



“ Le culte des souverains dans l’Asie Mineure du IIIe siècle av. J.-C. à la lumière de documents et de discussions récents ”

Andrzej Chankowski

► To cite this version:

Andrzej Chankowski. “ Le culte des souverains dans l’Asie Mineure du IIIe siècle av. J.-C. à la lumière de documents et de discussions récents ”. L’Asie Mineure occidentale au IIIe siècle a.C., P. Brun, L. Capdetrey et P. Fröhlich, Oct 2018, Bordeaux, France. <hal-04158365>

HAL Id: hal-04158365

<https://hal.science/hal-04158365v1>

Submitted on 11 Jul 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

L'ASIE MINEURE OCCIDENTALE
AU III^e SIÈCLE A.C.

Patrice Brun

est Professeur d'histoire grecque à l'Université Bordeaux Montaigne, spécialiste de la Grèce égéenne et anatolienne. Ses principaux travaux ont porté sur Athènes classique, les îles de la mer Égée et la Carie. Il est membre de l'IUF.

Laurent Capdetrey

est Maître de Conférences HDR d'histoire grecque à l'Université Bordeaux Montaigne, spécialiste des monarchies, de l'Anatolie et du Proche Orient à l'époque hellénistique. Ses travaux ont porté principalement sur le royaume séleucide, sur la haute époque hellénistique en Asie Mineure et sur la Carie. Il dirige actuellement la Revue des Études Anciennes.

Pierre Fröhlich

est Professeur d'histoire grecque à l'Université Bordeaux Montaigne, spécialiste des cités grecques aux époques classique et hellénistique. Ses travaux portent sur les institutions politiques, les pratiques sociales, le gymnase grec et l'Asie Mineure occidentale.

Tous trois ont participé à l'étude et à l'exploration de la Carie (Asie Mineure), au sein d'une équipe du laboratoire Ausonius.

Illustrations de couverture :

Première : Carte détaillée de la route de l'Auteur, Depuis le Golfe de Macri, jusqu'au Méandre. Rédigée par le Comte de Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque de la Grèce*, 1782. Collection particulière P. Brun

Tour d'Héraclée du Latmos, photo : P. Fröhlich.

Tétradrachme de Ptolémée II. Collection particulière P. Brun.

Quatrième : Stèle du décret d'Halicarnasse, page 215.

AUSONIUS ÉDITIONS

— Mémoires 60 —

L'ASIE MINEURE OCCIDENTALE AU III^e SIÈCLE A.C.

édité par

Patrice Brun, Laurent Capdetrey et Pierre Fröhlich

— Bordeaux 2021 —

Notice catalographique :

Brun, P., Capdetrey, L. et Fröhlich, P. (2021) : *L'Asie Mineure occidentale au III^e siècle a.C.*, Mémoires 60, Bordeaux.

Mots-clés :

histoire ; archéologie ; épigraphie grecque ; numismatique grecque ; Asie Mineure ; cités grecques ; période hellénistique ; Carie ; Lycie ; Ionie ; Éolide.

AUSONIUS

Maison de l'Archéologie

Université Bordeaux Montaigne

F - 33607 Pessac Cedex

<http://ausoniuseditions.u-bordeaux-montaigne.fr>



Directeur des Publications Ausonius : Sophie Krausz
Secrétaire des Publications : Martine Courrèges-Blanc
Couverture : Martine Courrèges-Blanc

Tous droits réservés pour tous pays. La loi du 11 mars 1957 sur la propriété littéraire et intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit sans le consentement de l'éditeur ou de ses ayants droit, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© AUSONIUS 2021

ISSN : 1283-2995

ISBN : 978-2-35613-372-4

Achevé d'imprimer sur les presses

Jouve Print

Dupliprint, 2 rue Descartes, 95330 Domont

Juin 2021

Auteurs

ADAK MUSTAFA	Université Akdeniz - Antalya	HAMON PATRICE	Sorbonne Université
BENCIVENNI ALICE	Université de Bologne	HÜLDEN OLIVER	Institut Archéologique Autrichien Vienne
BERNINI JULIE	Ausonius, Université Bordeaux Montaigne	ISAGER SIGNE	University of Southern Denmark - Odense
BRESSON ALAIN	Université de Chicago	MAGNETTO ANNA	École Normale Supérieure - Pise
CAPDETREY LAURENT	Ausonius, Université Bordeaux Montaigne	MAREK CHRISTIAN	Université de Zurich
CAPELLE JEANNE	Université de Strasbourg	MEADOWS ANDREW	New College, Oxford
CARBON JAN-MATHIEU	Queen's University Ontario	PEDERSEN POUL	University of Southern Denmark - Odense
CAVALIER LAURENCE	Ausonius Université Bordeaux Montaigne	RIVault JOY	Ausonius, Université Bordeaux Montaigne
CHANKOWSKI ANDRZEJ S.	Université de Lille	VERGNAUD BAPTISTE	IFEA - Istanbul
DES COURTILS JACQUES	Ausonius, Université Bordeaux Montaigne	VARINLIOĞLU ENDER	Université Akdeniz - Antalya
DESCAT RAYMOND	Ausonius, Université Bordeaux Montaigne	WÖRRLE MICHAEL	Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik - Munich
FABIANI ROBERTA	Université de Rome	ZIMMERMANN KLAUS	Westfälische Wilhelms-Universität Münster
FRÖHLICH PIERRE	Ausonius, Université Bordeaux Montaigne		
GİDER-BÜYÜKÖZER ZELİHA	Université Selçuk - Konya		

Sommaire

Introduction

Laurent Capdetrey, <i>L'Asie Mineure au III^e siècle : la fabrique du monde hellénistique</i>	9
---	---

Première partie : Héritages et mutation

Christian Marek, <i>The Greek City in Asia Minor</i>	15
Andrew Meadows, <i>Where did all the coinage go? The production and circulation of coinage in Asia Minor in the 3rd century BC</i>	23

Deuxième partie : Souveraineté et pouvoirs

Andrzej S. Chankowski, <i>Le culte des souverains dans l'Asie Mineure du III^e siècle a.C. à la lumière de documents et de discussions récents</i>	49
Alice Bencivenni, <i>Eὔνοια : buone pratiche nell'esercizio del potere in Asia Minore ellenistica</i>	77
Laurence Cavalier - Jacques des Courtils, <i>Les dédicaces de bâtiments au III^e siècle et la propagande lagide</i>	103
Michael Wörle, <i>Lykiens 'ptolemäisches Jahrhundert': ein Segen für das Land ?</i>	115
Klaus Zimmermann, <i>Patara sous domination étrangère : un très long III^e siècle</i>	129
Alain Bresson, Raymond Descat, Ender Varinlioğlu, <i>Décret des Mogōreis pour le stratège ptolémaïque Moschiôn de Théra</i> .	141

Troisième partie : Cités en action

Anna Magnetto, <i>Messaggeri e ambasciatori delle città greche in età ellenistica : terminologia e prerogative</i>	175
Roberta Fabiani, <i>Iasian networks from the late 4th to the mid 3rd century BC</i>	189

J.-M. Carbon, S. Isager, P. Pedersen, <i>A Pair of Brothers in the Court of Antiochos I: A New Honorific Decree from Halikarnassos</i>	213
Mustafa Adak, <i>Teos und die hellenistischen Könige von Alexander bis Antiochos III</i>	231
Pierre Fröhlich, <i>Aigai d'Éolide et Colophon d'Ionie : observations sur les relations extérieures de deux cités dans l'Asie Mineure du III^e siècle</i>	259

Quatrième partie : Architecture et Urbanisme

Zeliha Gider-Büyükközer, <i>Doric Architecture in Anatolia in the IIIrd century BCE: Influences, Interactions and Innovations</i>	285
Jeanne Capelle, <i>La lente émergence de l'architecture théâtrale en Asie Mineure durant le long troisième siècle</i>	309
Baptiste Vergnaud, <i>Le paysage défensif de la Carie au III^e siècle a.C.</i>	337
Julie Bernini, Joy Rivault, <i>Le sud de l'agora d'Iasos au III^e siècle a.C. : un espace politique et religieux</i>	357
Oliver Hülken, <i>Herakleia am Latmos. Von einer lokalen 'Dynastensiedlung' zur frühhellenistischen Herrscherresidenz</i>	381

Conclusion

Patrice Hamon, <i>Profits et pertes de la haute époque hellénistique – un essai d'inventaire en Asie Mineure</i>	397
--	-----

Le culte des souverains dans l'Asie Mineure du III^e siècle a.C. à la lumière de documents et de discussions récents

Andrzej S. Chankowski

LE CULTES DES SOUVERAINS DANS LE MONDE GREC : ÉTAT DE LA QUESTION¹

Quiconque veut parler du culte des souverains à l'époque hellénistique doit commencer par un hommage rendu à Christian Habicht² dont l'ouvrage *Gottmenschen und griechische Städte* ouvre une nouvelle étape de recherche dans ce domaine³. Rappelons brièvement ses acquis principaux. Partant de la distinction établie auparavant par Élias Bickerman entre le culte dynastique et les cultes civiques⁴, C. Habicht s'était proposé d'étudier systématiquement les derniers, et cela du point de vue des cités accordant un culte (et non pas du point de vue des rois qui le recevaient)⁵. Grâce à cette approche, il a pu montrer, de façon très convaincante, que les rites culturels célébrés dans une cité et ayant pour destinataire un souverain doivent être entendus comme une forme particulière d'honneurs accordés par cette cité en récompense de bienfaits extraordinaires accomplis à son égard par le souverain en question. De même que pour d'autres honneurs votés par les cités, il existe, entre un culte et un bienfait, un lien causal. Autrement dit : si nous trouvons une inscription dont il ne reste qu'un dispositif décrétant l'instauration d'un culte, nous pouvons être sûrs que les considérants perdus mentionnaient des bienfaits extraordinaires (libération d'un pouvoir oppresseur, restauration de l'autonomie ou/et de la démocratie, aide alimentaire apportée au cours d'une famine, etc.) accomplis par l'*honorandus* en faveur de cette cité.

Pour des raisons d'économie de temps – il s'agissait, à l'origine, d'une thèse de doctorat allemande ! – C. Habicht arrêta son enquête en 240⁶. Sans doute, s'il l'avait menée quelques dizaines d'années plus tard, il aurait abaissé cette borne chronologique pour englober trois dossiers documentaires relatifs aux cultes d'Antiochos III et de son épouse Laodice, à Téos, à Héraclée de Latmos et à Sardes, publiés après la première édition de son ouvrage et qui ont admirablement étayé son interprétation⁷. Ils montrent, en effet, clairement comment trois cités, à trois moments différents et dans des circonstances politiques diverses,

1. Je remercie cordialement Patrice Brun, Laurent Capdetrey et Pierre Fröhlich, organisateurs du colloque "L'Asie Mineure occidentale au III^e siècle a. C." pour leur invitation et leur accueil à Bordeaux. Pour des raisons techniques, la présente contribution n'a pas pu être présentée au cours de cette manifestation. Je suis d'autant plus reconnaissant aux éditeurs de ces actes de m'avoir proposé de la joindre au présent volume.

2. Né le 23 février 1926, Christian Habicht nous a quittés le 6 août 2018. À l'heure actuelle, seules quelques courtes notices ont été publiées à son propos ; voir notamment Witschel 2018, sur le site du Seminar für Alte Geschichte de l'Université de Heidelberg, où C. Habicht fut professeur entre 1965 et 1973, et Sandberg 2018, sur le site de l'Institute for Advanced Studies de Princeton, où il continuait sa carrière depuis.

3. Habicht [1956] 1970 ; Habicht [1970] 2017. La parution d'une deuxième édition allemande (avec une mise à jour de l'auteur) et d'une traduction anglaise, chose rare dans le cas d'un ouvrage né comme une thèse de doctorat, apporte des preuves supplémentaires de son retentissement.

4. Bickerman 1938, 236-257. À propos de cette distinction, voir infra, p. 58. Par acquit de conscience, il faut rappeler qu'au cours de sa carrière et en se déplaçant d'un pays à l'autre (Russie, Allemagne, France, États-Unis), É. Bi(c)kerman(n) changea, à plusieurs reprises, l'orthographe de son nom.

5. Habicht [1956] 1970, VII (Vorwort).

6. Habicht [1956] 1970, 263 : "Gewiß ist eine nähere Behandlung dieser Kulte (= les cultes postérieurs à 240) noch immer erwünscht, aber sie verlangt, wenn sie tiefer dringen soll, eine umfangreiche eigene Darstellung". C. Habicht justifia le choix, comme une borne chronologique, de l'an 240 par sa décision de ne pas tenir compte des cultes des Attalides, ce qui montre le caractère purement pratique de ce choix.

7. Téos : Herrmann 1965 (*SEG*, 41, 1991, 1003). Héraclée du Latmos : Wörle 1988, 421-470). Sardes : Gauthier 1989, p. 48, n° 2 B, (*SEG*, 39, 1989, 1284 ; *PHRC*, 003, l. 8-19. Parmi ces dossiers, celui de Téos était connu de C. Habicht au moment de la publication de la mise à jour de son ouvrage en 1970, mais, à cause de sa borne chronologique originelle, il ne l'a pas cité. Cf. Debord 2003, 284-290, qui donne une mise à jour documentaire du corpus rassemblé par C. Habicht.

se servirent d'honneurs culturels pour répondre à des bienfaits de ce roi et/ou de son épouse à leur égard ; ils montrent, de plus, qu'une telle réponse fut, à chaque fois, attendue et bien accueillie par le pouvoir royal.

L'interprétation du culte des souverains, avancée par C. Habicht, a connu une approbation générale, ce dont C. Habicht rend compte dans la mise à jour de son ouvrage publiée en 1970⁸. En revanche, plusieurs recenseurs ont souligné que l'aspect religieux du culte aurait mérité une réflexion plus développée que cela n'y était le cas⁹. Toutefois, C. Habicht ne niait pas l'existence d'un contenu religieux dans le culte des souverains ; tout simplement, cet aspect ne faisait pas l'objet de sa recherche¹⁰. Toujours est-il que son interprétation, devenue une opinion commune, a fortement influencé les travaux sur le monde hellénistique : le culte des souverains est désormais traité comme un phénomène politique qui, dans un manuel d'histoire, peut être exhaustivement décrit, pour les cultes civiques, dans un chapitre consacré aux relations entre rois et cités, et, pour les cultes dynastiques, dans un chapitre consacré aux formes d'expression du pouvoir monarchique¹¹.

Cette façon de traiter le culte des souverains ne paraît plus aujourd'hui entièrement satisfaisante¹². Peut-on analyser en termes exclusivement politiques l'"hymne ithyphallique", que, selon Douris de Samos et Démocharès d'Athènes, les Athéniens chantèrent un jour en l'honneur de Démétrios Poliorcète¹³ ? Au vu de tout ce que nous savons au sujet du rapport des Grecs au sacré, la phrase de cet hymne ἄλλοι μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν θεοὶ ... ἢ οὐκ εἰσὶν, "d'autres dieux soit sont éloignés, soit n'existent pas", semble témoigner de nouvelles idées *religieuses*, impensables auparavant¹⁴. Certes, ayant exprimé cette inquiétude à l'égard des dieux "traditionnels", les Athéniens ne cessèrent nullement de célébrer leurs cultes ; la participation aux "cultes ancestraux" allait être encore pendant très longtemps le cadre principal dans lequel un Athénien – et un citoyen de n'importe quelle autre cité grecque – exprimait son rapport au sacré¹⁵. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que l'"hymne ithyphallique" fut écrit dans des circonstances politiques particulières, avec un but politique sous-jacent (pousser le roi à une action militaire contre les Étolieus)¹⁶. Reste que, tout en s'inscrivant dans un contexte politique concret et ayant une portée limitée dans le temps, l'hymne en l'honneur de Démétrios Poliorcète exprime des préoccupations existentielles des Athéniens de l'époque, qui se font l'écho de nouveaux courants *religieux* et doivent être interprétées dans leur contexte¹⁷.

Si la perspective exclusivement politique ne paraît plus rendre entièrement compte de la complexité du phénomène appelé conventionnellement "culte des souverains", ce n'est pas parce qu'une inscription, publiée après la parution de l'ouvrage de C. Habicht, aurait apporté un témoignage sur la piété personnelle d'un ressortissant d'une cité d'Asie Mineure à l'égard d'un roi séleucide ou lagide, mais, avant tout, parce que notre compréhension de ce phénomène a évolué. De nouvelles perspectives ont été ouvertes en particulier par l'ouvrage que S. Price a consacré au culte des empereurs romains dans les cités de l'Asie Mineure¹⁸. Certes, du point de vue institutionnel, le culte des rois hellénistiques et le culte des empereurs romains sont des choses bien distinctes, mais du point de vue de la phénoménologie de la religion et de celui de l'histoire religieuse,

8. Habicht [1956] 1970, 243-275 (Nachtrag).

9. Ils sont cités par Habicht [1956] 1970, 265.

10. Habicht, [1956] 1970, VIII (Vorwort) : "Es ist bewußt darauf verzichtet worden, den spezifisch religiösen Gehalt dieser Gottesverehrungen im Zusammenhang darzustellen". Cf. Habicht [1956] 1970, 265 (Nachtrag).

11. Voir la bonne mise au point de Hauben 1989 et de Virgilio [1999] (2003) 87-130 (cf. Hamon 2005, 639-641). Il est intéressant de noter la façon dont P. Gauthier inclut et discute le culte royal dans son ouvrage sur les bienfaiteurs (Gauthier 1985, 46-47).

12. Parmi les auteurs qui partagent ce point de vue, on peut citer Hauben 1989 ; Van Nuffelen 1998/9 ; Van Nuffelen 2004 ; Chaniotis 2004 ; Chaniotis 2007 ; Chaniotis 2011 ; Versnel 2011 ; Erskine 2014. Cf., pour l'état de la question, Buraselis *et al.*, 2004 ; Caneva 2012 ; Caneva 2016b.

13. Douris, *FGHist.* 76 F 13 (= Athénée, VI 252 f) ; Démocharès, *FGHist.* 75 F 2 (= Athénée, VI 252 f). D'habitude, on situe cet événement au printemps 290 ; voir, à ce propos, Dreyer 1999, 115-116 ; 133. Concernant l'"hymne ithyphallique", une longue bibliographie est indiquée par Chaniotis 2011, 157, n. 2, et par Versnel 2011, 446-447, n. 35-36.

14. Comme l'a pertinemment remarqué Chaniotis 2011, 179, déjà Démocharès (*supra*, n. 13), et après lui, de nombreux chercheurs modernes ont interprété cette phrase comme niant l'existence des dieux, alors que l'hymne ne parle que de dieux. Par ailleurs, plusieurs commentateurs ont vu ici des échos de l'épicurisme ; voir Versnel 2011, 450, n. 49 qui cite une bibliographie à ce propos.

15. Cf., sur cette notion de "cultes ancestraux", Deshours 2011, p. 303-307.

16. Sur cette nécessité de contextualisation, voir Chaniotis 2003 et Chaniotis 2011.

17. Sur les aspects religieux de cet hymne, voir Chaniotis 2011 et Versnel 2011, 444-456. Cf. *infra*, p. 66.

18. Price 1984. Cf. Erskine 2014, 582-583.

les comparaisons entre l'un et l'autre peuvent être fructueuses. De telles comparaisons s'imposent d'autant plus dans le cas de l'Asie Mineure, une région où le culte des empereurs était instauré par des cités pratiquant cette façon d'honorer une puissance politique extérieure depuis l'époque d'Alexandre ; il semble donc légitime de parler d'une continuité entre les deux phénomènes à tout le moins *au niveau conceptuel*¹⁹. Le concept qui, selon S. Price, permet de comprendre le mieux le culte des empereurs est celui de puissance divine²⁰ : en se représentant le pouvoir politique de l'empereur comme une telle puissance, les habitants des cités grecques seraient parvenus à trouver à l'empereur une place appropriée dans leur univers des valeurs. Cette "représentation" n'était pas, pour autant, explicitement conceptualisée, autrement dit, elle n'était pas accompagnée d'une réflexion "théologique"²¹, courant de réflexion rare dans les mondes grec et romain ; c'est uniquement par la participation au rituel que cette vision de l'empereur était intériorisée²².

Un des acquis importants de l'ouvrage de S. Price consistait à surmonter, à propos du culte impérial en Asie Mineure, la fausse dichotomie entre religion et politique²³. Ses conclusions invitent, par conséquent, à surmonter la même dichotomie qui continue à influencer fortement les études sur le culte des souverains hellénistiques : parler d'un phénomène exclusivement religieux ou d'un phénomène exclusivement politique signifie en l'occurrence mal poser d'emblée la question. Elles invitent, en outre, à mener une réflexion sur le rituel pratiqué dans ce contexte et à s'interroger sur les éventuelles conséquences que ce rituel pouvait avoir pour la perception des rois pour ceux qui le pratiquaient. Les chercheurs souscrivant sans réserve à l'interprétation de C. Habicht considèrent habituellement qu'en offrant un sacrifice à Antiochos III²⁴, les Téliens ne reconnaissaient que le caractère divin *des actes* d'Antiochos III, sans qu'ils perçoivent de ce fait *la personne* du roi autrement que celles des autres mortels²⁵. Cependant, il est en principe douteux que le fait d'offrir un sacrifice – rituel ayant normalement pour destinataire un être divin – à la personne d'un roi puisse ne pas affecter la perception de cette personne par les gens qui l'offraient. Certes, les partisans de cette interprétation peuvent, en sa faveur, alléguer maints passages prouvant que les rois hellénistiques, destinataires d'actes religieux, étaient, dans d'autres contextes, traités comme n'importe quel autre être humain ; il suffit de citer une phrase auto-ironique d'Antigone II Gonatas, au moins aussi piquante que celle attribuée à Vespasien mourant²⁶. Mais de telles incohérences consistant à traiter un être humain, en fonction du contexte, tantôt comme un commun mortel, tantôt comme une personne dotée d'un statut particulier, sont fréquentes dans différents systèmes religieux²⁷. Pour en rendre

19. Par ailleurs, la question de la transition entre le culte des souverains hellénistiques et celui des empereurs romains mériterait une étude à part ; cf. déjà Frijia 2010 et Marcone 2010.

20. Cf. la célèbre maxime, connue par un papyrus du II^e s. p.C. (publié par Bilabel 1925, 339-340 ; cf. Ingenkamp 1969 et Price 1984b, 95 et n. 124) qui enregistre plusieurs maximes remontant très probablement à des temps plus anciens : [τ]ί θεός ; τ[ὸ] κρατοῦν | τί βασιλεύ[ς] ; ἰσ[τ]οθεός, "qu'est-ce qu'un dieu ? le fait d'exercer la puissance ; qu'est-ce qu'un roi ? un être égal à un dieu" (l. 1-2). Il importe de rappeler que ce même concept de puissance divine est crucial dans l'interprétation que J.-P. Vernant a développée, dans ses travaux (voir en particulier Vernant 1966 = Vernant 2007, I, 693-706 et Vernant 1979, 5-34 = Vernant 2007, II, 1665-1685), pour comprendre le panthéon des dieux grecs "traditionnels". Pour une autre interprétation, voir Burkert [1977] 1985, 119-189. Cf. la bonne mise au point de Versnel 2011, 26-36. Dans cet ouvrage (et dans d'autres), H. Versnel développe sa propre vision des dieux grecs.

21. Pour une tentative récente de "réhabiliter" à la fois le terme et le concept de théologie dans les recherches sur la religion grecque, voir Eidinow, *et al.*, éd. 2016, en particulier l'introduction ("What might we mean by the theologies of ancient Greek religion ?"), 1-11, signée par E. Eidinow, J. Kindt, R. Osborne et S. Tor.

22. Price 1984, 7-11. Cf. les excellentes remarques de Habicht [1956] 1970, 195-200. Une autre question importante est celle de savoir si les notions de foi et de croyance sont opératoires dans le contexte de la religion grecque ; voir, à ce propos, la réfutation de cette idée par Price 1984, 10-11 et sa défense faite par Versnel 2011, 539-559 (appendice "Did (the) Greeks believe in their gods ?").

23. Price 1984, XI, qui explique que son intérêt pour la question du rapport entre religion et politique avait été suscité par ses origines familiales et sa formation religieuse (il était le fils d'un évêque anglican ; cf. North 2011).

24. Le datif ne laisse pas de doute qu'en l'occurrence, le roi est le destinataire d'un sacrifice. Selon Nock 1930, 23-24 [= Nock 1970, 219-220], dans de tels cas, une certaine ambiguïté entre le sacrifice "for the king" et celui "to the king" n'était pas exclue. Cf. l'excellente discussion de Price 1984, 222-227.

25. Sur le statut du souverain destinataire d'un culte, voir Peppel 2003 et, surtout, Pfeiffer 2008, 33-45, qui tient compte à la fois du culte des souverains hellénistiques et de celui des empereurs romains. Cf. Versnel cité supra, n. 22.

26. Plutarque, *Moralia*, 360 c-d : "Antigone ayant entendu un certain Hermodote l'appeler, dans un de ses poèmes, fils du Soleil et dieu ('Ἡλίου παῖδα καὶ θεόν), il lui dit : 'Celui qui vide tous les jours mon pot de chambre sait bien le contraire' ('οὐ τοιαῦτά μοι εἶπεν ὁ λασανοφόρος σύννοιδεν)". Suétone, *Vespasien*, 23.4 : "Dès le commencement de sa maladie, il se mit à dire : 'Hélas, je crois que je deviens dieu' ("Vae' inquit, 'puto deus fio')".

27. Cf. Versnel 1990-1993.

compte, dans son étude sur le culte impérial en Italie, I. Gradel propose d'employer, à propos de l'empereur destinataire du culte, le concept de statut relatif²⁸. Selon ce chercheur, il ne faut pas, comme le font plusieurs chercheurs sous l'influence des monothéismes modernes, concevoir son statut de façon absolue, car ce statut ne se définissait qu'au moment du rite accompli et *par rapport* aux personnes qui l'accomplissaient²⁹. Ainsi, par un autre biais, I. Gradel rejoint-il la perspective de S. Price : dans un système religieux fondé sur le rituel et peu théorisé, c'est seulement en analysant le rituel que l'on peut essayer de préciser des concepts religieux sous-jacents. Ces réflexions menées sur le culte impérial confirment donc la pertinence de la question que j'ai posée ci-dessus sur le statut de la personne d'un roi, tel Antiochos III, destinataire des rites religieux : ces rites affectaient certainement la perception de la personne du roi chez les gens qui les accomplissaient et il importe de l'étudier.

Dans cette contribution de taille limitée, je n'aspire évidemment pas à répondre à toutes les questions posées ci-dessus ; elles constituent un arrière-plan de ma recherche qui devrait aboutir à une étude plus ample³⁰. Mon modeste objectif consistera à montrer comment la perspective générale dans laquelle il faut aborder aujourd'hui cette problématique a évolué, d'une part, à cause de nouveaux documents, publiés depuis la deuxième édition de l'ouvrage de C. Habicht, et, d'autre part, à cause de nouvelles interprétations que l'on peut proposer à des documents déjà connus de lui³¹.

LE RAPPORT ENTRE LES CULTES CIVIQUES ET LE CULTE DYNASTIQUE : DES INFLUENCES, MAIS ALLANT DANS QUEL SENS ?

En établissant la distinction entre le culte dynastique et les cultes civiques, É. Bickerman ne voulait pas nier l'existence de liens éventuels entre ces deux types de culte ; tout simplement, il visait à ordonner les choses du point de vue institutionnel. Il est, en effet, évident que dans les deux cas la prise de décision, le cadre dans lequel le culte donné est organisé et les participants ne sont pas les mêmes³². En revanche, dès que l'on s'intéresse à la *perception* de la personne du roi au travers du culte, à son "statut relatif", c'est-à-dire celui auquel le destinataire du culte accède en conséquence des rites accomplis – et seulement au moment de leur accomplissement –, l'existence d'"interférences" entre les deux catégories de culte devient une hypothèse bien probable. Éclairées par de nouveaux documents, ces interférences ont fait, dans ces dernières décennies, l'objet de plusieurs études dont il nous faut résumer l'apport.

La voie a été ouverte par le pénétrant commentaire que P. Herrmann a consacré au culte accordé à Antiochos III par la cité de Téos et dont le caractère novateur sur ce point n'a pas été, me semble-t-il, apprécié à sa juste valeur³³. P. Herrmann a d'abord remarqué que l'épiclèse Μέγας, que les Téiens avaient choisie pour Antiochos III³⁴, n'avait apparemment pas pour

28. Gradel 2002. Cf., à propos de cet ouvrage, Scheid 2004.

29. Gradel 2002, 26. Ce concept avait été déjà avancé par Friesen 1993, 150 : "Imperial sacrifices should not be understood as a way of indicating who was divine and who was human. (...) Sacrifice was so not much a means for expressing divinity as a way of demonstrating and maintaining a variety of relationship". Pour ma part, j'entendrais volontiers le concept de statut relatif un peu différemment qu'I. Gradel et S. J. Friesen : un roi ou un empereur est reconnu égal aux dieux uniquement dans le contexte particulier du sacrifice et *seulement au moment où l'on accomplit le rite*.

30. Cf. Chankowski, A. S., 2010b ; Chankowski, A. S., 2011.

31. Pour ces raisons, je ne recense pas tous les nouveaux documents ayant trait à ce phénomène, mais seulement ceux qui me paraissent inciter à repenser la nature même du culte des souverains. En particuliers, je laisse de côté le cas des honneurs culturels accordés à Philétairos par Kymè, connu grâce à l'inscription publiée par Manganaro 2000 (*SEG* 50, 2000, 1195) et commentée, de ce point de vue, par Gauthier 2003 (= Gauthier 2011, 577-586). Cf. la réédition et le commentaire de Virgilio 2016. Cf. infra, p. 68.

32. Resterait à savoir si le rituel dans les deux cas est le même ; cf. Pfeiffer 2008, 71-76.

33. Herrmann 1965, 145-157 (cf. *SEG* 41, 1991, 1003). Autant que je voie, Gauthier 1988, 77, n. 99, est le seul à se référer à cette étude à ce propos. Le commentaire approfondi que Chaniotis 2007 a consacré aux aspects religieux de ce dossier épigraphique concerne d'autres questions.

34. *SEG*, 41, 1991, 1003, II, l. 9-12 : κατασκευάσασθ[αι δὲ βωμὸν ἐκάστην | τῶν] συμμ[οριῶν] ... | ... τοῦ τε β[ασιλέως] Ἀντιόχου Μεγάλου καὶ [τῆς ἀδελφῆς | αὐτ]οῦ βασιλ[ίσσης] Λαοδίκης καὶ συντελεῖν τὴν [θυσίαν | ἐπὶ] τούτου, "que chaque symmorie construise pour elle-même... un autel du roi Antiochos *Megas* et de sa sœur, la reine Laodice, et que le sacrifice soit offert sur cet autel". Cf. l. 30-31 : καθιε[ρωμέ]νος ... τόπος ... τῷ βασιλεῖ Ἀντιόχῳ Μεγάλῳ, "endroit ... consacré ... au roi Antiochos *Megas*". Dans d'autres passages de ce document, les Téiens parlent tout simplement du "roi Antiochos". Herrmann 1965, 155 pense que l'épiclèse Μέγας fut inventée dans l'entourage d'Antiochos III, au moment de l'instauration du culte dynastique du roi. Sur cette appellation et la chronologie de son emploi, voir, à présent, Ma 1999, 272-276.

but de mettre en valeur la nature des *bienfaits* accomplis par le roi à l'égard de cette cité ; dans un tel cas, ils auraient plutôt choisi l'appellation Σωτήρ ou celle d'Εὐεργέτης, l'une des deux épicleses accordées habituellement à des rois ayant transformé radicalement le statut ou la situation matérielle d'une cité (les notions d'εὐεργεσία et de σωτηρία sont, du reste, utilisées dans ce document à propos du roi, justement non pas dans le contexte culturel, mais comme évocation de titres honorifiques qu'Antiochos souhaitait obtenir auprès des Téliens³⁵). Aussi le choix de l'épiclèse Μέγας avait-il clairement pour but de rattacher, pour ainsi dire, le culte civique à Téos au culte rendu à Antiochos dans certaines cités fondées par les Séleucides et portant des noms dynastiques³⁶. De plus, il pouvait également avoir pour but de le rattacher au culte dynastique du même roi, si ce culte était déjà instauré dans l'empire en 203 – la date la plus probable du dossier de Téos – et si cette épiclese était employée dans ce contexte³⁷. Remarquons de surcroît que cette décision des Téliens, outre leur volonté de trouver un moyen symbolique pour intégrer leur cité dans l'empire, reflète leur perception – à tout le moins dans le discours officiel – de la *personne* du roi dont la “grandeur” apparaît dans ce document comme une qualité qui lui est immanente, indépendante des bienfaits effectivement accomplis.

Pour expliquer la nature particulière du culte d'Antiochos III à Téos, P. Herrmann rappelle les faits suivants. Dans quatre cités (Antioche de Perside, Séleucie de Piérie, Séleucie du Tigre et Téos) sont attestées des prêtrises (communes ou distinctes) de plusieurs rois séleucides, allant de Séleucos I^{er}, fondateur de la dynastie, jusqu'au roi régnant³⁸. Tous ces rois portent, dans ce contexte, les mêmes épithètes culturelles, ce qui présuppose soit une décision venant du haut, soit l'imitation successive d'un modèle déjà existant. Par ailleurs, à Skythopolis et à Samaria au II^e s. a.C., et à Doura Eurôpos, au II^e p.C., nous connaissons des prêtres des “ancêtres” (πρόγονοι), terme qui désigne manifestement plusieurs rois séleucides d'autrefois³⁹. Enfin, le *prostagma* d'Antiochos III au sujet de l'instauration du culte de la reine Laodice de 193, qui fait référence au culte du roi lui-même, existant déjà dans l'empire entier, mentionne les “archiprêtres des ancêtres et de nous-mêmes” (l. 27-28 : τοὺς τῶν | [προγόν]ων καὶ ἡμῶν ἀρχιερεῖς)⁴⁰. Il est donc très tentant de conclure que les prêtres de plusieurs rois séleucides à Antioche de Perside, à Séleucie de Piérie, à Séleucie du Tigre et à Téos, et les prêtres des *progonoi* à Skythopolis, à Samaria et à Doura sont une seule et même institution, appelée différemment et ayant une forme différente en fonction du contexte local, et que, de plus, il existe un rapport entre la prêtrise des ancêtres dans toutes ces cités et la prêtrise des ancêtres mentionnée dans le contexte du culte dynastique par le *prostagma* d'Antiochos III de 193. Reste à savoir quelle est la nature de ce rapport.

Pour P. Herrmann, la première étape de développement aurait été constituée par le culte du roi-fondateur (κτίστης), instauré, selon l'usage grec bien connu, dans toutes les cités fondées par des rois séleucides, après la mort du fondateur⁴¹. En effet, à l'exception de Téos, à laquelle il faudra revenir, c'est à cette catégorie qu'appartiennent toutes les cités dotées d'un ou plusieurs prêtres des ancêtres⁴². À ce culte du roi fondateur se seraient ensuite peu à peu ajoutés des cultes des rois défunts

35. SEG, 41, 1991, 1003, I, l. 20-22 : ἵνα γενομένης ἐπαυξήσ[ε]ως τῶν κατὰ τὴν πόλιν μὴ μόνον εὐεργεσίας λάβῃ τὴν | ἐπιγραφ[ή]ν τῆς τοῦ δήμου, ἀλλὰ καὶ σωτηρίας, “(il accomplit ces bienfaits) afin que, puisque les affaires de la cité se sont améliorées, il obtienne non seulement le titre de bienfaiteur du Peuple, mais aussi celui de son sauveur”. Cf. Herrmann 1965, 53.

36. Infra, p. 65.

37. Sur la datation du dossier de Téos, voir Ma 1999, 260-265. Sur la date de l'instauration du culte dynastique par Antiochos III, voir infra, p. 54 et n. 44.

38. Séleucie de Piérie : OGIS, 245 ; IGLS, III 1184. Séleucie du Tigre : McDowell 1935, 258-259 (ed. pr.) ; Hopkins 1960-61 ; Van Nuffelen 2001 [SEG, 51, 2001, 1914]. Antioche de Perside : OGIS, 233 ; CH, 2, 53. Téos : OGIS, 246.

39. Skythopolis : inscription publiée par Rowe 1930, 45 et pl. 53,1 (ed. pr., copie majuscule) et rééditée avec plusieurs restitutions par Mouterde 1933, p. 180-182, n° 1 (SEG, 8, 1937, 33). Samaria : inscription publiée par Reisner 1924, 250, III, 1, et pl. 59a (ed. pr.) et rééditée avec plusieurs restitutions par Mouterde 1933, 182 (= SEG, 8, 1937, 96). Doura Eurôpos : contrat de vente préservé sur un parchemin et publié par C. B. Welles, in : Welles et al., 1959, p. 126-133, n° 25. Au sujet du problème de la réapparition des “prêtres des ancêtres” à Doura Eurôpos à une époque où l'empire séleucide n'existait plus, voir Rostovtzeff 1935 ; Rostovtzeff 1939 ; Chankowski, A. S., 2010b.

40. OGIS 224 ; Ma 1999, p. 354-355, n° 37 (copie phrygienne de la lettre d'Antiochos III).

41. Cf. Leschhorn 1984 ; Buraselis 2010.

42. “Cités sujettes intégrées”, selon le classement proposé par Capdetrey 2007, 217-218. Écrivant dans les années 30 du siècle précédent, E. Bickerman utilisait l'appellation “villes coloniales” (créée nettement sous l'influence de l'expérience coloniale moderne), en précisant qu'il s'agissait de “villes sorties pour la plupart du néant sur l'ordre même du roi (cf., à ce propos, les remarques intéressantes de G. Rougemont, CH, 2, 53, p. 113 et n. 320). Prenant ce type de culte pour une forme de culte dynastique, C. Habicht a exclu ces cités de son champ d'analyse (Habicht [1956] 1970, VII).

suivants, un peu à la manière lagide⁴³. Enfin, ce culte “des ancêtres” (l'appellation elle-même pouvant être ou ne pas être usitée) aurait servi de “cellule originaire” (“Keimzelle”) au culte dynastique organisé au niveau central, à une date impossible à préciser, mais qui doit être située entre 209 et 193⁴⁴.

Quoi qu'il en soit concernant les étapes de développement de tous ces cultes et leurs influences réciproques, l'interprétation de P. Herrmann invite à formuler deux conclusions qui paraissent certaines.

Premièrement, le cas du culte des *progonoi* montre que l'opposition trop rigide entre “culte dynastique” et “cultes civiques” n'est pas toujours opératoire. Car ces cultes sont “civiques” dans ce sens qu'ils sont pratiqués localement dans des cités ; en revanche, ils sont “dynastiques” dans ce sens qu'ils furent instaurés non pas en réponse à un bienfait concret d'un roi particulier, mais pour exprimer l'attachement de ces cités à la dynastie séleucide. Il est, par ailleurs, impossible de trancher si leur instauration remonte à une initiative spontanée de la cité ou, au contraire, à une suggestion provenant du côté du pouvoir central : la question n'a sans doute pas beaucoup de sens dans une communauté qui devait sa constitution même au roi⁴⁵.

Deuxièmement, il paraît évident que l'instauration du culte d'Antiochos *Megas* à Téos – cité certes dépendante, mais autonome, bien différente par son statut des cités sujettes, fondées par les Séleucides – exprimait la volonté de ses citoyens de s'attacher à l'empire et plus particulièrement au culte des ancêtres du roi Antiochos III, pratiqué déjà dans cette dernière catégorie de cités⁴⁶. L'inscription *OGIS*, 246 attestant l'existence du culte de plusieurs rois séleucides (dont Antiochos *Megas*) dans la Téos du II^e siècle, donc après le retrait des Séleucides de l'Asie Mineure, suggère que, malgré la rupture politique entre la cité et la dynastie survenue au cours de la guerre antiochique, l'attachement des Tésiens aux Séleucides s'avéra durable, si bien qu'il put être “réactivé” dans des circonstances politiques favorables⁴⁷.

Le schéma de développement esquissé par P. Herrmann a été, plus récemment, remis en question par P. Van Nuffelen, pour qui le développement se serait fait dans le sens inverse (“top-down” au lieu de “bottom-up”, pour reprendre le langage technocratique d'aujourd'hui)⁴⁸. Selon ce chercheur, on devrait considérer, comme point de départ, le culte dynastique instauré par Antiochos III en 209. À cette occasion, le roi aurait inventé et officialisé les épithètes cultuelles de ses ancêtres⁴⁹. Ce furent seulement ces décisions royales qui auraient eu pour conséquence l'adoption, par plusieurs cités sujettes, à partir de 209, du culte des ancêtres au niveau local (“cultes municipaux”, selon la terminologie de l'auteur), avec des variantes concernant son organisation⁵⁰.

L'étude de P. Van Nuffelen contient quelques observations pertinentes, néanmoins elle n'est pas dénuée de faiblesses. Tout d'abord, un schéma explicatif valable pour tous les cas n'est certainement pas tenable. Dans le cas des cités “sujettes intégrées”, comme celle de Séleucie de Piérie, le développement du culte des *progonoi* à partir du culte roi-fondateur, bien

43. Cf. Pfeiffer 2008 ; Caneva 2016.

44. Ma 1999, 26-28 ; Müller 2000 ; Van Nuffelen 2004. Cf. les mises au point de Debord 2003, 291-297, et de Capdetrey 2007, 321-327.

45. Il faut donc corriger mon affirmation trop rigide Chankowski, A. S., 2010b, 281, n. 53, à propos de Séleucie de Piérie. Cf. le cas instructif d'Arsoïe de Cilicie, commenté infra, p. 57.

46. Herrmann 1965, 145 : “... die Feststellung einer für eine autonome Griechenstadt ganz ungewöhnlichen Anlehnung an die Kultformen der in besonderer Weise an die Dynastie gebundenen syrischen Reichshauptstädte”. Capdetrey 2007, 209, propose d'employer, pour désigner les cités comme celle de Téos, l'appellation “libres et autonomes par la volonté royale”.

47. Herrmann 1965, 153-154, suggère que cette inscription date du règne d'Antiochos IV, c'est-à-dire d'une époque où les relations entre les Attalides et les Séleucides étaient bonnes. Mais Téos, en tant qu'une cité formellement autonome, était certainement libre dans l'organisation de ses cultes.

48. Van Nuffelen 2004.

49. Avant P. Van Nuffelen, cette interprétation avait déjà été formulée par Matrocinque 1984, en particulier p. 84 : “tutte le liste qui questo tipo riceveranno una sistematizzazione canonica al tempo di Antioco III, il quale promosse in tutto il suo impero il culto per i *progonoi*”. Cf., à ce propos, Savalli-Lestrade 2010, 133, n. 39.

50. Van Nuffelen 2004, 284, 297 et 299. Il faut souligner que P. Van Nuffelen semble ne pas tenir compte de la différence de statut entre, p. ex., Séleucie de Piérie, Amyzon et Téos.

attesté dans cette cité et antérieur à la création du culte dynastique par Antiochos III, paraît beaucoup plus vraisemblable⁵¹. En outre, si l'on examine les informations à propos du culte de la reine Laodice, plusieurs cultes civiques ("locaux") anticipent et donc préparent, pour ainsi dire, l'instauration du culte par le pouvoir central, organisé au niveau régional, en 193⁵². Enfin – et c'est un point essentiel –, concernant les cités où un culte local semble effectivement suivre le modèle du culte dynastique, l'auteur n'explique pas clairement comment il entend l'influence du culte dynastique sur les cultes locaux⁵³ : ordre émanant du centre du pouvoir ? suggestion de l'administration royale au niveau local ? imitation plus ou moins spontanée, par des communautés locales, du modèle à l'œuvre au niveau régional ? Cette dernière question soulève par ailleurs un autre problème, mal éclairé par nos sources et pourtant fondamental pour la compréhension des rapports éventuels entre le culte dynastique et les cultes civiques : quelles formes *rituelles* le culte dynastique prenait-il ? En effet, en parlant d'interférences entre le culte dynastique et les cultes locaux, plusieurs chercheurs se limitent à constater la similitude entre la fonction du prêtre "des rois" (ou "des ancêtres") au niveau régional et celle du prêtre "des rois" dans les cités, sans poser la question de savoir si cette similitude implique des conséquences pour les rites accomplis⁵⁴. L'idée de rites prescrits au niveau central et pratiqués ensuite au niveau local paraît d'emblée invraisemblable. Le décret de Canope de 238, qui statue au sujet des rites censés être accomplis dans tous les temples égyptiens en l'honneur, d'une part, du couple royal de Ptolémée III et Bérénice II et, d'autre part, de leur fille défunte, la princesse Bérénice, ne saurait servir d'analogie, car le contexte institutionnel est tout autre : auteurs formels de ces décisions, les prêtres égyptiens réunis en synode allaient être eux-mêmes leurs exécutants, chacun dans son temple⁵⁵. Les cités grecques, quant à elles, même dans le cas d'un culte imposé ou recommandé par le pouvoir royal, pouvaient très vraisemblablement choisir, dans un répertoire traditionnel et assez restreint, des rites qui paraissaient convenir à un nouveau culte. La phrase du stratège Thraséas enjoignant aux citoyens d'Arsinoë de Cilicie d'offrir des sacrifices au roi et à la reine, tout en les qualifiant d'"habituels" et en suggérant de les offrir "aux moments appropriés", montre clairement que les modalités du culte royal "recommandé" en l'occurrence par l'administration lagide étaient laissées à la discrétion de communautés locales⁵⁶. Il en résulte que si un culte civique suivait le modèle d'un culte existant au niveau régional ou central, l'imitation se résumait à l'instauration de prêtrises analogues⁵⁷ et que les formes rituelles ne permettent certainement pas de distinguer un culte civique instauré spontanément en récompense d'un bienfait royal, d'un culte civique instauré sous l'influence du culte dynastique et sur suggestion de l'administration royale.

C'est à I. Savalli-Lestrade que revient le mérite d'avoir essayé de préciser la nature de l'"influence" du culte dynastique sur les cultes locaux là où cette influence semble, à coup sûr, s'être exercée du haut vers le bas ("top-down")⁵⁸. En effet, un "mouvement" allant dans ce sens peut être démontré dans plusieurs cités passées sous la domination d'Antiochos III au cours de ses campagnes menées à la toute fin du III^e s. et au tout début du II^e s. Connus grâce à des documents publiés dans les trente

51. La date exacte de cette inscription n'est pas assurée, mais plusieurs arguments invitent à la situer autour de 204 ; voir le commentaire de G. Rougemont, *CII*, 2, 53, p. 111 et n. 302. Puisqu'elle prouve qu'à l'époque de son adoption, Antioche de Perside désignait déjà un prêtre du culte commun des rois séleucides allant de Séleucos I^{er} jusqu'Antiochos III et son fils Antiochos, l'interprétation de P. Van Nuffelen ne peut être valable que si le culte dynastique avait été instauré en 209, ce qui est, comme Van Nuffelen 2004, 285 l'avoue lui-même, discutable. Voir, contre la datation de l'instauration du culte dynastique en 209, les arguments sérieux de Ma 1999, 26-28, et de Müller 2000, 531-532.

52. Gauthier 1988, 75 : "Sans toucher à l'essentiel des raisonnements d'E. J. Bickerman, les inscriptions découvertes au cours des dernières décennies, singulièrement celles de Sardes, modifient quelque peu la perspective historique". P. 77 : "Les cultes civiques dans des cités sujettes ou dépendantes *préparent* (c'est moi qui souligne ; A. S. C.) le culte dynastique". À propos de l'organisation du culte de Laodice, voir Capdetrey 2007, 322-327.

53. Il admet, en revanche, une certaine autonomie de toutes les cités dans le choix des formes d'organisation de ce culte : la diversité de formes attestées exclut, selon lui, "un oukase royal" (p. 299).

54. Voir, p. ex., Capdetrey, 2007, 323-324 : "Les grands-prêtres et les grandes-prêtresses (...) eurent pour l'essentiel des fonctions honorifiques (...) plus que des responsabilités religieuses concrètes. (...) Plus que d'un culte d'État, il s'agissait en réalité d'une structure sacerdotale d'État". Mais, dans le monde grec, tout prêtre doit être à la charge d'actes rituels ; voir, p. ex., Price 1999, 67-73 (qui cite une longue bibliographie) ; Chankowski, V. 2018.

55. *Infra*, p. 57 et n. 74.

56. *SEG*, 39, 1989, 1426, l. 12-14 : Διὸ καὶ καλῶς ποιῆσετε ... | καὶ τὰς θυσίας τὰς εἰθισμέναις τῷ τε βασιλεῖ κ[αί] | τῇ βασιλίσσῃ συντελοῦντες ἐν τοῖς καθήκουσι καιροῖς, "en conséquence, vous ferez bien(...) d'offrir les sacrifices habituels au roi et à la reine, aux temps appropriés" (trad. Sartre 2003, 89-90, modifiée). Voir *infra*, n. 68.

57. De tels cas sont attestés à Amyzon et à Xanthos ; voir *infra*, p. 56.

58. Savalli-Lestrade 2010.

dernières années, les faits se présentent comme suit. Deux décrets d'Amyzon, adoptés respectivement en 202 et 201 et publiés par J. et L. Robert, contiennent une formule de datation très développée, composée d'éléments relatifs au culte dynastique au niveau régional et au niveau local⁵⁹. La mention de l'année du règne conjoint d'Antiochos III et son fils Antiochos est suivie de la mention de l'archiprêtre Nikanôr⁶⁰ et celle de l'archiprêtre des divinités crétoises Zeus *Krètagenetas* et Diktynna⁶¹. Ces formules de datation sont suivies d'une formule de datation civique, composée du nom du stéphanéphore et de celui du prêtre "des rois" (ἱερεὺς τῶν βασιλέων). Une double datation analogue est attestée dans deux décrets de Xanthos, avec cette divergence toutefois qu'au niveau régional, l'archiprêtre de Zeus *Krètagenetas* et Diktynna fait défaut, et qu'au niveau local, à côté du prêtre "des rois", apparaît, au lieu du stéphanéphore, le prêtre πρὸ πόλεως⁶². Ce que donc ces quatre documents ont apporté de neuf à notre propos, c'est, outre l'usage consistant en la datation selon le nom de Nikanôr (cf. n. 60), la présence, dans chacune de ces cités, d'un prêtre "des rois". Dans "les rois", J. et L. Robert ont vu (p. 167) non pas Antiochos III et son fils, mais tous les rois, de Séleucos I^{er} jusqu'à Antiochos III et son fils Antiochos, comme dans le décret d'Antioche de Perside⁶³. Naturellement, la présence d'un prêtre implique l'accomplissement de rites ; par conséquent, nous pouvons en conclure qu'une fois sous le pouvoir d'Antiochos III, les Amyzoniens et les Xanthiens introduisirent une forme particulière de culte des Séleucides chez eux.

Pour leur part, J. et L. Robert n'ont pas proposé d'interprétation générale de ce fait ; ils se sont limités à préciser qu'il s'agissait d'un culte civique⁶⁴. Sur ce point, ils avaient entièrement raison (voir les formules introduisant les éponymies locales ὡς ὁ δῆμος ἄγει à Amyzon et ἐν Χάνθωι à Xanthos). Toutefois, comme l'a pertinemment remarqué I. Savalli-Lestrade, l'emploi de l'appellation "civique" ne devrait pas dissimuler le fait que le culte attesté à Amyzon et à Xanthos n'est pas de la même nature que celui qui a été étudié par C. Habicht. Rendu, au lieu du roi actuel, à toute la lignée dynastique, il ne fut certainement pas instauré en réaction à un grand bienfait accompli par Antiochos III à l'égard de ces cités ; il traduisait plutôt l'intégration formelle de ces cités dans l'empire⁶⁵. La décision de s'y intégrer de cette façon put être prise par les Amyzoniens et les Xanthiens soit de leur propre gré, soit sous la suggestion, voire la pression du pouvoir royal, soit elle eut pour origine ces deux facteurs. I. Savalli-Lestrade, quant à elle, songe au rôle moteur joué par des représentants de familles d'élites locales qui auraient souhaité, par l'exercice de prestigieuses prêtrises, se rapprocher, par leur statut, des titulaires de prêtrises analogues au niveau régional. Selon cette interprétation, cette réponse locale à l'instauration du culte dynastique par Antiochos III aurait donc été spontanée et animée par des intérêts locaux, sans que le pouvoir central ou ses représentants locaux s'impliquent nécessairement dans cette affaire.

Concernant les origines des cultes "des rois" attestés à Amyzon et à Xanthos, I. Savalli-Lestrade a suggéré, à titre d'hypothèse, que, dans ce domaine, les cités sujettes de ces régions prolongeaient une pratique déjà en vigueur sous les Lagides, sous la domination desquels elles se trouvaient auparavant. En effet, à Xanthos, on connaît deux décrets, respectivement de

59. Robert & Robert, 1983, p. 146-154, n^{os} 14 et 15.

60. Malgré la présence de ce nom dans l'intitulé du décret de Xanthos (Robert & Robert, 1983, 15a, l. 3), en écrivant avant la publication du dossier relatif à la nomination de Nikanôr sur le poste d'archiprêtre (*SEG*, 37, 1987, 1010), Robert & Robert, 1983, p. 165, ont hésité à restituer son nom dans les deux inscriptions d'Amyzon (n^{os} 14 et 15). À présent, cette restitution est certaine : voir la réédition de ces deux décrets d'Amyzon par Ma 1999, p. 297-300, n^{os} 9 et 10. Bien qu'il ne soit pas sûr qu'en 202, Nikanôr fût déjà, dans l'Asie Mineure cistaurique, l'archiprêtre du culte dynastique (et non pas uniquement l'archiprêtre τῶν ἱερῶν πάντων), sa fonction d'éponyme le suggère fortement. Cf. Müller 2000, 534-536.

61. Voir le commentaire de Robert, J. & Robert, L., 1983, 165-166, et la discussion détaillée de Savalli-Lestrade 2010, 136-148, qui cite la bibliographie postérieure à l'*editio princeps* de Robert & Robert.

62. L. 3-5 : ἐπ' ἀρχιερέως Νικάνορος, ἐν δὲ Σάνθ[ωι] | ἐπ' ἱερέως τῶμ μὲν βασιλέων Γρασί[ω]ν[ος] τοῦ Νικοστράτου, πρὸ πόλεως δὲ | Τληπολέμου τοῦ Ἀρταπάτου κτλ. Sur l'appellation πρὸ πόλεως qui est usitée pour désigner le "prêtre officiel de la cité", c'est-à-dire le prêtre de la divinité poliade de la cité, voir Robert, J. & Robert, L., 1983, p. 171-176, et Schuler 2010, en particulier p. 74-80.

63. *CII*, 2, 53, l. 2-6. Une situation analogue est attestée à Séleucie de Piérie et à Séleucie du Tigre (les documents afférents sont cités supra, n. 38). Robert, J. & Robert, L. allèguent en outre la formule Μέλανος τοῦ Εἰρηναίου ἱερέως τῶν βασιλέων qui apparaît dans un contrat de bail d'Olymos, resté, à ma connaissance, inédit (il est mentionné, d'après Robert, J. & Robert, L., par W. Blümel, *IK*, 35-Mylasa, 894).

64. Robert & Robert, 1983, p. 167 : "L'intitulé est ainsi un bel exemple de la distinction du culte royal pour l'empire et du culte royal dans la cité et sur l'initiative de celle-ci, bonne illustration de l'excellente théorie systématique de Bikerman".

65. Savalli-Lestrade 2010, 133-135. Sans qu'il se soit exprimé au sujet de sa nature, c'est ainsi que P. Gauthier semble l'avoir interprété, car il a écrit : "L'intitulé, avec la mention des souverains régnants, de l'ère séleucide et du grand-prêtre du culte d'État, est déjà démonstratif. Le fait que le premier éponyme civique soit un 'prêtre des rois' ne l'est pas moins". De façon caractéristique, dans le décret au sujet de l'*isopoliteia* entre Xanthos et Myra (Bousquet & Gauthier 1994 [*SEG*, 44, 1994, 1218]) adopté après 167, à la place du prêtre du culte séleucide, apparaît le prêtre du culte de *Roma*.

206/5 et de 202/1, où l'éponymie est exercée respectivement par "le prêtre des dieux Évergètes et du roi Ptolémée (IV)" et par "le prêtre des dieux Évergètes, des dieux *Philopatores* et du roi Ptolémée (V)"⁶⁶. Il en résulte que, sous les Lagides, les Xanthiens avaient instauré un culte consistant à honorer le roi actuel et les couples royaux défunts, sans pour autant remonter au-delà du couple de Ptolémée III et Bérénice II. Cette forme de culte est quelque peu difficile à classer : il ressemble au culte dynastique tel qu'il est pratiqué dans l'Égypte, mais en est différent en ceci qu'en Égypte, la liste des personnes vénérées commençait par Alexandre et englobait tous les couples royaux à commencer par Ptolémée I^{er} et Bérénice I^{ère}⁶⁷.

Cet élément de l'interprétation d'I. Savalli-Lestrade me paraît entièrement convaincant ; on peut considérer comme certain que l'imitation de formes du culte dynastique par des cités "sujettes", d'une part, est bien antérieure à l'époque d'Antiochos III et, d'autre part, ne se limite pas au royaume séleucide. Cependant, si l'on veut suivre I. Savalli-Lestrade sur le point précédent (le rôle moteur du facteur local dans la décision prise à cet effet par les cités), on doit conclure que la ressemblance de mécanismes institutionnels, entre le cas lagide et le cas séleucide, ne traduit pas toujours les mêmes mobiles politiques. En effet, le dossier concernant les relations de la cité d'Arsinoë de Cilicie avec le stratège lagide Thraséas et la cité voisine de Nagidos, daté entre 238 et 221, permet d'entrevoir que – à tout le moins dans ce cas particulier – l'instauration de différentes formes de culte fut clairement due à l'initiative de représentants du pouvoir royal⁶⁸. Tout d'abord, il est facile de deviner que le *temenos* consacré à Arsinoë II⁶⁹, dans cette cité qui portait son nom, remontait au temps de sa fondation et eut pour origine l'initiative d'Aetos, stratège lagide et citoyen d'Aspendos, à qui la cité devait son existence⁷⁰. De plus, nous avons déjà cité la phrase par laquelle Thraséas "recommande" aux Arsinoïtes d'offrir des sacrifices pour le roi Ptolémée III et la reine Bérénice II⁷¹. Enfin, on peut attribuer au même stratège Thraséas la paternité d'une clause, comprise dans le décret de Nagidos (l. 32-33) et prévoyant l'accomplissement de rites par les Arsinoïtes, pour le roi actuel, pour Arsinoë II Philadelphie et pour la princesse Bérénice défunte⁷². En effet, comme l'a suggéré, de façon convaincante, A. Chaniotis⁷³, le caractère inhabituel de cette clause (comment une cité peut-elle imposer l'accomplissement de sacrifices à une autre cité ?) s'explique si l'on admet que les citoyens de Nagidos reprennent ici les conditions de l'accord imposé aux deux cités par Thraséas. S'il en est ainsi, Thraséas tenait, là encore, à ce que les liens entre la cité d'Arsinoë et la dynastie trouvent une expression religieuse. L'inclusion de la princesse Bérénice parmi les destinataires de ces rites est hautement significative. Grâce au décret de Canope, nous savons, en effet, que le culte de cette fille de Ptolémée III et Bérénice II, morte prématurément au cours du synode des prêtres en 238, fut instauré en vertu de ce décret même, pour être célébré dans tous les temples égyptiens. Il ne s'agit pas, à proprement parler, du culte dynastique des Lagides, mais d'un culte à part, instauré *ad hoc*, dans des circonstances particulières. Or, il est pratiquement certain que les citoyens d'Arsinoë n'avaient aucune relation particulière avec cette princesse ; s'ils l'associent donc ici au culte rendu à d'autres Lagides, c'est pour manifester leur attachement à la dynastie. L'idée de le faire de cette manière leur avait été sans doute suggérée par Thraséas (sinon qu'auraient-ils pu savoir seuls de cette princesse ?). L'inclusion de Bérénice dans des rites accomplis à Arsinoë suggère que son décès était une affaire présente, donc récente ; elle invite, à mon avis, à ne pas s'éloigner trop, dans la datation de ce document, de l'an 238⁷⁴.

66. Décret de 206/5 : Bousquet 1988 (*SEG*, 38, 1988, 1476). Décret de 202/1 : Bousquet 1986 (*SEG*, 36, 1986, 1220). Cf. Bousquet & Gauthier 1994, 323.

67. Caneva 2016. Au sujet de la diffusion des cultes lagides dans leurs possessions extérieures, voir Pfeiffer 2008, 49-51.

68. *Ed. pr.* : Kirsten & Opelt 1989. Réédition avec des corrections et un commentaire approfondi : Jones & Habicht 1989 (*SEG*, 39, 1989, 1426). Voir aussi Bencivenni 2003, 299-331, qui reprend le texte et en donne un commentaire détaillé et S. Caneva, *PHRC* 010. Cf. la correction textuelle de Chankowski, A. S., 2015, 96-97.

69. L. 39 : ὅταν Ἀρσινόεις θύωσιν Θεοῖς Ἀδελφοῖς. Cf. l. 53-55 où il est question de l'érection d'une copie du décret de Nagidos ἐν [Ἀρ]σινόῃ ἐν τῷ Ἀρσινόῃ τεμένει.

70. L. 19-21 : Ἀετός ... στρατηγὸς γενόμενος κατὰ Κιλικίαν ... πόλιν ἔκτισεν Ἀρσινόην, "Aetos ... stratège préposé à la Cilicie ... fonda une cité nommée Arsinoë".

71. *Supra*, n. 56.

72. L. 32-33 : συντελείτωσαν δὲ καὶ [τὰς τ]ιμὰς τῷ βασιλεῖ καὶ Ἀρσινόῃ | [καὶ Βε]ρενίκῃ, "de plus, qu'ils accomplissent des rites pour le roi, pour Arsinoë et pour Bérénice". À propos du mot τιμαί, employé dans le sens "rites religieux", voir Jones & Habicht 1989, 325.

73. Chaniotis 1993, en particulier p. 41-42.

74. Décret de Canope : Bernand 1992, I, p. 22-27, n° 8, l. 45-60 et II, p. 30-32 (commentaire). Voir aussi le commentaire détaillé de Pfeiffer 2004, 258-283. À propos de cette princesse, cf. Jones & Habicht 1989, 336 ; contra S. Caneva, *PHRC* 010, qui identifie Bérénice avec l'épouse de Ptolémée III. Cf., au sujet des décrets sacerdotaux en général, Clarysse 2000.

Aussitôt après l'avènement de Ptolémée III en 246, au tout début de la “guerre laodicéenne”, Itanos vota un décret instaurant un culte de ce roi et de son épouse Bérénice II, ayant pour modalités la transformation du “paradis” déjà existant en un *temenos* du roi et de la reine, l'accomplissement, tous les ans, à l'occasion de l'anniversaire du roi, d'un sacrifice pour le roi et pour la reine, enfin l'organisation d'un concours⁷⁵. L'instauration de ce culte n'est justifiée par aucun bienfait ; les citoyens d'Itanos n'évoquent qu'une attitude générale du roi, bienveillante, “évergétique” et respectueuse de l'autonomie. Par ailleurs, ils n'hésitent pas à dire que le roi “a hérité la cité des Itaniens et ses citoyens de son père et de ses ancêtres”, suggérant de la sorte que Itanos faisait partie intégrante du royaume⁷⁶. Pour C. Habicht, ce décret est le premier témoignage d'une nouvelle tendance qui devait se répandre peu à peu, dans le monde grec, et consistant à utiliser des honneurs culturels comme une forme d'expression de loyauté à l'égard de la dynastie⁷⁷. Je me demande pourtant si le caractère particulier de ce document ne résulte pas plutôt du statut de la cité d'Itanos qui, tout en évoquant, dans ce texte, son autonomie, se trouvait, du fait de la présence d'une garnison lagide sur son territoire, entièrement sous le pouvoir royal. Le cas d'Itanos constitue, à mon avis, un bon parallèle à celui d'Arsinoë⁷⁸. Derrière la décision de transformer le “paradis”, en un *temenos* du culte de Ptolémée II et de Bérénice, on devine des négociations menées entre la cité et le pouvoir royal, représenté sans doute par le phrourarque local⁷⁹. Très probablement, l'instauration d'une forme de culte royal eut, pour origine, tout comme à Arsinoë, l'initiative d'un représentant du pouvoir royal et, pour objectif, d'exprimer symboliquement l'inclusion de la cité dans le royaume. Tout comme à Arsinoë, le culte à Itanos ne saurait être qualifié ni de civique, ni de dynastique.

Les discussions qui précèdent invitent à conclure, tout d'abord, à la multitude de formes de culte royal, attestée dans l'Asie Mineure au cours du “long III^e siècle” : le classement binaire en culte dynastique et cultes civiques, proposé jadis par É. Bickerman, ne saurait plus être considéré comme adéquat pour rendre compte de la complexité de ce phénomène. Si l'existence d’“interférences” entre ces différentes formes de culte paraît aujourd'hui évidente, la recherche d'un modèle interprétatif unique (qu'il soit “top-down” ou “bottom-up”) est sans aucun doute voué à l'échec : plutôt que d'influences allant dans un sens, il faut parler d'une complexité d'influences et de facteurs déterminés par des circonstances historiques particulières. Nous avons constaté en particulier que l'on observe, dans des cités sous la domination lagide et dans celles sous la domination séleucide, des formes de culte qui imitent le culte dynastique ; cependant, cette imitation semble avoir des causes différentes dans chacun de ces royaumes. Autant chez les Séleucides, nous n'avons pas trouvé de témoignages sur l'engagement du pouvoir royal dans ce domaine (l'hypothèse d'une initiative venant de cités elles-mêmes paraît donc probable), autant chez les Lagides, des interventions de représentants du pouvoir royal visant à “promouvoir” le culte dynastique au niveau local, considéré

75. Syll.³ 463 ; I. Cret. III, IV, 4 ; PHRC, 011, l. 7-13 : ἱερὸν τέμενος | ἰδρύσασθαι τὸν παράδισον τὸν πρὸς τῇ πύλῃ | βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης | τὰς τῷ βασιλέως Πτολεμαίῳ ἀδελφᾷ καὶ γυναικὶ | θύσει δὲ ἡ πόλις κατ' ἐνιαυτὸν τοῖς γενεθλίοις | βασιλεῖ Πτολεμαίῳ καὶ βασιλίσσῃ Βερενίκῃ | καὶ δρόμον συντελέσονται, “(il a plu au Conseil et à l'Assemblée) d'aménager le paradis situé près de la porte (de la ville) comme une enceinte sacrée du roi Ptolémée et de la reine Bérénice, sœur et épouse du roi Ptolémée ; la cité offrira annuellement, à l'occasion des anniversaires, un sacrifice au roi Ptolémée et à la reine Bérénice, et organisera une course (en leur honneur)”. L'emploi du pluriel d'un verbe quand le sujet est collectif (en l'occurrence ἡ πόλις ... συντελέσονται) est fréquent dans les inscriptions crétoises ; voir Bile 1988, 312. Comme l'a remarqué S. Caneva, PHRC, 011, puisque le mot γενεθλια est toujours employé au pluriel, nous ne savons pas s'il s'agit d'une seule célébration annuelle, à l'occasion de l'anniversaire du roi, ou de deux célébrations, à l'occasion de l'anniversaire du roi et à l'occasion de celui de la reine. Concernant le terme δρόμος que F. Hiller von Gaertringen (Syll.³ 463, ad loc.) entendait comme un synonyme du mot “gymnase”, voir les remarques de M. Guarducci, I. Cret. III, IV, p. 85. Cf. Habicht [1956] 1970, 122-123 (n° 47).

76. L. 1-6 : ἐπειδὴ βασιλεὺς Πτολεμαῖος | παραλαβὼν τὰν τῶν Ἰτανίων πόλιν καὶ πολίτας | παρὰ τῷ πατρὶ βασιλέως Πτολεμαίῳ καὶ τῶν | προγόνων, καλῶς καὶ ἐνδόξως εὐεργετῶν | διατελεῖ καὶ διαφυλάσσει μετ' εὐνοίας ἐν οἷς | παρέλαβε πολιτευομένους τοῖς αὐτῶν νόμοις κτλ., “attendu que le roi Ptolémée, ayant hérité la cité des Itaniens et ses citoyens de son père, le roi Ptolémée, et de ses ancêtres, il ne cesse de faire du bien (à la cité), de façon belle et glorieuse, et de préserver avec bienveillance dans sa politique les mêmes lois dont ils jouissaient au moment où il hérita (de leur cité) etc.”.

77. Habicht [1956] 1970, 242 : “es handelt sich eher um eine Huldigung als um eine Danksagung”.

78. Concernant les rapports entre les Lagides et Itanos, les témoignages ont été rassemblés par Holleaux 1913 (= Holleaux 1968, III, 83-84, n. 4). Voir aussi Bagnall 1976, 120-123, et, en dernier lieu, Kossmann 2015.

79. C'est une hypothèse de Vivier 2011, 45 (cf. Chaniotis 2002b, 107), qui me paraît tentante. En revanche, plus discutable est sa suggestion selon laquelle le jardin (“paradis”) en question aurait appartenu auparavant au roi. En effet et comme l'a remarqué S. Caneva, PHRC, 011, on ne voit pas très bien comment le roi aurait pu posséder des terrains situés sur le territoire de la cité d'Itanos.

manifestement comme un outil d'intégration des cités dans le royaume, sont bien attestées. De même que dans le domaine du contrôle administratif et fiscal, dans la diffusion de l'image sacralisée du pouvoir, le modèle séleucide semblerait moins intrusif que le modèle lagide⁸⁰.

Le jeu d'influences que l'on voit à l'œuvre dans l'Asie Mineure du III^e siècle, dans le domaine de la sacralisation du pouvoir, implique une intense circulation d'idées et de modèles, entre les centres du pouvoir lagide ou séleucide et les cités d'Asie Mineure, et entre les cités elles-mêmes. Naturellement, ces idées sont portées par la mobilité des gens qui circulent dans cet espace. La conceptualisation et la sacralisation du pouvoir royal font apparemment partie des questions qui les préoccupent : c'est un domaine auquel on s'intéresse et dans lequel on innove. Le débat au sujet du pouvoir royal était mené non seulement à l'écart de la vie publique, mais aussi au cœur des assemblées et d'autres institutions civiques⁸¹ ; ce débat sur l'*institution* royale affectait certainement la perception des *personnes* de rois concrets par des citoyens ordinaires.

LES "DIEUX QUI SE SONT MANIFESTÉS" À AIGAI

Les fouilles menées à Aigai en Éolide ont récemment livré une inscription extrêmement intéressante dont le rétablissement du texte pose malheureusement plusieurs problèmes⁸². Il s'agit d'un décret de cette cité, accordant des honneurs cultuels à Séleucos I^{er} et Antiochos I^{er} corégent (qui pourtant, dans la partie conservée du texte, n'est appelé nulle part βασιλεύς). Bien que les considérants ne soient pas conservés, les lignes l. 18-20, où l'on prévoit deux sacrifices mensuels pour commémorer "le jour où nous sommes devenus libres" (l. 20 : ἐν ἡμετέροις ἐλευθ[ε]ροι ἐγενόμεθα), suggèrent fortement qu'Aigai remercie de cette façon Séleucos I^{er} et son fils d'avoir été libérée d'un pouvoir considéré comme oppressif. Logiquement, le contexte semble être celui de la période qui suit directement la bataille de Kouroupédion, au cours de laquelle de nombreuses cités d'Asie Mineure, soulagées apparemment par la chute de Lysimaque, se rangèrent, aussitôt et avec enthousiasme, du côté des Séleucides. Par conséquent, le décret d'Aigai peut être daté entre février 281 (date approximative de la bataille de Kouroupédion) et août-septembre 281 (date approximative de l'assassinat de Séleucos)⁸³.

Comme il arrive souvent dans l'histoire de la recherche, la vision très négative de la politique de Lysimaque à l'égard des cités grecques a été nuancée ces dernières décennies⁸⁴. Reste que, quel que soit le jugement des modernes, l'interprétation que les citoyens d'Aigai eux-mêmes donnent ici de leur histoire, *après* qu'ils s'étaient rangés du côté des Séleucides, est celle d'une rupture radicale entre l'époque précédente (sous-entendue : celle de la dépendance), dans laquelle ils vivaient sous Lysimaque, et l'époque de la liberté, dans laquelle ils vivent au moment de l'adoption de ce décret⁸⁵. L'image de Lysimaque oppresseur

80. Voir la contribution de M. Wörrle dans le présent volume. Le cas phrygien, discuté ci-dessous (3^e partie), est tout différent en raison de son contexte.

81. Cf. Aalders 1975, 17-93.

82. Malay & Riel 2009 (*SEG*, 59, 2009, 1406 ; *CGRN*, 137). Cf. les commentaires de P. Hamon et M. Sève, *Bull. ép.*, 2010, 522, d'A. Chaniotis, *EBGR*, 2009 (*Kernos*, 25, 2012, p. 213-214, n° 98), et S. Caneva et J.-M. Carbon, *CGRN*, 137. Voir aussi Paul 2016. Pour une brève présentation des fouilles menées à Aigai, voir, p. ex., Aybek & Sezgin 2016, 17-20. Cf. Robert 1937, 74-89. Voir aussi trois études à paraître (Caneva 2020 ; Caneva & Lorenzon 2020a ; Caneva & Lorenzon 2020b) dont je n'ai plus pu tenir compte dans ce travail.

83. Concernant la chronologie de ces événements, établie à partir de la documentation babylonienne, voir Heinen 1972, 20-24, et Del Monte 1997, 226-227. La réaction des cités grecques à la nouvelle de la victoire de Séleucos I^{er} nous est connue notamment à Ilion (*IK*, 3-Ilion, 31, avec Chankowski, A. S., 2010a, 181-188, et *IK*, 3-Ilion, 32, avec Ma 1999b), à Kymè (*SEG*, 50, 2000, 1195, l. 28 ; cf. *infra*, p. 68) et à Érythrées (*infra*, p. 63). Voir aussi le cas insulaire de Lemnos, discuté *infra*, p. 60.

84. Voir déjà la thèse pionnière de Hünerwadel 1900, 127. Les travaux plus récents sont recensés par Bresson 1995. Cf. Delev 2000 et Delev 2004.

85. Il est presque certain que le nom de Lysimaque n'apparaissait pas dans les considérants perdus. Cette façon d'omettre le nom d'un souverain dont on évoque négativement le souvenir est courante : voir, p. ex. la lettre de Ptolémée II à Milet, *Milet*, I 3, 139, l. 4-7 : τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον ὄραν ... φόρων τε σκληρῶν καὶ χαλεπῶν ἀπολύσαντα καὶ παραγωγίων παρ' ὑμῖν, ἃ τινες τῶν βασιλέων κατέστησαν κτλ. ; le décret amphictionique au sujet des *Nikēphoria* de Pergame *CID* IV, 106bis, l. 7-9 : Ὁ νομίζοντες [δεῖν] καὶ τῶν βασιλέων ὅσοι μὲν ἐπιβουλεύουσιν [τοῖς "Ἑλλ]ήσιν τυγχάν[ειν] τῆς καθηκού[σης] ἐπιπλήξεως κτλ. ; la lettre d'Eumène II à Toriaion, *IK*, 62-Sultan Dağı I, 393, l. 22-23 : (ὃς χάρις αὐτῇ καὶ δωρεὰ) οὐκ ἡ γραφεῖσα ὑπὸ τῶν μὴ κυριευόντων (concernant cette clause, voir Savalli-Lestrade 2018, 172). À ma connaissance, seuls les Téliens, dans leur décret en l'honneur d'Antiochos III (*SEG*, 41, 1991, 1003, I, l. 18-19), montrent clairement du doigt le roi Attale I^{er} comme origine de leurs "malheurs"

des cités grecques avait donc été forgée déjà par l'historiographie locale dont le décret d'Aigai est un témoignage⁸⁶. Elle était également présente dans l'histoire universelle, comme le prouve un fragment de Phylarque concernant Lemnos :

χάριν γὰρ ἀποδιδόντας τοῖς Σελεύκου καὶ Ἀντιόχου ἀπογόνους, ἐπεὶ αὐτοὺς ὁ Σέλευκος πικρῶς ἐπιστατουμένους ὑπὸ Λυσιμάχου οὐ μόνον ἐξείλετο, ἀλλὰ καὶ τὰς πόλεις αὐτοῖς ἀπέδωκεν ἀμφοτέρως, οἱ Λημνῶθεν Ἀθηναῖοι οὐ μόνον ναοὺς κατασκεύασαν τοῦ Σελεύκου, ἀλλὰ καὶ τοῦ υἱοῦ Ἀντιόχου· καὶ τὸν ἐπιχεόμενον κύαθον ἐν ταῖς συνουσίαις Σελεύκου Σωτήρος καλοῦσι,

“(Phylarque raconte que) les Athéniens établis à Lemnos manifestaient leur reconnaissance à l'égard des descendants de Séleucos et Antiochos. En effet, puisque Séleucos non seulement anéantit Lysimaque, qui les dominait durement, mais aussi leur rendit les deux cités (= *Hephaistia et Myrina*), ils construisirent des temples non seulement pour Séleucos, mais aussi pour son fils Antiochos ; en outre, ils continuent à appeler le vase à puiser (*kyathos*), utilisé dans les réunions (*de magistrats*)⁸⁷, ‘(*kyathos*) de Séleucos Sauveur”.

Bien que le contexte institutionnel à Lemnos soit différent (les honneurs y sont votés par des clérouques athéniens⁸⁸), l'interprétation de la rupture radicale entre les deux époques (celle de Lysimaque et celle des Séleucides), ainsi que la nature des honneurs accordés, font du cas de Lemnos le parallèle le plus proche de celui d'Aigai. La façon de s'exprimer de Phylarque, qui parle de plusieurs temples accordés à la fois à Séleucos et à Antiochos, n'est pas entièrement claire. C. Habicht a suggéré que, dans chacune des deux cités de Lemnos, avait été construit un temple dédié au culte commun des deux Séleucides. Le décret d'Aigai, où une telle situation est explicitement attestée, a rendu l'hypothèse de C. Habicht plus que probable. En outre, ce parallèle invite à penser qu'à Lemnos, tout comme à Aigai, non seulement Séleucos, mais aussi Antiochos avaient reçu l'épiclèse de Sauveur. Écrivant dans la deuxième moitié du III^e siècle, Phylarque affirme que d'autres Séleucides furent ensuite associés à ces honneurs culturels⁸⁹.

À cause des circonstances politiques dans lesquelles il fut voté, le nouveau décret d'Aigai s'inscrit, au premier abord, parfaitement dans l'interprétation générale de C. Habicht. À un bienfait extraordinaire consistant à libérer une cité, cette cité répond par les plus grands honneurs possibles : à la nature de ce bienfait correspond la quantité et, dirait-on, la qualité de modalités de culte envisagées. Le décret fournit, en effet, des informations particulièrement riches au sujet des formes que le culte des souverains pouvait prendre. À la haute époque hellénistique, seuls les honneurs accordés, à différents moments, à Antigone le Borgne et à Démétrios Poliorcète par les Athéniens, peuvent concurrencer en richesse ceux attestés par le décret d'Aigai⁹⁰. De façon caractéristique, à cause de cette richesse, plusieurs auteurs antiques considérèrent les honneurs votés par les Athéniens comme excessifs et relevant de leur “flatterie” (κολακεία)⁹¹. Pour trouver un autre parallèle à la diversité des honneurs votés par les citoyens d'Aigai, il faut descendre vers la fin du III^e siècle et évoquer ceux qui avaient été accordés à Antiochos III par les Téiens⁹². Ces trois dossiers pris ensemble incitent à exclure d'emblée, en ce qui concerne les honneurs culturels, une

précédents. Évidemment, cette façon d'écrire l'histoire peut être une source d'embarras pour les historiens modernes ; voir Savalli-Lestrade 2018 (cf. Savalli-Lestrade 2019) qui remet en cause l'identification, presque généralement acceptée, de l'adversaire auquel Eumène II fait allusion dans sa lettre à Toriaion avec Antiochos III et argumente en faveur de son identification avec Prusias I^{er} de Bithynie.

86. Cf. Boffo 1988.

87. Le mot συνουσία a certainement ici un sens technique. Voir, à propos du verbe συνεῖναι utilisé dans un tel contexte, Robert 1937, 184, et J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1977, 405. Cf. P. Hamon, *Bull. ép.*, 2010, p. 830, n° 522, qui songe à restituer le verbe συν[έ]ται aux l. 41-42 du décret d'Aigai commenté ici.

88. Cette histoire est racontée par Phylarque, *FGrHist.* 81 F 29 (= Athénée, VI 254 f – 255 a). Voir également le décret athénien IG, II² 672, commenté par Wilhelm 1888 (= Wilhelm 2000-2003, 298-309) (cf., à propos de sa date, Meritt 1935, 578-579) et la discussion de Habicht [1956] 1970, 89-90 (n° 34). Au sujet de la clérouque athénienne à Lemnos, voir Salomon 1997, 91-162.

89. Cf. Pédech 1989.

90. Habicht [1956] 1970, 46 (à propos des honneurs votés par les Athéniens de 307) : “An Mannigfaltigkeit übertreffen sie die früheren Fälle göttlicher Verehrung von Machthabern erheblich”. La même remarque vaudrait pour les honneurs votés par les citoyens d'Aigai. Sur les cultes d'Antigone et de Démétrios à Athènes, voir Habicht [1956] 1970, 44-55 (n° 20) ; Habicht [1995] 2006, 85-97, 103-113. Cf. infra, p. 64-65.

91. Cf. Habicht [1956] 1970, 218. Voir aussi le cas de Lemnos, discuté supra.

92. Herrmann 1965 (*SEG*, 41, 1991, 1003), avec les commentaires de J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1969, 496, de Ma 1999, 220-223, et de Chaniotis 2007.

interprétation “évolutive” : de formes relativement simples, inventées au cours de la phase de construction des relations entre souverains et cités, les Grecs auraient seulement avec le temps développé des formes visant à intégrer les rois honorés, d'une façon plus raffinée, dans leurs panthéons et leurs rituels locaux. À l'évidence, une telle évolution n'eut pas lieu : c'est déjà au cours de la phase de construction de ces relations que l'on note une grande inventivité dans ce domaine⁹³.

À Aigai, on prévoit notamment, de même qu'à Lemnos, la construction d'un temple (ναός), près du sanctuaire d'Apollon (l. 6-7 : πρὸς τῷ[ι] περιβόλῳ τοῦ Ἀπόλλωνος), probablement celui extra-urbain d'Apollon *Chrèstèrios*⁹⁴. Dans le péribole entourant ce nouveau sanctuaire, outre un temple, doivent être érigés :

– deux statues cultuelles (ἁγάλματα)⁹⁵, une pour chacun des rois et avec le nom de l'*honorandus* inscrit, et un autel (βωμός) commun avec les deux noms ; de surcroît, à la l. 43, le décret mentionne un autre autel, appelé “autel des Sauveurs” (βωμός τῶν Σωτήρων), situé dans le lieu des réunions de l'Assemblée du Peuple ; on doit supposer que son érection était prévue dans la partie perdue du texte (l. 25-35)⁹⁶ ;

– une statue cultuelle et un autel de *Sôteira* (l. 10-11 : στήσαι ἄγαλ[λ]μα καὶ βωμόν τῆς Σωτείρας).

Tout comme les Téiens à peu près quatre-vingts ans plus tard, les Aigéens ont manifestement cherché à intégrer les nouvelles divinités dans leur panthéon local. Les modalités choisies pour ce faire sont fort originales.

Séleucos I^{er} et Antiochos I^{er} auront un sanctuaire à part, localisé tout près (πρὸς) de celui d'Apollon. Il est très vraisemblable que le choix de cette localisation était motivé, non seulement par l'importance du sanctuaire extra-urbain d'Apollon *Chrèstèrios* à Aigai⁹⁷, mais aussi par la place accordée à Apollon dans la légende dynastique séleucide, dont la connaissance et, pour ainsi dire, l'intégration dans un culte civique sont attestées, à la même époque, à Érythrées, une autre cité de la côte de l'Asie Mineure passée dans le giron séleucide après la bataille de Kouroupédion (infra). Par ailleurs, le fait d'attribuer aux deux rois un sanctuaire à part est un honneur plus grand que celui qui allait être accordé à Antiochos III et Laodice à Téos et qui consistait à ériger leurs statues dans le temple de Dionysos, divinité tutélaire de cette cité, auprès de la statue cultuelle de celle-ci⁹⁸.

Qui plus est, ils accueillent eux-mêmes, dans leur sanctuaire, Σώτειρα, une autre puissance divine dont le domaine d'action est le même que celui où les deux rois avaient manifesté leurs qualités ; leur fonction de protecteurs de Σώτειρα accentuée, bien entendu, leur place élevée dans la hiérarchie des puissances divines. Les premiers éditeurs ont supposé que cette appellation, employée dans le monde grec à propos de différentes divinités, se référait ici soit à Artémis, soit à Athéna⁹⁹.

93. Le caractère très élaboré des honneurs cultuels d'Aigai a été bien mis en valeur par Paul 2016.

94. Habicht [1956] 1970, 140-144, qui donne une liste des temples consacrés au culte des souverains connus à l'époque de la première édition de son ouvrage. Les ruines du sanctuaire d'Apollon *Chrèstèrios*, situées à peu près 3 km. de la ville d'Aigai, ont été décrites par Bohn & Schuchhardt 1889, 46-49. L'identité de la divinité est assurée par plusieurs inscriptions (énumérées par S. Caneva et J.-M. Carbon, *CGRN*, 137) dont la dédicace de Philétairos *OGIS*, 312.

95. Cf. Damaskos 1999, en particulier p. 304-315, où il défend l'interprétation, remise en cause par Price 1984, 172-188, selon laquelle un *agalma* avait toujours une valeur religieuse.

96. Voir, sur ce point particulier, A. Chaniotis, *EBGR*, 2009, et S. Caneva et J.-M. Carbon, *CGRN*, 137. Ces derniers remarquent pertinemment que l'absence du titre de *basileus* dans les inscriptions prévues implique que ces inscriptions avaient pour but de mettre en valeur la qualité divine de Séleucos et d'Antiochos et non pas leur statut politique.

97. Cf. supra, n. 94.

98. *SEG*, 41, 1991, 1003, I, l. 44-47. Concernant l'honneur consistant à placer une statue cultuelle d'un être humain à côté d'une statue d'une divinité, outre l'étude pionnière de Nock 1930 (= Nock 1972, I, 202-251), voir Schmidt-Dounas 1993-1994 et Damaskos 1999, 301-304. Naturellement, la pratique consistant à associer plusieurs divinités “traditionnelles” à l'intérieur d'un même sanctuaire est bien attestée ; voir la liste chez Schmidt-Dounas 1993-1994, 116-130 ; *SEG* 41, 1991, 1003.

99. Malay & Riel 2009, 45. Sur cette question, voir la discussion détaillée de Jim 2015.

En faveur de l'identification avec la première de ces déesses, témoigne la place élevée d'Artémis dans le panthéon local¹⁰⁰. En revanche, le fait que l'érection d'une deuxième copie du décret avait été prévue dans le sanctuaire d'Athéna, auprès de l'autel de Zeus *Sôtér* (l. 63-65), suggère que c'était plutôt Athéna qui était, par les citoyens d'Aigai, associée à la notion de Σώτειρα et sans doute invoquée par une telle épiclèse dans son culte. Cependant, indépendamment de ces associations éventuelles, Σώτειρα peut être entendue, dans le contexte du nouveau culte, comme la personnification d'une puissance divine abstraite¹⁰¹. En témoigne le fait qu'elle devienne une *synnaos thea* de Séleucos et d'Antiochos : en effet, la pratique consistant à faire d'une divinité "traditionnelle" un *synnaos theos* d'un être humain n'est pas, à ma connaissance, attestée dans le monde grec.

De même qu'à Athènes pour les deux Antigonides, on crée, à Aigai, pour les deux Séleucides, deux tribus, Σελευκίς et Ἀντιοχίς, ainsi que le mois Σελευκεών. Enfin, le prytanée et le *stratègeion* renouvés porteront désormais les noms respectivement de Σελεύκεον et d'Ἀντιόχεον, ce qui suggère fortement que leur rénovation avait été rendue possible par un don royal, spécifié dans les considérants perdus¹⁰².

Non moins intéressants sont les rites envisagés. Tout comme à Lemnos, à Aigai, les deux Séleucides reçoivent l'épiclèse de Sauveurs. À Séleucos et Antiochos Sauveurs seront régulièrement offerts, "à l'occasion de l'hécatombe", des taureaux, de la même façon qu'on le fait pour Apollon" (l. 15-18 : ἀνιέναι δὲ καὶ ταύρους ἐν τῇ ἐκατόμῳ[βῃ] εἰς τὸν περιβόλον Σελεύκῳ καὶ Ἀντι[όχῳ] Σωτήρσι καὶ θύειν καθάπερ καὶ τῷ | [Ἀπό]λλ[ων]ι). Malgré plusieurs difficultés textuelles¹⁰³, la teneur générale est claire : à un sacrifice offert déjà à Apollon, on en ajoute un autre qui aura, pour destinataires, Séleucos et Antiochos Sauveurs et qui sera offert, dans leur enceinte sacrée propre, selon les modalités déjà en vigueur pour Apollon. L'association du nouveau culte à celui d'Apollon a, naturellement, un double sens que nous avons déjà souligné¹⁰⁴. Cette association réapparaît encore une fois, lorsqu'il est question d'un taureau à offrir dans le mois Σελευκεών, "comme cela se fait pour Apollon dans le mois *Thaxios*" (l. 36-37 : θύειν δὲ κα[ὶ] | τ[α]ύρον ἐν τῷ μηνὶ τῷ Σελευκεώνι καθάπερ | [ἐρ καὶ τῷ] Ἀπόλλωνι ἐν τῷ Θαξίῳ). Le destinataire de ce sacrifice n'est pas spécifié, mais il est logique qu'il s'agisse de Séleucos auquel était peut-être associé Antiochos (à qui les Aigéens n'ont pas attribué de mois particulier). Enfin, un nouveau prêtre, désigné chaque année "parmi tous les citoyens", sera à la charge du nouveau culte et portera des insignes apolliniens (couronne de laurier) ; à l'occasion des séances de l'Assemblée du Peuple, "il sacrifiera sur l'autel des Sauveurs, comme on le fait pour les autres dieux" (l. 42-44 : καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις κατάρξεται | [αἱ] ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τῶν Σωτήρων καθάπερ καὶ τοῖς ἄλλ[οις] θεοῖς)¹⁰⁵. Encore une fois, les nouvelles divinités sont placées au même niveau que "les autres dieux". Enfin, les Sauveurs Séleucos et Antiochos seront évoqués dans les vœux publics prononcés au moment de tous les sacrifices publics (l. 45-47 : [εὐχεσθαι δὲ] --- τοῖς Σωτήρσι Σελε[ύ]κῳ καὶ Ἀντιόχῳ), ainsi qu'au moment des libations publiques¹⁰⁶. Ces vœux adressés aux Sauveurs rappellent ceux adressés par les Athéniens à Démétrios Poliorcète quelques années plus tôt.

100. Dans l'imprécation clôturant le règlement royal découvert sur le territoire d'Aigai et publié par Malay 1983 (*SEG*, 33, 1983, 1034 ; Chandezon 2003, p. 201-205, n° 52), l. 14-18, Artémis apparaît après Apollon et Zeus, et avant Athéna.

101. Jim 2015, suivie par S. Caneva et J.-M. Carbon, *CGRN*, 137. La question est discutée, dans une perspective plus générale, par Paul 2016, 69-72.

102. Cf. M. Sève, *Bull. ép.*, 2010, p. 831, n° 522.

103. Comme l'a remarqué P. Hamon (*Bull. ép.*, 2010, p. 830, n° 522 ; cf. S. Caneva et J.-M. Carbon, *CGRN*, 137), le verbe ἀνιέναι (dont la plupart des lettres ont été pointées par les éditeurs) n'est pas attesté, dans le sens technique attendu ici ("faire avancer des victimes") ; on s'attendrait plutôt au verbe ἀφιέναι. Par ailleurs, l'article devant le mot ἐκατόμβη implique qu'il doit s'agir d'un sacrifice déjà existant, donc nécessairement celui qui était offert régulièrement à Apollon.

104. Supra, p. 61.

105. Le verbe κατάρχεσθαι qui, dans le sens technique, veut dire "accomplir les premiers rites sacrificiels" (cf. Stengel 1910, 40-47), est indubitablement attesté dans le sens général, pour dire "sacrifier", aux l. 32-33 du règlement religieux du dème *Aixônè*, réédité par Ackermann 2018, p. 271-292, n° 15 (*CGRN*, 57), et aux l. 31-33 du règlement concernant le *genos* des *Salaminiói* Rhodes & Osborne 2003, 37 (*CGRN*, 84). Voir le commentaire d'Ackermann 2018, 278, n. 28, et celui de J.-M. Carbon et S. Peels, *CGRN*, 84 (*ad loc.*). Il n'est pas clair comment il faut l'entendre ici (S. Caneva et J.-M. Carbon, *CGRN*, 137 parlent de "first-offerings").

106. [εὐχεσθαι δὲ] a été suppléé par P. Hamon, *Bull. ép.*, 2010, p. 830, n° 522. Concernant les libations, le même auteur remarque que l'expression σπονδῆς ποιῶνται παρὰ τοῖς ἄρχουσιν laisse perplexe (*auprès* des magistrats ?). Quoi qu'il en soit, cette dernière mesure rappelle la situation connue à Lemnos (supra, p. 60) où le vase à libation portait le nom de Séleucos Sauveur (= était consacré à ce roi). Au sujet des vœux publics, voir J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1983, p. 137-138 [307-308], n° 323, qui citent de nombreux parallèles.

107. Supra, p. 50 et infra, p. 64-65.

La liste de modalités de culte se termine par une clause prévoyant qu'«à l'occasion de libations, chantera un péan celui qui gagnera le concours musical» (l. 49-51 : ἀιδεῖν δὲ καὶ παιᾶνα ἐπὶ σπονδαῖς ὃς ἂν νικήσῃ ἐν τῷ ἀγῶνι τῆς μουσικῆς). H. Malay et M. Riel songent (p. 46-47) à un concours instauré à Aigai, en vertu de ce décret, probablement dans le mois de *Seleukeōn*¹⁰⁸. Cependant, l'article impliquerait qu'il ait été déjà question de l'instauration de ce concours plus haut dans le texte, alors que l'on n'en trouve aucune mention dans les considérants conservés. Certes, aux l. 26-32, les lacunes sont tellement importantes qu'une telle clause pouvait effectivement se trouver là, mais les bribes qui y sont conservées n'invitent pas à une telle hypothèse. Je me demande si l'on ne pourrait pas entendre le texte autrement. Nous savons grâce à Philochore, que parmi les honneurs votés pour Antigone et Démétrios en 307, les Athéniens avaient prévu un péan dont l'auteur fut choisi par l'intermédiaire d'un concours¹⁰⁹. On serait tenté de s'imaginer le même scénario à Aigai : la composition et l'exécution du péan auraient été confiées au vainqueur du concours musical existant déjà à Aigai et que l'on désigne comme le cadre de recrutement de l'artiste. Quoi qu'il en soit, ce témoignage s'ajoute à la liste des attestations de chants rituels composés en l'honneur des souverains¹¹⁰ : pour la haute époque hellénistique, cette liste est courte et contient, outre le péan athénien de 307, l'"hymne ithyphallique" en l'honneur de Démétrios Poliorcète, le péan rhodien en l'honneur de Ptolémée I^{er} en 304 et le péan en l'honneur de Séleucos I^{er} d'Érythrées¹¹¹. Ce dernier cas est particulièrement proche, par son contexte, de celui d'Aigai¹¹². En effet, après la bataille de Kouroupédion, Érythrées suivit le même mouvement politique qu'Aigai : le péan en question fit partie d'honneurs culturels votés, à cette occasion, pour Séleucos I^{er} vainqueur et libérateur¹¹³. Toutefois et à la différence d'autres cas, par un heureux hasard, nous connaissons le début de ce péan qui fut ajouté, après 281, à la fin d'un hymne en l'honneur d'Asclépios et d'Apollon, datant, lui, des années 380-360 av. J.-C. et gravé dans le sanctuaire d'Asclépios d'Érythrées. De cet ajout sont conservées les trois premières lignes :

ὕμνεῖτε ἐπὶ σπονδαῖς Ἀπόλλωνος κυανοπολόκαμου
παῖδα Σέλευκον, ὃν αὐτὸς γείνατο χρυσολύρας
[... 7]νεῖτε μὴ διαθέσθε [----],

«chantez pendant les libations l'enfant d'Apollon aux boucles noires, Séleucos, qu'en personne engendra le dieu à la lyre d'or...»¹¹⁴.

L'hymne contient une évidente allusion à la légende dynastique séleucide, «codifiée» au plus tard au début du règne d'Antiochos I^{er}¹¹⁵. Nous pouvons en déduire que cette légende se diffusa rapidement et trouva des échos dans des cités qui cherchaient à conceptualiser leurs relations avec les rois séleucides. Cette ouverture d'Érythrées au «discours dynastique» provenant du centre du pouvoir anticipe de presque quatre-vingts ans le même phénomène que nous avons vu à l'œuvre à Téos. Il devait être plus fréquent que notre documentation ne le laisse deviner : si, au lieu du début de ce péan, nous avions eu un décret d'Érythrées instaurant un culte de Séleucos I^{er}, dont les considérants se seraient limités à évoquer ses bienfaits, nous n'aurions jamais su que l'instauration de ce culte amena les citoyens de cette cité à intégrer, dans les rites qu'ils allaient accomplir, des éléments de la légende dynastique séleucide. Nous ne pouvons évidemment pas savoir ce qu'ils pensaient

108. Ils citent comme parallèle *IK*, 3-Ilion, 31, l. 10-12 : [συντελεῖν] δὲ ἡμᾶς καὶ διὰ πενταε[τηρίδος τῇ δωδεκάτῃ] ἐν τῷ μηνὶ τῷ Σελευκεῖ[ῳ ἀγῶνα μουσικῶν] καὶ γυμνικῶν καὶ ἵππικῶν. Cf., à propos de ce décret, supra, n. 83.

109. *FGrHist* 328 F 165 (= Athénée, XV 697 a) : ἐπ' Ἀντιγόνῳ δὲ καὶ Δημητρίῳ φησὶν Φιλόχορος Ἀθηναίους ἄδειν παιᾶνας τοὺς πεποιημένους ὑπὸ τῷ Ἑρμίππῳ τοῦ Κυζικηνοῦ, ἐφαμύλλων γενομένων τῶν παιᾶνας ποιησάντων καὶ τοῦ Ἑρμοκλέους (?) προκριθέντος, «selon Philochore, les Athéniens chantaient en l'honneur d'Antigone et Démétrios des péans composés par Hermippos (ou : Hermoklès) ; (à cet effet,) ils organisèrent des concours des compositeurs de péans, remportés par Hermippos (ou : Hermoklès)». Dans son commentaire (*FGrHist* III b Supplement, Commentary, 541-542), F. Jacoby souligne qu'il est impossible de trancher entre les deux noms transmis par les mss. d'Athénée.

110. Habicht [1956] 1970, 148 et n. 37.

111. L'"hymne ithyphallique" des Athéniens : supra, p. 50. Le péan des Rhodiens : Gorgon de Rhodes, *FGrHist*. 515 F 19 (= Athénée, XV 52, 696 f), avec le commentaire de Habicht [1956] 1970, 109, n. 4. Le péan des Érythréens : infra, n. 112. Selon Douris (*FGrHist* 76 F 71 = Plutarque, *Lysandre*, 18.5), le premier péan composé en l'honneur d'un être humain avait été celui des Samiens en l'honneur de Lysandre.

112. *IK*, 2-Erythrai und Klazomenai, 205. Kappeler 1992, p. 374, n° 38. Furley & Bremer 2001, I, 211-214 ; II, 161-163.

113. Habicht [1956] 1970, 85-85 (n° 31).

114. Trad. Le Guen-Pollet 1991, p. 173, n° 57.

115. Iossif 2011, et, en dernier lieu, Erickson 2019, 36-115.

réellement de Séleucos I^{er} ; nous pouvons, en revanche, constater qu'ils prirent la décision, tout comme les Athéniens à propos de Démétrios Poliorcète, de l'évoquer en sa qualité de personnage divin, en sollicitant régulièrement, à l'aide d'un péan, sa présence protectrice¹¹⁶.

La plus grande nouveauté du décret d'Aigai réside dans le fait qu'il apporte un témoignage au sujet sinon de ce que les citoyens pensaient sur la nature de Séleucos I^{er} et d'Antiochos I^{er} dans leur for intérieur, au moins de la façon dont ils souhaitaient présenter cette nature dans leur discours officiel. En effet, une phrase introduisant le dispositif de leur décret contient un élément qui, à la différence des modalités du nouveau culte, ne trouve guère de parallèles dans la documentation disponible. Malgré les difficultés de l'établissement du texte, on peut lire, aux l. 4-5 :

ἵνα δὲ καὶ εἰς τὸν π[ά]ντα χρόνον --- οἱ (?) θεοὶ οἱ ἐπιφανέντες τιμῶνται Σέλευκος καὶ Ἀντ[ί]οχος κτλ.¹¹⁷

Cette appellation de deux êtres humains vivants θεοὶ οἱ ἐπιφανέντες, “dieux qui se sont manifestés” n’a pas, à ma connaissance, suscité les commentaires qu’elle aurait mérités. C. Habicht soutenait que, dans le contexte des cultes civiques, le mot θεός apparaît, comme épithète cultuelle, relativement souvent (p. 156 : “verhältnismäßig häufig”), à côté des mots σωτήρ et εὐργέτης¹¹⁸. En réalité, les témoignages qu’il cite à l’appui de cette affirmation (p. 156, n. 75) ne l’étayent guère. Deux d’entre eux concernent un roi défunt¹¹⁹ ; les autres demandent une discussion plus développée.

1) En décrivant l’enthousiasme qu’avait suscité le deuxième retour de Dion à Syracuse (entre 357 et 353) chez les Syracusains, Plutarque (*Dion*, 46.1) nous informe qu’ils l’acclamaient comme “sauveur et dieu” (σωτήρα καὶ θεὸν ἀποκαλούντων)¹²⁰. Quoique très éloigné dans le temps, Plutarque s’appuie certainement sur de bonnes sources, proches de ces événements¹²¹ ; son récit a donc tout chance de transmettre précisément le vocabulaire employé par les Syracusains. Si tel était le cas, il ne s’agirait donc pas d’une épithète attribuée officiellement par la cité par un décret, mais de cris spontanés de la population reconnaissant la qualité de *theos* de Dion, dont elle s’était rendu compte grâce à son acte.

2) Le cas des honneurs cultuels accordés à Démétrios Poliorcète par les Athéniens en 304 ressemble à celui de Dion à Syracuse. Le même Plutarque parle d’un *temenos* et d’un autel consacré, dans l’endroit où Démétrios, à l’arrivée à Athènes, serait descendu du char, à “Démétrios qui descend” (Καταβάτης)¹²². En évoquant cette histoire, Clément d’Alexandrie¹²³ affirme que les Athéniens avaient, à la même occasion, appelé Démétrios “dieu” (αὐτοὶ δὲ τὸν Δημήτριον θεὸν καὶ αὐτὸν ἀναγορεύοντες).

116. On le voit dans le choix même de la forme rituelle ; sur cette fonction des hymnes, en général, voir Bremmer 1981, et, sur celle du péan, en particulier, Käpple 1992, 72-86.

117. Il faut souligner que, dans ce passage, le texte est particulièrement mal établi. La proposition de restituer l’article οἱ devant θεοὶ provient de P. Hamon, *Bull. ép.*, 2010, p. 829, n° 522. Tout en pointant les deux lettres, les premiers éditeurs, quant à eux, ont proposé de lire ἤ, ce qui ne donne pas de sens satisfaisant. Cf. Caneva 2020b.

118. Habicht [1956] 1970, 156-159 (“Beinamen und Kultnamen”). À propos du terme θεός, voir l’étude pénétrante de Price 1984b. Cf. Versnel 2011, 465-470, et Muccioli 2013, 281-309. Concernant les termes σωτήρ et εὐργέτης usités dans le contexte religieux, l’étude fondamentale reste celle de Nock 1951 (= Nock 1972, II, 720-735). Cf. Muccioli 2013, 159-193.

119. Ἱερὺς θεοῦ Ἀλεξάνδρου à Érythrées : Habicht [1956] 1970, 19-20 (n° 10d) et Chankowski, A. S., 2010b, 280-281 et n. 49. Culte d’Alexandre *Theos* à Bargylia : Habicht [1956] 1970, 19-20 (n° 10f) et Chankowski, A. S., 2010b, 285.

120. Au lieu de σωτήρα καὶ θεὸν, on lit, dans le manuscrit C, πατέρα καὶ θεὸν. K. Ziegler (Ziegler 1932, 74-75) considère que la leçon πατέρα est authentique et propose ici le texte suivant : τὸν μὲν Δίωνα πατέρα καὶ σωτήρα καὶ θεὸν ἀποκαλούντων (d’où le texte dans son édition, *Plutarchi Vitae parallelae*, Teubner, Leipzig 1964). Si cette histoire concernait un roi hellénistique, on devrait certainement rejeter la leçon πατέρα, car une telle appellation n’est nulle part attestée dans le contexte des honneurs attribués à un souverain. Mais puisque Plutarque s’appuie probablement ici sur un auteur du IV^e s. (infra, n. 121) et témoigne, par conséquent, d’une situation antérieure à la “standardisation” des pratiques cultuelles à l’égard des souverains, cette leçon peut être authentique.

121. Berve 1967, I, 272 ; II, 657. Dans sa biographie de Dion, Plutarque se réfère explicitement à Timonidès de Leucade, compagnon de Dion en Sicile et auteur d’un ouvrage historique consacré à cette période (Plut., *Dion*, 31.2 = *FGrHist.* 561 F 1 et Plut., *Dion*, 35.3 = *FGrHist.* 561 F 2). Nous n’avons pas d’autres informations au sujet de ce Timonidès : W. Capelle, *RE* VI A 2 (1937), coll. 1305-1306 coll. 1305-1306.

122. Plutarque, *Démétrios*, 10.5 : καὶ τὸν τόπον ὅπου πρῶτον ἀπέβη τοῦ ἄρματος καθιερώσαντες καὶ βωμὸν ἐπιθέντες Δημητρίου Καταβάτου προσηγόρευσαν, “ayant consacré l’endroit où il était descendu de son chariot, ils y érigeaient un autel qu’ils appelèrent (autel) de Démétrios *Kataibatos*” (cf. Plutarque, *Moralia* 338 a). Voir Habicht [1956] 1970, 48-50 (n° 20b).

123. *Protreptique*, 4.54.

Mais cet auteur chrétien tardif ne comprend pas grand-chose du culte des souverains hellénistiques¹²⁴ ; comme dans le cas de Dion à Syracuse, il peut s'agir d'une acclamation utilisée par la foule à l'égard de Démétrios, et non pas forcément d'une épithète cultuelle, nulle part attestée.

3) Le témoignage de Plutarque (*Démétrios*, 10.4) au sujet des honneurs votés par les Athéniens pour Antigone le Borgne et Démétrios Poliorcète en 307 est, à cet égard, également équivoque. Selon cet auteur, les Athéniens furent les seuls à les avoir appelés "Dieux Sauveurs" (μόνοι δὲ Σωτήρας ἀνέγραψαν Θεούς). Le verbe ἀναγράφειν suggère que l'information de Plutarque remonte (certainement au travers de sources intermédiaires) au décret qui, sur proposition de Stratoklès, fut voté par les Athéniens¹²⁵. S'il en est ainsi, on remarquera une divergence entre l'expression Σωτήρες Θεοί, dont on suppose l'apparition dans ce décret hypothétique, et la simple appellation Σωτήρες, attestée dans tous les textes officiels ayant trait à ce culte¹²⁶. Apparemment, quelle que fût l'appellation employée dans le décret de Stratoklès, dans d'autres textes officiels les Athéniens s'abstenaient d'employer, à propos des deux Antigonides, le terme θεοί. C'est donc cette formulation supposée du décret de Stratoklès qui pourrait être considérée comme le premier témoignage *hypothétique* de l'emploi de cette appellation, dans un texte officiel, à propos de rois honorés.

Restent deux témoignages qui sont, eux, incontestables. De façon intéressante, ils concernent tous les deux Milet.

4) Le décret milésien concluant un traité d'amitié et d'alliance (φιλία καὶ συμμαχία) avec Ptolémée II prévoit la publication de son texte sur une stèle érigée dans le sanctuaire d'Apollon, "auprès de la statue de Ptolémée *Theos* et Sauveur" (l. 53-54 : παρὰ τῇ [ν | εἰκόν] α τῇ μ Πτολεμαίου τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτήρος)¹²⁷. On apprend de la sorte que Ptolémée I^{er} était devenu, à Milet, un *synnaos theos* d'Apollon *Delphinios* et recevait un culte en sa qualité de θεὸς καὶ σωτήρ, épicleses qui étaient sans doute gravées sur la base de sa statue cultuelle¹²⁸. Quant aux circonstances de l'instauration de ce culte, le décret ne laisse pas de doute qu'il faisait partie des honneurs accordés à Ptolémée I^{er} de son vivant, en échange de bienfaits obtenus de sa part, à une date que l'on peut situer entre 294 et 288¹²⁹. C'est donc à cette époque que remonte le premier témoignage *certain* de l'emploi de l'épiclèse θεός dans le contexte du culte d'un souverain vivant¹³⁰.

5) Une fois ce pas franchi, les Milésiens n'hésitèrent plus à le refaire. Ayant renversé, en 259/8, grâce l'aide d'Antiochos II, la tyrannie de Timarchos et ayant restauré la démocratie, les Milésiens attribuèrent à ce roi l'appellation (ἐπώνυμον) de θεός. Bien qu'aucun témoignage direct sur l'exercice de ce culte ne soit connu, le terme ἐπώνυμον et le contexte politique suggèrent fortement que les Milésiens reconnaissants instaurèrent chez eux le culte d'Ἀντίοχος ὁ Θεός¹³¹. L'analogie avec le culte de Ptolémée I^{er} est parfaite, avec cette différence toutefois qu'Antiochos II n'a reçu qu'une seule épiclese. Remarquons par ailleurs que l'épiclèse Θεός apparaît accolée au nom d'Antiochos (II) également dans le contexte du culte "des rois" (ou "des ancêtres")¹³².

124. En particulier, il confond les cultes civiques et avec les cultes dynastiques.

125. Habicht [1956] 1970, 45-48 ; Habicht [1995] 2006, 89-90.

126. Dans l'ordre chronologique : *Agora* XVI, *Decrees*, 114 ; *IG*, II² 646 (cf. Dreyer 1999, 22) ; *IG*, II² 790. Voir aussi le poème écrit pour Antigone Démétrios *IG*, II² 3424, restitué et commenté par Wilhelm 1937 (= Wilhelm 1984, 181-185).

127. *Milet*, I, 3, 139, avec le commentaire de Habicht [1956] 1970, 114-115 (n° 45). Cf. *Milet*, VI, 1, p. 172-174, où est citée une longue bibliographie à propos de ce document, et Chankowski, A. S., 2010a, 166-168. Cf., en dernier lieu, Bencivenni 2013.

128. À noter que l'éta conservé à la toute fin de la l. 53 assure la restitution [εἰκόν] α au début de la l. 54, ce qui prouve qu'une statue cultuelle pouvait, le cas échéant, être appelée εἰκών (cf. supra, n. 95).

129. L. 25-27 : καὶ τ[ὸν] | δῆμον πολλῶν καὶ μεγάλων ἀγαθῶν ἀξιοθῆναι δι' ὅς αἰτίας ἐτίμησεν | αὐτὸν ὁ δῆμος ταῖς μεγίσταις καὶ καλλίσταις τιμαῖς, "et le Peuple obtint de multiples et grands avantages ; pour ces raisons, il l'honora par les plus grands et les plus beaux honneurs". La datation de cette première tutelle lagide sur Milet a fait couler beaucoup d'ancre ; selon l'opinion majoritaire, il faut la situer entre 294 et 288 (voir le résumé de cette discussion in : *Milet*, VI, 1, p. 173).

130. Je laisse de côté la question compliquée de la chronologie de l'emploi de l'épiclèse σωτήρ dans le contexte des cultes, civiques et dynastiques, de Ptolémée I^{er}. Voir, à ce propos, le résumé de la discussion de Muccioli 2013, 81-87.

131. Appien, *Guerres de Syrie*, 65 : δεύτερος δὲ Ἀντίοχος ἕτερος, ... ὅτω θεὸς ἐπώνυμον ὑπὸ Μιλησίων γίγνεται, ὅτι αὐτοῖς Τίμαρχον τύραννον καθεῖλεν, "le deuxième (successeur de Séleucos) fut un autre Antiochos ... à qui les Milésiens comme premiers accordèrent le surnom de *theos*". Cf. Habicht [1956] 1970, 104-105.

132. Supra, p. 53.

Comme nous l'avons vu, il est difficile de savoir si les épiclèses des rois séleucides naquirent dans le contexte du culte pratiqué dans les cités "sujettes intégrées" (comme Séleucie de Piérie, Séleucie du Tigre ou Antioche de Perside), pour être ensuite officialisées par Antiochos III au moment de l'instauration du culte "dynastique", ou si, au contraire, ces épiclèses naquirent dans l'entourage d'Antiochos III seulement à cette dernière époque. Le cas milésien prouve, en tout état de cause, l'ancienneté de l'épiclèse d'Antiochos II. En l'occurrence, une initiative venant d'une cité trouva un prolongement dans le culte organisé au niveau de l'empire¹³³.

Cette brève enquête invite à conclure, en dépit de l'opinion de C. Habicht et de S. Price, à une certaine retenue des Grecs de la haute époque hellénistique à l'égard de l'emploi du terme *θεός* comme épiclèse : seuls les Milésiens l'accordèrent certainement deux fois au cours de la période considérée¹³⁴. L'opinion C. Habicht et de S. Price (et d'autres qui les ont suivis) résulte, à mon avis, de la constatation, bien appuyée sur nos sources, que la frontière entre l'être humain et la divinité n'était pas, pour les Grecs, radicale et que, par conséquent, il était assez courant d'affirmer qu'une personne, en raison de ses qualités ou de ses exploits exceptionnels, s'était approchée du statut divin¹³⁵. On pourrait rappeler que l'idée qu'un homme dépassant la mesure humaine, par un rapprochement excessif du monde des dieux, entraîne sa chute inéluctable est presque obsessionnellement présente dans la pensée grecque, dès l'époque archaïque ; à elle seule, cette idée prouve que les Grecs n'excluaient pas la possibilité d'un tel rapprochement. D'où les cas commentés ci-dessus de personnes qui furent, dans des circonstances particulières, acclamées *theoi* par des gens impressionnés par leurs exploits. Ce sont toutefois deux choses bien différentes que, d'une part, exprimer l'opinion selon laquelle une personne est devenue *theos* (= s'est comportée en *theos*) et, d'autre part, décréter officiellement qu'une personne, *en tant que theos*, sera destinataire de rites accomplis habituellement à l'égard des dieux.

Le caractère audacieux de la phrase précitée du décret d'Aigai devient, dans ces circonstances, évidente. Elle est d'autant plus audacieuse que l'appellation *θεοὶ οἱ ἐπιφανέντες* n'est pas, en l'occurrence, une épiclèse ; les décisions concernant les modalités de culte précisent, en effet, que Séleucos et Antiochos allaient être invoqués, à l'occasion des rites prévus, comme "Sauveurs" (*Σωτῆρες*). Incluse dans une phrase introduisant le dispositif, cette appellation a ici une valeur descriptive : elle rend compte de l'expérience que les citoyens d'Aigai avaient eue des deux rois, lorsque ceux-ci avaient manifesté leur puissance. Bien entendu, le parallèle le plus proche est fourni par l'"hymne ithyphallique" athénien en l'honneur de Démétrios Poliorcète, qui date à peu près de la même époque¹³⁶. Expression d'une authentique attitude, formulée clairement en termes religieux, d'au moins une partie de la population athénienne, à l'égard d'un roi qui leur semblait garantir la protection dans un monde perturbé, cet hymne fut composé pour accueillir solennellement Démétrios à l'occasion de sa visite à Athènes. Démétrios y est présenté comme une puissance protectrice qui se manifeste par sa présence seule, visible et tangible, et non pas uniquement à cause de bienfaits ponctuels accomplis à l'égard de la cité d'Athènes¹³⁷. Cette analogie pourrait suggérer que les citoyens d'Aigai expérimentèrent, eux aussi, une présence concrète des deux Séleucides dans des circonstances qui échappent à notre

133. Ce serait donc un cas indéniable d'une influence allant dans le sens "bottom-up" (cf. supra, p. 54). Il se peut que tel ait été également le cas de l'emploi de l'épithète *Sôtēr* pour Ptolémée I^{er}, mais la certitude n'est pas en l'occurrence possible (supra, n. 130).

134. Le premier Lagide à avoir obtenu l'épithète *θεός* de son vivant fut Ptolémée V (le plus ancien témoignage date de 198) ; voir Muccioli 2013, 284-285.

135. Les passages classiques, commentés par Price 1984b et par Versnel 2011, 439 et 461-462, sont ceux de Pindare, *Isth.*, 5.14 et d'Isocrate, *Ep.*, 3.5.

136. Supra, p. 50.

137. On remarquera la répétition du verbe *παρεῖναι* ; voir, en particulier, l. 17-18 : *σὲ δὲ παρόνθ' ὀρώμεν, | οὐ ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ' ἀληθινόν*, "toi en revanche, nous te voyons là, ni de bois, ni de pierre, mais bien réel" (trad. Le Guen-Pollet 1991, p. 177, n° 58). Dans ce contexte, il n'est pas entièrement anachronique de citer la formule (*πιστεύω εἰς θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ*) du Symbole de Nicée-Constantinople, puisque les idées dont l'hymne ithyphallique témoigne ont constitué un arrière-plan du concept chrétien de *λόγος ἐνσαρκος* ; voir, à ce propos, les remarques pertinentes, de Pfeiffer 2008, 45, et de Versnel 2011, 450 et n. 50.

connaissance¹³⁸ ; elle oblige, en tout état de cause, à interpréter la phrase en question comme le témoignage de la conviction que la puissance divine d'un roi dépasse ses actes.

Sans supposer l'existence, dans le monde grec, d'une évolution linéaire dans l'emploi du terme θεός à l'égard des mortels, je verrais volontiers quatre degrés de son application. Le premier est représenté par les cas discutés ci-dessus de gens qui, spontanément et dans leur enthousiasme, reconnaissent la qualité de θεός d'une personne ayant accompli un exploit exceptionnel. Les deux témoignages milésiens (et peut-être aussi le témoignage concernant les honneurs accordés par les Athéniens à Antigone le Borgne et Démétrios Poliorcète en 307) montrent qu'une cité pouvait décréter qu'un roi avait fait preuve de sa qualité de θεός par un bienfait et, à ce titre, pouvait être invoqué comme θεός à l'occasion de rites religieux. L'"hymne ithyphallique" et le décret d'Aigai illustrent un troisième degré : un roi manifeste sa qualité de θεός par sa présence même, qui est éprouvée par une communauté (à tout le moins de façon déclarative) comme une puissance protectrice¹³⁹.

Manque le degré le plus haut : l'affirmation du caractère immanent de la qualité de θεός dans la personne d'un souverain. Pour retrouver une telle idée dans le monde grec, il faut descendre jusqu'à l'époque d'Auguste qui, dans une inscription de Tyberissos, est appelé "auguste dieu, César imperator, maître de la terre et de la mer", et qui, selon l'assemblée des "Grecs d'Asie", était un dieu dont la naissance même a inauguré une nouvelle époque pour l'univers entier¹⁴⁰. À ma connaissance, il n'existe aucun témoignage d'une telle attitude à l'égard d'un souverain hellénistique. Resterait à savoir si cette nouvelle attitude des Grecs à l'égard d'une nouvelle puissance politique doit être expliquée uniquement en termes politiques ou si elle témoigne également d'une évolution dans le domaine religieux.

Pour revenir à la haute époque hellénistique : la nouvelle inscription d'Aigai confirme que l'"hymne ithyphallique" en l'honneur de Démétrios Poliorcète, n'avait pas de caractère accidentel, mais qu'au contraire, il exprimait des idées qui circulaient dans le monde grec transformé. Elle confirme en outre que de telles idées pouvaient être formulées non seulement dans un texte poétique (destiné certes à un usage public), mais aussi dans un texte normatif. Il ne me semble trop audacieux de supposer qu'en arrière-plan de telles idées se trouvent les discussions philosophiques au sujet de la nature des dieux et du divin, qui animaient, à cette époque, en particulier les écoles stoïcienne et épicurienne¹⁴¹. Que ces débats trouvent un écho dans des décrets votés par des assemblées prouve que ceux qui les rédigeaient étaient au courant de ces discussions et suggère que le vote d'honneurs culturels était précédé par des débats au cours desquels les citoyens rassemblés cherchaient à trouver une façon appropriée d'exprimer leur attitude à l'égard d'un souverain ainsi honoré. Un tel vote n'avait certainement rien de conventionnel et ne saurait être réduit au pragmatisme politique : il engageait les convictions des gens dans un domaine en évolution à cette époque.

138. À cet égard, la perte des considérants de ce décret est particulièrement regrettable. On pourrait naturellement s'imaginer que Séleucos I^{er}, sur le chemin qui le mena vers sa mort tragique de l'autre côté de l'Hellespont, passa par Aigai, mais on ne voit pas très bien comment expliquer, dans le cadre d'une telle hypothèse, une visite, à Aigai, de son fils. Voir, à titre de comparaison, la description épique de la visite d'Antiochos III à Téos (SEG, 41, 1991, 1003, l. 10-25), qui ne lui a pas valu, pour autant, l'épiclèse θεός ! Cf. sur les visites royales éprouvées comme l'ἐπιφάνεια de la puissance royale, voir les travaux cités par Muccioli 2013, 282-283 et n. 766.

139. Cf. Habicht [1956] 1970, 198 : "Eine von menschlicher Beurteilung abhängige Göttlichkeit kann aber nicht absolut sein, wie es die Göttlichkeit der Olympier ist. Sie ist der Person des 'Gottes' nicht immanent, sondern tritt nur an bestimmten Orten und in bestimmten Augenblicken in Erscheinung und ist daher weder universal noch ewig. Dieser Grenzen der Göttlichkeit eines im städtischen Kult verehrten Menschen ist man sich stets bewußt gewesen, und selbst wo dieser als θεός bezeichnet wird (références citées supra, p. 64), bedeutet das keine Gleichstellung mit den Göttern, deren Name dieses Zusatzes nicht bedarf, sondern nur, daß eine der göttlichen Potenz gleichwertige Kraft des Betreffenden in einer bestimmten Situation sich manifestiert hat". Quoique l'interprétation que j'avance ici invite à modifier partiellement celle de C. Habicht, ces remarques doivent constituer un point de départ de toute réflexion à ce propos.

140. Inscription de Myra : Schuler 2007 (SEG 57, 2007, 1665), l. 1-4 : Σεβασ|τῶι Θεῷ Καίσαρι τῶι | [αὐτο]κράτορι, γῆς καὶ θαλάσσης ἐπόπτηι. Cf. le commentaire pénétrant de l'éditeur. Décret des "Grecs d'Asie" : Laffi 1967, l. 40-41 : ἤρξεν δὲ τῶι κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων] ἡ γενέθλιος ἡμέ|ρα | τοῦ θεοῦ κτλ., "attendu que le commencement des bonnes nouvelles à son sujet, pour le monde, fut le jour de naissance du dieu, etc." (trad. Sartre 1995, 1977, supra, n. 14).

LA DIFFUSION DU CULTE : DES SACRIFICES OFFERTS À DES ÊTRES HUMAINS DANS DES VILLAGES PHRYGIENS

En 1975, M. Wörrle publia une inscription très importante, provenant de la région où, vers le milieu du III^e s., allait être fondée la cité de Laodicée du Lycos¹⁴². Elle porte un décret, daté du début de l'an 267 et donc antérieur à cette fondation séleucide, qu'avait adopté l'assemblée d'une communauté composée des habitants de deux villages, appelés Κιδδιοκωμίται et Νεοτειχεῖται. Il s'agit très probablement de Phrygiens appartenant à la catégorie de population qualifiée dans d'autres documents de λαοί¹⁴³. Le décret honore Banabèlos et Lacharès, tous les deux subalternes du dynaste séleucide Achaios¹⁴⁴ qui, au cours de la "guerre galate" (ὁ πόλεμος ὁ γαλατικός), avaient intercédé auprès de ce dernier pour qu'il négocie la libération des ressortissants de ces villages, pris en otages par les Galates. L'assemblée leur accorde une proédrie à l'occasion des fêtes publiques (δημοτελεῖς). De surcroît, elle décide d'offrir annuellement à Achaios, qualifié de "maître du lieu et sauveur" (l. 24-25 : θύειν δὲ καὶ Ἀχαιῶι κυρίῳ τοῦ τόπου καὶ σωτήρι), dans le sanctuaire de Zeus situé à Babakômè, un bœuf, ainsi que d'offrir annuellement à Lacharès et à Banabèlos, qualifiés d'εὐεργέται, deux moutons, dans le sanctuaire d'Apollon situé à Kiddiokômè¹⁴⁵. Commentée dans le détail par M. Wörrle, cette inscription a apporté plusieurs informations, nouvelles et fort importantes, au sujet de l'histoire politique des premières années du règne d'Antiochos I^{er}, de la présence galate en Asie Mineure, de l'administration séleucide, de la vie villageoise en Asie Mineure et de l'hellénisation de la région appelée traditionnellement Phrygie. Seuls les honneurs culturels accordés à Achaios, Banabèlos et Lacharès retiendront notre attention ici : par sa date haute, par son lieu de provenance et par le statut des destinataires de ces honneurs, ce témoignage jette une nouvelle lumière sur cette problématique.

La première chose qui frappe dans ce document, c'est que les honneurs culturels y sont accordés à des personnes qui ne jouissent pas du statut de souverain. Si Achaios fait très probablement partie de la dynastie des Séleucides, ses subalternes Banabèlos et Lacharès ne se situent certainement pas au sommet de la hiérarchie administrative¹⁴⁶. Certes, le premier à avoir obtenu des honneurs culturels dans le monde grec fut Lysandre et, dans le monde grec issu des conquêtes d'Alexandre – si l'on laisse de côté le problème compliqué des honneurs culturels accordés à ce dernier – Antigone le Borgne à une époque où il ne portait pas encore de diadème¹⁴⁷. Mais, dans tous ces cas, il s'agit clairement d'un personnage hors du commun. De plus, la position d'Antigone en 311 peut être parfaitement considérée comme celle de souverain. À partir de la prise du titre de *basileus* par les diadoques et jusqu'à, *grosso modo*, la fin du III^e s., on a l'impression que les honneurs culturels restent un apanage royal¹⁴⁸. Le dossier concernant les relations entre Kymè et Philétairos, publié récemment, étaye ce raisonnement. En effet, au moment où il se voit obtenir un culte à Kymè, Philétairos n'est certes pas un roi, mais, à l'égard des cités grecques de la côte éolienne, il se comporte en souverain et ses relations avec Kymè se conforment parfaitement à celles entre rois et cités¹⁴⁹. Puisque selon

142. *Ed. pr.* Wörrle 1975a, avec un commentaire succinct ; Wörrle 1975b, avec un commentaire développé (d'où Bielman 1994, p. 90-94, n° 23, avec une trad. franç.) ; T. Corsten, *IK*, 49.1-Laodikeia am Lykos (J.-M. Carbon et S. Peels, *CGRN*, 143). Sur la fondation de Laodicée du Lycos, voir Cohen 1995, 308-311.

143. Le nom du deuxième établissement (Νέον Τεῖχος) pourrait suggérer qu'il se soit agi d'une colonie militaire ou/et que ses habitants aient été au moins en partie d'origine grecque (ainsi J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1976, 667 ; cf. Corsten, *IK*, 49.1-Laodikeia am Lykos, p. 13, qui souligne que l'absence de sanctuaires à Νέον Τεῖχος est, en principe, une chose surprenante dans un village indigène). Mais l'analyse de l'ensemble de la situation amène Schuler 1999, 188-189, à conclure qu'il n'y a aucune différence statutaire entre les Νεοτειχεῖται et les Κιδδιοκωμίται.

144. Outre le commentaire de Wörrle 1975b, 72-77, 81-84, voir Capdetrey 2007, 149-151.

145. Cf. Nock, cité supra, n. 118, et Wörrle 1995b, 86, n. 137. Sur le datif, voir supra, n. 24. L'interprétation des modalités des sacrifices est obscurcie par la mauvaise rédaction du texte ; je suis celle de M. Wörrle et T. Corsten, et non pas celle proposée, à titre d'hypothèse, par J. & L. Robert, *Bull. ép.*, 1976, 667.

146. Wörrle 1975b, 87 : "Parallelen scheint das neue Dokument in dieser Hinsicht nicht zu haben". Concernant le culte de Philétairos à Kymè, cf. supra, n. 31.

147. Lysandre : Habicht [1956] 1970, 3-6. Alexandre : Habicht [1956] 1970, 28-36 ; 246-250 ; Brun 2000, 97-107 (cf. la mise à jour bibliographique de Caneva 2016a, 26, n. 45). Antigone : Habicht [1956] 1970, 42-44.

148. Le problème du culte des bienfaiteurs "non royaux" n'a pas été, à proprement parler, étudié. P. Gauthier, qui fait le point sur cette question (Gauthier 1996, 17-23 ; cf. déjà Gauthier 1985, 60-63), note que le premier évergète "non royal" connu pour avoir obtenu un culte fut Diogénès, libérateur d'Athènes en 229. Le deuxième serait le gymnasiarque Lysôn de Xanthos dont le décret de 196 fait l'objet de l'étude de P. Gauthier 1996 (cf. les remarques textuelles de Caneva 2020a).

149. Supra, n. 31.

le principe mis en lumière par C. Habicht, l'octroi d'un culte était, au début, justifié par la nature du bienfait et non pas par le statut du bienfaiteur, une personne ayant accompli un bienfait "royal" pouvait très bien être honorée de cette façon.

Nous en venons ainsi à la deuxième particularité du décret de Denizli. Les personnes qui, en vertu de ce décret, deviennent des destinataires d'actes religieux ne semblent pas avoir accompli des bienfaits extraordinaires, les mettant à la hauteur des souverains. S'il est, à la rigueur, possible de supposer que l'intervention d'Achaïos auprès des Galates pour libérer des captifs ait pu, selon les usages grecs, mériter un culte¹⁵⁰, tel n'est certainement pas le cas de Banabèlos et Lacharès dont le mérite se résumait à assurer l'intermédiaire entre la communauté villageoise en question et le dynaste. Force est de constater que, dans ce document, le lien entre les bienfaits concrets et les honneurs n'est que très vague. En raisonnant à partir de la documentation qui lui était disponible, C. Habicht a remarqué qu'une telle dissociation des honneurs culturels des bienfaits est attestée pour la première fois en 246, dans le décret de la cité crétoise d'Itanos en l'honneur de Ptolémée III et son épouse Bérénice (II). L'inscription de Denizli oblige à remonter les débuts d'un tel usage une vingtaine d'années plus tôt¹⁵¹.

C'est cependant une autre question qui nous intéresse ici au premier chef. Comment se fait-il qu'en 267 des villageois de Phrygie dont au moins une partie appartenaient par leurs origines à la population locale non grecque connaissent la pratique grecque d'honorer des êtres humains par des actes religieux¹⁵² ? Cette pratique, ainsi que la pratique même de se réunir en assemblée pour voter des décrets honorifiques, fait manifestement partie d'éléments de vie civique à la grecque qui avaient été en l'occurrence adoptés par des villageois phrygiens. La réponse à la question de savoir par quelle voie ces éléments de vie civique parvinrent dans cette région lointaine me semble évidente : ce "transfert culturel" ne doit certainement pas être attribué à quelques villageois qui, à la manière de Polémon de Colophon¹⁵³, se seraient rendus dans une ou plusieurs cités grecques, situées plus près du centre culturel du monde grec que la Phrygie, pour y accomplir leurs études et se familiariser avec le mode de vie à la grecque, mais au pouvoir séleucide dont certains représentants sont nommément mentionnés dans ce texte même. Très probablement, il ne s'agit pas d'une réponse spontanée d'une communauté à des bienfaits, mais d'une décision suggérée par les représentants du pouvoir. Si cette interprétation est juste, nous pouvons affirmer que, dans cette région d'Asie Mineure profonde et sans doute ailleurs, ce pouvoir tâchait de promouvoir non seulement les institutions caractéristiques de la cité grecque, mais aussi les concepts et les valeurs qui y étaient liés. En particulier, les honneurs culturels sont ici conçus comme une façon appropriée pour exprimer, en termes de reconnaissance, la relation entre une communauté locale et un pouvoir extérieur. C'est ce transfert "du haut vers le bas" qui explique le fait inouï que les honneurs culturels sont en l'occurrence accordés non pas à un souverain, mais à un "maître du lieu" et à ses subalternes, et cela, dans le cas de ces derniers, sans lien avec un bienfait particulier.

Resterait à savoir dans quel degré les *Neoteichetai* et les *Kiddiokômitai* avaient réellement intégré ces concepts ou s'ils n'avaient pas plutôt suivi ce que le pouvoir grec local leur présentait comme bon et utile. Spontanément et sans que je puisse étayer ce raisonnement par un témoignage explicite provenant de ces populations (qui ne nous ont laissé que cette inscription), j'aurais tendance à dire qu'en offrant un sacrifice à Achaïos et à ses subalternes, ils ne voyaient pas en eux des puissances divines comparables à Zeus et à Apollon dont les sanctuaires se trouvaient dans leur région et dont les noms dissimulent sans doute des divinités phrygiennes¹⁵⁴ : ils accomplissaient un rite "importé" qu'il fallait adopter pour se comporter selon les usages attendus par le pouvoir extérieur.

150. C'est pourtant, sauf erreur, le seul cas d'une telle récompense pour ce type de bienfait : Bielman 1994, 237-238, n'en note pas d'autres.

151. Souligné par Wörrle 1975b, 86, n. 137. Le décret d'Itanos, que j'interprète différemment de C. Habicht, est commenté supra, p. 58.

152. Cf. Wörrle, 1975b, 87 : "Daß eine so bis in einzelnes getreue Illustration der aristotelischen Theorie (= *théorie concernant la possibilité d'exprimer la reconnaissance à l'égard des bienfaiteurs par des rites religieux, formulée dans la Rhétorique I 5, 1361a 27-36*) gerade aus einem ländlich-innerekleinasiatischen Milieu auf uns gekommen ist, hat seinen besonderen Reiz, der freilich zum erheblichen Teil auf der auch in diesen Dingen großen Zufälligkeit und Dürftigkeit unserer Überlieferung beruhen dürfte".

153. Au sujet de l'ἐπιδημία de Polémaïos à Rhodes, voir Robert & Robert, 1989 (*SEG*, 39, 1989, 1243), col. I, l. 16-28, avec le commentaire des éditeurs, p. 23-25.

154. Wörrle 1975b, 86, n. 138 ; T. Corsten, *IK*, 49.1-Laodikeia am Lykos, p. 14 et 16-17.

Concernant l'éventuelle dimension religieuse des honneurs cultuels, cette inscription invite donc à tirer une conclusion tout opposée à celle que nous avons formulée en analysant le décret d'Aigai : alors que ce dernier décret accusait des liens avec des discussions "théologiques" de l'époque, l'inscription de Denizli montre qu'à une date postérieure d'une dizaine d'années au décret d'Aigai, dans un autre endroit d'Asie Mineure, les honneurs cultuels pouvaient être conçus comme un acte purement conventionnel. Toutefois, ce contraste ne nous dit rien sur une évolution du phénomène lui-même : entre la côte de l'Asie Mineure et la Phrygie, et entre les années 281 et 267, les honneurs cultuels n'avaient pas subi de processus les privant de tout contenu religieux. En réalité, cette différence traduit le contraste entre deux contextes culturels diamétralement différents, entre ceux qui participent pleinement et ceux qui ne participent que partiellement à la culture dont ces rites sont un élément : importés du monde des cités grecques, ils sont accomplis en Phrygie par des gens pour qui ils font partie d'un ensemble d'institutions, d'usages et de codes, accepté tel quel, sans que l'on ressente le besoin d'intégrer, dans son horizon mental, chaque élément de cet ensemble.

CONCLUSION

Le but de cette enquête préliminaire consistait, tout d'abord, à montrer les limites des classements et des interprétations proposés dans l'historiographie du culte des souverains. Opératoire du point de vue institutionnel, une stricte distinction entre cultes civiques et culte dynastique l'est moins dès que nous nous intéressons aux idées que l'on devine derrière la décision d'instaurer un culte dans des circonstances et sous une forme particulières. L'interprétation postulant l'"étanchéité" entre différentes formes de culte n'est plus tenable aujourd'hui. Ce qu'il faut souligner à l'étape actuelle de nos connaissances, c'est la grande diversité des formes de culte : entre le culte instauré dans des cités autonomes d'Asie Mineure, le culte "des ancêtres" dans des cités fondées par les Séleucides en Syrie ou en Perse, le culte dynastique séleucide organisé au niveau régional, le culte dynastique lagide rendu à Alexandrie, ses avatars dans les temples égyptiens et dans les cités du monde égéen soumises à la domination des Ptolémées, il existe de multiples influences dont nous ne parvenons pas toujours à identifier le sens. Cette diversité, qui traduit la multitude de situations politiques et institutionnelles dans lesquelles des cultes furent instaurés, rend difficile la recherche, dans ce domaine, d'un modèle conceptuel valable pour l'ensemble du monde hellénistique. Rien d'étonnant donc qu'un tel modèle n'ait pas encore été proposé ; la difficulté ne dispense pas pour autant l'historien du devoir de le chercher.

Si, dans l'Asie Mineure du III^e s., on trouve, dans une cité située à l'intérieur des terres, des formes de culte attestées ailleurs (sur la côte d'Asie Mineure, dans la Grèce continentale, en Syrie ou en Égypte), on doit conclure que l'Asie Mineure se présente comme un espace d'intense circulation d'idées qui, naturellement, sont portées par des individus éduqués dans la culture politique de leur temps. L'image qui se dessine est celle d'un monde où l'on se déplace. C'est aussi un monde où l'on innove : si, dans une cité qui veut instaurer le culte d'un roi, on se laisse inspirer par des formes de culte qui existent déjà ailleurs, c'est parce que l'on cherche à exprimer le rapport au pouvoir royal de la façon la plus appropriée et que l'on tient à donner à ce rapport une dimension sacrée. De ce fait, une nouvelle situation politique suscite une réflexion dans le domaine religieux. Nous savons qu'une telle réflexion trouvait sa place dans les écoles philosophiques de l'époque ; il importe de souligner qu'elle se prolongeait dans le quotidien de la vie politique des cités grecques. Plusieurs chercheurs ont déjà souligné l'inventivité et la créativité que l'on mettait en œuvre pour intégrer les honneurs cultuels accordés aux souverains dans l'ensemble des pratiques religieuses. Toutefois, ces innovations ne pouvaient se résumer à des formes rituelles qui n'étaient que le résultat final de réflexions et de débats qui devaient les précéder. Les chercheurs modernes ont parfois tendance à se limiter, dans la présentation du culte des souverains, aux rites¹⁵⁵ ; le fait que ces réflexions et ces débats n'aient guère laissé de traces dans la documentation ne devrait pas nous dispenser du devoir de tenter de reconstituer des concepts sous-jacents aux rites en question.

155. Tel n'était pas le cas de C. Habicht ; voir *supra*, n. 139.

Pour s'abstenir de proposer un modèle interprétatif du culte des souverains, les chercheurs modernes évoquent souvent les incohérences intellectuelles qu'il est facile de repérer dans ce domaine. Comment les Athéniens pouvaient-ils à la fois voir en Démétrios Poliorcète un être humain (et plein de défauts...) et l'invoquer comme dieu dans un hymne chanté dans un contexte rituel ? Cependant, de telles incohérences sont une caractéristique récurrente de tous les systèmes religieux, y compris ceux dont la doctrine est codifiée dans des traités théologiques rigoureux. Les divergences entre les idées (rarement explicitement formulées) traduites en des formes de piété personnelles et une doctrine théologique constituent, pour l'historien d'un système religieux, un intéressant domaine de réflexion. Dans le cas du culte des souverains, la situation heuristique est d'autant plus difficile que de tels traités théologiques font défaut. Mais la tentative de comprendre, à l'aide d'outils conceptuels modernes, ce que les Grecs de l'époque hellénistique pouvaient penser en accomplissant des rites en l'honneur d'un roi Séleucos ou d'un roi Antiochos, reste un défi auquel les chercheurs devraient répondre.

Confiné au domaine de la politique, le vote des honneurs culturels par des cités est parfois traité comme un choix purement pragmatique et largement consensuel. Cette image résulte en partie de la prise à la lettre de notre documentation. P. Gauthier et M. Wörle ont consacré des pages pleines d'ironie pour critiquer l'image, véhiculée par notre imaginaire moderne, des assemblées dans les cités hellénistiques, composées de citoyens apathiques dont l'intérêt et l'activité se seraient résumés à voter, par routine ou par convenance, des honneurs de plus en plus somptueux pour des notables de plus en plus riches¹⁵⁶. Pour remettre en cause cette image, il suffit de rappeler les seize voix qui se sont élevées, à Colophon, contre le vote d'honneurs pour Ménippos¹⁵⁷. Quelles furent les raisons de cette opposition ? Mesquinerie personnelle ? Résistance désespérée à la tyrannie de la masse qui, dans son aveuglement, entraînait la cité dans la dépendance d'un individu présomptueux ? Nous ne le saurons jamais, mais le courage des seize citoyens qui s'opposent à la majorité écrasante de 1326 invite à méditer. J'ai l'impression que la même image que celle critiquée par P. Gauthier et M. Wörle hante parfois encore les travaux consacrés au culte des souverains.

Reconstituée de façon magistrale par C. Habicht dans ses nombreux travaux, l'histoire d'Athènes nous montre, au contraire, les émotions et l'acharnement qui animaient les débats au sujet de l'attitude à adopter face à tel ou tel souverain, dont les honneurs culturels sont une forme d'expression¹⁵⁸. La belle phrase "depuis que nous sommes devenus libres" du décret d'Aigai¹⁵⁹ ne devrait pas nous dissimuler le fait qu'il pouvait y avoir des citoyens qui ne voyaient pas le passage de leur cité sous la domination des Séleucides comme le début d'une époque de liberté et qui, par conséquent, s'opposaient au vote d'honneurs culturels pour Séleucos I^{er} et Antiochos I^{er}.

La question cruciale est celle de savoir si une telle opposition hypothétique était animée uniquement par des motifs politiques (le pouvoir séleucide pouvait être considéré, par les partisans de Lysimaque, comme une menace pour leur cité) ou si elle pouvait avoir pour cause également la conviction que l'appellation de "dieux qui se sont manifestés" ne sied pas à des êtres humains. Nous savons qu'à Athènes, la question des honneurs culturels pour Alexandre et, ensuite, pour Démétrios Poliorcète avait suscité des critiques qui ne se réduisaient pas aux problèmes politiques. Faute de sources, nous ne saurons jamais comment les choses se déroulèrent à Aigai, mais l'ampleur des honneurs adoptés et, surtout, leur conceptualisation religieuse, présupposent un travail intellectuel et une réflexion approfondie. M. Wörle a souligné à quel point il était intéressant de retrouver, dans la première moitié du III^e s., des échos d'Aristote dans un village phrygien¹⁶⁰ ; il en va de même concernant les idées sur les forces divines présentes dans le monde, inspirées vraisemblablement de courants philosophiques de l'époque, que l'on trouve dans un décret d'Aigai, tout compte fait une petite cité, légèrement périphérique par rapport aux centres culturels du monde grec. L'adoption de ce décret fut donc une affaire sérieuse, non seulement – chose évidente – à cause des intérêts politiques sous-jacents, mais aussi à cause de la place que la cité allait accorder aux deux rois dans son univers des valeurs

156. Gauthier 1982, 83-85 (= Gauthier 2011, 316-320) ; Wörle 1995.

157. Robert & Robert, 1989 (*SEG*, 39, 1989, 1243), col. III, l. 48-51 : οἱ ψη|φίσαντες χίλιοι τριακόσιοι τεσσαράκον|τα δύο, οἱ δόντες χίλιοι τρακόσιοι εἴκοσι ἔ[ξ], | οἱ μὴ δόντες δεκαέξ.

158. Voir, à propos des honneurs culturels d'Alexandre, supra, n. 147. Concernant l'opposition à l'égard du "parti" pro-antigonide, voir Habicht [1995] 2006, 94-96, 106-110. Cf., à propos des cas de contestation du culte, Habicht [1956] 1970, 213-221 et 270-271.

159. Citée supra, p. 59.

160. Supra, n. 152

religieuses. Il aurait été étonnant que de telles décisions ne suscitassent pas de débats acharnés et que le vote fût unanime : le rapport au sacré, à son éventuelle existence ou sa non-existence, à sa présence ou son absence dans la vie de sociétés et d'individus, est une question qui, autant que l'on puisse le constater en historien, suscite de vifs débats et de vives émotions dans toutes les sociétés humaines.

Bibliographie

Abréviations particulières

- CGRN : Carbon, J.-M., Peels, S. et Pirenne-Delforge, V., *A Collection of Greek Ritual Norms*, [En ligne], Liège 2016-, consulté en septembre 2019. URL : <http://cgrn.ulg.ac.be>.
- EBGR : Chaniotis, A. et Stavrianopoulou, E., *Epigraphic Bulletin for Greek Religion*, in : *Kernos*.
- PHRC : Caneva, S. et Lorenzon, L., *Practicalities of Hellenistic Ruler Cults*, [En ligne], Liège 2018-, consulté en septembre 2019. URL : <http://phrc.it>.
- ThesCRA : *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, Los Angeles, 2004.

Travaux cités

- Aalders, G. J. D. (1975) : *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam.
- Ackermann, D. (2018) : *Une microhistoire d'Athènes. Le dème d'Aixônè dans l'Antiquité*, BEFAR 379, Athènes.
- Aniziri, S. (2004) : "Die Beziehung des Herrschers zum Göttlichen und ihre Ausdruckform", in : Buraselis *et al.*, 2004, 175-180.
- Aybek, S. et Sezgin, Y. (2016) : "A group of portrait statues from the bouleuterion of Aigai : preliminary report", in : von den Hoff *et al.* 2016, 17-43.
- Bagnall, R. S. (1976) : *The Administration of the Ptolemaic Possessions outside Egypt*, Leyde.
- Bencivenni, A. (2003) : *Progetti di riforme costituzionali nelle epigrafi greche dei secoli IV- II a.C.*, TARSIE 1, Bologne.
- Bencivenni, A. (2013) : "Il giuramento civico di Mileto, il figlio de Tolemo II e il potere del linguaggio in *I. Milet I* 3, 139", in : Mari & Thornton 2013, 299-315.
- Bernard, A. (1992) : *La prose sur pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine*, Paris.
- Berve, H. (1967) : *Die Tyrannis bei den Griechen*, Munich.
- Bielman, A. (1994) : *Retour à la liberté. Libération et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne*, Paris.
- Bikerman, É. (1938) : *Institutions des Séleucides*, Bibliothèque archéologique et historique 26, Paris.
- Bilabel, F. (1925) : "Fragmente aus der Heidelberger Papyrussammlung", *Philologus*, 34, 331-341.
- Bile, M. (1988) : *Le dialecte crétois ancien*, Paris.
- Boffo, L. (1988) : "Epigrafi di città greche : un'esspressione di storiografia locale", in : *Studi di storia e storiografia antiche : per Emilio Gabba*, Pavie, 9-48.
- Bohn, R. et Schuchhardt, C. (1889) : *Altertümer von Aegae*, JDAI-Ergänzungsheft 2, Berlin.
- Bousquet, J. (1986) : "Lettre de Ptolémée Évergète III à Xanthos", *REG*, 99, 22-32.
- Bousquet, J. (1988) : "La stèle des Kyténiens au Létôon de Xanthos", *REG*, 101, 12-53.
- Bousquet, J. et Gauthier, P. (1994) : "Inscriptions du Létôon de Xanthos", *REG*, 107, 319-361.
- Bremmer, J. (1981) : "Greek hymns", in : Versnel, éd. 1981, 193-215.
- Bresson, A. (1995) : "Un diadoque pas comme les autres", *DHA*, 21, 83-88.
- Brun, P. (2000) : *L'orateur Démodée. Essai d'histoire et d'historiographie*, Bordeaux.
- Buraselis, K. (2010) : "God and king as synoikists : divine disposition and monarchic wishes combined in the traditions of city foundations for Alexander's and Hellenistic times", in : Foxhall *et al.*, 2010, 265-274.
- Buraselis, K., Aniziri, S., Athanassiadi, P., Damaskos, D., Gradel, I., Karanastassi, P., Leschhorn, W., Leventi, I., Mazarakis-Ainian,

- A. et Schuller, W. (2004) : *ThesCRA*, II, s.u. Heroisierung und Apotheose, 125-214.
- Burkert W. [1977] (1985) : *Greek Religion* [trad. ang. d'après l'original all. de 1977], Cambridge (Mass.).
- Bussi, S. et Foraboschi, D., éd. (2010) : *Roma e l'eredità ellenistica: atti del convegno internazionale, Milano, Università Statale di Pisa, 14-16 gennaio 2009*, Studi ellenistici 22, Rome-Pise.
- Cancik, H. et Hitzl, K., éd. (2003) : *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und in seinen Provinzen*, Tübingen.
- Caneva, S. G. (2012) : "Queens and ruler cults in early hellenism : festivals, administration, and ideology", *Kernos*, 25, 75-101.
- Caneva, S. G. (2016a) : *From Alexander to the Theoi Adelphoi. Foundation and Legitimation of a Dynasty*, *Studia Hellenistica* 56, Louvain.
- Caneva, S. G. (2016b) : "Introduction. Beyond isolation: re-positioning ruler cults in the Hellenistic culture", *Erga-Logoi*, 4/2, 9-15.
- Caneva, S. G. (2020a) : "Le rôle du gymnase : espace, rituels et acteurs", in : Lenzo *et al.* 2020 (à paraître).
- Caneva, S. G. (2020b) : "À propos du début du décret d'Aigai en l'honneur du roi Séleucos I^{er} et d'Antiochos I^{er}", *Klio*, 102 (à paraître).
- Caneva, S., éd. (à paraître) : *Materiality of Hellenistic Ruler Cults*. *Kernos Suppl.*, Liège.
- Caneva, S. G. et Lorenzon, L. (2020a) : "Les hymnes pour les chefs politiques dans les fêtes civiques : l'apport local à la construction des mythologies royales", in : Caneva éd., (à paraître).
- Caneva, S. G. et Lorenzon, L. (2020b) : *Notes d'épigraphie séleucide : Aigai, Ilion, Iasos, EA*, 53, 4574.
- Capdetrey, L. (2007) : *Le pouvoir séleucide : territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique (312-129 avant J.-C.)*, Rennes.
- Capelle, W. (1937) : *RE VI A 2*, 1937, s.u. Timonidès, coll. 1305-1306.
- Chandezon, C. (2003) : *L'élevage en Grèce (fin v^e – fin I^{er} s. a.C.). L'apport des sources épigraphiques*, Bordeaux.
- Chaniotis, A. (2002a) : "Ein diplomatischer Statthalter nimmt Rücksicht auf den verletzten Stolz zweier hellenistischer Kleinpoleis (Nagidos und Arsinoe)", *EA*, 21, 1993, 33-42.
- Chaniotis, A. (2002b) : "Foreign soldiers – native girls ? Constructing and crossing boundaries in Hellenistic cities with foreign garrisons", in : Chaniotis & Ducrey, éd. 2002, 99-113.
- Chaniotis, A. et Ducrey, P., éd. (2002) : *Army and Power in the Ancient World*, Stuttgart.
- Chaniotis, A., éd. (2003) : "Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches im Kontext der zeitgenössischen Ritualpraxis", in : Cancik & Hitzl, éd. 2003, 3-28.
- Chaniotis, A. [2003] (2004) : "La divinité des souverains hellénistiques" in : Erskine dir. 2003, 541-556.
- Chaniotis, A. (2007) : "La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos", *Kernos*, 20, 2007, 153-171.
- Chaniotis, A. (2011) : "The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic religious mentality", in : Iossif *et al.*, éd. 2011, 157-195.
- Chankowski, A. S. (2010a) : *L'éphébie hellénistique. Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Égée et de l'Asie Mineure*, Paris.
- Chankowski, A. S. (2010b) : "Les cultes des souverains hellénistiques après la disparition des dynasties : formes de survie et d'extinction d'une institution dans un contexte civique", in : Savalli-Lestrade & Cogitore, dir. 2010, 271-290.
- Chankowski, A. S. (2011) : "Le culte des souverains aux époques hellénistique et impériale dans la partie orientale du monde méditerranéen : questions actuelles" in : Iossif *et al.*, éd. 2011, 1-14.
- Chankowski, A. S. (2015) : "Le terme δόγμα comme synonyme du terme ψήφισμα : à propos du décret de la tribu *Akamantis* SEG 23 (1968), n° 78, l. 1-12 (Reinmuth, *Eph.Inscr.* 1, l. 1-12), du décret de Latmos SEG 47 (1997), n° 1563 et du décret de Nagidos SEG 39 (1989), n° 1426, l. 19-56", *ZPE*, 195, 2015, 91-98.
- Chankowski, V. (2018) : "Le clergé dans la Grèce des cités", in : Coulon & Gatier, dir. 2018, 139-159.
- Clarysse, W. (2000) : "Ptolémées et temples", in : Valbelle & Leclant, éd. 2000, 41-62.
- Cohen, G. M. (1995) : *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands and Asia Minor*, Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- Cohen, G. M. (2006) : *The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa*, Berkeley - Los Angeles - Oxford.
- Coulon, L. et Gatier, P.-L., dir. (2018) : *Le clergé dans les sociétés antiques. Statut et recrutement*, Paris.
- Couvenhes, J.-C., Crouzet, S. et Péré-Noguès, S., éd. (2011) : *Pratiques et identités culturelles des armées hellénistiques du monde méditerranéen*, Bordeaux.
- Criscuolo, L. et Geraci, G., éd. (1989) : *Egitto e storia antica dell'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto*, Bologne.
- Damaskos, D. (1999) : *Untersuchungen zu hellenistischen Kultbildern*, Stuttgart.
- Debord, P. (2003) : "Le culte royal chez les Séleucides", in : Prost dir. 2000, 281-308.
- Delev, P. (2000) : "Lysimachus, the Getae, and archaeology", *CQ*, 50, 384-401.
- Delev, P. (2004) : *Lizimach*, Sofia.
- Del Monte, G. F. (1997) : *Testi dalla Babilonia ellenistica*, Studi ellenistici 9, Pise-Rome.
- Deshours, N. (2011) : *L'été indien de la religion civique : études sur les cultes civiques dans le monde égéen à l'époque hellénistique tardive*, Bordeaux.
- Dreyer, B. (1999) : *Untersuchungen zur Geschichte des spätklassischen Athen (322 - ca. 230 v. Chr.)*, Historia-Einzelschriften 137, Stuttgart.
- Erickson, K. (2019) : *The Early Seleukids, their Gods and their Coins*, Londres-New York.

- Erskine, A., dir. (2003) : *Le monde hellénistique : espaces, sociétés, cultures* (323-31 av. J.-C.), (tr. fr. d'après l'original angl. de 2003), Rennes.
- Erskine, A. (2014) : "Ruler cult and the early Hellenistic city" in : Hauben & Meeus éd. 2014, 579-597.
- Eidinov, E., Kindt, J. et Osborne, R., éd. (2016) : *Theologies of Ancient Greek Religion*, Cambridge.
- Foxhall, L., Gehrke, H.-J. et Luraghi, N., éd. (2010) : *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart.
- Friesen, S. J. (1993) : *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leyde.
- Frija, G. (2010) : "Du prêtre du roi au prêtre de Rome et au grand prêtre d'Auguste : la mise en place du culte impérial civique", in : Savalli-Lestrade & Cogitore, éd. 2010, 291-308.
- Furley, W. D. et Bremer, M. D. (2001) : *Greek Hymns : Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, Tubingen.
- Gauthier, P. (1982) : "Les cités hellénistiques : épigraphie et histoire des institutions et des régimes politiques", in : *Πρακτικά τοῦ Η' διεθνέος συνεδρίου ἑλληνικῆς καὶ λατινικῆς ἐπιγραφικῆς*, Athènes, 82-107 (= Gauthier 2011, 315-360).
- Gauthier, P. (1985) : *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV^e-I^{er} siècle avant J.-C.) : contribution à l'histoire des institutions*, BCH-Suppl. 12, Athènes - Paris.
- Gauthier, P. (1989) : *Nouvelles inscriptions de Sardes II*, Genève.
- Gauthier, P. (1996) : "Bienfaiteurs du gymnase au Létôon de Xanthos", *REG*, 109, 1-34.
- Gauthier, P. (2003) : "De nouveaux honneurs culturels pour Philétaïros de Pergame : à propos de deux inscriptions récemment publiées", in : Virgilio, dir. 2003, 9-23 (= Gauthier 2011, 577-591).
- Gauthier, P. (2011) : *Études d'histoire et d'institutions grecques*, Genève.
- Gradel, I. (2002) : *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford-New York.
- Habicht, C. [1956] (1970) : *Gottmenschen und griechische Städte*, Zetemata 14, Munich.
- Habicht, C. [1995] (2006) : *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine* [trad. fr. d'après l'original all.], 2^e éd. augmentée, Paris.
- Habicht, C. [1970] (2017) : *Divine Honors for Mortal Men in Greek Cities : The Early Cases* [trad. angl. d'après la 2^e éd. all.], Ann Arbor (*non vidi*).
- Hamon, P. (2005) : "Compte rendu de Virgilio 2003", *Topoi*, 12-13, 635-645.
- Hauben, H. (1989) : "Aspects du culte des souverains à l'époque lagide", in : Crisculo & Geraci, éd. 1989, 441-467.
- Hauben, H. et Meeus, A., éd. (2014) : *The Age of Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323-276 B.C.)*, Studia Hellenistica 53, Louvain.
- Heinen, H. (1972) : *Untersuchungen zur hellenistischen Geschichte des 3. Jahrhunderts v. Chr. : zur Geschichte der Zeit des Ptolemaios Keraunos und zum chremonideischen Krieg*, Historia-Einzelschriften 72, Wiesbaden.
- Herrmann, P. (1965) : "Antiochos der Grosse und Teos", *Anadolu*, 9, 29-159.
- Holleaux, M. (1913) [1968] : "Décret des auxiliaires crétois de Ptolémée Philométor trouvé à Délos", *APF*, 6, 9-23 (= Holleaux, M., *Étude d'épigraphie et d'histoire grecques III*, Paris, 77-97).
- Hopkins, C. (1960-61) : "A stele from Seleucia on the Tigris", *MUSJ*, 37, 237-246.
- Hünnerwadel, W. (1900) : *Forschungen zur Geschichte des Königs Lysimachos von Thrakien*, Zurich.
- Ingenkamp, H. G. (1969) : "Τὸ ἄμα ? Zu einem Papyrus mit Fragen und Antworten", *RhM*, 112, 48-53.
- Jim, T. S. F. (2015) : "Can Soteira be named? The problem of the bare trans-divine epithet", *ZPE*, 195, 63-74.
- Iossif, P. P. (2011) : "Apollo *Toxotes* and the Seleukids : comme un air de famille", in : Iossif et al., éd. 2011, 229-291.
- Iossif, P. P., Chankowski, A. S., et Lorber, C. C., éd. (2011) : *More than Men, Less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens, 1-2 November 2007*, Studia Hellenistica 51, Louvain.
- Johnson, S. E., éd. (1951) : *The Joy of Study. Papers on New Testament and Related Subjects Presented to Honor Frederick Clifton Grant*, New York, 127-148.
- Jones C. P. et Habicht, C., (1989) : "A Hellenistic inscription from Arsinoe in Cilicia", *Phoenix*, 43, 317-346.
- Käpple, L. (1992) : *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlin-New York.
- Kirsten, E. et Opelt, I. (1989) : "Eine Urkunde der Gründung von Arsinoe in Kilikien", *ZPE*, 77, 55-66.
- Kosmann, P. (2015) : "Les relations entre les Lagides et les cités crétoises", in : Louvier et al. éd., 2015, 201-218.
- Laffi, U. (1967) : "Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a.C. del nuovo calendario della provincia d'Asia", *SCO*, 16, 5-98.
- Le Guen-Pollet, B. (1991) : *La vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère*, Toulouse.
- Lenzo, G., Nihan, C. et Pellet, M., éd. (à paraître) : *Les cultes aux rois et aux héros dans l'Antiquité : continuités et changements à l'époque hellénistique*, Tubingen.
- Leschhorn, W. (1984) : "Gründer der Stadt" : *Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart.
- Louvier, P., Monbrun, P. et Pierrot, A., éd. (2015) : *Afti inè i Kriti ! Identités, altérités et figures crétoises. Actes du colloque international et pluridisciplinaire organisé par l'EA 4424 (C.R.I.S.E.S.) à l'Université Paul-Valéry Montpellier (16, 17 et 18 octobre 2013)*, Bordeaux, 201-218.
- Ma, J. (1999a) : *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford.
- Ma, J. (1999b) : "Autour du décret en l'honneur d'un Antiochos (*OGI* 219 / *I. Ilion* 32)", *ZPE*, 124, 81-88.
- Malay, H. et Riel, M. (2009) : "Two new Hellenistic decrees from Aigai in Aiolis", *EA*, 42, 39-55.

- Manganaro, G. (2000) : "Kyme e il dinasta Philetairos", *Chiron*, 30, 403-414.
- Marcone, A. (2010) : "Un 'dio presente' : osservazioni sulle premesse ellenistiche del culto imperiale romano", in : Bussi & Foraboschi, éd. 2010, 205-216.
- Mari, M. et Thornton, J., éd. (2013) : *Paroli in movimento. Linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico*, Studi ellenistici 27, Pise.
- Mastrocicque, A. (1984) : "Seleucidi divinizzati a Teo (OGIS 246)", *EA* 3, 83-85.
- McDowell, R. H. (1965) : *Stamped and Inscribed Objects from Seleucia on the Tigris*, Ann Arbor.
- Meritt, B. D. (1935) : "Greek inscriptions", *Hesperia*, 4, 525-585.
- Mouterde, R. (1933) : "Bibliographie. Fouilles, géographie, archéologie et histoire de la Syrie", *MUSJ*, 17, 177-196.
- Muccioli, F. (2013) : *Gli epiteli ufficiali dei re ellenistici*, Historia-Einzelschriften 224, Stuttgart.
- Malay, H. (1983) : "A royal document from Aigai in Aiolis", *GRBS*, 24, 349-353.
- Müller, H. (2000) : "Der hellenistische Archiereus", *Chiron*, 30, 519-542.
- Nock, A. D. (1930) : "Σύναος θεός", *HSCP*, 41, 1-62 (= Nock 1972, I, 202-251).
- Nock, A. D. (1951) : "Σώτηρ and εὐεργέτης" in : Johnson, S. E., éd., 1951, 127-148 (= Nock 1972, II, 720-735).
- Nock, A. D. (1972) : *Essays on Religion and the Ancient World*, I-II, Oxford.
- North, J. (2011) : "Simon Price obituary" [En ligne], mis en ligne le 21 août 2011, consulté le 13 juin 2019. URL : <https://www.theguardian.com/books/2011/aug/21/simon-price-obituary>.
- Orth, W. (1977) : *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.
- Paul, S. (2016) : "Welcoming the new gods : interactions between ruler and traditional cults within ritual practice", *Erga-Logoi*, 4, 61-74.
- Pédech, P. (1989) : *Trois historiens méconnus : Théopompe, Duris, Phylarque*, Paris.
- Peppel, M. (2003) : "Gott oder Mensch? Kaiserverehrung und Herrschaftskontrolle", in : Cancik & Hitzl, éd. 2003, 69-95.
- Pfeiffer, S. (2004) : *Das Dekret von Kanopos (238 v. Chr.) : Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie*, Munich-Leipzig.
- Pfeiffer, S. (2008) : *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich : Systematik und Einordnung der Kultformen*, Munich.
- Prandi, L., dir. (2019) : *EstOvest. Confini e conflitti fra Vicino Oriente e mondo Greco-Romano*, Monografie / Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica 46, Rome.
- Price, S. F. R. (1984a) : *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge.
- Price, S. F. R. (1984b) : "Gods and emperors : the Greek language of the roman imperial cult", *JHS*, 104, 79-95.
- Price, S. F. R. (1999) : *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge.
- Prost, F., dir. (2003) : *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée. Cités et royaumes à l'époque hellénistique*, Actes du colloque international de la SOPHAU, Rennes, 4-6 avril 2005, Pallas 62, Rennes-Toulouse.
- Reisner, G. A. (1924) : *Harvard Excavations at Samaria*, I.
- Rhodes, P. J. et Osborne, R. (2003) : *Greek Historical Inscriptions (404-323)*, Oxford.
- Robert, J. et Robert, L. (1983) : *Fouilles d'Amyzon en Carie I. Exploration, histoire, monnaies et inscriptions*, Paris.
- Robert, L. (1937) : *Études anatoliennes*, Paris.
- Robert, L. et Robert, J. (1989) : *Claros I. Décrets hellénistiques*, Paris.
- Rostovtzeff, M. I. (1935) : "ΠΟΓΟΝΟΙ", *JHS*, 55, 56-66.
- Rostovtzeff, M. I. (1939) : "Le Gad de Doura et Séleucus Nicator", in : *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Bibliothèque archéologique et historique 30, Paris, I, 281-295.
- Rowe, A. (1930) : *Publications of the Palestine Section of the Museum of the University of Pennsylvania I. The Topography. a. History of Beth Shan*, Philadelphie.
- Salomon, N. (1997) : *Cleruchie di Atene : caratteri e funzione*, Studi e testi di storia antica 6, Pise.
- Sandberg, L. (2018) : "Christian Habicht (1926-2018), acclaimed historian and leading expert on the Hellenistic period, dies at 92" [En ligne], mis en ligne le 7 août 2018, consulté le 13 juin 2019. URL : <https://www.ias.edu/news/press-releases/2018/habicht-obit>.
- Sartre, M. (1995) : *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien (IV^e s. av. J.-C. / III^e s. ap. J.-C.)*, Paris.
- Sartre, M. (2003) : *L'Anatolie hellénistique de l'Égée au Caucase*, Paris.
- Savalli-Lestrade, I. (2010) : "Intitulés royaux et intitulés civiques dans les inscriptions des cités sujettes de Carie et de Lycie (Amyzon, Euromôs, Xanthos) : histoire politique et mutations institutionnelles", in : Virgilio, dir. 2010, 127-148.
- Savalli-Lestrade, I. (2018) : "Nouvelles considérations sur le dossier épigraphique de Toriaion (SEG 47. 1745 ; I. Sultan Dağı I, 393)", *ZPE*, 205, 165-177.
- Savalli-Lestrade, I. (2019) : "Le frontiere del regno di Pergamo dopo il trattato di Apamea : amici e nemici antichi e nuovi (188-166 a.C.)" in : Prandi 2019, 213-242.
- Savalli-Lestrade, I. et Cogitore, I., dir. (2010) : *Des Rois au Prince. Pratiques du pouvoir monarchique dans l'Orient hellénistique et romain (IV^e av. J.-C. - II^e ap. J.-C.)*, Grenoble.
- Scheid, J. (2004) : "Comprendre le culte dit impérial. Autour de deux livres récents", *AC*, 73, 239-249.
- Schmidt-Dounas, B. (1993-1994) : "Statuen hellenistischer Könige als *synnaoi theoi*", *Egnatia*, 4, 71-141.
- Schuler, C. (1998) : *Ländliche Siedlungen und Gemeinden im hellenistischen und römischen Kleinasien*, Vestigia 50, Munich.

- Schuler, C. (2007) : "Augustus, Gott und Herr über Land und Meer. Eine neue Inschrift aus Tyberissos im Kontext des späthellenistischen Herrscherverehrung", *ZPE*, 37, 385-403.
- Schuler, C. (2010) : "Priester $\pi\rho\omicron\pi\acute{o}\lambda\epsilon\omega\varsigma$ in Lykien : Eine neue Inschrift aus dem Territorium von Patara", *ZPE*, 173, 69-86.
- Stengel, P. [1910] (1972) : *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig.
- Van Nuffelen, P. (1998/9) : "Le culte des souverains hellénistiques, le gui de la religion grecque", *AncSoc*, 29, 175-189.
- Van Nuffelen, P. (2001) : "Un culte royal municipal de Séleucie du Tigre à l'époque séleucide", *EA*, 33, 85-87.
- Van Nuffelen, P. (2004) : "Le culte royal de l'empire des Séleucides : une réinterprétation", *Historia*, 52, 278-301.
- Valbelle, D. et Leclant, J., éd. (2000) : *Le décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette*, Paris, 1^{er} juin 1999, Paris.
- Vernant, J.-P. (1966) : "La société des dieux" in : *La naissance des dieux*. Éditions rationalistes, Paris, 55-78 (= Vernant 2007, I, 693-706).
- Vernant, J.-P. (1979) : "Religion grecque, religions antiques", in : Vernant, J.-P., *Religions, histoires, raisons*, Paris, 5-34 (= Vernant 2007, II, 1665-1685).
- Vernant, J.-P. (2007) : *Œuvres : religions, rationalités, politique*, I-II, Paris.
- Versnel, H. S., éd. (1981) : *Faith, Hope and Worship : Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde.
- Versnel, H. (1990-1993) : *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, Leyde-New York.
- Versnel, H. (2011) : *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde-Boston.
- Virgilio, B. [1999] (2003) : *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Studi ellenistici 14, Pise-Rome.
- Virgilio, B., dir. (2003) : *Studi ellenistici*, 15, Pise.
- Virgilio, B., dir. (2010) : *Studi ellenistici*, 24, Pise-Rome.
- Virgilio, B. (2016) : "La lettera di Filetero à Kyme eolica e i decreti della città relativi a una fornitura di armamenti per la phylakè", *Studi ellenistici*, 30, 217-238.
- Vivier, D. (2011) : "Une cité crétoise à l'épreuve d'une garnison lagide : l'exemple d'Itanos", in : Couvenhes *et al.*, éd. 2011, 35-64.
- von den Hoff, R., Queyrel, R. et Perrin-Saminadayar, É., éd. (2016) : *Eikones : portraits en contexte. Recherches nouvelles sur les portraits grecs du V^e au I^{er} s. av. J.C.*, Venise.
- Welles, C. B., Fink, R. O. et Gilliam, J. F. (1959) : *The Excavations at Dura-Europos. Final Report V/1. The Parchments and Papyri*, New Haven.
- Wilhelm, A. (1888) : "Zur Geschichte der attischen Kleruchen auf Lemnos", *Hermes*, 32, 1888, 454-463 (= Wilhelm 2000-2003, 298-309).
- Wilhelm, A. (1937) : "Ein Gedicht zu Ehren des Könige Antigonos und Demetrios", *AE*, 203-207 (= Wilhelm 1984, 181-185).
- Wilhelm, A. (1984) : *Abhandlungen und Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, I-II, Leipzig.
- Wilhelm, A. (2000-2003) : *Abhandlungen und Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, III-V, Vienne.
- Witschel, C. (2018) : "Prof. Dr. Christian Habicht", [En ligne], mis en ligne le 7 août 2018, consulté le 13 juin 2019. URL : https://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/philosophie/zaw/sag/christian_habicht.html.
- Wörle, M. (1975a) : "Eine neue Inschrift aus der Zeit Antiochos' I. in Denizli", *Türk Arkeoloji Dergisi*, 22.2, 159-162.
- Wörle, M. (1975b) : "Antiochos I., Achaïos der Ältere und die Galater. Eine neue Inschrift in Denizli", *Chiron*, 5, 59-87.
- Wörle, M. (1995) : "Vom tugendsamen Jüngling zum 'gestreßten' Euergeten. Überlegungen zum Bürgerbild hellenistischer Ehrendekrete", in : Wörle & Zanker, éd., 241-250.
- Wörle, M. et Zanker, P., éd. (1995) : *Stadtbild und Bürgerbild*, Vestigia 47, Munich.
- Ziegler, K. (1932) : "Plutarchstudien", *RhM*, 81, 51-87.