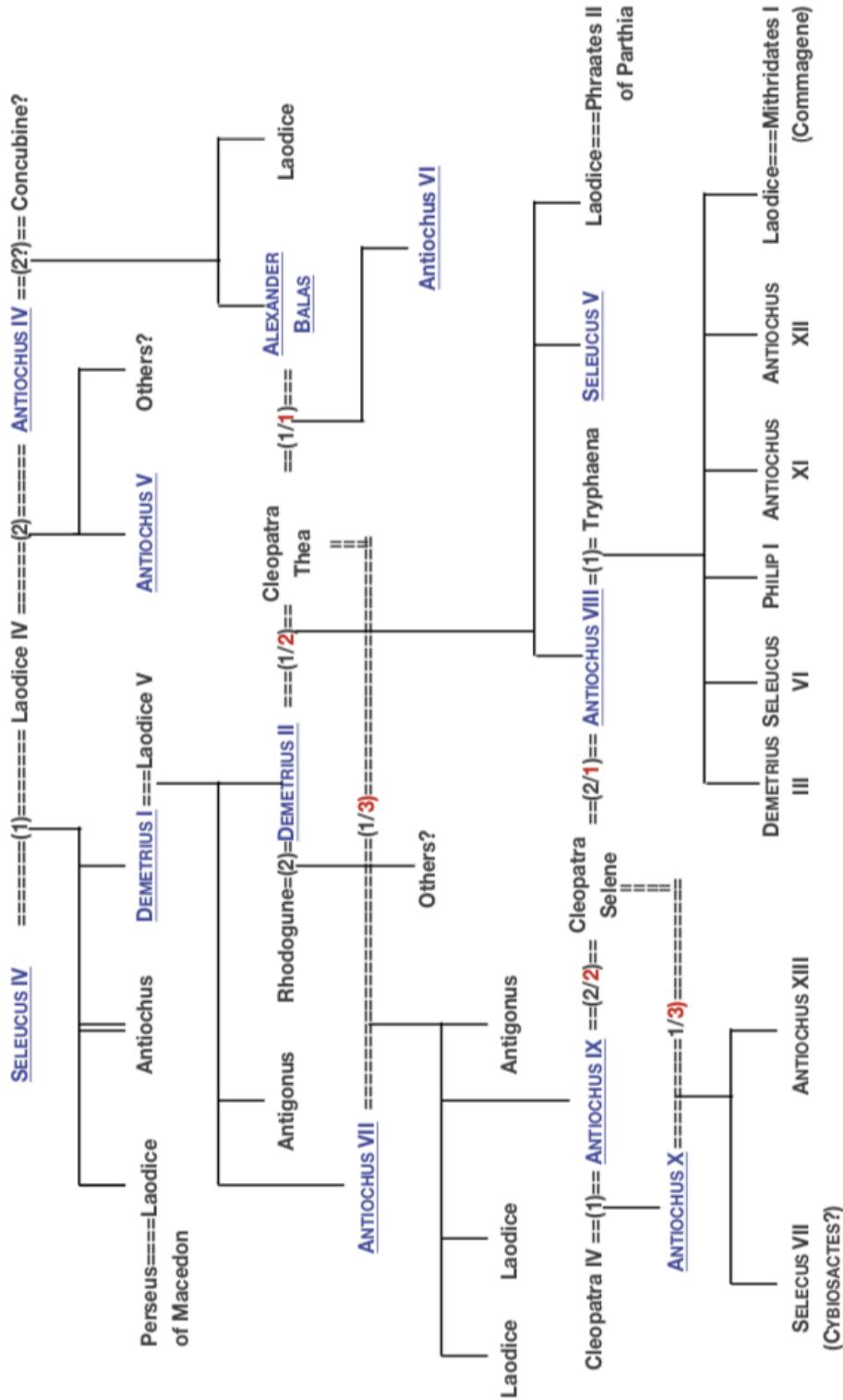


Source : Seleucid Genealogy online (consulté le 20/07/2019) : http://www.seleucid-genealogy.com/Early_Seleucids.html

THE LATER SELEUCIDS

THE REIGN OF SELEUCUS IV TO THE DYNASTY'S END

WWW.SELUCID-GENEALOGY.COM



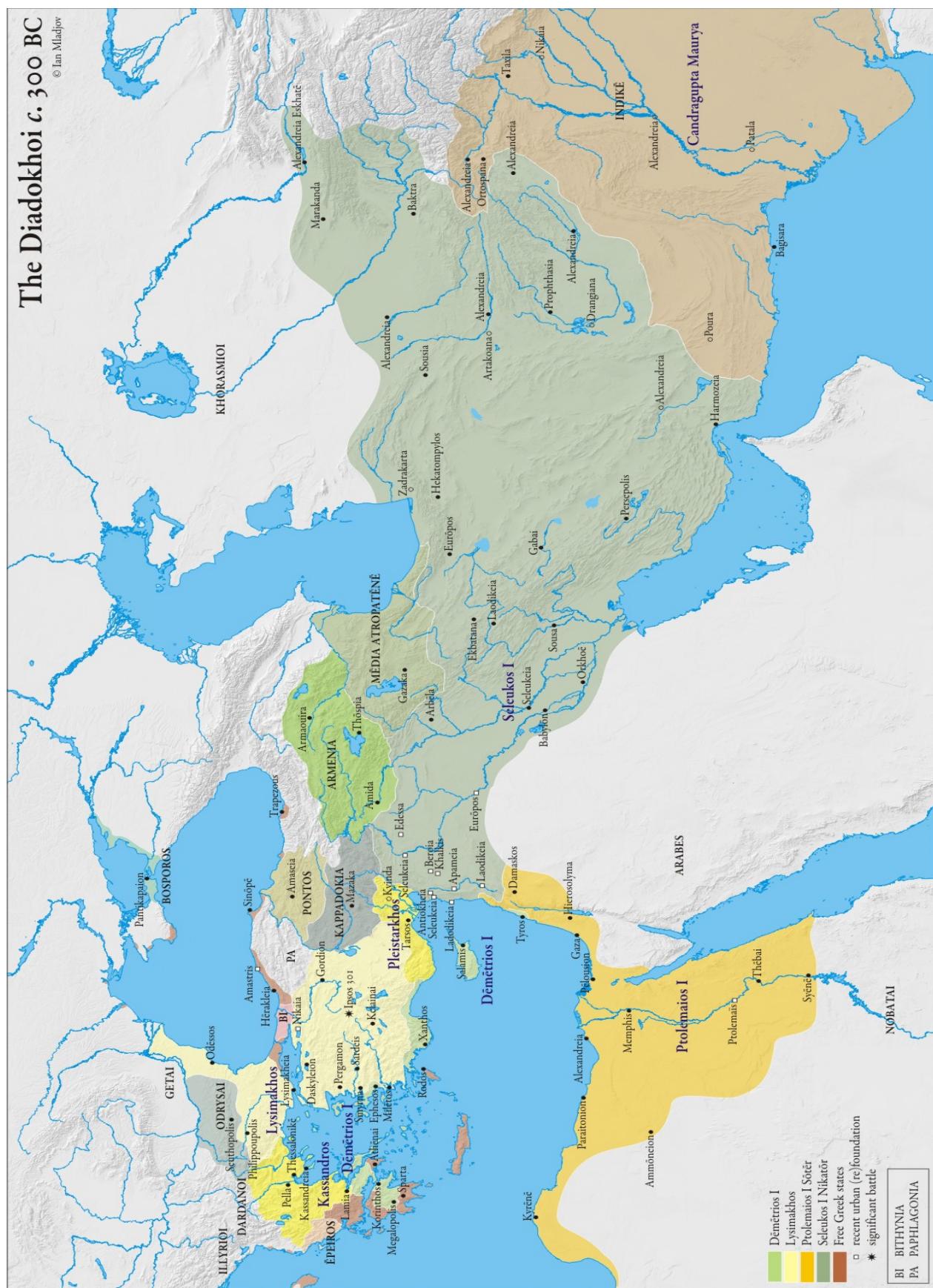
Source : Seleucid Genealogy online (consulté le 20/07/2019) : http://www.seleucid-genealogy.com/Later_Seleucids.html

4. Chronologie sommaire des Séleucides rencontrés

- Séleucos I (305-281)
- Antiochos I (281-261)
- Antiochos II (261-246)
- Séleucos II (246-226)
- Séleucos III (226-223)
- Antiochos III (223-187)
- Séleucos IV (187-175)
- Antiochos, fils de Séleucos IV (175-170 ?)
- Antiochos IV (175-164)
- Antiochos V (164-162)
- Démétrios I (162-150)

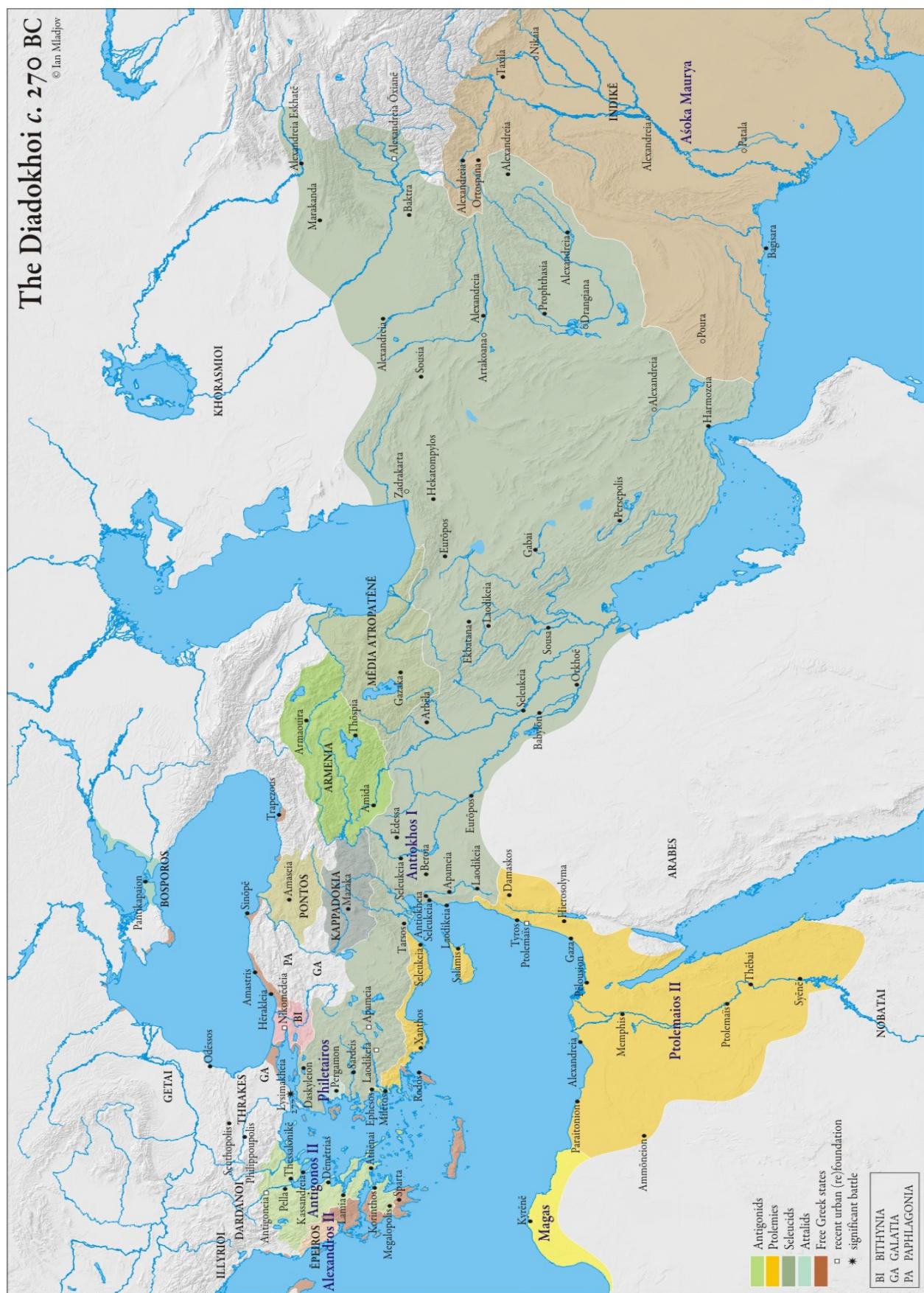
5. Cartes

A. Carte du royaume séleucide en 300 A.C.N., sous Séleucos I



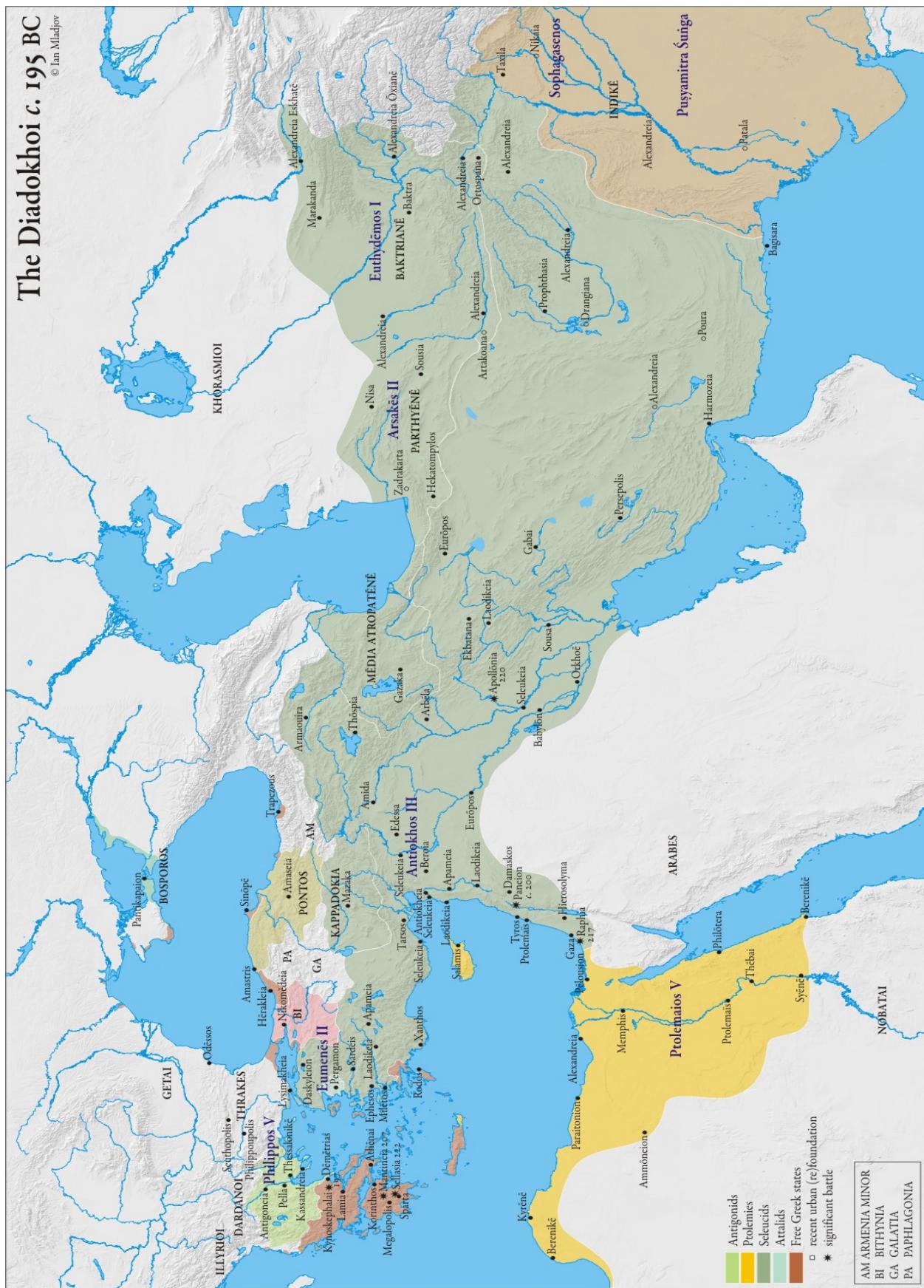
Tirée de Ian Mladjov's Resources : <https://sites.google.com/a/umich.edu/imladjov/maps> téléchargée le 20/07/2019.

B. Carte du royaume séleucide en 270 A.C.N., sous Antiochos I



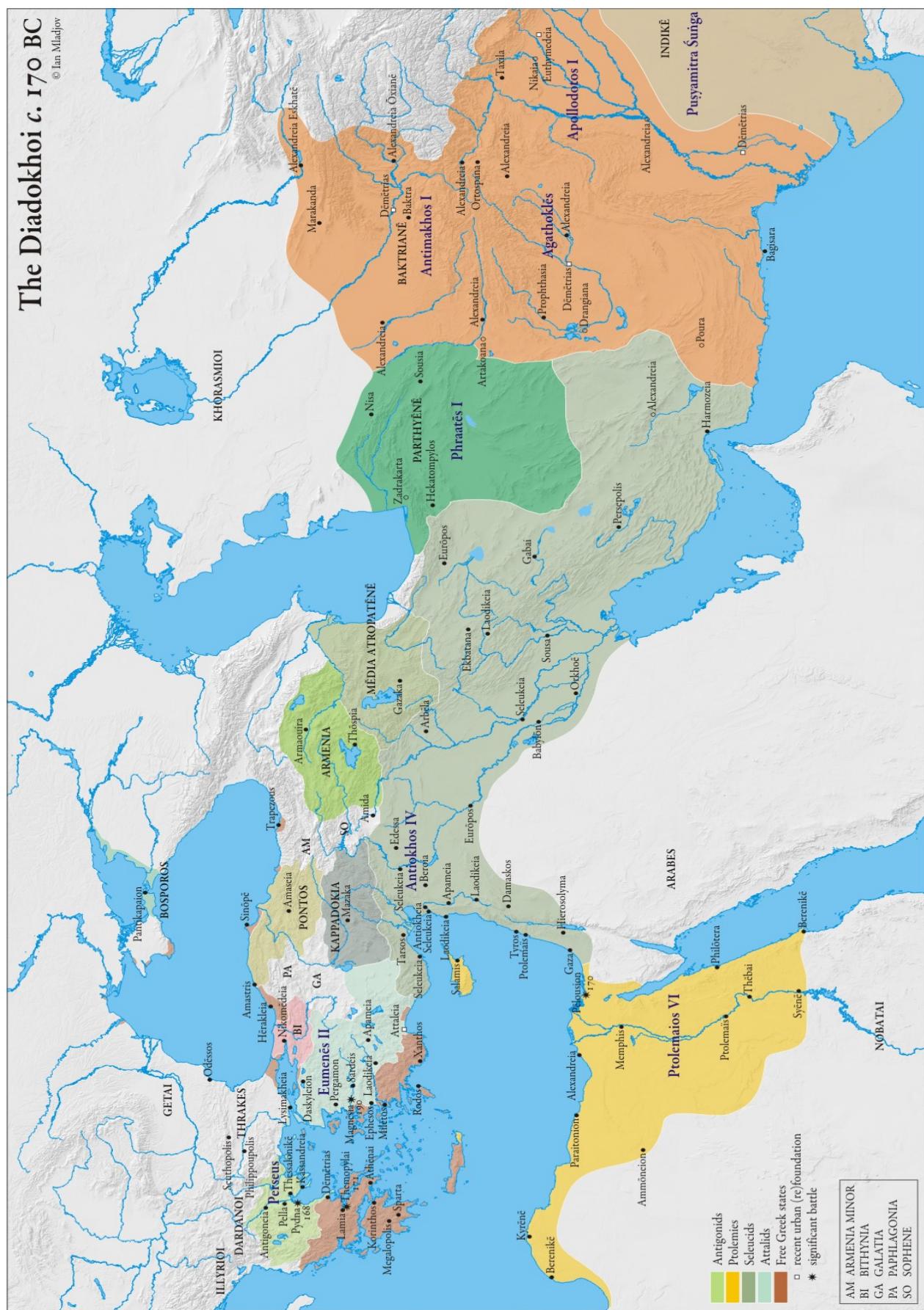
Tirée de Ian Mladjov's Resources : <https://sites.google.com/a/umich.edu/imladjov/maps> téléchargée le 20/07/2019.

C. Carte du royaume séleucide en 195 A.C.N., sous Antiochos III



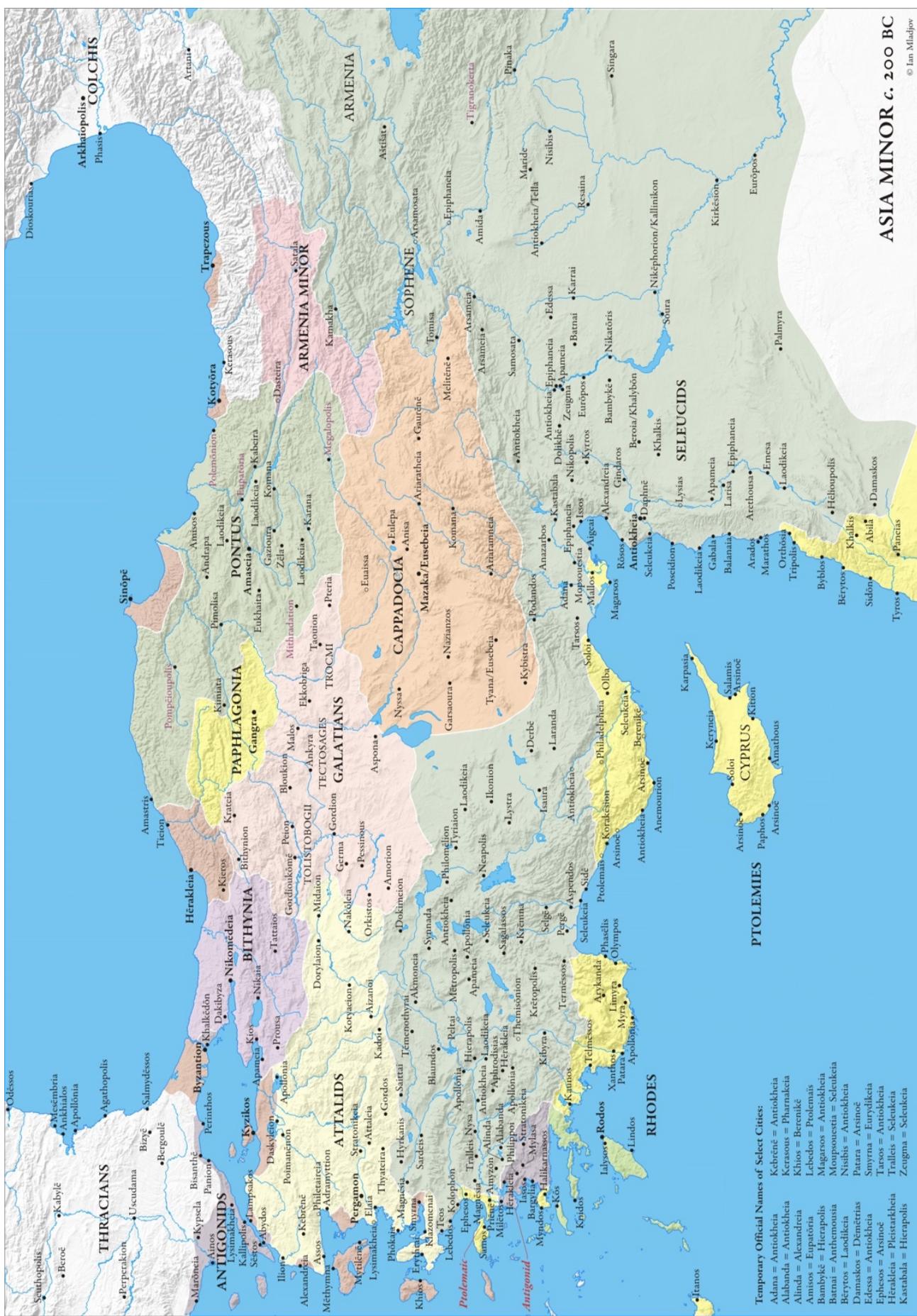
Tirée de Ian Mladjov's Resources : <https://sites.google.com/a/umich.edu/imladjov/maps> téléchargée le 20/07/2019.

D. Carte du royaume séleucide en 170 A.C.N., sous Antiochos IV



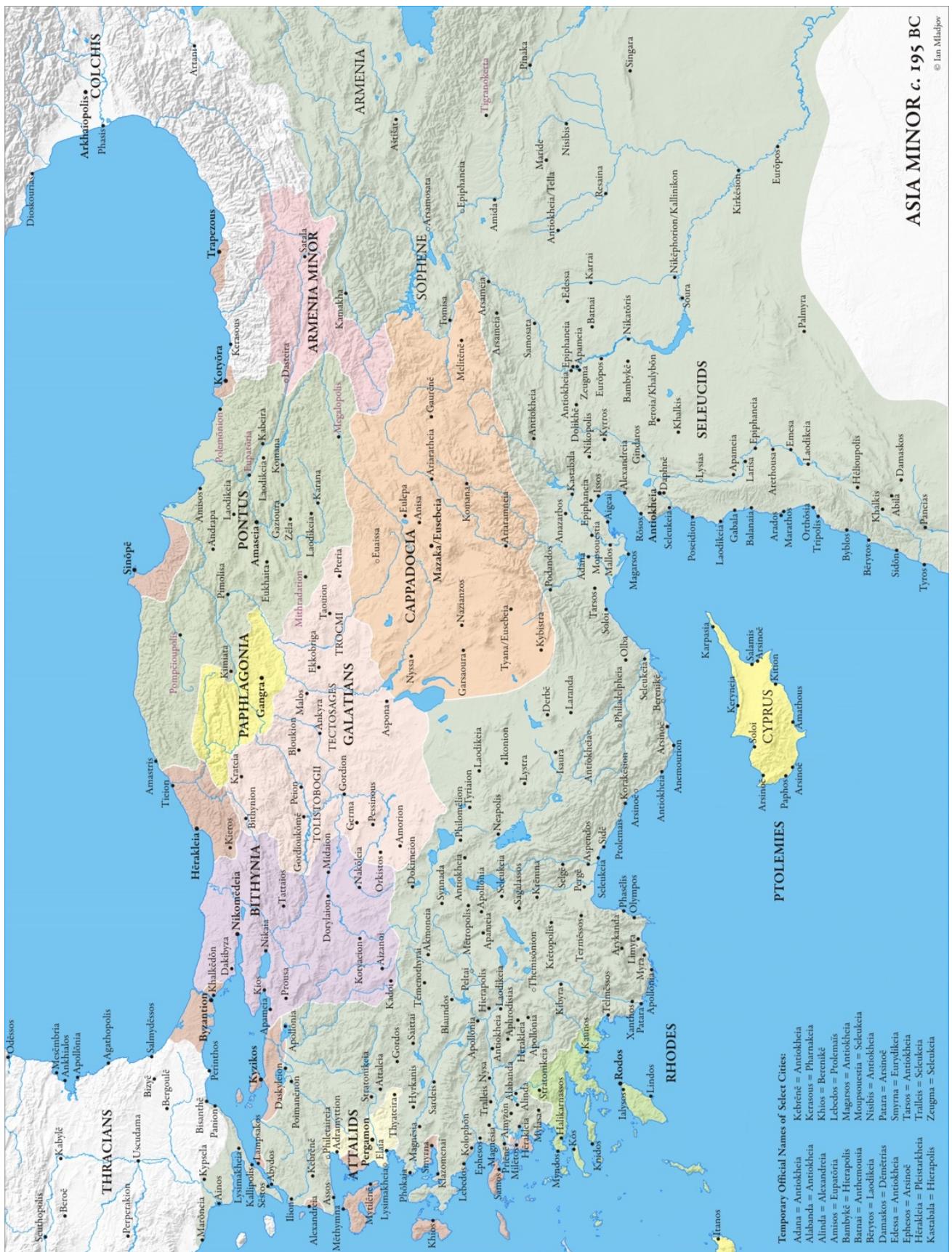
Tirée de Ian Mladjov's Resources : <https://sites.google.com/a/umich.edu/imladjov/maps> téléchargée le 20/07/2019.

E. Carte de l'Asie Mineure 200 A.C.N., fin de la 5^e guerre syrienne



Tirée de Ian Mladjov's Resources : <https://sites.google.com/a/umich.edu/imladjov/maps> téléchargée le 20/07/2019.

F. Carte de l'Asie Mineure 195 A.C.N., après la troisième expédition d'Antiochos III dans la région



Tirée de Ian Mladjov's Resources : <https://sites.google.com/a/umich.edu/imladjov/maps> téléchargée le 20/07/2019.

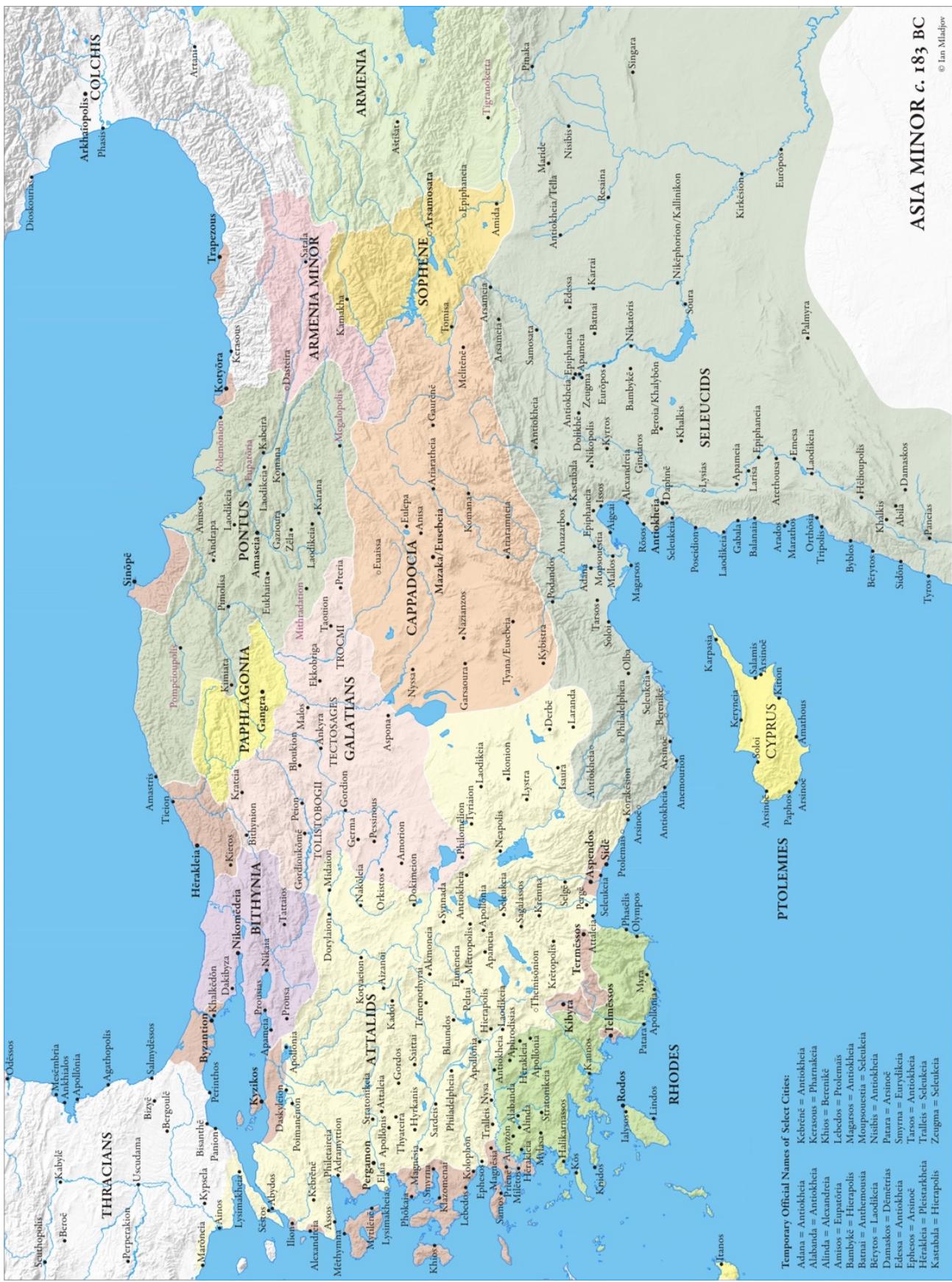
Temporary Official Names of Select Cities:

Adana = Antiochia	Kabreni = Antiochia
Alabanda = Antiochia	Kerasos = Pharmakia
Alinda = Alexandria	Khos = Berenike
Amitos = Eupatoria	Ledobos = Ptolemais
Bambyk = Hieropolis	Magaros = Antiochia
Barytos = Anthemousia	Mousouesta = Seleukia
Damaskos = Demetrias	Nishis = Antiochia
Patara = Arsinoe	Kerasos = Pharmakia
Ephesos = Arsinos	Smyrna = Eurelia
Heraclia = Seleukia	Tarsos = Antiochia
Kastabala = Hierapolis	Zugma = Seleukia

ASIA MINOR c. 195 BC

© Ian Mladjov

G. Carte de l'Asie Mineure 183 A.C.N., après Apamée



Tirée de Ian Mladjov's Resources : <https://sites.google.com/a/umich.edu/imladjov/maps> téléchargée le 20/07/2019.

Temporary Official Names of Select Cities:
Kebenē = Antiochia
Kersos = Pharsala
Lhebos = Beroea
Megaros = Antiochia
Mouponia = Soli
Nisius = Antiochia
Synra = Eupordikia
Taros = Antiochia
Trachis = Seleukia
Zugma = Seleukia
Alabanda = Antiochia
Alinda = Alexandria
Anios = Epatioria
Bambykē = Hieropolis
Barytēn = Amathousia
Berytos = Laodikia
Damaskos = Demeatras
Edesa = Antiochia
Ephesus = Asine
Heraclia = Pileastrakheia
Kastabla = Hieropolis

6. Figures



Fig. 1 : *Relief cultuel de Doura-Europos représentant Séleucos I Nikator*, 159 P.C.N., calcaire palmyréen, 46 x 61,6 x 16,5 cm, Yale University Art Gallery, 1938.5314. Reproduction disponible sur : <https://artgallery.yale.edu/collections/objects/25209>, téléchargé le 20/07/2019.

Bibliographie

Abréviations

- AD* A. SACHS et H. HUNGER, *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia*, 3 vol., Vienne, 1988-1996.
- AnOr 9* A. POHL, *Neubabylonische Rechtsurkunden aus den Berliner Staatlichen Museen*, II, Rome, 1934 (Analecta Orientalia, 9).
- ArchPap* *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*
- Bailly* A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E. EGGER, édition revue par L. SÉCHAN et P. CHANTRAINE, Paris, 1950.
- Barrington Atlas* R. J. TALBERT, *Barrington Atlas of the Greek and Roman world*, Princeton, 2000.
- BCHP* R. J. VAN DER SPEK, et I. FINKEL, *Babylonian Chronicles of the Hellenistic Period*, à paraître (édition préliminaire sur :
<http://www.livius.org/sources/about/mesopotamian-chronicles/>)
- BDEG* CRESCAM, *Banque de Données des Épigraphes Grecques*
(<http://www.sites.univ-rennes2.fr/lahm/crescam/>)
- CAD* M. T. ROTH (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1964-présent.
- CGRN* J.-M. CARBON, S. PEELS, V. PIRENNE-DELFORGE, *A Collection of Greek Ritual Norms* (CGRN), Liège, 2016
(<http://cgrn.ulg.ac.be>)
- Choix Delphes* A. JACQUEMIN, D. MULLIEZ et G. ROUGEMONT, *Choix d'inscriptions de Delphes, traduites et commentées* (Études épigraphiques 5), Athènes, 2012.
- CIG* A. BOECKH, *Corpus inscriptionum graecarum*, 4 vol., Berlin, 1828-1877.
- CTMMA IV* M. JURSA et I. SPAR, *Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art, volume IV: the Ebabbar Eeemple Archive and Other Texts from the Fourth to the First Millennium B.C.*, New-York, 2014.
- Delphinion* G. KAWERAU, A. REHM, *Das Delphinion in Milet*, Berlin, 1914.
- EBGR* Epigraphic Bulletin for Greek Religion, in *Kernos*, Liège
- FD III, 2* G. COLIN (ed.), *Fouilles de Delphes, III : Épigraphie, 2 : Trésor des Athéniens*, Paris, 1909-1913.
- GHI* P. J. RHODES et R. OSBORNE, *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford, 2003.
- GIBM* C. T. NEWTON, *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, Oxford, 1890.
- I.Didyma* A. REHM, *Didyma*, II, Berlin, 1958.
- I.Magnesia* O. KERN, *Die Inschriften von Magnesia am Meander*, Berlin, 1900.

<i>ITyr II</i>	J.-P. REY-COQUAIS, <i>Inscriptions grecques et latines de Tyr</i> , Paris, 2006.
<i>IC</i>	M. GUARDUCCI, <i>Inscriptiones Creticae</i> , Rome, 1935-1950.
<i>ICos</i>	M. SEGRE, <i>Iscrizioni di Cos</i> , Rome, 1993-2007.
<i>ID</i>	<i>Inscriptions de Délos</i> , 7 vol., Paris, 1926-1972.
<i>IG II²</i>	J. KIRCHNER (ed.), <i>Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores</i> , I-III, Berlin, 1913-1940.
<i>IG IV</i>	M. FRAENKEL (ed.), <i>Inscriptiones graecae Aeginae, Pityonesi, Cecryphaliae, Argolidis, Corpus inscriptionum graecarum Peloponnesi et insularum vicinarum</i> , Berlin, 1902.
<i>IG XII Suppl.</i>	F. HILLER VON GAERTRINGEN (ed.), <i>Inscriptiones Graecae XII. Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum, Supplementum</i> , Berlin, 1939.
<i>IG XII, 1</i>	F. HILLER VON GAERTRINGEN (ed.), <i>Inscriptiones Graecae, XII, 1. Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum, Inscriptiones Rhodi, Chalces, Carpathi cum Saro, Casi</i> . Berlin, 1895.
<i>IG XII, 4</i>	D. BOSNAKIS et K. HALLOF (ed.), <i>Inscriptiones Graecae, XII, 4. Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum, Inscriptiones Coi, Calymnae, Insularum Milesiarum</i> , Berlin - New York, 2012.
<i>IG XII, 9</i>	E. ZIEBARTH (ed.), <i>Inscriptiones Graecae XII, 9. Inscriptiones Euboeae Insulae</i> , Berlin, 1915.
<i>IGLS</i>	<i>Inscriptions grecques et latines de la Syrie</i> , 1929-en cours.
<i>IGRR IV</i>	R. CAGNAT, <i>Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes</i> , IV, Pais, 1927.
<i>IK Erythrai II</i>	H. ENGELMANN et R. MERKELBACH, <i>Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai</i> , vol. I et II, Bonn, 1972-1973.
<i>IK Estremo oriente</i>	F. CANALI DE ROSSI, <i>Iscrizioni dello estremo oriente greco</i> , Bonn, 2004.
<i>IK Iasos XXVIII</i>	W. BLÜMEL, <i>Die Inschriften von Iasos</i> , Bonn, 1985.
<i>IK Ilion III</i>	P. FRISCH, <i>Die Inschriften von Ilion</i> , Bonn, 1975.
<i>IK Keramos XXX</i>	E. VARINLIOGLU, <i>Die Inschriften von Keramos</i> , Bonn, 1986
<i>IK Laodikeia XLIX</i>	T. CORSTEN, <i>Die Inschriften von Laodikeia am Lykos</i> , I, Bonn, 1997.
<i>IK Magnesia am Sipylos VIII</i>	T. IHNKEN, <i>Die Inschriften von Magnesia am Sipylos</i> , Bonn, 1978.
<i>IK Sestos XIX</i>	J. KRAUSS, <i>Die Inschriften von Sestos und der Thrakischen Chersones</i> , 1980, Bonn.
<i>IK Smyrna XXIV, 1</i>	G. PETZL, <i>Die Inschriften von Smyrna</i> , Bonn, 1987.
<i>IPriene</i>	F. HILLER VON GAERTRINGEN, <i>Inschriften von Priene</i> , Berlin, 1906.

- ITT* F. THUREAU-DANGIN, *Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée impérial ottoman*, Paris, 1910.
- LSAM* F. SOKOLOWSKI, *Les Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955.
- LSJ* H.G. LIDDELL, R. SCOTT, H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996.
- NGSL* E. LUPU, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leiden, 2009².
- OECT 9* G. J. P. MCEWAN, *Texts from Hellenistic Babylonia in the Ashmolean Museum*, Oxford Editions of Cuneiform Text 9, Oxford, 1982.
- OGIS* W. DITTENBERGER, *Orientis graeci inscriptiones selectae*, Leipzig, 1903.
- PHI* *Packard Humanities Inscriptions*
<https://inscriptions.packhum.org>
- PHRC* S. CANEVA, *Practicalities of Hellenistic Ruler Cult (PHRC)*, Liège-Padoue, 2017.
<http://phrc.it>)
- RC* C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven: Yale University Press, 1934.
- RIMA* *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods*
- RIME* *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods*
- SB* *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, 18 volumes, 1914-1993.
- SGDI* J. BAUNACK, F. BECHTEL et alii, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, Göttingen, 1899-1915.
- Syll³* G. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, III, Hildesheim, 1920.
- TAM V* I. KEIL et P. HERRMANN, *Tituli Asiae Minoris. V tituli Lydiae linguis graeca et latina conscripti*, Vienne, 1989.
- TLG* *Thesaurus Linguae Graecae*
<http://stephanus.tlg.uci.edu/index.php>
- VAB IV* S. LANGDON, *Neubabylonischen königsschriften*, *Vorderasiatische bibliothek IV*, Leipzig, 1912.

Références bibliographiques

- ALONSO
(2009) M. ALONSO, "Some Remarks on the Funerals of the Kings from Philip II to the Diadochi", P. WHEATLEY et R. HANNAH (ed.) *Alexander and his successors. Essays from Antipods*, Claremont, 2009, p. 276-298.
- ALTENMÜLLER
(2010) H. ALTENMÜLLER, "Bemerkungen zum Ostfeldzug Ptolemaios'III. nach Babylon und in die Susiana im Jahre 246/5", in J. C. FINCKE (ed.) *Festschrift für Gernot Wilhelm anlässlich seines 65. Geburtstages am 28. Dresde*, 2010, p. 27-44.
- AMANDRY
(1972) P. AMANDRY et autres, « Collection de l'École française d'Athènes », in *Bulletin de correspondance hellénique*, 96 (1972), p. 5-115.
- ANAGNOSTOU-LAOUTIDES
(2017) E. ANAGNOSTOU-LAOUTIDES, *In the Garden of The Gods. Models of Kignship from Sumerians to the Seleucids*, Londres New-York, 2017.
- AUSTIN
(1981) A. AUSTIN, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest. A Selection of Ancient Sources in Translation*, Cambridge, 1981.
- AYMARD
(1949) A. AYMARD, « Du nouveau sur Antiochos III d'après une inscription grecques d'Iran », in *Revue des études anciennes*, 51 (1949), p. 327-345.
- BADIAN
(1981) E. BADIAN, "The deification of Alexander the Great", in H. J. DELL (ed.) *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, Thessalonique, 1981, p. 27-71.
- BAGNALL
(1976) R. S. BAGNALL, *The Administration of the Ptolemaic Possessions outside Egypt*, Leyden, 1976.
- BAKER
(2003) P. BAKER, « La guerre à l'époque hellénistique », in *Pallas*, 62 (2003), p. 381-402.
- BARBANTANI
(2005) S. BARBANTANI, "Goddess of Love and Mistress of the Sea. Notes on a Hellenistic Hymn to Arsinoe-Aphrodite", in *Ancient History*, 35 (2005), p. 135-165.
- BARBANTANI
(2014) S. BARBANTANI, "Attica in Syria. Persian War Reenactments and Reassessments of the Greek-Asian Relationship: a Literary Point of View", in *Erga-Logoi*, 2/1 (2015), p. 21-90.
- BARBANTANI
(2017) S. BARBANTANI, "Lyric for the Rulers, Lyric for the People: the Transformation of some Lyric Subgenres in Hellenistic Poetry", in *Trends in Classics* 9, fasc. 2 (2017), p. 339-399.
- BEARZOT
(1984) C. BEARZOT, "Il santuario di Apollo Didimeo e la spedizione di Seleuco I a Babilonia (312 a.C.)", in M. SORDI (ed.) *I santuari e la guerra nel mondo classico*, 1984, p. 51-81.
- BEAULIEU
(1989) P. BEAULIEU, *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556-539 B.C.*, New-Haven et Londres, 1989.
- BENCIVENNI
(2010) A. BENCIVENNI, "Il re scrive, la città iscrive. La pubblicazione su pietra delle epistole regie nell'Asia ellenistica", in *Studi Ellenistici*, XXIV (2010), p. 149-178.
- BENCIVENNI
(2015) A. BENCIVENNI, "Come accettare regalmente un culto", in *Simblos*, 6 (2015), p. 95-110.
- BENCIVENNI
(2017) A. BENCIVENNI, "Dossier di Kermanshah. Lettera di Antioco III e lettera di Menedemo", in *Axon*, 1/1 (2017), p. 293-300.

- BERGER
(1970) P-R. BERGER, “Das Neujahrfest nach Königsinschriften des ausgehenden babylonischen Reiches”, in A. FINET et autres (ed.) *Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique internationale*, Ham-sur-Heure, 1970, p. 155-159.
- BERTRAND
(1993) J.-M. BERTRAND, *Inscriptions historiques grecques*, Paris, 1993.
- BETTINETTI
(2001) S. BETTINETTI, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari, 2001.
- BICKERMAN
(1938) E. BICKERMAN, *Institutions des Séleucides*, Paris, 1938.
- BIDMEAD
(2014²) J. BIDMEAD, *The Akitu Festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, Piscataway, 2014².
- BIELMAN
(2002) A. BIELMAN, *Femmes en public dans le monde hellénistique*, Lausanne, 2002.
- BIELMAN-SANCHEZ
(2003) A. BIELMAN-SANCHEZ, « Régner au féminin. Réflexions sur les reines attalides et séleucides », in *Pallas*, 62 (2003), p. 41-64.
- BLACK
(1981) J. A. BLACK, “The New Year Ceremonies in Ancient Babylon: Taking Bel by the Hand and a Cultic Picnic”, in *Religion*, 11 (1981), p. 39-59.
- BLECH
(1982) M. BLECH, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin, 1982.
- BODDEZ
(2016) T. BODDEZ, « Entre le roi et la cité. Remarques sur le développement des cultes héroïques entre 336 et 150 », in *Erga-Logoi*, 4/2 (2016), p. 75-116.
- BOFFO
(1986) L. BOFFO, *I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore*, Pavie, 1986.
- BOFFO
(1994) L. BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia, 1994.
- BONNET
(2015) C. BONNET, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, 2015.
- BRASHEAR
(1984) W. M. BRASHEAR, “A New Fragment on Seleucid History”, in *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia*, II, Naples, 1984, p. 345-350.
- BREMER
(1981) J. M. BREMER, “Greek hymns”, in H. S. VERSNEL (ed.) *Faith, Hope and Worship*, Leiden, 1981, p. 193-215
- . .
- BRINGMANN – VON STEUBEN
(1995) K. BRINGMANN et H. VON STEUBEN, *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer*, I, Berlin, 1995.
- BRISCH
(2006) N. BRISCH, “The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šū-Sîn of Ur”, in *Journal of the American Oriental Society*, 106 fasc. 2 (2006), 161-176.
- BRISCH
(2013) N. BRISCH, “Of Gods and Kings: Divine Kingship in Ancient Mesopotamia”, in *Religion Compass*, 7/2 (2013), p. 37-46.

- BRULÉ
(1987) P. BRULE, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, 1987.
- BRULÉ
(2015) P. BRULE, *Le sens du poil (grec)*, Paris, 2015.
- BUNGE
(1976) J. G. BUNGE, "Die Feiern Antiochos' IV. Epiphanes in Daphne im Herbst 166 v. Chr.", in *Chiron*, 6 (1976), p. 53-71.
- BURASELIS
(2012) K. BURASELIS, "Appendend Festivals: the Coordination and Combination of Traditional Civis and Ruler Cult Festivals in the Hellenistic and Roman East", in J. R. BRANDT et J. W. IDDENG (ed.) *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning, and Practice*, Oxford, 2012, p. 247-265.
- BURKERT
(1985) W. BURKERT, *Greek Religion. Archaic and Classical*, Harvard, 1985.
- BURSTEIN
(1985) S. M. BURSTEIN, *Hellenistic Age from the Battle of Ipsos to the Death of Kleopatra VII*, Cambridge, 1985.
- CADOUX
(1938) C. J. CADOUX, *Ancient Smyrna*, Oxford, 1938.
- CANEVA
(2012) S. CANEVA, "Queen and Ruler Cults in Early Hellenism. Festivals, Administrations and Ideology", in *Kernos*, 25 (2012), p. 75-101.
- CANEVA
(2013) S. CANEVA, « La face cachée des intrigues de cour. Prolégomènes à une étude du rôle des femmes royales dans les royaumes hellénistiques », in S. BOEHRINGER et V. SEBILLOTTE-CUCHET (ed.) *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique* (Mètis, Hors-série), 2013, p. 133-151.
- CANEVA
(2014) S. CANEVA, "Ruler Cults in Practice: Sacrifices and Libations for Arsinoe Philadelphos, from Alexandria and Beyond", in T. GNOLI et F. MUCCIOLI (ed.) *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna, 2014, p. 85-115
- CANEVA
(2015) S. CANEVA, "Costruire una dea. Arsinoe II attraverso le sue denominazioni divine", in *Athenaeum*, 113 fasc. 1 (2015), p. 95-122.
- CANEVA
(2016a) S. CANEVA, "Ritual Intercession in the Ptolemaic Kingdom. A Survey of Grammar, Semantic and Agency", in *Erga-Logoi*, 4/2 (2016), p. 117-154.
- CANEVA
(2016b) S. CANEVA, *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Fondation and Legitimation of a Dynasty*, Louvain-Paris-Bristol-CT, 2016.
- CANEVA
(2017) S. CANEVA, Compte-rendu de HABICHT (2017³) : Bryn Mawr Classical Review 2017.11.52.
- CANEVA
(2018) S. CANEVA, "Ptolemy I: Politics, Religion and the Transition to Hellenistic Egypt", in T. HOWE (ed.) *Ptolemy I Soter. A Self-Made Man*, Oxford, 2018, p. 88-127.
- CANEVA
(à paraître a) S. CANEVA, « À propos du début du décret d'Aigai en l'honneur du roi Séleucos I et d'Antiochos I », in *Klio*, 102/1 (2020), à paraître.
- CANEVA
(à paraître b) S. CANEVA, "Incense in Hellenistic Ruler Cult", in M. BRADLEY (ed.) *Sensing Divinity: Incense, Religion, and the Ancient Sensorium*, Oxford, à paraître.
- CANEVA
(à paraître c) S. CANEVA, « Le rôle du gymnase : espace, rituels et acteurs », in G. LENZO, CH. NIHAN et M. PELLET (ed.), *Les cultes aux rois et aux héros dans l'Antiquité : continuités et changements à l'époque hellénistique (ORA)*, Tübingen, à paraître.

- CANEVA
(à paraître d) S. CANEVA, « L'importance de la matérialité. Le rôle des petits autels, plaques et bases inscrits dans la compréhension des cultes pour les souverains », in S. CANEVA (ed.) *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, à paraître.
- CANEVA
(à paraître e) S. CANEVA, « Du texte au rite, du rite au discours. Les honneurs cultuels pour Attale III à Pergame (IvPI 246) », in S. CANEVA (ed.) *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, à paraître (supplément Kernos).
- CANEVA
(à paraître f) S. CANEVA, « Le retour d'Attale III à Pergame : un réexamen du décret IvP I 246 », in *Epigraphica Anatolica*, 50, à paraître.
- CANEVA – DELLI
PIZZI
(2014) S. CANEVA et A. DELLI PIZZI, “Classical and Hellenistic statuettes of the so-called “Temple Boys”: A religious and social reappraisal” in C. TERRANOVA (ed.) *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico. La vita e la morte, i rituali e i culti tra archeologia, antropologia e storia delle religioni*, Rome, 2014, p. 495-521.
- CANEVA – DELLI
PIZZI
(2015) S. CANEVA et A. DELLI PIZZI, “Given to a Deity? Religious and Social Reappraisal of Human Consecrations in the Hellenistic and Roman East”, in *Classical Quarterly*, 65/1, 2015, p. 167-191.
- CANEVA –
LORENZON
(à paraître) S.G. CANEVA et L. LORENZON, « Les hymnes pour les chefs politiques dans les fêtes civiques : la construction locale des mythologies royales », in S.G. CANEVA (ed.) *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, à paraître (supplément Kernos).
- CAPDETREY
(2007) L. CAPDETREY, *Le pouvoir séleucide. Territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique (312-129 av. J.-C.)*, Rennes, 2007.
- CARNEY
(2000) E. CARNEY, “Initiation of Cult for Royal Macedonian Women”, in *Classical Philology*, 95 fasc.1 (2000), p. 21-43.
- CAVIGNEAUX
(1981) A. CAVIGNEAUX, *Textes scolaires du temple de Nabû ša ḥarē*, 1, Bagdad, 1981.
- CERFAUX –
TONDRIAUX
(1956) L. CERFAUX et J. TONDRIAUX, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1956.
- CHANIOTIS
(1995) A. CHANIOTIS, “Sich sebst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik”. in M. WÖRRLE et P. ZANKER (ed.) *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, Munich, 1995, p. 147–172.
- CHANIOTIS
(2007) A. CHANIOTIS, « La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos », in *Kernos*, 20 (2007), p. 153-171.
- CHANIOTIS
(2009) A. CHANIOTIS, “The Dynamics of Ritual Norms in Greek Cult”, in P. BRULÉ (ed.) *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, 2009, p. 91-105.
- CHANIOTIS
(2011) A. CHANIOTIS, “The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality”, in *More than Men, Less than Gods. Studies in Royal Cult and Emperor Worship*, *Studia Hellenistica*, 51 (2007), p. 157-195.
- CHANIOTIS
(2013) A. CHANIOTIS, “Processions in Hellenistic Cities. Contemporary Discourses and Ritual Dynamics” in R. ALSON, O. M. VAN NIJF et C. G. WILLIAMSON (ed.) *Cults, Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age*, Louvain-Paris-Walpool, 2013, p. 21-48.

- CHANKOWSKI
(2005) A. CHANKOWSKI, « Processions et cérémonies d'accueil : une image de la cité de la basse époque hellénistique ? », in P. FRÖHLICH et C. MÜLLER (ed.) *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*, Genève, 2005, p. 185-206.
- CHANKOWSKI
(2010) A. CHANKOWSKI, *L'éphébie hellénistique. Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Égée et de l'Asie Mineure*, Paris, 2010.
- CHARPIN
(2003) D. CHARPIN, *Hammu-rabi de Babylone*, Paris, 2003.
- CHIN
(2018) M. J. H. CHIN, “OGIS 332 and Civic Authority at Pergamon in the Reign of Attalos III” in *Zeitschrift für papyrologie und epigraphik*, 208 (2018), p. 121-137.
- CHRUBASIK
(2016) B. CHRUBASIK, *Kings and Usurpers in the Seleukid Empire*, Oxford, 2016.
- CLANCIER
(2007) Ph. CLANCIER. « La Babylonie hellénistique. Aperçu d'histoire politique et culturelle », in *Topoi*, volume 15/1 (2007), p. 21-74.
- CLANCIER
(2012) Ph. CLANCIER, « Le šatammu, l'assemblée de l'Esagil et les Babyloniens. Les notables de Babylone : du relais local à la marginalisation », in C. FEYEL et autres (ed.) *Communautés locales et pouvoir central dans l'Orient hellénistique et romain*, Nancy, 2012, p. 297-326.
- CLANCIER
(2014) Ph. CLANCIER, « Antiochos IV dans les sources babylonaines », in C. FEYEL et L. GRASLIN-THOMÉ (ed.) *Le projet politique d'Antiochos IV*, Nancy, 2014, p. 414-436.
- CLANCIER
(2017) Ph. CLANCIER, “The Polis of Babylon: An Historiographical Approach”, in B. CHRUBASIK et D. KING (ed.) *Hellenism and the Local Communities of the Eastern Mediterranean: 400 BCE - 250 BCE*, Oxford, 2017, p. 53-82.
- CLANCIER
(à paraître) Ph. CLANCIER, “The Mesopotamian King between Gods and Men in the First Millennium BC”, à paraître.
- CLANCIER –
MONERIE
(2014) Ph. CLANCIER et J. MONERIE, « Les sanctuaires babyloniens à l'époque hellénistique. Évolution d'un relais de pouvoir », in *Topoi*, 19/1 (2014), p. 181-237.
- COARELLI
(2016) F. COARELLI, *Pergamo e il re. Forma e funzioni di una capitale ellenistica*, Pise-Rome, 2016.
- COHEN
(1993) M. E. COHEN, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda, 1993.
- COLE – MACHINIST
(1998) S. W. COLE et P. MACHINIST, *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, Helsinki, 1998.
- COOPER
(1983) J. S. Cooper, *The Curse of Agade*, Baltimore-Londres, 1983.
- CORÒ
(2005) P. CORÒ, *Prebende templari in età seleucide*, Padoue, 2005.
- CORÒ
(2018) P. CORÒ, *Seleucid Tablets from Uruk in the British Museum. Text Editions and Commentary*, Venise, 2018.
- CORSTEN
(2004) Th. CORSTEN, “Zu Inschriften aus Kleinasien”, in *Epigraphica anatolica*, 37 (2004), p. 107-114.

- COUILLOUD-LE DINAHET (2003) M.-T. COUILLOUD-LE DINAHET, « Les rituels funéraires en Asie Mineure et en Syrie à l'époque hellénistique (jusqu'au milieu du 1^{er} siècle av. J.-C.) », in *Pallas*, 63 (2003), p. 65-96.
- COURTIEU (2004) G. COURTIEU, « La visite d'Alexandre le Grand à Ilion / Troie », in *Gaia*, 8 (2004), p. 123-158.
- COUVE (1894) L. COUVE, « Inscriptions de Delphes », in *Bulletin de correspondance hellénique*, 19 (1894), p. 226-270.
- CROWTHER (1989) C. V. CROWTHER, “Iasos in the Early Second Century B.C.: A Note on OGIS 237”, in *BICS* 36 (1989), p. 136-138.
- CROWTHER (1993) C. V. CROWTHER, “Foreign Judges in Seleucid Cities (*GIBM* 421)”, in *Journal of Ancient Civilizations*, 9 (1993), p. 40-77.
- CROWTHER (1995) C. V. CROWTHER, “The Chronology of the Iasian Theatre Lists: Again”, in *Chiron*, 25 (1995), p. 225-234.
- CROWTHER (1999) C. V. CROWTHER, “Koan Decrees for Foreign Judges”, in *Chiron*, 29 (1999), p. 251-319.
- CURTY (1995) O. CURTY, *Les parentés légendaires entre cités grecques*, Genève, 1995.
- CURTY (2015) O. CURTY, *Gymnasiarchika. Recueil et analyse des inscriptions de l'époque hellénistique en l'honneur des gymnasiarques*, Paris, 2015.
- DALLEY (1986) S. DALLEY, “The God Salmu and the Winged Disk”, in *Iraq*, 48 (1986), p. 85-101.
- DAMASKOS (1999) D. DAMASKOS, *Untersuchungen zu hellenistischen Kultbildern*, Stuttgart, 1999.
- DAUX (1973) G. DAUX « Un passage du décret de Téos pour Antiochos III », in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 12 (1973), p. 235-236.
- DAVESNE (1987) A. DAVESNE, « Numismatique et archéologie : le temple de Dionysos à Téos », in *Revue numismatique*, 29 (1987), p. 15-20.
- DEBORD (2003) P. DEBORD, « Le culte royal chez les Séleucides », in *Pallas*, 62 (2003), p. 281-308.
- DEL MONTE (1997) G. DEL MONTE, *Testi dalla Babilonia ellenistica. Volume 1 testi cronografici*, Pise-Rome, 1997.
- DETIENNE (1994) M. DETIENNE, « Manières grecques de commencer », in M. DETIENNE (ed.) *Transcrire les mythologies*, 1994, Paris, p. 159-166.
- DMITRIEV (2005) S. DMITRIEV, *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, 2005.
- DODDS (1951) E. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.
- DOWNEY (1988) S. B. DOWNEY, *Mesopotamian Religious Architecture: Alexander through the Parthians*, Princeton, 1988.
- DRIJVERS H. J. W. DRIJVERS, *Cult and Beliefs at Edessa*, Leiden, 1980.

- (1980) DUNST – R. MERKELBACH, “Zu dem neuen Epigraphischen Dokument aus Teos”, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 3 (1968), p. 170-174.
- (1968) EGGER, *Études historiques sur les traités publics chez les Grecs et chez les Romains*, Paris, 1866.
- (1866) ERICKSON, “Seleucus I, Zeus and Alexander”, in L. MITCHELL et C. MELVILLE (ed.) *Every Inch a King: Comparative Studies in Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*, Leiden, 2012, p. 109-128.
- ERICKSON, “Zeus to Apollo and Back Again: Shifts in Seleukid Policy and Iconography”, in L. T. ELKINS et S. KRMNICEK (ed.) ‘Art in the Round’: New Approaches to Ancient Coin Iconography, Tübingen, 2014, p. 97-108.
- ERICKSON, “Another Century of Gods? A Re-evaluation of Seleucid Ruler Cult”, in *The Classical Quarterly*, 68/1 (2018), p. 1-15.
- ERICKSON, *The Early Seleukids, Their Gods and Their Coins*, Abingdon New-York, 2019.
- ERICKSON, *The Early Seleukids, Their Gods and Their Coins*, Abingdon New-York, 2019.
- ERRINGTON, “The Peace Treaty between Miletus and Magnesia (I. Milet 148)”, *Chiron*, 19 (1989), p. 279-288.
- ERRINGTON, “Inscriften von Euromos”, in *Epigraphica Anatolica*, 21 (1993), p. 15-32.
- ERSKINE, “Ruler Cult and the Early Hellenistic City”, in *Studia Hellenistica*, 53 (2014), p. 579-597.
- FABIANI, “Dedochtaei tei boulei kai toi demoi: protagonisti e prassi della procedura deliberativa a Iasos”, in C. MANN et P. SCHOLZ (ed.) “Demokratie“ im Hellenismus. Von der Herrschaft des Volkes zur Herrschaft der Honoratioren?, 2012, p. 109-166.
- FABIANI, *I decreti onorari di Iasos. Cronologia e storia*, Munich, 2015.
- FABIANI, “I.Iasos 52 e il culto di Zeus Idrièus”, in *Studi classici e orientali*, 61 t. II (2015), p. 163-202.
- FABIANI, “Suddisioni civiche: organizzazione, magistrature e culti. Un nuovo decreto di una phylé di Iasos” in B. VIRGILIO (ed.) *Studi ellenistici*, XXXI (2017), Rome-Pise, p. 165-204.
- FALKENSTEIN, *Topographie von Uruk I: Uruk zur Seleukidenzeit*, Leipzig, 1941.
- (1941) FEYEL – GRASLIN-THOMÉ Chr. FEYEL et L. GRASLIN-THOMÉ (ed.), *Le projet politique d’Antiochos IV*, Nancy, 2014.
- (2014) FILIPPINI, “Presupposti, prerogative e aspetti cultuali del ruolo pubblico femminile nell’ambito della monarchia seleucide tra III e II sec. a.C.: il caso di Laodike V”, in *Pagani e cristiani. Forme ed attestazioni di religiosità nel mondo antico in Emilia*, VII, 2009, p. 253-265.
- FISCHER, “Zum Laodike-Brief aus Iasos (um 195 v.Chr.) Aktenvermerk in einer hellenistischen Inschrift?”, in H. KALCYK et B. GULLATH (ed.) *Studien zur alten Geschichte: Siegfried Lauffer zum 70. Geburtstag am 4. August 1981 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, 1986, Rome, p. 237-243.

- FLACELIÈRE
(1937) R. FLACELIÈRE, *Les Aitoliens à Delphes*, Paris, 1937.
- FOSTER
(1982) B. R. FOSTER, "Ethnicity and Onomastics in Sargonic Mesopotamia", in *Orientalia* 51(1982), p. 297-354.
- FOUCART
(1885) P. FOUCART, « Inscriptions d'Asie Mineure », in *Bulletin de correspondance hellénique*, 9 (1885), p. 387-403.
- FOUCART
(1922) P. FOUCART, « Le culte des héros chez les Grecs », in *Mémoire de l'institut national de France*, 42 (1922), p. 1-166.
- FRASER
(1949) P. FRASER, "Zeus Seleukeios", in *The Classical Review*, 63/3-4 (1949), p. 92-94.
- GABBA
(1958) E. GABBA, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Turin, 1958
- GARLAN
(1974) Y. GARLAN, « Décret d'Iasos en l'honneur d'Antiochos III », in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, p. 197-198.
- GATTI
(1956) C. GATTI, *Gli dei fra i mortali. Saggio sugli onori religiosi a personalità umane nella tradizione storico-letteraria ellenica classica*, Milan-Varese, 1956.
- GAUTHIER
(1985) Ph. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, Paris, 1985.
- GAUTHIER
(1989) PH. GAUTHIER, *Nouvelles inscriptions de Sardes*, II, Genève, 1989.
- GAUTHIER
(1990) PH. GAUTHIER, « Epigraphica », in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 64 (1990), p. 61-70.
- GERA
(1987) D. GERA, "Ptolemy Son of Thraseas and the fifth syrian war", in *Ancient Society*, 18 (1987), p. 63-73.
- GIOVANNINI
(1983) A. GIOVANNINI, « Téos, Antiochos III et Attale 1^{er} », in *Museum Helveticum*, 40/3 (1983), p. 178-184.
- GLADIC'
(2007) D. GLADIC', «Für das Leben des Königs». Kultische Loyalitätsformeln im hellenistischen Vergleich, in S. PFEIFFER (ed.), *Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz*, Francfort, 2007, p. 108-139.
- GLASSNER
(1986) J-J. GLASSNER, *La chute d'Akkadé. L'événement et sa mémoire*, Paris, 1976.
- GLASSNER
(2004²) J-J. GLASSNER, *Mesopotamian Chronicles*, Atlanta, 2004.
- GOUKOWSKY
(2002) P. GOUKOWSKY, « Sur une épigramme de Thespie », in J. DION (ed.) *L'épigramme de l'Antiquité au XVIIe siècle ou Du ciseau à la pointe*, Paris, 217-246.
- GRAINGER
(1990) J. D. GRAINGER, *Seleukos Nikator: Constructing a Hellenistic Kingdom*, Londres-New York, 1990.
- GRAINGER
(1997) J. D. GRAINGER, *A Seleukid Prosopography and Gazetteer*, Leiden New-York Cologne, 1997.
- GRAINGER J. D. GRAINGER, *The Syrian Wars*, Leiden, 2010.

- (2010)
- GRAYSON A. K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York, 1975
- (1975)
- GRUEN E. GRUEN, “Seleucid Royal Ideology”, in *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 38 (1999), p. 24-53.
- HABICHT CH. HABICHT, compte rendu de “J. CRAMPA, *Labraunda. Swedish Excavations and Researches. Vol III, part. 1: The Greek Inscriptions*, 1969” in *Gnomon*, 44 (1972), p. 162-170.
- HABICHT CH. HABICHT, *Divine Honors for Mortal Men in Greek Cities: The Early Cases*, Ann Arbor, 2017³.
- HABICHT Ch. HABICHT, “Aigai in der Aioli sim frühen Hellenismus”, in R. OETJEN et F. RYAN (ed.) *New Perspectives in Seleucid History, Archaeology and Numismatics: Studies in Honor of Getzel M. Cohen*, à paraître, p. 618-627.
- HADLEY R. A. HADLEY, “Hieronymus of Cardia and the Early Seleucid Mythology”, in *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 18 (1969), p. 142-152.
- HAMON P. HAMON, « Les prêtres du culte royal dans la capitale des Attalides : notes sur le décret de Pergame en l'honneur d'Attale III (*OGIS* 332) », in *Chiron*, 34 (2004), p. 169-185.
- HAMON P. HAMON, « Rites et sacrifices célébrés dans le conseil. Remarques sur les cultes du bouleutérion et leur évolution à l'époque hellénistique », in *Topoi*, 12-13 (2005), p. 315-332.
- HANFMANN G. HANFMANN, *Sardis from Prehistoric to Roman Times*, Cambridge et Londres, 1983.
- (1983)
- HANNESTAD – POTTS (1990) L. HANNESTAD et D. POTTS, “Temple Architecture in the Seleucid Kingdom”, in P. BILDE et autres (ed.) *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus, 1990, p. 91-124.
- HANSEN M. HANSEN, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004.
- (2004)
- HAUBEN H. HAUBEN, « Aspects du culte des souverains à l'époque des Lagides », in L. CRISCUOLO et G. GERACI (ed.) *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba*, Bologne, 1989, p. 441-467.
- HAUSSOULIER Ch. HAUSSOULIER, *Études sur l'histoire de Didyme et du Didymeion*, Paris, 1902.
- (1902)
- HECKEL W. HECKEL, *Who's Who in the Age of Alexander the Great: Prosopography of Alexander's Empire*, Malden, MA, Oxford et Carlton, 2006.
- HEINRICHS J. HEINRICHS, “Antiochos III and Ptolemy, Son of Thraseas, on Private villages in Syria Koile around 200 BC: The Hefzibah Dossier”, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 206 (2018), p. 272-311.
- HERRMANN P. HERRMANN, “Antiochos der Grosse und Teos”, in *Anadolu*, 9 (1965), p. 29-159.
- (1965)
- HICKS E. L. HICKS, *A Manual of Greek Historical Inscriptions*, Oxford, 1882.
- (1882)
- HIRSCHFELD G. HIRSCHFELD, “Inschriften von Novum Ilium (Hissarlyk)”, in *Archäologische Zeitung*, 9 (1875), p. 151-161.
- HIRSCHFELD G. HIRSCHFELD, “Teos”, in *Archäologosche Zeitung*, XXXIII (1876), p. 23-30.

- (1876)
- HOLLEAUX (1889) M. HOLLEAUX, « Édit du roi Antiochos II », in *Bulletin de correspondance hellénique*, 13 (1889), p. 523-529.
- HOLLEAUX (1924) M. HOLLEAUX, « Inscription trouvée à Brousse », in *Bulletin de correspondance hellénique*, 48 (1924), p. 1-47
- HOLLEAUX (1930) M. HOLLEAUX, « Nouvelles remarques sur l'édit d'Eriza », in *Bulletin de correspondance hellénique*, 54 (1930), p. 245-262.
- HOLLEAUX (1942²) M. HOLLEAUX, *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, III, Paris, 1942.
- HOLLEAUX (1952) M. HOLLEAUX, *Études d'épigraphie et d'histoire grecques. Rome, la Macédoine et l'Orient grec*, IV, Paris, 1952.
- HOLLEAUX – PARIS (1885) M. HOLLEAUX et P. PARIS, « Inscriptions de Carie », in *Bulletin de correspondance hellénique*, 9 (1885), p. 324-348.
- HOOVER (2000) B. KRITT, O. D. HOOVER et A. HOUGHTON, “Three Seleucid Notes”, in *American Numismatic Society*, 12 (2000), p. 93-112.
- HOPKINS (1961) C. HOPKINS, “A stele from Seleucia on the Tigris”, in *MUSJ*, 37 (1961), p. 237-246.
- IOSSIF (2005) P. IOSSIF, « La dimension publique des dédicaces « privées » du culte royal ptolémaïque », in V. DASEN et M PIÉRART (ed.) *Idia kai dèmosia. Les cadres privés et publics de la religion grecque antique*, Liège (Kernos supplément 15), 2005, p. 235-257.
- IOSSIF (2010) P. IOSSIF, « *Imago Mundi*: expression et représentation de l'idéologie royale séleucide. La procession de Daphné », in *Electrum*, 18 (2010), p. 125-157.
- IOSSIF (2011) P. IOSSIF, “Apollo Toxotes and the Seleucids: Comme un air de famille”, in *More than Men, Less than Gods. Studies in Royal Cult and Emperor Worship*, *Studia Hellenistica*, 51 (2007), Louvain, p. 229- 292.
- IOSSIF (2012) P. IOSSIF, « Les cornes des Séleucides. Vers une divinisation discrète », in *Cahier des études anciennes*, 49 (2012), p. 43-147.
- IOSSIF (2014) P. IOSSIF, “The Apotheosis of the Seleucid king and the question of high-priest/priestess: a reconsideration of the evidence”, in T.GNOLI et F. MUCCIOLO (ed.) *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna, 2014, p. 129-148.
- IOSSIF (2018) P. IOSSIF, “Divine Attributes on Hellenistic Coinages: From *noble* to *humble* and Back”, in P. IOSSIF, Fr. DE CALLATAY et R. VEYMIERS (ed.) *TYΠOI, Greek and Roman Coinages Seen through their Images*, Liège, 2018, p. 269-293.
- IOSSIF – LORBER (2009) P. IOSSIF et C. LORBER, “The Cult of Helios in the Seleucid East”, in *Topoi*, 16 fasc.1 (2009), p. 19-42.
- JACQUET (2005) A. JACQUET, « Les rituels royaux à l'époque amorrite, religion et politique d'après les archives de Mari », in *Hypothèses*, 8 (2005), p. 37-45.
- JANELL (1906) W. JANELL, *Ausgewählte Inschriften Griechisch und Deutsch*, Berlin, 1906.
- JEANMAIRE (1985) H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1985.

- JOANNÈS
(2001) F. JOANNÈS, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, 2001.
- JONES
(1987) N. F. JONES, *Public Organization in Ancient Greece: A Documentary Study*, Philadelphie, 1987.
- JONES
(1993) P. JONES, "The Decree of Ilion in Favor of a King Antiochos", in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 34/1 (1993), p. 73-92.
- JONES –HABICHT
(1989) P. JONES et CH. HABICHT, "A Hellenistic Inscription from Arsinoe in Cilicia", in *Phoenix*, 43/4 (1989), p. 317-346.
- KEIL
(1910) J. KEIL, "Forschungen in der Erythraia", in *Jahresheften des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, 13 (1910), p. 5-74.
- KEIL
(1913) J. KEIL, Communication aux auteurs dans les *Addenda et Corrigenda de Bulletin de correspondance hellénique*, 37 (1913), p. 447-449.
- KLEIN
(1981) J. KLEIN, "The Royal Hymns of Shulgi King of Ur: Man's Quest for Immortal Fame", in *Transactions of the American Philosophical Society*, 71/7 (1981), p. 1-41.
- KLEIN
(2006) J. KLEIN, "Sumerian Kingship and the Gods" in G. BECKMAN and T. J. LEWIS (ed.) *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, Providence: Society of Biblical Literature, p. 115-131.
- KNOEPLER
(1993) D. KNOEPLER, « Le temple du Métrôon de Sardes et ses inscriptions », in *Museum Helveticum*, 50 (1993), p. 26-43.
- KOCH
(1996) Ch. KOCH, "Die Wiederherstellung der Demokratie in Ilion. Zum Wandel der Gesetzgebung gegen die Tyrannis in der griechisch-makedonischen Welt", in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 113 (1996), p. 32-63.
- KOSMIN
(2014) P. KOSMIN, "Seeing double in Seleucid Babylonia", in A. MORENO et N. THOMAS (ed.) *Patterns of the Past: Epitēdeumata in the Greek Tradition*, 2014, p. 173-198.
- KOTSIDU
(2000) H. KOTSIDU, *Timè kai doxa. Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler*, Berlin, 2000.
- KUHRT
(1987) A. KUHRT, "Usurpation, Conquest and Ceremonial: from Babylon to Persia", in D. CANNADINE et S. PRICE (ed.) *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge, 1987, p. 20-55.
- LABAT
(1948) R. LABAT, *Manuel d'épigraphie akkadienne*, Paris, 1948.
- LANDAU
(1966) Y. H. LANDAU, "A Greek inscription Found Near Hefzibah", in *Israel Exploration Journal*, 16 (1966), p. 54-70.
- LANDUCCI-
GATTINONI
(1997) F. LANDUCCI-GATTINONI, "La legittimazione della vendetta nell'uccisione del tiranno: il caso della legge di Ilio" in M. SORDI (ed.) *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo greco*, Milan, 1997, p. 201-216.
- LANDUCCI-
GATTINONI
(2005) F. LANDUCCI-GATTINONI, "La tradizione su Seleuco in Diodoro XVIII-XX", in C. BEARZOT et F. LANDUCCI-GATTINONI (ed.) *Diodoro e l'altra Grecia*, 2005, p. 155-182.
- LAUNAY M. LAUNAY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, II, Paris, 1950.

- (1950)
- LE GUEN
(1991) B. LE GUEN, *La vie religieuse dans le monde grec du Ve au IIIe siècle avant notre ère*, Toulouse, 1991.
- LE GUEN
(1995) B. LE GUEN, « Théâtre et cités à l'époque hellénistique », in *Revue des études grecques*, 108 (1995), p. 59-90.
- LE GUEN
(2001) B. LE GUEN, *Les associations de Technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, Nancy, 2001.
- LE GUEN
(2010) B. LE GUEN, « Les fêtes du théâtre grec à l'époque hellénistique », in *Revue des études grecques*, 123/2 (2010), p. 495-520.
- LEFÈVRE
(2002) F. LEFÈVRE, *Documents Amphictioniques (CID, t. IV)*, Paris, 2002.
- LEITAO
(2003) D. D. LEITAO, « Adolescent Hair-Growing and Hair-Cutting Rituals in Ancient Greece. A Sociological Approach, in D. DODD et C. A. FARAONE (ed.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, Londres-New York, 2003, p. 109-129.
- LENSCHAU
(1890) TH. LENSCHAU, “De rebus Prienensium”, in *Leipziger Studien zur classischen philologie*, 12 (1890), p. 113-220.
- LEVI – PUGLIESE-
CARRATELLI (1961-
1962) D. LEVI – G. PUGLIESE-CARRATELLI, “Nuove iscrizioni di Iaso”, in *Annuario della scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente*, 39-40 (1961-1962), p. 573-632
- LIMET
(1975) H. LIMET, « Les temples des rois sumériens divinisés », in *Le temple et le culte : compte rendu de la vingtième rencontre assyriologique internationale organisée à Leiden du 3 au 7 juillet 1972*, 1975, Leiden, p. 80-94.
- LINSSEN
(2004) J. H. LINSSEN, *The Cults of Uruk and Babylon*, Leiden-Boston, 2004.
- LORBER
(à paraître) C. C. LORBER, “Who Pays the Bill? Monetary Aspects of Royal Cult in the Ptolemaic Kingdom”, in S.G. CANEVA (ed.) *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, à paraître (supplément Kernos).
- MA
(1999) J. MA, « Autour du décret d’Ilion en l’honneur d’un roi Antiochos (OGI 219 / I. Ilion 32) », in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 124 (1999), p. 81-88.
- MA
(2003a) J. MA, « Dans les pas d’Antiochos III : l’Asie Mineure entre pouvoir et discours », in *Pallas*, 62 (2003), p. 243-259.
- MA
(2003b) J. MA, “RC 38 (Seleukid Letter to Amyzon) again”, in *Epigraphica anatolica*, 25 (2003), p. 43-45.
- MA
(2004²) J. MA, *Antiochos III et les cités de l’Asie Mineure occidentale*, Paris, 2004².
- MACHINIST
(2006) P. MACHINIST, “Kingship and divinity in Imperial Assyria,” in G. BECKMAN et T. J. LEWIS (ed.), *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, Providence, 2006, p.152-88.
- MADDOLI
(2007) G. MADDOLI, “Epigrafi di Iasos. Nuovi supplementi” in *Parola del passato*, 62 (2007), p. 193-372.
- MALAY
(1983) H. MALAY, “A Royal Document from Aigai in Aiolis”, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 24 (1983), p. 349-353.

- MALAY – RICL
(2009) H. MALAY et M. RICL, “Two new hellenistic Decrees from Aigai in Aiolis”, in *Epigraphica Anatolica*, 42 (2009), p. 39-60.
- MALKIN
(1987) I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden - New-York, 1987.
- MARCELLESI
(2004) M. MARCELLESI, « Milet et les Séleucides. Aspects économiques de l'évergétisme royal », in V. CHANKOWSKI (ed.) *Le roi et l'économie. Autonomies locales et structures royales dans l'économie de l'empire séleucide (Topoi suppl. 6)*, Lyon, 2004.
- MARI
(2008) E. MARI, “The Ruler cult in Macedonia”, in B. VIRGILIO (ed.) *Studi Ellenistici*, 20 (2008), Pise-Rome, p. 219-268.
- MARTINEZ-SEVE
(2010) L. MARTINEZ-SEVE, « Pouvoir et religion dans la Bactriane hellénistique. Recherches sur la politique religieuse des rois séleucides et gréco-bactriens », in *Chiron*, 40 (2010), p. 1-27.
- MASTROCINQUE
(1976) A. MASTROCINQUE, “Osservazioni sull'attività di Antioco III nel 197 e nel 196 A.C.”, in *Parola del passato*, 31 (1976), p. 307-323.
- MASTROCINQUE
(1983) A. MASTROCINQUE, *Manipolazione della storia in età ellenistica: i Seleucidi e Roma*, Rome, 1983.
- MASTROCINQUE
(1984) A. MASTROCINQUE, “Seleucidi divinizzati a Teo”, in *Epigraphica anatolica*, 3 (1984), p. 83-85.
- MASTROCINQUE
(1995) A. MASTROCINQUE, “Iaso e i Seleucidi”, in *Athenaeum*, 83 fasc.1 (1995), p. 131-141.
- MASTROCINQUE
(2002) A. MASTROCINQUE, “Zeus Kretagenès seleucidico. Da Seleucia a Preneste (e in Giudea)”, in *Klio*, 84 (2002), p. 355-372.
- McDOWELL
(1935) R. H. McDOWELL, *Stamped and Inscribed Objects from Seleucia on the Tigris*, University of Michigan, 1935.
- MERITT
(1961) B. D. MERITT, *The Athenian Year*, Berkeley - Los Angeles, 1961.
- MERITT – TRAILL
(1974) B. D. MERITT et J. S. TRAILL, *The Athenian Agora*, volume XV, Princeton, 1974.
- MERKELBACH – STAUBER
(2005) R. MERKELBACH et J. STAUBER, *Jenseits des Euphrat. Griechische Inschriften. Ein epigraphisches Lesebuch*, Leipzig, 2005.
- MICHALOWSKI
(2000) P. MICHALOWSKI, “The Ideological Foundations of the Ur III State”, in J-W. MEYER et W. SOMMERFELD (ed.) *Politische, Wirtschaftliche und Kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende*, Sarrebruck, 2004.
- MICHALOWSKI
(2008) P. MICHALOWSKI, “The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia,” in N. BRISCH (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, p. 33–45.
- MICHALOWSKI
(2010) P. MICHALOWSKI, “Masters of the Four Corners of the Heavens: Views of the Universe in Early Mesopotamian Writings”, in A. KURT, A. RAAFLAUB et R. J. TALBERT (ed.) *The Ancient World, Comparative Histories*, Wiley-Blackwell, 2010, p. 147-168.
- MICHEL
(1900) Ch. MICHEL, *Recueil d'inscriptions grecques*, Bruxelles, 1900.

- MICHEL – WIDMER
(2008) P. MICHEL e M. WIDMER, « Entre Babylonie et Asie Mineure: regards croisés sur le culte royal séleucide », in *XVII Congresso Internazionale di Archeologia Classica: Incontrti tra culture nel mondo mediterraneo antico*, Roma, 2008, p. 83-89.
- MIGEOTTE
(1993) L. MIGEOTTE, « De la liturgie à la contribution obligatoire : le financement des Dionysies et des travaux du théâtre à Iasos au IIe siècle avant J.-C. », in *Chiron*, 23 (1993), p. 267-294.
- MILLS
(1984) H. MILLS, “Greek Clothing Regulations: Sacred and Profane?”, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 55 (1984), p. 255-265.
- MINAS
(2000) M. MINAS, *Die Hieroglyphischen Ahnenreihen der ptolemäischen Könige*, Mainz, 2000.
- MITSUMA
(2013) Y. MITSUMA, “The Offering for the Ritual of King Seleucus III and his Offspring”, in L. FELIU et autres (ed.) *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre assyriologique internationale at Barcelona 26-30 July 2010*, Winona Lake, 2013, p. 739-744.
- MITSUMA
(2015) Y. MITSUMA, “The Offering for Well-Being in Seleucid and Arsacid Babylon”, in *Archiv für Orientforschung*, 53 (2015), p. 117-127.
- MOMIGLIANO – FRASER
(1950) A. MOMIGLIANO et P. FRASER, “A New Date for the Battle of Andros? A Discussion”, in *The Classical Quarterly*, 44/3-4 (1950), p. 107-118.
- MONERIE
(2014) J. MONERIE, *D'Alexandre à Zoilos. Dictionnaire prosopographique des porteurs de noms grecs dans les sources cunéiformes*, Stuttgart, 2014.
- MONERIE
(2015) J. MONERIE, “More than a Workman? The Case of the *ēpeš dulli tīdi ša bīt ilāni* from Hellenistic Uruk”, in *Kaskal*, 12 (2015), p. 411-448.
- MONERIE
(2017) J. MONERIE, *L'économie de la Babylonie à l'époque hellénistique*, Berlin 2017.
- MOORE
(1935) E. W. MOORE, *Neo-babylonian Business and Administrative Documents*, Ann Arbor, 1935.
- MOOREN
(1975) L. MOOREN, *The Aulic Titulature of Ptolemaic Egypt. Introduction and Prosopography*, Bruxelles, 1975.
- MUCCIOLI
(2004) F. MUCCIOLI, “Il re dell’Asia: ideologia e propaganda da Alessandro Magno a Mitridate VI”, in *Simblos*, 4 (2004), p. 105-158.
- MUCCIOLI
(2006) F. MUCCIOLI, “Antioco IV «salvatore dell’Asia» (OGIS 253) e la campagna orientale del 165-164 a.C.”, in A. PANAINO et A. PIRAS (ed.) *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europaea held in Ravenna 6-11 October 2003*, Milan, 2006, p. 619-634.
- MUCCIOLI
(2009) F. MUCCIOLI, “Il problema del culto del sovrano nella regalità Arsacide: appunti per una discussione”, in *Electrum*, 15 (2009), p. 83-104.
- MUCCIOLI
(2011a) F. MUCCIOLI, “Il culto del sovrano di epoca ellenistica e i suoi prodromi. Tre casi paradigmatici: Ierone I, Lisandro, la tirannide di Eraclea Pontica”, in G. A. CECCONI e Ch. GABRIELLI (ed.) *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti del Convegno internazionale di studio (Firenze, 24-26 settembre 2009)*, Bari, 2011, p. 97-132.
- MUCCIOLI
(2011b) F. MUCCIOLI, “Antioco III e la politica onomastica dei Seleucidi”, in *Electrum*, 18 (2011) p. 81-96.
- MUCCIOLI F. MUCCIOLI, *Gli epitetti ufficiali dei re ellenistici*, Stuttgart, 2013.

- (2013) MUCCIOLI F. MUCCIOLI, « Cultes héroïques et cultes divins aux IV^e et III^e siècles av. J.-C. Tradition, innovation et reflets littéraires », in *Mythos*, 8 (2014), p. 13-33.
- (2014) MUCCIOLI F. MUCCIOLI, “Alle soglie del ruler cult: Atene nell’età di Demetrio del Falero”, in *Erga-Logoi*, 3/1 (2015), p. 7-46.
- MÜLLER H. MÜLLER, “Der Hellenistische Archiereus”, in *Chiron*, 30 (2000), p. 519-542.
- (2000) MUSTI D. MUSTI, “Lo stato dei seleucidi: dinastia popoli città da seleuco I ad Antioco III”, in *Studi classici e orientali*, XV (1966), p. 61-197.
- NAFISSI M. NAFISSI, “L’iscrizione di Laodice (Iviasos 4). Revisione del testo e nuove osservazioni”, in *La parola del passato* 54 (2001), p. 101-146.
- NILSSON M. P. NILSSON, *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, Göteborg, 1986.
- (1986) NOCK A. D. NOCK, “Notes on Ruler Cult I-V”, in *Journal of Hellenistic Studies*, 48 (1928), p. 21-43.
- OGDEN D. OGDEN, *The Legend of Seleucus: Kingship, Narrative and Mythmaking in the Ancient World*, Cambridge, 2017.
- OPELT – KIRSTEN I. OPELT et E. KIRSTEN, “Eine Urkunde der Gründung von Arisnoe in Kilikien”, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 77 (1989), p. 55-66.
- (1989) OPPERT – MÉNANT J. OPPERT et J. MÉNANT, *Documents juridiques de l’Assyrie et de la Chaldée*, Paris, 1877.
- (1877) ORTH W. ORTH, *Königlicher Machtanspruch und städtische Freiheit. Untersuchungen zu den politischen Beziehungen zwischen den ersten Seleukidenherrschern (Seleukos I., Antiochos I., Antiochos II.) und den Städten des westlichen Kleinasien*, Munich, 1977.
- PALAGIA O. PALAGIA, “The cult statues of the Ptolemies and the Attalides”, in S. CANEVA (ed.) *The Materiality of Hellenistic Ruler Cult*, Liège, à paraître.
- (à paraître) PARKE H. W. PARKE, *The Oracles of Apollon in Asia Minor*, Londres-Sidney-Dover, 1985.
- (1985) PARKE – WORMELL H. W. PARKE et D. E. W. WORMELL, *The Delphic oracle*, vol. II *The Oracular Responses*, Oxford, 1956.
- PARKER R. PARKER, *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996.
- (1996) PARKER R. PARKER, “Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion”, in C. GILL et autres (ed.) *Reciprocity in ancient Greece*, Oxford, 1998, p. 105-126.
- (1998) PARKER R. PARKER, “The Problem of the Greek Cult Epithet”, in *Opuscula Atheniensia*, 28 (2003), p. 173-183.
- (2003) PARKER R. PARKER, « Artémis Ilithye et autres : le problème du nom divin utilisé comme épiphénomène », in N. BELAYCHE et autres (ed.) *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiphénomènes dans l’Antiquité*, Turnhout, 2005, p. 219-226.

- PARKER – OBBINK R. PARKER et D. OBBINK, “Aus der Arbeit der « Inscriptiones Graecae » VI. Sales of Priesthoods on Cos I”, in *Chiron*, 30 (2000), p. 415-449.
- PATERA I. PATERA, « Theoi sumbômoi et autels multiples. Réflexions sur les structures sacrificielles », in *Kernos*, 23 (2010), p. 223-238.
- PAUL S. PAUL, “Roles of Civic Priests in Hellenistic Cos”, in M. HORSTER et A. KLÖCKNER (ed.) *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to Imperial Period*, Berlin-Boston, 2013, p. 247-278.
- PAUL S. PAUL, *Cultes et sanctuaires de l’île de Cos*, Liège, 2013. (*Kernos*, supplément 28)
- PAUL S. PAUL, “Welcoming the New Gods. Interactions between Ruler and Traditional Cults within Ritual Practice”, in *Erga-Logoi*, 4/2 (2016), p. 61-74.
- PAZ DE HOZ M. PAZ DE HOZ, *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen inschriften*, Bonn, 1999.
- (1999)
- PICARD – PLASSARD Ch. PICARD et A. PLASSARD, « Inscriptions d’Éolide et d’Ionie », in *Bulletin de correspondance hellénique*, 37 (1913), p. 155-246.
- PIEJKO F. PIEJKO, compte rendu de A. MASTROCINQUE, *la Caria e la Ionia Meridionale*, in *Gnomon*, 52 (1980) p. 255-261.
- PIEJKO F. PIEJKO, “Ptolemies in a List of Deified Seleucids from Teos”, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 49 (1982), p. 129-131.
- PIEJKO F. PIEJKO, “A Decree of Cos in Honor of the Cappadocian Royal Couple”, in *La parola del passato*, 38 (1983), p. 200-207.
- PIEJKO F. PIEJKO, “Antiochus Epiphanes Savior of Asia”, in *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 114 (1986), p. 425-436.
- PIEJKO F. PIEJKO, “Antiochus and Ilium”, in *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, 37 (1991), p. 9-50.
- PIEJKO F. PIEJKO, “Seleucus II and Ilium, in *Classica et Mediaevalia*”, in *Revue danoise de philologie et d’histoire*, 42 (1991), p. 111-138.
- PIEJKO F. PIEJKO, “Decree of the Ionian League in Honor of Antiochus I, CA 267-262 B. C.”, in *Phoenix*, 45 (1991), p. 126-147.
- PIEJKO F. PIEJKO, “Antiochos III and Teos reconsidered”, in *Belleoten*, 55 (1991), p. 13-69, n. v.
- (1991d)
- PIEJKO F. PIEJKO, “Antiochus III and Ptolemy Son of Thraseas: the Inscription of Hefzibah Reconsidered”, in *Antiquité classique*, 60 (1991), p. 245-259.
- PIETTE E. PIETTE, *Cultes et sanctuaires de l’île de Paros. Une première approche du panthéon*, Liège, 2017 (TFÉ présenté sous la direction de V. PIRENNE-DELFORGE).
- PILLOT W. PILLOT, « Ilion, Athéna Ilias et les Détroits, d’Alexandre le Grand à Antiochos III. Identité régionale d’une communauté politique et de son sanctuaire, au carrefour d’influences européennes et asiatiques », in *Dialogues d’histoire ancienne*, supplément 15 (2016) p. 133-170.

- PINCES
(1892-1893) T. G. PINCES, “Rough Notes on some Texts of the Seleucidae”, in *Bab.Or.Rec.*, 6 (1892-1893), *non vidi*.
- PIRENNE-DELFORGE
(1994) V. PIRENNE-DELFORGE, *L’Aphrodite grecque*, Liège, 1994.
- PIRENNE-DELFORGE
(2005) V. PIRENNE-DELFORGE, « Des épicières exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'Ourania », in N. BELAYCHE et autres (ed.) *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicières dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, p. 271-290
- PIRENNE-DELFORGE
(2010) V. PIRENNE-DELFORGE, “Greek Priests and “Cult Statues”: in how far are they unnecessary?”, in *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, p. 121-141.
- PIRENNE-DELFORGE
(2011) V. PIRENNE-DELFORGE, « Les codes de l'adresse rituelle en Grèce : le cas des libations sans vin », in V. PIRENNE-DELFORGE et F. PRESCENDI (ed.) « *Nourrir les dieux ? » *Sacrifice et représentation du divin*, Liège, 2011, p. 117-148.*
- PIRENNE—
GEORGODI
(2005) V. PIRENNE et S. GEORGODI, « Personnel du culte : monde grec », in *ThesCRA*, V (2005), p. 2-65.
- PIRNGRUBER —
WAERZEGGERS
(2011) R. PIRNGRUBER et C. WAERZEGGERS, “Prebend Prices in First-Millennium B.C. Babylonia”, in *Journal of Cuneiform Studies*, 63 (2011), p. 111-144.
- PIRONTI
(2007) G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d’Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, 2007.
- PITTS
(2015) A. PITTS, *The Cult of the Deified King in Ur III Mesopotamia*, Harvard, 2015 (Thèse de doctorat).
- POMEROY
(1982) S. B. POMEROY, “Charities for Greek Women”, in *Mnemosyne*, 35 fasc. 1 (1982), p. 115-135.
- PONGRATZ-LEISTEN
(2001) B. PONGRATZ-LEISTEN, “Neujahr(sfest) B. Nach akkadischen Quellen”, in D. O. EDZARD (ed.) *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol. IX, Berlin- New York, 1999, p. 294-298.
- PONGRATZ-LEISTEN
(2015) B. PONGRATZ-LEISTEN, *Religion and Ideology in Assyria*, Boston-Berlin, 2015.
- POTTS
(2011) D. T. POTTS, “The politai and the bīt tāmartu: The Seleucid and Parthian Theatres of the Greeks Citizens of Babylon”, in E. CANCIK-KRISCHBAUM et autres (ed) *Babylon*, Berlin, 2011, p. 239-251.
- PRÉAUX
(1936) C. PRÉAUX, Compte rendu de “MCLEAN, *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship*, Chicago, 1934”, in *Chroniques d’Égypte*, 22 (1936), p. 584-586.
- PREYS
(2015) R. PREYS, « Roi vivant et roi ancêtre. Iconographie et idéologie royale sous les Ptolémées », in C. ZIVIE-COCHE (ed.) *Offrandes, rites et rituels dans les temples d'époques ptolémaïque et romaine*, Montpellier, 2015, p. 149-184.
- PRICE
(1984) S. PRICE, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984.
- PRIMO
(2009a) A. PRIMO, “Appiano e la storiografia seleucide delle origini, osservazioni su APP. SYR. 55, 280”, in *Studi classici e orientali*, LV (2009), p. 57-68.
- PRIMO
(2009b) A. PRIMO, *La storiografia sui seleucidi, da Megastene a Eusebio di Cesarea*, Pise-Rome, 2009.

- PRITCHETT W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, III, Berkeley et autres, 1979.
- (1979)
- PUGLIESE-CARRATELLI (1967-1968) G. PUGLIESE-CARRATELLI, "Supplemento epigrafico di Iaso", in *Annuario della scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente*, 45-46 (1967-1968), p. 437-486.
- PUGLIESE-CARRATELLI (1969-1970) G. PUGLIESE-CARRATELLI, "Nuovo supplemento epigrafico di Iasos", in *Annuario della scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente*, 47-49 (1969-1970), p. 371-406.
- RADET G. RADET, « Inscription relative à Ptolémée fils de Thraseas », in *Bulletin de correspondance hellénique*, 14 (1890), p. 587-589.
- RAHBAR M. RAHBAR et autres, "In Search of the Laodike Temple at Laodikeia in Media/Nahavand, Iran", in *Iranica Antiqua*, 49 (2014), p. 301-329.
- REINACH S. REINACH, « Deux inscriptions de l'Asie Mineure », in *Revue des études grecques*, IV fasc. 15 (1891), p. 268-286.
- REISNER G. A. REISNER, C. S. FISHER, D. G. LYON, *Harvard excavations at Samaria, 1908-1910*, Cambridge, 1924.
- RIGSBY K. J. RIGSBY, "Seleucid Notes", in *Transactions of the American Philological Association*, 110 (1980), p. 233-254.
- RIGSBY K. J. RIGSBY, Compte rendu de Ph. GAUTHIER (1989), in *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 243 (1991), p. 46.
- RIGSBY K. J. RIGSBY, *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1996.
- RISTVET L. RISTVET, "Between Ritual and Theatre: Political Performance in Seleucid Babylonia", in *World Archeology*, 46/2 (2014), p.256-269.
- RITTI T. RITTI, *Hierapolis di Frigia IX, storia e istituzioni di Hierapolis*, Istanbul, 2017.
- ROBERT L. ROBERT, « Recherches épigraphiques », in *Revue des études anciennes*, 38 (1936), p. 5-28.
- (1936)
- ROBERT L. ROBERT, *Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions de l'Asie Mineure*, Paris, 1937.
- ROBERT L. ROBERT, *Hellenica*, vol. VI, Paris, 1948.
- (1948)
- ROBERT L. ROBERT, *Hellenica*, vol. VII, Paris, 1949.
- (1949)
- ROBERT L. ROBERT, « Contribution à la topographie de villes de l'Asie Mineure méridionale », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 95/3 (1951), p. 254-259.
- ROBERT L. et J. ROBERT, *La Carie*, II, Paris, 1954.
- (1954)
- ROBERT L. ROBERT, « Nouvelles inscriptions d'Iasos », in *Revue des études anciennes*, 65/3-4 (1963), p. 298-329.
- ROBERT L. ROBERT, *Nouvelles inscriptions de Sardes*, I, Paris, 1964.

- (1964)
- ROBERT L. ROBERT, « Sur un décret d’Ilion et sur un papyrus concernant les cultes royaux », in *Essays in Honor of Bradford Welles*, New Haven, p. 175-211.
- (1966a)
- ROBERT L. ROBERT, *Monnaies antiques en Troade*, Paris, 1966.
- (1966b)
- ROBERT L. ROBERT, « Encore une inscription grecque de l’Iran », in *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 111e année, 2 (1967), p. 281-297.
- (1967)
- ROBERT J. et L. ROBERT, *Fouilles d’Amyzon en Carie*, Paris, 1983.
- (1983)
- ROERSCH – HOMBERT (1964¹³) L. ROERSCH et T. HOMBERT, *Éléments de grammaire grecque*, Wetteren, 1964¹³.
- ROSTOVTEFF M. ROSTOVTEFF, “ΤΙΡΟΓΟΝΟΙ”, in *Journal of Hellenistic Studies*, 55 (1935), p. 56-66.
- (1935)
- ROUGEMONT G. ROUGEMONT, *Inscriptions grecques d’Iran et d’Asie centrale, II : Inscriptions of the Seleucid and Parthian periods and of Eastern Iran and Central Asia, Vol. I. Inscriptions in non-Iranian languages*, Londres, 2012.
- (2012)
- SAHIN S. SAHIN, “Ein neues Dekret der Symmoria zu Ehren ihrer Prostatai in Teos”, in *Epigraphica Anatolica*, 5 (1985), p. 13-18.
- (1985)
- SAHIN S. SAHIN, “Epigraphica Asiae Minoris neglecta et iacentia : Dokumente aus Herakleia am Latmos”, in *Epigrafica anatolica*, 9 (1987), p. 55-60.
- (1987)
- SARTRE M. SARTRE, *D’Alexandre à Zénobie : Histoire du Levant antique, IVe siècle avant Jésus-Christ - IIIe siècle après Jésus-Christ*, Paris, 2001.
- (2001)
- SAVALLI-LESTRADE I. SAVALLI-LESTRADE, “Il ruolo pubblico delle regine ellenistiche”, in S. ALLESSANDRI (ed.) *ιστοπίη. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, 1994, Galatina (Lecce), p. 414-432
- (1994)
- SAVALLI-LESTRADE I. SAVALLI-LESTRADE, *Les Philoi royaux dans l’Asie hellénistique*, Paris, 1998.
- (1998)
- SAVALLI-LESTRADE I. SAVALLI-LESTRADE, « Devenir une cité : Poleis nouvelles et aspirations civiques en Asie Mineure à la basse époque hellénistique », in P. FRÖHLICH et C. MÜLLER (ed.) *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*, Genève, 2005, p. 9-38.
- (2005)
- SAVALLI-LESTRADE I. SAVALLI-LESTRADE, « Antioche du Pyrame, Mallos et Tarse / Antioche du Cydne à la lumière de SEG XII, 511 : Histoire, géographie, épigraphie, société », in B. VIRGILIO (ed.) *Studi Ellenistici XIX*, Pise-Rome, 2006, p. 120-248.
- (2006)
- SAVALLI-LESTRADE I. SAVALLI-LESTRADE, « Les rois hellénistiques maîtres du temps », in I. SAVALLI-LESTRADE (ed.) *Des Rois au Prince. Pratiques du pouvoir monarchique dans l’Orient hellénistique et romain*, Grenoble, 2010, p. 55-83.
- (2010)
- SCHMIDT H. SCHMIDT, *Heinrich Schliemann’s Sammlung trojanischer Altertümer*, Berlin, 1902.
- (1902)
- SEGRE M. SEGRE, “Due nuovi testi storici”, *Rivista di filologia e d’istruzione classica*, 60 (1932), p. 446-461.
- (1932)
- SELZ G. J. SELZ, “The Divine Prototypes”, in N. BRISCH (ed.) *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 1984, p. 13-31.
- (1984)

- SELZ
(2016) G. J. SELZ, "Who is God? A Note on the Evolution of the Divine Classifiers in a Multilingual Environment", in P. CORO et autres (ed.) *Libiamo ne' lieti calici. Ancient Near Eastern Studies Presented to Lucio Milano on the Occasion of his 65th Birthday by Pupils*, Colleagues and Friends, Münster, 2016, p. 606-614.
- SHERWIN-WHITE
(1982) S. M. SHERWIN-WHITE, "A Greek Ostrakon from Babylon of the Early Third Century B.C.", in *Zeitschrift für papyrology und epigraphik*, 47 (1982), p. 51-70.
- SHERWIN-WHITE
(1983) S. M. SHERWIN-WHITE, "Ritual for a Seleucid King at Babylon?", in *The Journal of Hellenistic Studies*, 103 (1983), p. 156-159.
- SHERWIN-WHITE
(1991) S. SHERWIN-WHITE, "Aspects of Seleucid royal ideology: the cylinder of Antiochus I from Borsippa", in *Journal of Hellenic Studies*, 111 (1991), p. 71-86.
- SHERWIN- WHITE –
KUHRT
(1993) S. SHERWIN- WHITE et A. KUHRT, *From Samarkand to Sardis: A New Approach to the Seleucid Empire*, Londres, 1993.
- SJÖBERG
(1969) A. W. SJÖBERG, *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*, New-York, 1969.
- SOKOLOWSKI
(1972) F. SOKOLOWSKI, "Divine Honors for Antiochos and Laodike at Iasos and Teos", in *Greek, Roman and Byzantine studies*, 13 (1972), p. 171-176.
- STEINKELLER
(2013) P. STEINKELLER, "How Did Šulgi and Išbi-Erra Ascend to Heaven?", in D. S. VANDERHOOF et A. WINITZER (ed.) *Literature as Politics, Politics and Literature. Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*, Winona Lake, 2013, p. 459-478.
- STEINKELLER
(2017) P. STEINKELLER, *History, Texts and Art in Early Babylonia. Three Essays*. Boston-Berlin, 2017.
- STEPIEN
(2009) M. STEPIEN, "Why Some Kings Become Gods. The Deification of Narām-Sîn, the Ruler of the World", in O. DREWNOWSKA (ed.) *Here and There Across the Ancient Near East, Studies in Honour of Krystyna Lyczkowska*, Varsovie, 2009, p. 233-256.
- STEVENS
(2012) K. Stevens, "Collations to the Antiochus Cylinder (BM 36277)", in N.A.B.U., 2012, n°35 p. 46-47.
- STEVENS
(2014) K. STEVENS, "The Antiochos Cylinder, Babylonian Scholarship, and Seleucid Imperial Ideology", in *Journal of Hellenic Studies*, 134 (2014), p. 66-88.
- STROOTMAN
(2005) R. STROOTMAN, "Kings against Celts: Deliverance from Barbarians as a Theme in Hellenistic Royal Propaganda", in K. ENENKEL et I. PFEIJFFER (ed.) *The Manipulative Mode. Political Propaganda in Antiquity. A Collection of Case Studies*, Leiden-Boston, 2005, p. 101-141.
- STROOTMAN
(2013) R. STROOTMAN, "Babylonia, Macedonia, King of the World: The Antiochos Cylinder from Borsippa and Seleukid Imperial Integration", in E. STAVRIANOPOULOU (ed.) *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narration, Practices, and Images*, Leiden-Boston, 2013, p. 67-98.
- STROOTMAN
(2014) R. STROOTMAN, "Hellenistic Imperialism and the Ideal of World Unity", in C. RAPP et H. A. DRAKE (ed.) *The city in the Classical and Post-Classical World. Changing Contextes of Power and Identity*, Cambridge, 2014, p. 38-61.
- STUCKY
(2005) R. A. STUCKY, *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon Architektur und Inschriften*, Bâle, 2005.

- SUK FONG JIM
(2014a) T. SUK FONG JIM, “On Greek Dedictory Practices: The Problem of hyper”, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 54 (2014), p. 617-638.
- SUK FONG JIM
(2014b) T. SUK FONG JIM, *Sharing with the Gods. Aparchai and Dekatai in Ancient Greece*, Oxford, 2014.
- SUK FONG JIM
(2015) T. SUK FONG JIM, “Can Soteira Be Named? The Problem of the Bare Trans-Divine Epithet” in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 195 (2015), p. 63-74.
- SUK FONG JIM
(2017) T. SUK FONG JIM, “Private Participation in Ruler Cults: Dedications to Philip Soter and Other Hellenistic Kings”, in *The Classical Quarterly*, 67/1 (2017), p. 1-15.
- TAEGER
(1957) F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, I, Stuttgart 1957.
- TARN
(1936) W. TARN, *Civilisation hellénistique*, Paris, 1936.
- THUREAU-DANGIN
(1921) F. THUREAU-DANGIN, *Rituels Accadiens*, Paris, 1921.
- TSAKOS
(1990-1991) K. TSAKOS, « Θησαυρός Αφροδιτής Ουρανίας· η επιγραφή », in *Horos*, 8-9 (1990-1991), p. 17-27.
- TUPLIN
(2017) C. TUPLIN, “The Great King, his God(s) and Intimation of Divinity. The Achaemenid hinterland of Ruler Cult?”, in *The Ancient History Bulletin*, 31 n. 3-4 (2017), p. 92-111.
- VAN DER SPEK
(1985) R. J. VAN DER SPEK, “The Babylonian Temple during the Macedonian and Parthian Domination”, in *BiOr*, 42 (1985), p. 542-562.
- VAN DER SPEK
(1987) R. J. VAN DER SPEK, “The Babylonian City”, in A. KUHRT et S. SHERWIN-WHITE (ed.) *Hellenism in the East. The Interaction of Greek and non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*, Berkeley - Los Angeles, p. 57-74.
- VAN DER SPEK
(1993) R. J. VAN DER SPEK, “The Astronomical Diaries as a Source for Achaemenid and Seleucid History”, in *Bibliotheca Orientalis*, 50 (1993), p. 91-101.
- VAN DER SPEK
(2001) R. J. VAN DER SPEK, “The Theatre of Babylon in Cuneiform”, in W. H. VAN SOLDT et autres (ed.) *Veenhof Anniversary Volume. Studies presented to Klaas R. Veenhof on the occasion of his sixty-fifth Birthday*, Leiden, 2001, p. 445-456.
- VAN DER SPEK
(2009) R. J. VAN DER SPEK, “Multi-Ethnicity and Ethnic Segregation in Hellenistic Babylon”, in T. DERKS et N. ROYMANS (ed.) *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*, Amsterdam, 2009, p. 101-116.
- VAN DER SPEK
(2016) R. J. VAN DER SPEK, Note 27, in *N.A.B.U.*, 2016, p. 52-53.
- VAN NUFFELEN
(2001) P. VAN NUFFELEN, « Un culte royal municipal de Séleucie du Tigre à l'époque Séleucide », in *Epigraphica anatolica*, 33 (2001), p. 85-87.
- VAN NUFFELEN
(2004) P. VAN NUFFELEN, « Le culte royal de l'empire des séleucides: une réinterprétation », in *Historia*, 53 (2004), p. 278-301.

- VARINLOGLU
(1980) E. VARINLOGLU, "Inscriptions from Erythrae", in *Zeitschrift für papyrology und epigraphik*, 38 (1980), p. 149-158.
- VATIN
(1970) C. VATIN, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris, 1970.
- VERILHAC – VIAL
(1998) A-M. VERILHAC et C. VIAL, *Le mariage grec du VIe siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, Paris, 1998
- VIRGILIO
(1993) B. VIRGILIO, *Gli Attalidi di Pergamo. Fama, Eredità, Memoria*, Pise, 1993.
- VIRGILIO
(2003) B. VIRGILIO, "Epigrafia e culti dei re seleucidi", in *Epigrafia e storia delle religioni*, 20 (2003), p.39-50.
- VIRGILIO
(2003²) B. VIRGILIO, *Lancia, diadema e porpora, il re e la regalità ellenistica*, *Studi Ellenistici XIV*, Pise, 2003².
- VIVIERS
(2010) D. VIVIERS, « Élites et processions dans les cités grecques : une géométrie variable ? », in L. CAPDETREY et Y. LAFOND (ed.) *La cité et ses élites. Pratiques et représentations des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques*, p. 163-183, Bordeaux, 2010.
- VON WILAMOWITZ-
MÖLLENDORFF
(1909) U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Nordionische Steine*, Berlin, 1909.
- WAERZEGGERS
(2012) C. WAERZEGGERS, "The Babylonian Chronicles: Classification and Provenance", in *Journal of Near Eastern Studies*, 71/2 (2012), p. 285-298.
- WAERZEGGERS
(2014) C. WAERZEGGERS, "A Statue of Darius in the Temple of Sippar", in M. KOZUH et autres (ed.) *Extraction and Control. Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, Chicago, p. 323-329.
- WELLES
(1959) C. B WELLES et autres, *The Excavations at Dura-Europos: The Parchments and Papyri: Final report 5.1*, New Haven, 1959.
- WERNER
(1951) S. et R. WERNER, "Eine griechische Inschrift aus Karatas », in *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung*, I/3 (1951), p. 325-327.
- WIDMER
(2008) Photo de l'**Inscr. 16** dans *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung*, I/2 (1950), plate XXXII.
- WIESEHÖFER
(2014) M. WIDMER, « Pourquoi reprendre le dossier des reines hellénistiques ? Le cas de Laodice V », in F. BERTHOLET et autres (ed.) *Egypte-Grèce-Rome. Les différents visages des femmes antiques*, Bern, 2008, p. 63-92.
- WILGAUX
(2009) J. WILGAUX, « Ὑγιὴς καὶ ὄλοκλαρος. Le corps du prêtre en Grèce ancienne », in P. BRULÉ (ed.) *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, 2009.
- WILL
(1967) E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique*, II, Nancy, 1967.
- WILL
(1985) E. WILL, « Un problème d'*interpretatio graeca* : la pseudo tribune d'Eshmoun à Sidon », in *Syria*, 62 (1985), p. 105-124.

- WINTER
(1992) I. WINTER, "Idols of the King: Royal Images as Recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia", in *Journal of Ritual Studies*, 6 (1992), p. 13-42.
- WINTER
(1996) I. WINTER, "Sex, Rhetoric, and the Public Monument: The alluring Body of Naram-Sîn of Agade" in N. BOYMEK KAMPEN (ed.), *Sexuality in Ancient Art: Near East, Egypt, Greece, and Italy*, Cambridge, p. 11-26.
- WINTER
(2008) I. WINTER, "Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East" in N. BRISCH (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (Oriental Institute Seminars 4), Chicago, p. 243-259
- WÖRRLE
(1975) M. WÖRRLE, "Antiochos I., Achaios der Ältere und die Galater. Eine neue Inschrift in Denizli", in *Chiron*, 5 (1975), p. 59-88.
- WÖRRLE
(1988) M. WÖRRLE, "Inschriften von Herakleia am Latmos I : Antiochos III., Zeuxis und Herakleia", in *Chiron*, 18 (1988), p. 421-476.

Table des matières

Introduction	4
A. État de l'art et enjeux actuels de la recherche	4
B. Approche méthodologique	7
C. Les sources envisagées	10
1. Les sources grecques	10
2. Sources akkadiennes	12
a. Un culte au souverain en Mésopotamie ?	12
b. Les sources d'époque hellénistique	16
I. Les honneurs cultuels d'initiative civique	20
A. Les honneurs cultuels voués à Séleucos I	20
Inscr. 1 : Octroi d'honneurs cultuels par la cité d'Aigai à Séleucos I et Antiochos I	20
a. Parler des honneurs cultuels : une stratégie rhétorique	20
b. Prescriptions rituelles : Séleucides et Apollon à Aigai	23
c. Résumé conclusif	28
Inscr. 2 : Octroi d'honneurs cultuels par la cité d'Ilion à Séleucos I ou II	29
a. Datation et attribution	29
b. Prescriptions rituelles	32
c. Résumé conclusif	37
Inscr. 3 : Péan en l'honneur de Séleucos I (l. 74-76)	38
a. Introduction	38
b. Les Séleucides et Apollon	40
c. Imitatio Alexandri : Apollon et Séleucos à Didyme	42
d. Nouvelles perspectives sur Érythrées : le rôle de la Sibylle et d'Asclépios	44
e. Agencement rituel	45
B. Les honneurs cultuels voués à Antiochos I, à Stratonice et à Antiochos II	47
Inscr. 4 : Octroi d'honneurs cultuels par la ligue ionienne à Antiochos I, son épouse Stratonice et leur fils Antiochos II	47
a. Contexte d'institution des honneurs cultuels	47
b. Prescriptions rituelles	49
c. Résumé conclusif	52
Inscr. 5 et Inscr. 6 : Aphrodite Stratonikis à Smyrne	52
a. Aphrodite Stratonikis : un exemple d'association dans la dénomination	52
C. Les honneurs cultuels voués à Antiochos III et son épouse Laodice III	54
Inscr. 7 : Octroi d'honneurs cultuels à Laodice III par la cité de Sardes	54
a. Passer sous domination séleucide : Sardes après Achaios	54
b. Honneurs cultuels et monumentalisation de la parole royale	56
c. Un contenu rituel limité	60

Inscr. 8 et Inscr. 9 : Octroi d'honneurs cultuels par la cité de Téos à Antiochos III et son épouse Laodice III.....	63
a. Conquête séleucide de Téos : des maux et des mots.....	63
b. Association rituelle avec Dionysos	65
c. Festivités et ordre social à Téos	67
d. Rituels associés à Antiochos III : rhétorique de la reconnaissance et renouvellement civique	70
e. La fontaine de la reine Laodice	73
f. Résumé conclusif.....	74
Inscr. 10 : Lettre de Laodice à la cité de Iasos et décret des Iasiens octroyant des honneurs cultuels à Antiochos III et Laodice III	75
a. Datation	75
b. Rôle familial de la reine, la dimension féminine de l'évergétisme royal	76
c. Rituels associés à Antiochos III	79
d. La prêtresse d'Aphrodite Laodice.....	81
e. Articulation du rituel de la reine Aphrodite Laodice	83
f. Résumé conclusif.....	89
Inscr. 11 : Mention d'un sacrifice « aux rois et à leurs enfants » dans une lettre de Zeuxis à Héraclée du Latmos	90
a. Parallélismes avec la démarche sardienne	90
D. Inscription d'attribution incertaine.....	92
Inscr. 12 (partie 1) Liste de dépenses relatives aux cultes publics de la cité d'Érythrées	92
a. Sacrifice au roi Antiochos	92
II. Les honneurs cultuels d'initiative royale.....	94
A. Naissance d'un culte « étatique » : quelques éléments d'introduction	94
B. Honneurs cultuels d'initiative royale avant Antiochos III	96
Inscr. 13 : Chronique babylonienne dite « de Séleucus III » (l. 1-10)	97
a. Le culte du souverain séleucide à Babylone : dynamique de création du rituel	97
b. Attribution et caractérisation du culte	99
c. Agencement rituel	102
C. Honneurs cultuels d'initiative royale à partir d'Antiochos III	104
Partie 1 : Le cadre étatique.....	104
Inscr. 14 : Prostagma du roi Antiochos III relatant l'institution d'un culte étatique de Laodice III	104
a. Un culte étatique : fonction et contexte.....	104
b. Une seule prescription rituelle	105
Partie 2 : Le cadre civique.....	106
Introduction.....	106
Inscr. 15 : Mention des ancêtres séleucides dans une liste de charges sacerdotales de Séleucie de Piérie	107

a. Systématisation des épithètes officielles sous Antiochos III : un procédé inclusif et progressif.....	107
b. Séleucos Zeus Nikator et Antiochos Apollon Sôter.....	108
Inscr. 16 et Inscr. 12 (partie 2) : « Pour les rois », attestation de rituels pour les ancêtres séleucides ?	112
a. Inscr. 16 : Des prières et des libations « pour les rois » à Antioche du Pyrame	112
b. Inscr. 12 (partie 2) : Sacrifice mensuel aux rois et au roi Antiochos dans la cité d'Érythrées	113
Inscr. 17-18-19 : Textes juridiques urukéens mentionnant une offrande sur la table de la statue des rois	114
a. Culte et système prébendaire.....	114
b. Une « statue » des rois : caractérisation du culte	115
III. Honneurs cultuels et initiatives individuelles	117
A. Introduction	117
B. Honneurs cultuels voués par des officiels	118
Inscr. 20 : Dédicace des stratégies de Thuyateira à Séleucos	118
Inscr. 21 : Dédicace de Ptolémée fils de Thraséas à Antiochos le Grand roi	119
a. L'identité du dédicant.....	119
b. Dédicace à Antiochos le Grand roi : fonction et contexte	121
Inscr. 22 : Dédicace à la famille royale dans le temple d'Eshmun à Sidon	122
Inscr. 23 : Dédicace à Antiochos IV de la part d'un <i>philos</i> royal	123
C. Honneurs cultuels voués par des privés	125
Inscr. 24 : Dédicace d'un athlète à Antiochos le Grand roi et son fils le roi Séleucos	125
Inscr. 25 : Liste téienne d'ancêtres royaux désignés au génitif	126
a. Culte des ancêtres et statut de la cité de Téos	126
b. Une liste erronée	127
C. Culte des ancêtres et pratiques dédicatoires	128
Conclusion intermédiaire	129
Conclusion	131
Recueil de textes épigraphiques	135
Annexes.....	186
1. Répartition géographique des inscriptions	186
2. Sources littéraires mentionnant des dispositions rituelles.....	187
3. Arbre généalogique des séleucides	188
4. Chronologie sommaire des Séleucides rencontrés.....	190
5. Cartes	191
6. Figures.....	198
Bibliographie.....	199
Table des matières.....	225

