

The Materiality of Hellenistic Ruler Cults

Correspondance et information

Revue *Kernos*, Université de Liège, 7, place du 20-Août, 4000 Liège (Belgique)

Adresse courriel : kernos@uliege.be

<http://www.kernos.ulg.ac.be>

Distribution

Éditions De Boccard, 4, rue de Lanneau, 75005 Paris (France)

Adresse courriel : orders@deboccard.com

<http://www.deboccard.com>

Publié avec l'aide financière du Fonds National de la Recherche Scientifique – FNRS



Cover : Colossal head fragment from an imago clipeata (Alexander?), Pergamon © bpk / Antikensemmung, SMB / Ingrid Geske.

Dépôt légal D/2020/12.839/11

ISBN 978-2-87562-242-6

ISSN 0776-3824

© Copyright Presses Universitaires de Liège 2020, pour la version française.

Presses Universitaires de Liège

Quai Roosevelt 1b, B-4000 Liège (Belgique)

<http://www.presses.uliege.be>

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Imprimé par Snel

Octobre 2020

kernos
Supplément 36

The Materiality of Hellenistic Ruler Cults

edited by Stefano G. CANEVA

with the collaboration of L. LORENZON

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
Presses Universitaires de Liège
Liège, 2020

Table of contents

Introduction: Rituals, materiality, and the cultic honours for Hellenistic political leaders
by Stefano G. CANEVA 9

MEDIA, SUPPORTS, AND CIRCULATION

Stefano G. CANEVA, *L'importance de la matérialité. Le rôle des petits autels, plaques
et bases inscrits dans la compréhension des cultes pour les souverains* 21

Olga PALAGIA, *The cult statues of the Ptolemies and the Attalids* 65

Stefan PFEIFFER, *Offerings and libations for the king and the question of ruler-cult
in Egyptian temples* 83

RITUAL SPACE AND PRACTICE

Rolf STROOTMAN, Christina G. WILLIAMSON, *Creating a royal landscape:
Hekatomnid use of urban and rural sacred sites in fourth-century Karia* 105

Mario C.D. PAGANINI, *Cults for the rulers in private settings:
The gymnasia and associations of Hellenistic Egypt* 125

Stefano G. CANEVA, *Les honneurs culturels pour Attale III à Pergame (IvP I 246)* 147

AGENCY, ADMINISTRATION, AND FUNDING

Catharine C. LORBER, *Who pays the bill? Monetary aspects of royal cult
in the Ptolemaic Kingdom* 167

Stefano G. CANEVA, Luca LORENZON, *Les hymnes pour les chefs politiques
dans les fêtes civiques. L'apport local à la construction des mythologies royales* 195

Afterword
by Stefano G. CANEVA 227

LIST OF CONTRIBUTORS 241

ABSTRACTS 243

BIBLIOGRAPHY 249

INDEX OF ANCIENT SOURCES 283

GENERAL INDEX 291

Aux amis belges

Voor mijn Belgische vrienden

Introduction

Rituals, materiality, and the cultic honours for Hellenistic political leaders

INTRODUCING THE PROJECT

Practicalities of Hellenistic Ruler Cults (PHRC)

In his seminal work *Gottmenschentum und griechische Städte*, which was destined to profoundly reshape the understanding of cultic honours granted by Greek cities to royal benefactors at the beginning of the Hellenistic age, the late Ch. Habicht dealt with ruler cults as a suitable perspective from which to study the processes of communication and negotiation between Greek cities and early Hellenistic dynasts. In the introduction to the book, he also outlined another aspect of the phenomenon which would, however, remain out of the scope of his research: “The present study deliberately forgoes any attempt to illustrate the specifically religious content of this divine worship in context.”¹

Largely drawing on Habicht’s results, later scholars have increasingly investigated cultic honours for Hellenistic political leaders with a focus on the diplomatic interaction between cities and kings. These studies have deepened our understanding of the ‘euergetic discourse’ underpinning the grant of cultic honours to prominent leaders in exchange for their political, economic and military benefactions.² This

-
1. HABICHT (2017³), p. xv (translated and augmented edition of *Gottmenschentum und griechische Städte*, Munich 1956; 1970²).
 2. For an extensive discussion of the recent research trends on this subject, see A. CHANKOWSKI (2011); IOSSIF – LORBER (2011); GNOLI – MUCCIOLI (2014), p. 11-27 (*Introduzione*), CANEVA (2016a), with the previous references. In addition to the work of HABICHT, another fundamental contribution to the analysis of ruler cults in their socio-political contexts was offered by GAUTHIER (1985)’s investigation of honours for political leaders (including cultic ones) as part of the institutional history of the Hellenistic *polis*. GAUTHIER’S research has had a deep impact on further epigraphic studies of the Hellenistic honorific practice, both at the level of international city-king negotiations—for which see in particular MA (2002²) on the reign of Antiochos III—and of internal interactions between civic institutions and local elites in the second and first cent. BC: for the latter point, see WÖRRLE – ZANKER (1995); MANN – SCHOLZ (2012); MA (2013); FORSTER (2018).

renewed interest in Hellenistic ruler cults has progressively replaced a long-lasting judgement of cultic honours for mortals as an aberrant feature of Greek polytheism, a possible consequence of Oriental influence (with all the negative connotations accompanying this theory, now in any event proved wrong), and a mark of the decline of *polis* religion. A more neutral evaluation has found its way in the last decades, at least among specialists, acknowledging that for about 600 years, between the early Hellenistic age and the end of the third century AD, the evidence about Greek and Roman religions showcases countless examples of religious honours for political leaders and other public benefactors.³ Although with differences across time, space, and context, cultic honours allowed communities to express gratitude for benefactions by ritually equating their authors to the traditional gods and heroes.

However, various methodological issues still remain to be tackled. To begin with, only in a few cases has the growing interest in this long-neglected aspect of the cultural life of the Hellenistic and Imperial periods been accompanied by a study of the properly ritual dimension of ruler cults. By this I mean the practical features anchoring new cultic honours for human beings in the existing religious life of a community: these aspects comprise ritual gesture; the organization of sacred space and time; the definition of the honorands' divine names, cultic iconography, and competences; and the interaction of all these features with those contributing to the representation of the gods that a community builds up for its own use.⁴ In other words, if a famous passage of Herodotus (2.53.2-3) ascribes to Homer and Hesiod the definition of the genealogies, denomination, honours, competences, and iconographies of the gods composing the Greek pantheon, how could we fill these same categories for human beings once a community establishes them as recipients of cults and accordingly constructs, even if in a limited geographical context and for a short period, their religious *persona*?

3. On this point, see e.g. ERSKINE (2010).

4. See for instance WIKANDER (2005), CHANIOTIS (2007), BURASELIS (2003; 2010; 2012), CANEVA (2014a; 2015), PAUL (2016) on the Greek side; PFEIFFER (2008) for Greek and Egyptian cults in the Ptolemaic kingdom; GRADEL (2002), SCHEID (2006/7), KANTIREA (2007), CAMIA (2011) for the Roman imperial cult; see also the broad range of the contributions collected in IOSSIF – CHANKOWSKI – LORBER (2011); GÜNTHER – PLISCHKE (2011); GNOLI – MUCCIOLI (2014); CANEVA (2016a). A far-reaching impact on the 'ritual turn' in studies of Hellenistic and Roman cults for rulers must be recognized to the work of PRICE (1980; 1984a; 1984b), whose studies have cross-fertilized the analysis of the textual evidence with a strong knowledge of the methods of cognitive anthropology. PRICE's ground-breaking analysis of Roman imperial cult is, however, not paralleled by an equally convincing treatment of the Hellenistic precedents as the author often projects some distinctive trends of the Imperial period back onto Hellenistic ritual practice: on this point see the criticism by CANEVA (2016b). In comparison, the 'ritual turn' has already reached a further stage of refinement and interdisciplinarity in relation to the heroic cultic honours for civic benefactors and members of local elite families: see recently VON MANGOLD (2013) and especially the studies by EKROTH (2002; 2007; 2009; 2015), which have played an important role in the design of the PHRC methodology for the ritual analysis of ruler cults.

Much remains to be done in this direction. An inspiring example of the positive consequences of dealing with ruler cults beyond the narrow limits of power negotiation is provided by L. Bricault's analysis of the impact of cults for the deified Ptolemaic queen Arsinoe II on the characterization of Isis as a protectress of seafaring. The Egyptian goddess did not possess this competence in pre-Hellenistic times, but she acquired it from Aphrodite; this transfer was made possible by the fact that in Ptolemaic ruler cults, the two goddesses were both constantly associated with Arsinoe Philadelphos, so that the deified queen acted as a bridge between the two deities and as a catalyst for religious innovation.⁵ While not all Hellenistic cases of interaction between old and new (human) recipients of cult could enjoy the same long-lasting royal support and spread via the same efficient network of dissemination as the Ptolemaic Aphrodite-Arsinoe-Isis connection, a detailed analysis of the evidence may reveal more cases of cross-fertilization between new religious honours for human beings and existing cults at the level of divine names and competences, sacred topography, and ritual practice.

The second point to be discussed concerns the need for research on Hellenistic ruler cults to re-embrace a global perspective. Recent studies on the ritual dimension of cultic honours for political leaders and benefactors have privileged fine-grained analyses of local or regional documentary dossiers. On the one hand, this methodological choice should be praised for drawing attention to the importance of differentiation and contextualization, as a response to the generalizing results of some studies devoted to the theme of deification and heroization in the mid-20th century.⁶ A growing number of specific case studies soundly grounded in the analysis of the documentary dossier has corrected many long-lasting simplifications in the understanding of Hellenistic ruler cults, such as their assumed Near Eastern origins, which has been mentioned above, or the theory interpreting polytheistic deification as a coherent theological category first paving the way to, and then competing against, the different model of encounter between humanity and divinity proposed by Christianity. However, by privileging particularism, this approach has also resulted in diverting scholarly attention from the challenge of understanding the big picture of the religious mechanisms of cultic honours for human benefactors and of their contribution to the development of Greek polytheism as a whole.

A final problem that emerges from an overview of the existing bibliography is that the major reference works do not rely on an interdisciplinary method.⁷ Epigraphy has played a prominent role in the reassessment of ruler cults with regard to both their political and religious aspects, followed by literature and papyrology, yet studies based

-
5. BRICAULT (2006) and (2019). MINAS-NERPEL (2019) now draws attention to an Egyptian side of this process of cultic transfer from queens to Isis, showing that the epithet 'the perfect one of the ram', first attested for Isis under Ptolemy IV, already appears as a denomination of Arsinoe in Egyptian temples and it might have originated in Mendes, where the deified queen was venerated in association with the divine ram Ba-neb-djedet.
 6. See in particular CERFAUX – TONDRIAUX (1957); TAEGER (1957-1960).
 7. On this point, see my remarks in CANEVA (2017).

on the textual sources rarely take into account the contribution of archaeology and/or numismatics.⁸ While the study of specific regional cases has already considerably benefited from a research method combining textual, archaeological and visual evidence, a properly interdisciplinary approach remains a *desideratum* when it comes to the evaluation of the ritual dimension of Hellenistic ruler cults at a large geographical scale and in a chronological perspective of *longue durée*.⁹

Starting from these premises, in 2015, I designed a proposal for the project *Practicalities of Hellenistic Ruler Cults* with the purpose of repositioning the study of cultic honours for human beings within the broader context of ritual practice and of the social and economic processes related to the introduction, administration, and funding of cults in Hellenistic Greek religion. This project has received the financial support of a Marie Curie-Piscopia fellowship at the University of Padova (2015-2017), and then of the Fonds de la Recherche Scientifique (FNRS) at the University of Liège (2017-2020). The methodological cornerstone of the project has been the attempt to combine the analysis of the written documentation with the contribution of archaeology, in order to flesh out the social, economic, and spatial contexts by which ruler cults were embedded in the ritual life of communities. The contribution of material analysis has been considered not only as valuable *per se*, but also as decisive to the broadening of the research scope to the whole spectrum of epigraphic sources: besides the long and detailed texts of civic decrees and royal letters, which even if taken alone may provide a rich and varied amount of data about the content, context and agents of cults, the data extracted from the study of the material support and its archaeological context can let brief, often personal dedications on small objects speak beyond the scarcity of information provided by their short and repetitive texts.

-
8. Together, BRINGMANN – VON STEUBEN (1995), BRINGMANN (2000), SCHMIDT-DOUNAS (2000), and KOTSIDU (2000) provide an interesting exception, as they often combine the textual (epigraphic and literary) sources with the archaeological evidence. However, KOTSIDU's work only provides a catalogue of sources concerning honours for Hellenistic rulers, without offering a general discussion; moreover, her work lists cases in which political leaders receive ritual honours together with more traditional ones which only consist in the grant of honorific statues. On the other hand, MA (2013) offers an inspiring combination of epigraphic and archaeological analysis of the honorific practice of erecting statues of benefactors and elite members in Hellenistic cities, but his work does not comprise a discussion of ritual honours. Some more specific studies can also be mentioned here as useful examples of the combination of written and archaeological analysis: SCHWARZER (1999) and MICHELS (2011) on ruler cults in Pergamon; PFEIFFER (2008) on Ptolemaic Egypt; MITTAG (2011) on Kommagene; on texts and coins, see e.g. IOSSIF (2011) and ERICKSON (2018; 2019).
9. An overview of the current debate in Greek epigraphy, at least in the English-speaking scholarship, reveals a renewed attention for the material aspects of writing and support and for the development of cross-disciplinary methodologies drawing on the toolkits of both philology and archaeology: see the methodological introduction by PETROVIC (2019) to PETROVIC – PETROVIC – THOMAS (2019); among the papers collected there, see in particular MYLONOPOULOS (2019) on dedicatory texts on Hellenistic sacred buildings and altars. Part of the purpose of the current book is to bridge the gap between this methodological trend and the study of Hellenistic cults for rulers.

A part of the development of the *PHRC* project has consisted in the organization of the conference *The Materiality of Hellenistic Ruler Cults*, held at the University of Liège on 31 May – 1st June 2018. The majority of the chapters of this book are reworked versions of papers presented at this conference, to which a few others (Chapters 6 and 8) have been added at a later stage.¹⁰ Both the conference and the book have been conceived in three sections, respectively focusing on 1) the material dimension of the sources, their support, and contexts of circulation; 2) the organization of the ritual space and actions; 3) the role of the various agents involved in the activities related to the funding, organization and celebration of cultic honours for rulers and benefactors.

If this volume will not yet provide comprehensive answers to the broad spectrum of questions raised by *PHRC*, yet we hope that it will achieve its purpose of delivering to the scholarly community new interdisciplinary perspectives of research that can be applied to other case studies and tested at a broader scale, in order to build up a more encompassing interpretation of the ritual practicalities of ruler cults and of their social agency in the Hellenistic Eastern Mediterranean world.

THEORETICAL BACKGROUNDS AND METHODS

This book deals with the practical and material aspects of cultic honours granted to Hellenistic rulers, a broad social category by which we embrace both international political leaders (usually of royal status) and local elite members acting as benefactors for their communities. The studies collected here focus in various ways on the ritual activities, agents, contexts, strategies of funding, and methods of administration related to these honours. The purpose of this choice is to remove all barriers that could prevent us from investigating ritual honours for human beings with the same set of questions and methods by which we would study the *timai* that the same communities granted to their traditional gods and heroes. But before we go any further, it is necessary that we define here what we mean by ‘ritual’.

In this respect, we will share the broad definition proposed by twentieth-century-anthropologists and performance theorists identifying ritual as the performance of a formalized sequence of actions bearing a symbolic meaning for a person or group.¹¹ The choice of such a wide-ranging definition responds to the need to set up a methodological framework enabling us to rule out any *a priori* separation between ‘religious’ and ‘non-religious’ rituals in the life of a community. Religious rituals, or rituals

10. Conversely, the paper by S.G. CANEVA, “Incense in Hellenistic Ruler Cults”, which was presented at Session II of the conference, will appear in BRADLEY – GRAND-CLÉMENT (forthcoming). A study of animal offerings to human recipients is in preparation by S.G. CANEVA and Z. PITZ; the latter presented a preliminary communication on this topic at the Liège conference, Session II.

11. For the anthropological approach, see e.g. BELL (1992; 1997). From the point of view of performance theory, see SCHECHNER (1988; 1993).

related to the ‘sacred’,¹² can therefore be understood as a sub-category of rituals and therefore defined as formalized sequences of actions bearing a symbolic meaning for the relationship of an individual or group with the super-human sphere. This broad definition of ritual in the sphere of communication between human and divine provides a particularly suitable hermeneutic tool for exploring the entanglement between the socio-political and religious life of communities in the ancient Greek world. In ancient polytheisms, the interaction with the super-human sphere permeates any aspect of personal and communal life, making limits between ‘sacred’ and ‘profane’ rituals very porous, if existing at all.¹³ With regard to the honorific rituals that concern us here, this general statement can be better specified by recalling that in Greek, the semantic field of the verb *timaō* (“to honour”) embraced the spheres of cults for the traditional gods, of cultic honours for human recipients, and even of non-religious privileges bestowed upon human beings. From this perspective, the theoretical distinction between ‘sacred’ and ‘non-sacred’ honorific rituals needs to be discussed from a dynamic rather than from a static point of view. This will help us investigate cultic honours for human benefactors as part of the ritual life of ancient Greek communities, while also paving the way to the study of the administrative and financial aspects of ruler cults as a constituent part of the administration and economy of the sacred.

Another fundamental methodological point to be discussed concerns the embeddedness of social agency, political discourse, and representations of the divine in material culture and in sequences of ritual action. Cognitive anthropology has shown that traditional arguments against ritualistic religions as poor in theoretical representations of the divine are deprived of any historical ground because ritual *per se* incorporates statements about the divine and encapsulates potential narratives, which from case to case may (but need not) be accompanied by discursive statements in the form of narrative, description, interpretation, prescription.¹⁴ In the recent decades, the sphere of application of this approach has considerably broadened by replacing a specific focus on discourse with a perspective embracing material culture as well. Cognitive archaeology, with its various ramifications among which the archaeology of ritual currently stands out as one of the liveliest trends, fruitfully contributes to

-
12. I align myself with an interpretation of ‘sacredness’ as a socially constructed (and often legally regulated) status by which an object, a place, or a person is considered as an effective instrument of communication with the super-human sphere. For a brief overview of the 20th-century-debate concerning the understanding of ‘sacred’ as an inherent (and possibly universal) or socially-constructed (and therefore context-related) property of things, see TAROT (2009); for a linguistic study based on ancient Greek literary sources, see RUDHARDT (2008), p. 151-154, with a brief bibliographical update by the editors of the book at p. 154.
 13. In this respect, see PEELS (2016) for a linguistic analysis of the semantic domain of *bosios*, broadening the limits of sacredness in social life beyond the more restricted sphere related to *hieros*.
 14. A fundamental reference in this respect is provided by GEERTZ (1973), which directly influenced the study of Roman emperor worship by PRICE (1980; 1984a; 1984b). For a broader application to ancient polytheisms, see in particular SCHEID (1999) on the case of Roman sacrificial rituals.

the purpose of this book as it argues for the possibility of studying the way cultic objects, structures, and spaces are produced, consecrated, used, and preserved as a reflection of the behaviour of ritual agents, and to some extent, of their socio-cultural background as well as of their intentions,¹⁵ even though the degree of optimism about the possibility of inferring ritual practice from purely material data may vary from scholar to scholar.¹⁶

Admittedly, developing a sound methodology to distinguish ritual spaces of Hellenistic ruler cults on purely archaeological grounds proves to be a particularly complex challenge. In addition to the importance of the diplomatic discourse of euergetism in decrees and letters, a part of the reason why Hellenistic ruler cults are mostly known via textual evidence is that no specific and distinctive type of ritual space existed for the celebration of ritual honours for political leaders. While heroic and dynastic cults were often associated with funerary monuments,¹⁷ ritual practice addressed to living political leaders was usually nested within various types of existing public structures (sanctuaries, agorai, administrative buildings, gardens, gymnasias, etc.) rather than enjoying a distinctive space of its own. For this reason, purely archaeological identifications of sacred structures of Hellenistic ruler cults often remain hypothetical.¹⁸ However, there are still many opportunities to refine and fully exploit a cross-disciplinary methodology for the study of the spatial organization of ruler cults in contexts providing a satisfactory combination of written and material information.

-
15. See recently MYLONOPOULOS – ROEDER (2006); MALONE – BARROWCLOUGH – STODDART (2007); KYRIAKIDIS (2007); ELSNER (2012); RAJA – RÜPKE (2015a); VAN ECK – VERSLUYS – TER KEURS (2015) as well as the content of the online *Material Agency Forum* (MAF) on <https://www.universiteitleiden.nl/en/events/series/material-agency-forum>. For the relationship between material culture, agency, and embedded discourse, see also VAN DYKE – ALCOCK (2003); ROBB (2005). The papers published in RAJA – RÜPKE (2015b) provide useful introductions to the archaeological study of various types of ritual spaces and related actions.
16. For a recent state of the question see ELSNER (2012).
17. For an overview of the archaeological markers of heroic cults, see EKROTH (2009) and VON MANGOLD (2013). On the importance of tombs in dynastic cults established in royal capitals, see MUCCIOLI (2014), underlining the partial overlap with traditions of hero cults.
18. The case of Pergamon is revealing of these issues. The traditional interpretation of the peristyle building situated in front of the entrance of the citadel as a ‘*Temenos für den Herrscherkult*’ ultimately only relies on similarities with the plan of Hellenistic and Roman *heroa*: BOEHRINGER – KRAUSS (1937); SCHWARZER (1999), p. 272-278 and (2011), p. 114-115; COARELLI (2016), p. 162-167 prefers to interpret this building as a *heroon* of Pergamos with an annexed gymnasium. A similar issue is related to the *Nischenbau* located at the southern edge of the theatre terrace: its traditional interpretation as the meeting house of a cultic association has been influenced by an arbitrary match with the epigraphic documentation concerning the association of the *Attalistsai*, which in fact more probably had its seat in Teos: SCHWARZER (1999), p. 265-272 and (2011), p. 115. See also the case of the Great Altar—interpreted as a site of ruler cult by QUEYREL (2002)—with the underlying *Apsidenbau*, which is considered as a *heroon* of Telephos or of Pergamos: SCHWARZER (1999), p. 278-286 and (2011), p. 111-114, and, on the other hand, COARELLI (2016), p. 158-169.

The fields of application of this research range from the small scale of single artefacts functioning as instruments of ritual (altars, statues, etc.) to the environmental dimension of anthropic landscape as a broad framework of religious experience (the sacred landscape of ruler cult in Karia, Kommagene, Fayum, etc.),¹⁹ passing through the middle ground of the spatial and functional organization of private and public spaces (sanctuaries, tombs, gymnasia, dining halls of cultic associations, etc.).²⁰ A careful analysis of the material aspects of ruler cults will enable us to make inferences about the way the members of a community would construct, embed in their ritual life, and ritually experience the religious *persona* of political leaders and benefactors. It will also allow for a methodological reflection on the specific point of view showcased by different kinds of material support, thus helping us overcome narrow interpretations in favour of a more encompassing, inter-media understanding of a complex phenomenon.

Objects and structures are only static when we consider them out of their performative setting, that is, apart from the ritual environment which they frame (e.g. sanctuaries, processional streets, royal courts), or by which they are framed (altars, statues; sanctuaries too, when we scale up our focus to the cityscape or the regional landscape level). Therefore, the study of specific aspects of ritual practice through written and archaeological evidence will help us achieve a more dynamic understanding of the place cultic honours for human beings were given in relation to existing cults for gods and heroes. Particular attention will be paid to offering rituals as they constitute a major instance of the communication between human agents and the divine. When the evidence allows for it, we will zoom in on the components of the complex and multi-sensory performative sequence that constitutes a sacrificial ritual, each of which (e.g. libations, singing, incense offering) provides ritual agents with specific occasions to embed honours to human honorands and to manifest internal hierarchies between old and new recipients of offerings.²¹

-
19. For a recent overview of the objectives and methodologies of ‘landscape archaeology’, see the case study of sanctuaries in Hellenistic Cyprus in PAPANTONIOU (2012) and the reflections on the role of landscape in the *longue durée* analysis of socio-economic trends in VIONIS – PAPANTONIOU (2019). For an application of the landscape scale to the study of cultural identity via visual material supports, see VERSLUYS (2017a) on Hellenistic and Roman Kommagene. In addition, BONNET (2015) provides an inspiring example of the combination of textual and archaeological data for the reconstruction of the culturally hybrid ‘religious-scapes’ of Hellenistic Phoenician communities.
 20. This level of analysis is defined by VERSLUYS (2017b) as ‘object-scape’, which refers to the interaction of cultic and other types of objects within the framework of a sanctuary. See also VEYMIERS (2018), p. 50-51 for an application of this concept to the study of Isiac sanctuaries. Concerning Hellenistic and Roman ruler cults, this scale of analysis is related to the category of ‘temple-sharing god’ (*synnaos theos*), for which see STEUERNAGEL (2010) for a useful reassessment combining textual and archaeological evidence. On this topic, see more in the *Afterword*, p. 229.
 21. On the multi-sensory dimension of offerings, see GRAND-CLÉMENT – UGAGLIA (2017). On offering rituals expressing hierarchies between the recipients of cult within a certain ritual context, see PARKER (2011), p. 103-116, with the previous references, on the relationship between gods and heroes in local sanctuaries; SCHEID (1999) provides an inspiring application of this discussion to

The last fundamental question related to the material features of ruler cults concerns the financial dimension of agency. Who pays for what? The fact that, in some cases, the recipients of cultic honours would contribute to their payment could be seen as a confirmation of the narcissistic nature of such honours, and testify to a certain degree of reluctance on the side of groups granting them. However, a more attentive analysis of the documentation can overturn this inference by revealing that by financially contributing to the establishment of their own honours, the honoured persons were not forcing the hand of the honouring community, but simply relieving it from an economic burden, thus making proof of their euergetic attitude at yet a further level of efficacy.²² Once again, the study of cultic honours for human benefactors requires that we overcome arbitrary separations between ‘proper’ and ‘instrumental’ manifestations within the *continuum* of the religious life of a community. Rather, we should consider the funding of cultic honours for human beings as a specific case—but not an alien one—within the broader framework of interaction between the ritualized communication of a group with the divine sphere (what we can briefly label as ‘religion’) and its non-sacred ritual expressions (formalized social habits and political rituals). By avoiding a-priori moral judgements about ruler cults as expressions of political flattery or narcissism, the funding of cultic honours for political leaders can be more neutrally dealt with as a distinctive but complementary manifestation of the administration of the sacred within a community; this constantly entails a dynamic balance between public and private support to the broad variety of social activities in which religion and politics are combined in ancient societies.²³ Embracing this approach will help us investigate the different layers of agency implied in the funding and administration of cults for human beings, their complementary agendas, and the interaction between these cults and the mechanisms activated for the funding and administration of cults for traditional gods and heroes, taking into account a variety of geographical and social milieus: the *polis* level, the supra-city level (leagues; city-king or league-king relationships) as well as those social frameworks which do not directly depend on civic or supra-civic institutions, like private associations and elite clubs.



the Roman sacrifice, reflecting upon the interaction between traditional gods and worshipped emperors at Rome.

22. See, for instance, the case of Eumenes II announcing that he will personally fund the honours that the Ionian League has decreed to him: *IMilet* I 306, lines 51-58 (*OGIS* II 763, Welles, *RC* 52; Kotsidu [2000], p. 296-297, no. 200[E]); see also *IGR* IV 293, lines 69-73, with Chankowski (1998), p. 187-188, for the 1st-century-political leader and benefactor Diodoros Paspáros proposing to finance the erection of his cultic statue in the gymnasium of Pergamon.
23. On the financial and administrative mechanisms underpinning the religious life of Greek cities, see for instance Dignas (2002), Migeotte (2006), and V. Chankowski (2011) on the role of sacred finances in the interaction between civic and sanctuary administration; Papazarkadas (2011) on sacred and public land in Athens.

Ancient literary sources are cited using the list of abbreviations provided by the *Oxford Classical Dictionary* (OCD²; <http://oxfordre.com/classics/page/abbreviation-list>). For Greek inscriptions, we follow the abbreviations provided by *L'Année Philologique* and the *Supplementum Epigraphicum Graecum*, also available online (<http://referenceworks.brillonline.com/browse/supplementum-epigraphicum-graecum>). For Egyptian inscriptions, see the list of sigla of the *Egyptologists' Electronic Forum* (<http://www.egyptologyforum.org/EEFrefs.html>). For Greek and Egyptian papyri and ostraka, we follow the *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic, and Coptic Papyri, Ostraca, and Tablets* (<http://papyri.info/docs/checklist>). Sigla not included in these lists at the time of publication are expanded in the *Index*.

Stefano G. CANEVA

Liège, June 2019

Media, Supports, and Circulation

L'importance de la matérialité

Le rôle des petits autels, plaques et bases inscrits dans la compréhension des cultes pour les souverains*

INTRODUCTION

Au printemps 197 av. J.-C., suivant le mouvement vers l'ouest de la campagne militaire d'Antiochos III contre les positions ptolémaïques dans le sud de l'Asie Mineure, le stratège et *archiereus* de Koilè Syrie et Phénicie, Ptolémaïos fils de Thraséas, dédia dans le gymnase de la cité cilicienne de Soloi, qui venait d'être soustraite au contrôle lagide, une plaque en marbre (32,5 × 50 × 5 cm; *Fig. 1*) à Hermès, Héraclès et au Grand Roi Antiochos¹. Selon J. Ma, cette plaque, aujourd'hui exposée dans la cour de l'École française d'Athènes, était à l'origine la surface inscrite d'un bloc, sciée à l'époque moderne pour en permettre le transport de Mersin à Athènes². La pierre pourrait dès lors appartenir à une base de statue, à un autel, ou encore à un bloc architectural.

* Cette étude a beaucoup profité de deux périodes de recherche à Chypre (2016) et à Santorini (2018) dans les cadres d'une bourse Marie Curie Piscopia à l'Université de Padoue et d'un mandat de chargé de recherche du FNRS à l'Université de Liège. Le séjour à Santorini a été cofinancé par une bourse de la *European Association of Digital Humanities* destinée à soutenir la récolte de données numériques et géo-référencées pour le projet *PHRC*. Dans cet article, le sigle *PHRC* + numéro se réfère aux textes déjà mis en ligne sur la plateforme www.phrc.it au moment de la publication de ce volume. Je tiens à exprimer ma gratitude au Prof. Pavlos Flourentzos du Département des Antiquités de Chypre pour m'avoir permis d'étudier l'autel cylindrique d'Arsinoé trouvé dans la ville basse d'Amathonte. Je désire aussi remercier le Prof. Thomas Cramer de l'Universidad Nacional de Colombia ainsi que le Prof. Felix Pirson et les Dr. Seçil Tezer Altay, Joachim Heiden et Bernhard Ludwig du DAI Istanbul pour avoir discuté avec moi des détails de l'archéologie de Pergame.

1. *OGIS* I 230 : Πτολεμαῖος Θρασέα | στραταγός και ἀρχιερεὺς | Συρίας Κοίλας και Φοινίκας | Ἑρμῆι *vac.* και *vac.* Ἡρακλεῖ *vac.* και | βασιλεῖ μεγάλῳ Ἀντιόχῳ. Sur ce document, voir AMANDRY *et al.* (1972), p. 110, fig. 11; MA (2004), p. 367-368, n° 21; *PHRC* 007. Sur Ptolémaïos fils de Thraséas, voir maintenant HEINRICH (2018).
2. MA (2004), p. 367; cette pratique est documentée pour le transport en Angleterre de la pierre portant une lettre de Zeuxis aux Amyzoniens, MA (2004), p. 332, n° 5.



Fig. 1

La mention des dieux Hermès et Héraclès renvoie à la tradition culturelle des gymnases. Le choix, de la part de Ptolémaïos, d'ajouter le nom du roi dans cette dédicace se justifie en premier lieu dans le contexte de la conquête récente de la cité, qui demandait d'enraciner symboliquement la présence du nouveau roi dans une institution aussi fondamentale pour la formation des citoyens que le gymnase³. Deuxièmement, la citation du roi parmi les récipiendaires de la dédicace contribue à clarifier l'agenda du donateur, un membre de l'élite administrative séleucide intéressé à rendre visible sa présence dans le cadre du nouveau régime, ainsi que sa proximité hiérarchique avec le souverain. L'utilisation d'un matériau prestigieux comme le marbre constitue un choix cohérent avec cette stratégie d'auto-affirmation⁴.

En passant de l'autre côté de la mer, à Skali, le nom moderne du site qui abrita l'acropole de l'antique cité chypriote de Chytroi et son sanctuaire d'Aphrodite Paphia⁵, la base en marbre (23,5 × 68,6 × 36,8 cm; Fig. 2) d'une petite statue nous a livré la dédicace, soigneusement gravée, d'un citoyen d'Alexandrie à la reine lagide Arsinoë II, décédée en 270 av. J.-C. et divinisée avec l'épiclèse Philadelphos⁶. L'association de la

3. Ce qui éloigne ce document d'autres dédicaces aux dieux du gymnase à côté d'un souverain est que celles-ci sont d'habitude l'expression de membres du gymnase local, et que leur initiative est associée à la volonté de commémorer des succès athlétiques : *ITyr* II 1, dédicace à Antiochos III, à son fils Séleucos IV, Hermès et Héraclès (188/7 av. J.-C.); *BCH* 5 (1881), p. 481-483, n° 4, dédicace à Ptolémée (IV?), Hermès et Héraclès à Samos, voir KOTSIDU (2000), p. 267-268, n° 181[E2]; *IK Ephesos* IV 1101, liste de vainqueurs dédiée à Hermès, Héraclès et Eumène II. Sur la place des honneurs culturels pour les chefs politiques dans les gymnases hellénistiques, voir CANEVA (2020a).
4. Dans une perspective d'adéquation du donateur aux motifs de l'idéologie royale s'explique l'utilisation, par Ptolémaïos, de l'épithète *Basileus Megas*. Cette formule fut selon toute probabilité adoptée par Antiochos III après sa campagne victorieuse en Syrie et Phénicie pendant la V^e guerre de Syrie : ENGELS (2017), p. 49-51.
5. Pour les informations très lacunaires qu'on possède à propos de ce sanctuaire, découvert et fouillé de manière sommaire en 1875-1876 par L. Palma di Cesnola, voir MASSON (1961), p. 258-259; ULBRICH (2008), p. 288-289.
6. PALMA DI CESNOLA (1903), III, pl. cxlvi, 5 (texte et image) : Ἀρσινόηι Φιλαδέλφωι Ναιιάδι | Ἀριστοκλής Ἀριστοκλέους | Ἀλεξανδροεύς. Voir aussi MASSON (1971), p. 451, fig. 15; MYRES (1914), p. 547, n° 1900; MITTFORD (1961a), p. 8, n° 12 (6); NICOLAOU (1993), p. 228, cat. A; ANASTASSIADES (1998), n° 11; PHRC 009. La fonction de la pierre en tant que base est confirmée par la surface supérieure, abritant un espace concave pensé pour accueillir une petite statue. La photo de la

reine avec une nymphe locale se justifie probablement par la présence, sur les collines de Chytroï, de la plus importante source d'eau du nord de Chypre, l'eau constituant un élément de première importance dans la définition de la sphère d'action de la reine en tant que nouvelle déesse⁷. Si la profession et le statut social du donateur ne nous sont pas connus, son origine alexandrine, le choix du matériau — le marbre était un bien d'importation à Chypre — et la qualité de la gravure invitent à voir dans Aristoclès un personnage occupant une position de respect dans la hiérarchie sociale sur l'île.



Fig. 2

Revenons maintenant en Asie Mineure, et plus précisément à Pergame, pour prendre en considération une base en marbre (28.5 × 69 × 50 cm; Fig. 3) portant la dédicace épigrammatique à Dionysos et Attale I^{er} d'une statue de satyre danseur⁸. La

Pierre montre que le texte n'est pas centré sur la face frontale de la base, mais placé vers la marge droite pour l'observateur. Cela pourrait suggérer que la pierre était accompagnée d'une autre base, peut-être pour le roi Ptolémée II ou bien pour une nymphe locale. Sur l'usage exclusivement alexandrin d'associer l'épiclèse Philadelphos avec d'autres dénominations divines d'Arsinoé, voir CANEVA (2015), p. 103.

7. Sur cette source, nommée aujourd'hui Kephalyvryso et jaillissant au-dessus du village moderne de Kythréa, voir MASSON (1971), 452, n. 3. Sur le lien entre l'abondance d'eau et le nom de Chytroï, voir PERISTIANES (1910), p. 790. Le rôle central de l'eau dans les cultes de Chypre a été mis en exergue dans plusieurs études : voir en particulier YON (1992), p. 154-155 (pour Kition); PAPANTONIOU (2012), p. 180 (Soloï), 224-225, 256 (Amathous). À propos de la sphère d'action de la divinité d'Arsinoé à la croisée entre la navigation (eau salée) et la purification des jeunes épouses (*nymphai* en grec; eau douce), voir CANEVA (2014b), avec les références antérieures. Une association explicite entre une nymphe et une reine Arsinoé (II ou III) est attestée par l'épigramme SH 978 (= 113 AB), contenant la description d'un nymphée monumental construit à Alexandrie; pour le débat concernant l'identité de cette reine, voir le commentaire de PHRC 015 (IC III, iv 18, dédicace d'un nymphée à Ptolémée IV et Arsinoé III à Itanos).
8. SEG XXXIX 1334 (PHRC 029) : Παῖς ὁ Δεινογράτους με σοί, Θυώνης | κοῦρε, καὶ βασιλῆι τὸν φίλοιον | Ἀττάλῳ Διουνοδόωρος εἶσεν | Σκίρτον οὐΞικωῶνος. Ἄ δὲ τέχνα | Θοινίου, τὸ δὲ λῆμμα πρατίνειον. | Μέλοι δ' ἀμφοτέροισιν ὁ ἀναθεῖς [με]. Voir le commentaire détaillé de MÜLLER (1989), p. 499-505 (lieu de découverte, description de la pierre et édition du texte), 505-508 (l'épigramme), 508-515 (le donateur : commandant de la flotte attalide dans la bataille de Chios contre Philippe V, en 201, et représentant d'Attale aux négociations de Nikaia entre T. Quinctius Flamininus et Philippe V), 516-521 (l'artiste), 527-539 (*Skirtos* danseur), 539-553 (lien entre Attale I^{er} et Dionysos).

pierre fut retrouvée en contexte de remploi dans un mur de fondation hellénistique le long de la *Hallenstraße*, la voie sacrée menant de la cité de Pergame au sanctuaire d'Asklépios dans la vallée du Kaïkos. Elle se signale par la bonne qualité d'exécution de l'inscription, à laquelle s'ajoute le style du texte, renvoyant à un contexte de littérature érudite de cour. Cette inférence est confirmée par le nom du donateur, identifié avec Dionysodoros fils de Deinocratès de Sicyone, un collaborateur de premier rang du roi, et par celui de l'artiste, Thoinias de Sicyone. L'ensemble des détails prosopographiques a suggéré à l'éditeur une datation de cet objet aux années 230-220, lors de l'affirmation de la Pergame d'Attale I^{er} en tant que nouvelle puissance royale dans le scénario politique de l'Asie Mineure. La dédicace de Dionysodoros s'intègre dès lors dans l'agenda d'un membre de la haute élite attalide, tandis que son contenu renvoie à la fois à la vie de la cour (les banquets, la littérature érudite) et au lien entre Attale et Dionysos. Les sources littéraires anciennes nous font connaître l'importance de ce lien dans la représentation du premier roi de Pergame à l'époque de ses campagnes contre les Galates⁹.



Fig. 3

On a commencé cette contribution par la mention de trois objets inscrits qui nous offrent des informations assez précises sur l'auteur, le contexte et le contenu d'une dédicace adressée à un souverain hellénistique. Malgré la brièveté des textes et le caractère répétitif de leurs supports, ce genre de documents est d'importance capitale pour nous aider à comprendre les dynamiques de la diffusion des honneurs culturels pour les chefs politiques, dans la mesure où ils complètent les données provenant des décrets civiques et des lettres royales avec une perspective focalisée sur la contribution d'acteurs autres que les souverains eux-mêmes et les institutions des *poleis*. Pourtant, dans la plupart des cas, les documents renvoyant à l'initiative de particuliers ou de groupes non-institutionnels ne sont pas aussi riches en informations que les textes qu'on vient de présenter. Leur grande majorité consiste en effet en des petits objets

9. Diod. 34/35.13 GOUKOWSKI; *Souda*, s.v. Ἀτταλος : la Pythie de Delphes attribuée à Attale I^{er} le titre ταυροκέρωσ, « à cornes de taureau », associant Attale à Dionysos, et lui annonce un avenir royal. Chez Pausanias (10.15.3), la prophétesse épirote (cf. Paus. 10.12.10) Phaënnis annonce l'intervention décisive du « cher fils du taureau élevé par Zeus » (ταύροιο διοτρεφέος φίλον υἷόν) contre les Galates. Sur les oracles associant la généalogie d'Attale I^{er} à Dionysos, voir MICHELS (2011), p. 131-137.

mal contextualisés, portant une inscription banale qui se limite à nommer, au génitif ou au datif, le destinataire royal d'une dédicace dont les détails nous échappent presque totalement.

La problématique qu'on abordera dans cette étude renvoie donc aux questions suivantes : quelles informations pouvons-nous tirer d'une dédicace très brève, préservée sur un support de petites dimensions, comme une plaque inscrite, la base d'une petite statue, ou un autel portatif, autant d'objets de dimensions limitées ? Comment le manque d'informations explicites, causé par la nature succincte et répétitive de ces inscriptions, peut-il être contrebalancé par une analyse pointue des données que nous offrent leurs supports — à savoir le matériau, la qualité de l'exécution, la graphie et la mise en forme du texte, le contexte archéologique¹⁰ ?

À travers une série de cas d'études, groupés en deux sections dédiées respectivement à la documentation ptolémaïque et attalide, on discutera la question de l'enracinement de l'idéologie du culte royal dans la vie religieuse locale, et plus précisément dans ses traces matérielles les plus laconiques. On attirera l'attention sur les défis face auxquels se trouve le chercheur essayant de capitaliser même les plus petits morceaux d'information offerts par ce genre de documents, et sur quelques solutions méthodologiques qui peuvent nous venir en aide à ce propos. Dans la première partie, on se concentrera surtout sur le contenu, la fonction et le contexte des dédicaces sur pierre pour la reine lagide Arsinoé Philadelphos. Dans la seconde partie, on discutera en revanche les dédicaces pour les souverains de Pergame Attale I^{er} et Eumène II, en se focalisant sur la question de l'origine sociale des donateurs et sur la thématique de la continuité entre la période attalide, la phase post-dynastique et l'avènement du Principat.

LES DÉDICACES POUR ARSINOÉ PHILADELPHOS AU III^e SIÈCLE : SYNTAXE, MATÉRIAU, PROVENANCE

La documentation ptolémaïque nous a livré un grand nombre de plaques, bases et petits autels inscrits avec des courtes dédicaces mentionnant le nom d'un membre de la famille royale au datif, ou plus fréquemment au génitif¹¹. À cet égard, on peut

10. Sur l'importance d'une analyse de la documentation épigraphique à la fois du point de vue du texte et du support, voir l'introduction de PETROVIC (2019) ainsi que les cas d'études recueillis dans le volume qu'elle ouvre. En particulier, on tient à attirer l'attention sur la contribution de MYLONOPOULOS (2019). Puisqu'elle analyse les textes dédicatoires inscrits sur des édifices sacrés et des autels monumentaux de la période hellénistique, cette étude constitue le pendant public de la présente contribution, dédiée en revanche à la petite échelle des dédicaces accomplies par des particuliers.

11. On ne dispose pas, jusqu'à présent, d'une étude des dédicaces pour tous les membres de la dynastie lagide. Les conclusions de la présente contribution sont donc à considérer comme partielles, mais une comparaison préliminaire avec quelques échantillons des dédicaces concernant d'autres membres de la dynastie suggère qu'en général, les indications tirées du dossier d'Arsinoé II sont représentatives des tendances de la totalité de la documentation lagide.

observer que les divers choix dans la syntaxe des dédicaces contribuent à révéler des logiques différentes dans l'initiative du donateur. Puisque les dédicaces au datif posent l'accent sur l'*action* de consécration d'un objet à un dieu ou à un *honorandus* humain, elles sont plus fréquemment accompagnées du nom du donateur. En revanche, comme le génitif souligne davantage le *résultat* de l'action de consécration, à savoir l'appartenance de l'objet à un dieu ou à un humain rituellement honoré, dans les textes qui utilisent cette solution syntaxique, la mention de l'identité du donateur est très rare. La formule au génitif se révèle dès lors la plus adaptée, tout en n'étant pas exclusive, à des initiatives moins prestigieuses, ne visant pas à commémorer, ni donc à promouvoir, l'image publique du donateur face à sa communauté.

Les inscriptions concernant Arsinoé Philadelphos constituent la majorité de la documentation lagide, avec plus de 50 courtes dédicaces sur pierre, exprimées au génitif ou au datif, découvertes dans tous les coins de l'empire ptolémaïque¹². Le dossier d'Arsinoé II s'impose dès lors comme un cas préférentiel pour une étude déployant une analyse quantitative des dédicaces du point de vue du contenu textuel ainsi que des matériaux employés.

-
12. La présente discussion report des résultats de l'étude que j'ai dédiée aux petits objets inscrits avec des dédicaces à Arsinoé Philadelphos dans CANEVA (2014a), à laquelle je renvoie pour une discussion plus détaillée de la fonction rituelle de ces objets. *Addenda* au catalogue publié dans l'appendice à CANEVA (2014a), p. 109-115 : cat. n° 59 : *I.Kaunos* 54, bloc en pierre locale provenant du sanctuaire d'Aphrodite ou de celui des dieux égyptiens (CANEVA – BRICAULT [2019], p. 17-18; *PHRC* 002); cat. n° 60 : bloc provenant d'Halicarnasse, publié dans DILER *et al.* (2010), p. 193-194 et photo 6 (*SEG* LXI 867) (je tiens à remercier P. Vrachiotis pour sa traduction du texte turque concernant cette pièce); cat. n° 61 : SCHREIBER (2011), p. 188-189 (*SEG* LXI 1538), un brûle-parfum en forme d'autel miniaturisé, de provenance égyptienne, aujourd'hui à l'Archäologisches Museum der Universität Münster; cat. n° 62 : base de statue égyptienne avec dédicace grecque, provenant probablement de Karnak et aujourd'hui à Chicago, OIM 10518, FRASER (1960), 133-134, n° 2 (portant aussi une inscription hiéroglyphique sur la face supérieure, STANWICK [2002], 100-101, cat. A14); cat. n° 63 : plaque provenant de Philotéria en Palestine, publiée par TAL (2019), p. 181; cf. AMELING (2019). *Corrigenda* : l'étude détaillée des aspects matériels de ces objets dans le cadre du projet *PHRC* m'a amené à proposer de nouvelles interprétations à propos de la fonction de plusieurs exemplaires : voir ci-dessous ainsi que, avec plus de détails, la fiche de chaque pièce dans www.phrc.it. Puisque cette étude se penche sur les inscriptions portées par de petits objets en pierre, ni les *oinochoai* alexandrines (CANEVA [2014a], cat. nos 5-8), ni Pamphore de Salamis à Chypre (CANEVA [2014a], cat. n° 39, erronément classifiée comme *oinochoe*) ne seront prises en compte. On exclut aussi l'autel de dimensions plus grandes *I.Alex.Ptol.* 8 (= CANEVA [2014a], cat. n° 2, avec références antérieures), trouvé dans les fouilles du sanctuaire précédant le Sérapéion de Ptolémée III à Rhakôtis, Alexandrie. Pour finir, on ne prendra pas en considération les bases de statue où le nom de la reine divinisée est mentionné à l'accusatif : *I.Alex.Ptol.* 10 (= CANEVA [2014a], cat. n° 17), base de statue dédicacée par un particulier à Alexandrie; *SEG* LIX 367 (= CANEVA [2014a], cat. n° 58), base d'un groupe dédicacé par la cité de Méthana/Arsinoé à Calauria. Cette catégorie ne rendrait pas seulement difficile la distinction entre contextes de culte et initiatives purement honorifiques, mais elle nous forcerait aussi à élargir la perspective de recherche au rôle des institutions civiles.

Tableau 1. Distribution et caractéristiques des petites dédicaces sur pierre (génitif et datif) concernant Arsinoé Philadelphos, au III^e siècle.

	Alexandrie	Égypte	Chypre	Asie Mineure	Îles égéennes	Koïlè Syrie	Total
Génitif		4 ¹³	21 (2M) ¹⁴	4 (2M) ¹⁵	13 (7M) ¹⁶	1 ¹⁷	43 (11M)
Génitif (N)	1 (<i>οἱ ἱερεῖς</i>) ¹⁸						1
Datif	1 (1M) ¹⁹	1 ⁸					2 (1M)
Datif (N)	2 (2M) ²¹	4 ²²	1 (1M) ²³	1 (1M) ²⁴			8 (4M)
Total	4 (3M)	9	22 (3M)	5 (3M)	13 (7M)	1	54 (16M)
Dont avec nom du donateur	3 (2M)	4	1 (1M)	1 (1M)			9 (4M)

Légende : M = marbre; N = nom du donateur.

Le succès immédiat du culte d'Arsinoé, activement soutenu par la cour lagide et par ses collaborateurs en Égypte et dans la Méditerranée orientale, est confirmé par l'analyse paléographique des inscriptions, qui révèle des traits typiques du milieu du III^e siècle²⁵. Dans une perspective d'histoire événementielle, ces indications correspondent bien aux limites chronologiques représentées par la mort d'Arsinoé (270 av. J.-C.),

13. LEFEBVRE (1905), p. 190, n° II; *I.Louvre* 9 (= CANEVA [2014a], cat. n° 3-4); *SEG LXI* 1538 (ci-dessus, n. 12, cat. n° 61); FRASER (1960), 133-134, n° 2 (ci-dessus, n. 12, cat. n° 62).
14. CANEVA (2014a), cat. n° 18-38, 40, avec les références antérieures. Pour les sept inscriptions de la région de Paphos, voir maintenant *I.Paphos* 4-10 (*PHRC* 014, 030-035).
15. *IMilet* VI 1, 288-289 (= CANEVA [2014a], cat. n° 54-55); *I.Kaunos* 54; *SEG LXI* 867 (ci-dessus, n. 12, cat. n° 59-60).
16. *IG XII* 2, 523; *IG XII* 3, 462 et 1386; *IG XI* 4, 1303; *IG XII* 5, 16 et 264-266; *IG XII* 7, 99 et 263-264; *IG XII Suppl.* 156; *SEG XL* 739 (= CANEVA [2014a], cat. n° 41-53).
17. Cf. n. 12, cat. n° 63.
18. *L.Alex.Ptol.* 7 (= CANEVA [2014a], cat. n° 1).
19. *L.Alex.Ptol.* 12 (= CANEVA [2014a], cat. n° 10).
20. *SEG XXIV* 1229 (= CANEVA [2014a], cat. n° 16).
21. *L.Alex.Ptol.* 11; *OGIS* I 31 (= CANEVA [2014a], cat. n° 9, 11).
22. *OGIS* I 30; *SB* I 1104; *SEG XLVIII* 2037; *SB* IV 7326 (= CANEVA [2014a], cat. n° 12-15).
23. ANASTIASSIADES (1998), n° 11 (= CANEVA [2014a], cat. n° 40); cf. ci-dessus, n. 6.
24. *RICIS* 305/1702 (= CANEVA [2014b], cat. n° 56) : dédicace d'un sanctuaire à Sarapis, Isis, Arsinoé Philadelphos par un membre des couches les plus hautes de la société, mais dont seul le nom du père est préservé. Il s'agit de la dédicace la plus prestigieuse à Arsinoé II au III^e siècle. Pour une nouvelle édition commentée du texte, cf. CANEVA – BRICAULT (2019).
25. Sur la diffusion du culte et sur ses vecteurs socio-politiques, voir CANEVA (2013) et (2016c), p. 129-178. Pour ce qui est de l'écriture, voir en particulier l'absence d'*apices*, la forme du Σ à barres

à laquelle suivit l'instauration et la promotion de son culte officiel, et par le règne de son fils adoptif Ptolémée III (246-221 av. J.-C.). À cette époque, les dédicaces sont souvent très brèves, leur texte se limitant d'habitude à la seule indication du nom du destinataire. Il ne semble donc pas relever du hasard que la plupart des exemplaires témoigne d'une formule de consécration au génitif, sans indication des donateurs²⁶. Le matériau choisi — il s'agit en grande partie de pierres locales, l'utilisation du marbre étant limitée — ainsi que la qualité de l'exécution, souvent modeste ou même rude, invitent dans plusieurs cas à exclure l'initiative d'acteurs appartenant aux couches hautes de la société ptolémaïque. Cette conclusion convient particulièrement au cas de Chypre, où au grand nombre d'attestations correspondent pour la plupart des objets en pierre locale, souvent grossièrement travaillée, avec une dédicace au génitif sans indication du nom du donateur²⁷.

L'analyse du dossier d'Arsinoé nous permet aussi d'apporter d'autres observations plus précises. Pour commencer, les dédicaces au datif ne sont pas seulement celles qui montrent plus fréquemment le nom du donateur, mais aussi celles pour lesquelles est plus fréquemment attestée l'utilisation du marbre, ce qui confirme le caractère plus prestigieux de ce genre d'offrandes. Les objets en marbre sont en effet en minorité par rapport à la totalité des documents, mais ils constituent presque la moitié des dédicaces associées au nom du donateur. Si on se concentre sur un critère de distribution géographique, on observe que le marbre est particulièrement rare dans la *chōra* égyptienne et à Chypre, mais plus présent à Alexandrie, en Asie Mineure et particulièrement dans les îles de l'Égée. Cette distribution s'explique comme l'effet de la combinaison de deux facteurs. D'une part, la proximité de carrières de marbre locales, surtout dans les îles et le long des côtes de l'Égée²⁸, doit avoir joué un rôle dans la disponibilité de ce matériau. Dans l'Égypte de la période ptolémaïque comme à Chypre,

divergentes, l'Α à barre presque toujours horizontale, le Φ avec le cercle souvent remplacé par un arc ou un triangle.

26. Dans un seul cas, (*L.Alex.Ptol.* 7, un brûle-encens en forme d'autel miniaturisé), nous trouvons une dédicace au génitif accompagnée par l'indication du dédicant, mais il s'agit d'une référence générique (*οἱ ἱεροεῖς*) plutôt que d'un nom propre.
27. Cet arrière-plan rend encore plus évidente l'exception constituée par la dédicace d'Aristoclès à Chytroi.
28. Les récentes études archéométriques ont permis d'identifier la provenance de nombreux marbres utilisés dans les cités et les sanctuaires hellénistiques, mettant ainsi en valeur les réseaux complexes impliqués dans la circulation de ce matériau dans le monde égéen. Les stratégies d'approvisionnement changent considérablement de localité en localité et à travers le temps. Par exemple, l'étude des marbres du sanctuaire des Grands Dieux de Samothrace, par MANIATIS *et al.* (2012), a révélé une variété significative d'origines différentes, justifiée par la position géographique de l'île et par son prestige dans le cadre des sanctuaires internationaux à la haute époque hellénistique. Pour la Pergame de l'époque attalide, CRAMER (2004), p. 213-235, CRAMER *et al.* (2002), (2004) et (2009) ont montré une certaine variété à propos de l'origine du marbre des monuments entre les III^e et II^e siècles, mais avec une présence prépondérante du marbre de Proconèse, y compris pour le Grand Autel. D'autres cités d'Asie Mineure montrent aussi une combinaison de marbres locaux et d'autres d'importation. PALAGIA (2013), p. 144, identifie dans la thalassocratie lagide, et notamment

le marbre devait être importé et cette difficulté d'approvisionnement n'explique pas seulement pourquoi Chypre présente si peu de dédicaces en marbre²⁹, mais offre aussi une justification plausible à la constatation que, dans la *chōra* égyptienne, à un nombre relativement haut de dédicaces accomplies par des donateurs qui explicitent leur nom (4 occurrences sur 9 témoins), et souvent aussi leur fonction administrative ou religieuse³⁰, correspondent toujours des supports en pierre locale.

À la lumière de ces observations, il est possible d'esquisser une évaluation sociologique des tendances caractérisant la distribution du culte d'Arsinoé au III^e siècle par rapport aux époques postérieures. À partir du II^e siècle, en effet, les dédicaces, moins nombreuses, concernant la déesse Philaldepheos montrent une qualité d'exécution plus soignée et offrent plus d'informations concernant l'identité, le statut et les intentions des donateurs. Ainsi, un texte du règne de Ptolémée VI provenant de Narmouthis (Fayoum) présente la dédicace, par trois Égyptiens, d'une enceinte sacrée à Arsinoé et aux Theoi Euergetai en faveur de Ptolémée VI et Cléopâtre II, Theoi Philomètores, et leurs fils³¹. Une inscription sur un fragment de colonne préservé à Nicosie, et provenant d'un gymnase non mieux identifié sur l'île, nous montre qu'à la même époque environ, le prêtre d'Arsinoé fut aussi actif comme gymnasiarque, une fonction de premier plan dans la société locale ainsi que dans la gestion des rapports entre la cité et le pouvoir lagide³². Certes, ce type d'offrandes plus prestigieuses existait déjà au III^e siècle et ce détail révèle que tout au long de la période hellénistique, le soutien aux

dans la circulation de statues cultuelles de membres de la dynastie, un facteur important dans le succès du marbre de Paros dans le monde égéen du III^e siècle.

29. Sur l'absence de carrières de marbres sur l'île à époque ancienne, voir GJERSTAD *et al.* (1937), I, p. 520. Le marbre d'importation, de couleur blanche ou grise, est à distinguer de la pierre rose de Mamonnia, un type de calcaire recristallisé parfois catégorisé comme « marbre » local, à la couleur variable entre le rouge foncé et le blanc rosé; extrait en abondance dans la région de Paphos, cette pierre n'est jamais utilisée en sculpture ou pour réaliser des plaques fines à cause de sa résistance limitée, qui cause des fractures fréquentes : CAYLA (2018) (= *LPaphos*), p. 51-56. Pour une présentation générale des types de pierre utilisés dans la tradition architecturale et sculpturale égyptienne, voir D. et R. KLEMM (2001) : le marbre y occupe une place tout à fait minoritaire et limitée à certaines périodes.
30. On compte un phourarque à Hiérakonpolis (*SB* I 1104), un pastophore égyptien dans un temple (*SEG* XLVIII 2037) et une prêtresse, probablement d'Arsinoé elle-même (*SB* IV 7326). Les deux derniers documents ne sont pas localisés. Quant à Satyrus, le donateur de *OGIS* I 30 (Thébàide), la présence exclusive du nom, sans indication du nom du père ou de l'ethnique, suggère un contexte d'exposition de la dédicace dans lequel l'auteur pouvait aisément être reconnu : un sanctuaire ou une garnison constituant des situations plausibles dans ce cas-ci.
31. *SB* V 7606; *IFayoum* III 155 (163-145 av. J.-C.). Suivant la description offerte par KIESSLING (1933), p. 544-545, il s'agit d'un bloc en calcaire de 33 (38 au niveau de la face postérieure) × 20 × 4,5 cm, originellement inséré dans le mur du *temenos*. Le texte est écrit entre des lignes de guide, un élément fréquent dans les inscriptions grecques de contexte égyptien.
32. Musée archéologique de Nicosie, Ins. Gr. 176 : [Ἦν]ησίτιμος Ἀρσίτωνος | [Ἔρσε]ῦς Ἀρσινόης Φιλadelphou | γυμνασιαρχῶν. Cf. ANASTASSIADES (1998), n° 28; CANEVA (2014a), p. 112, n. 96. On notera la nouveauté de l'association du culte d'Arsinoé avec un prêtre mâle, alors que pour le III^e siècle nous ne connaissons que des prêtresses, la *kanephoros* d'Alexandrie et celle, elle aussi

cultes royaux continua à jouer une fonction dans l'autopromotion des élites face à la cour ainsi que dans les communautés locales³³. Mais ce qui change du point de vue documentaire est le fait qu'au II^e siècle, ces initiatives relevant de l'agenda des couches hautes de la société ptolémaïque subsistent seules, n'étant plus accompagnées par les dédicaces de petits objets rituels témoignant d'un culte pratiqué par des particuliers au niveau personnel et même domestique.

Il s'agit là d'une tendance par laquelle le dossier d'Arsinoé se montre cohérent avec une mise à jour générale des contextes et des acteurs de la pratique d'honneurs culturels pour la famille royale ptolémaïque : à cette époque, la circulation des cultes royaux par le médium d'une grande quantité de petits objets dédicacés par des donateurs inconnus laisse place à un modèle de diffusion plus concentré sur les membres des élites, actifs en particulier dans les garnisons, les gymnases et les sanctuaires de la *chōra* égyptienne, de Chypre et des quelques localités égéennes encore soumises au contrôle lagide³⁴.

VARIÉTÉ DES CONTEXTES : ENTRE CULTES DOMESTIQUES ET ESPACE PUBLICS

Dans une contribution publiée en 1966, qui a marqué de manière profonde l'histoire de l'étude des petites dédicaces pour Arsinoé Philadelphos, L. Robert a établi un lien entre la documentation épigraphique et un papyrus d'Oxyrhynque contenant un fragment de l'historien ptolémaïque Satyrus à propos du règlement de la procession pour Arsinoé Philadelphos à Alexandrie³⁵. Ce qui reste de ce texte, selon toute vraisemblance un décret issu par la cité et rapporté par Satyrus, invite les citoyens à accomplir des offrandes le long du parcours de la procession, soit sur des autels temporaires en sable, sur lesquels ils pourront sacrifier de petits animaux, soit sur des

éponyme comme à Alexandrie, connue par une inscription phénicienne d'Idalion : *CSI* I 93 (= *I.Kition* T 82). Pour plus de détail à propos de ce texte, voir ci-dessous, n. 55.

33. À partir du règne de Ptolémée II, ce phénomène s'accompagne souvent du soutien conjoint au culte des souverains et à celui du couple divin de Sarapis et Isis : *RICIS* 305/1702 (voir ci-dessus, n. 24) avec les autres cas parallèles mentionnés dans CANEVA – BRICAULT (2019).
34. Pour un cas contemporain concernant le culte des Ptolémées dans l'Égée, voir *IG* XII 3, 466 + *IG* XII 3, Suppl. 1390, autel cylindrique avec une décoration reproduisant une guirlande et des crânes d'animaux, dédié à Ptolémée VI par le secrétaire de la garnison lagide à Théra. Une autre dédicace fragmentaire (*IG* XII 3, 467 + *IG* XII 3, Suppl. 1391), inscrite sur un bloc et datant environ de la même période, a pour auteur le commandant de la garnison dans la même cité. Pour l'état du débat à propos de ces documents et de leur contexte historique, voir BIELMAN SÁNCHEZ – LENZO (2015), p. 60-61.
35. *P.Oxy.* XXVII 2464, fr. 2; ROBERT (1966), p. 186-192; SCHORN (2001); CANEVA (2012), p. 82-83 et (2014a), p. 93-103.

petits autels en pierre, couverts de sable pour l'occasion et destinés à accueillir des offrandes végétales³⁶.

L'étude de Robert a marqué à un tel point l'opinion commune des chercheurs à ce sujet que les petites pierres inscrites avec des dédicaces pour Arsinoé Philadelphos ont été généralement interprétées dans leur totalité comme appartenant à des autels utilisés par des particuliers lors des cérémonies publiques en l'honneur de la reine divinisée³⁷. Pourtant, si les prescriptions évoquées dans le décret d'Alexandrie sont cohérentes avec la petite dimension des autels préservés, dans la mesure où ceux-ci n'étaient pas adaptés à une utilisation pour des offrandes sanglantes³⁸, il faudra s'abstenir de généraliser le cadre rituel d'Alexandrie à toute la documentation archéologique lagide. En effet, la fabrication d'autels temporaires en sable, ou la couverture d'autres autels en pierre avec ce matériau, évocateur des prérogatives marines d'Arsinoé, pourrait clarifier la fonction des plaques votives, qui auraient été utilisées pour identifier le destinataire occasionnel d'une dédicace accomplie sur un autel temporaire, mais elle n'explique pas l'existence d'un grand nombre de petits autels en pierre inscrits de manière permanente au nom d'Arsinoé. De plus, comme on le verra, de nombreux exemplaires du dossier d'Arsinoé ne se laissent encadrer ni dans la catégorie des autels portatifs, ni dans celle des plaques, mais se configurent comme des blocs de dimensions plus significatives, pour lesquels une autre fonction reste à déterminer. À la lumière de la variété typologique de la documentation archéologique, nous sommes invités à considérer le rituel alexandrin comme une particularité locale plutôt que comme la clé pour interpréter notre dossier dans sa totalité.

Cette invitation à la prudence est corroborée par la constatation que la dimension domestique du culte mise en valeur par le texte de Satyrus ne constitue que l'un des cadres possibles pour l'utilisation rituelle des pierres portant une dédicace à Arsinoé Philadelphos³⁹. Afin d'évaluer la fonction possible des exemplaires préservés, la considération du lieu de découverte (lorsque celui-ci est connu) doit être combinée avec d'autres éléments concernant la dimension matérielle et le contenu de l'inscription. Ainsi, dans le quartier ouest d'Érétrie, la découverte d'une petite plaque en pierre (18 × 20 cm; *Fig. 4*), portant l'inscription votive Ἀρσινόης Φιλαδέλφου, dans les fouilles de la maison hellénistique IV, peut renvoyer à un contexte d'utilisation rituelle

-
36. La participation des citoyens à une célébration civique avec des offrandes particulières ou familiales trouve plusieurs parallèles aux périodes hellénistique et impériale, qu'il s'agisse de fêtes pour les divinités traditionnelles ou pour des rois et de grands bienfaiteurs : CANEVA (2014a), p. 94.
37. Le traitement du dossier de Paphos dans CAYLA (2018) est révélateur de cette attitude : aux p. 70-72, l'auteur attire justement l'attention sur la variété des supports des inscriptions, mais dans la publication des textes *I.Paphos* 4-10 interprète tous les objets comme des autels, indépendamment de leurs spécificités matérielles.
38. Les autels aux dimensions limitées devaient être utilisés pour brûler de l'encens ou d'autres parfums et pour accomplir des libations. À ce propos, voir déjà la discussion des autels portatifs et miniaturisés par YAVIS (1949), p. 171-175.
39. Pour la distinction entre contextes de culte public et privé dans le cadre du dossier d'Arsinoé Philadelphos, voir CANEVA (2014a), p. 91-93.

domestique⁴⁰. En revanche, à Minoa d'Amorgos, une plaque de schiste portant la même inscription (*Fig. 5*) a été attribuée au sanctuaire local de Sarapis, ce qui attesterait l'existence d'un culte d'Arsinoé associé à ce dieu, dans l'espace public du sanctuaire⁴¹. De manière similaire, à Théra, un bloc de pierre locale (18 × 23 × 11 cm; *Fig. 6*) retrouvé dans les fouilles de l'église byzantine érigée sur les ruines du temple d'Apollon, et appartenant selon toute vraisemblance au sanctuaire voisin des divinités égyptiennes, suggère l'existence d'un culte de la reine dans cet espace cultuel public, fréquenté aussi par l'association cultuelle des *Basilistai*, composée probablement de membres de la garnison lagide sur l'île. Le bloc faisait peut-être partie d'une structure sacrée (un autel?), ou était placé à l'intérieur de l'une des niches creusées dans le rocher pour indiquer l'attribution d'une partie de ce sanctuaire à ciel ouvert au culte d'Arsinoé (*Fig. 7*)⁴². Toujours à Théra, un petit autel cylindrique dédié au roi Ptolémée II et à Arsinoé Philadelphos (*Fig. 8*), trouvé en contexte de réutilisation dans la « Maison de Pothitos » et traditionnellement considéré comme le témoin d'un culte domestique, se prête mal à une telle interprétation une fois qu'on observe que le donateur avait décidé d'inscrire dans la dédicace son nom propre suivi de celui de son père : il s'agit là d'un choix difficile à expliquer si on supposait que l'autel était exclusivement conçu pour une utilisation à l'intérieur d'un espace privé, plutôt que, comme on serait tenté de le proposer, dans le contexte semi-public d'une association cultuelle⁴³.

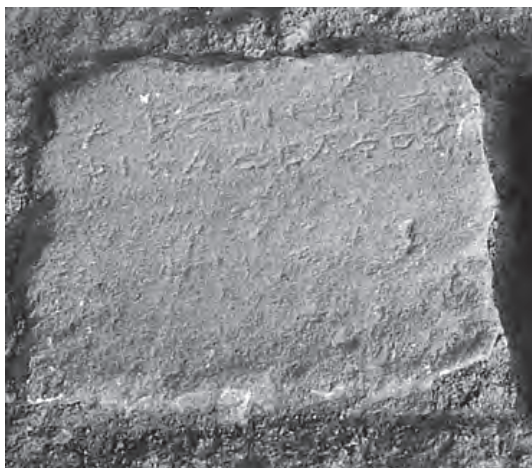


Fig. 4

-
40. REBER (1990), p. 113 (*SEG* XL 763), avec indication du lieu de découverte, et fig. 9; voir aussi REBER – BRUNNER (1998), p. 87.
41. MARANGOU (1989), p. 112 et fig. 106 (*SEG* XL 739) et MARANGOU (1994), p. 376; CANEVA (2014a), p. 96 et cat. n° 53.
42. *IG* XII 3, 462; *RICIS* 201/1201; *PHRC* 013. Sur le sanctuaire et l'association des *Basilistai* qui y tenait ses réunions, voir WITSCHERL (1997), p. 35-36, avec les références antérieures; voir aussi l'article de Mario PAGANINI dans ce volume. Pour une analyse plus détaillée de ce bloc, voir ci-dessous, p. 37.
43. Pour le texte, voir CANEVA (2016d), p. 210 (*PHRC* 006), édition améliorée de *IG* XII 3, Suppl. 1387. Pour le lieu de découverte de la pierre, voir HILLER VON GAERTRINGEN (1904), p. 149.

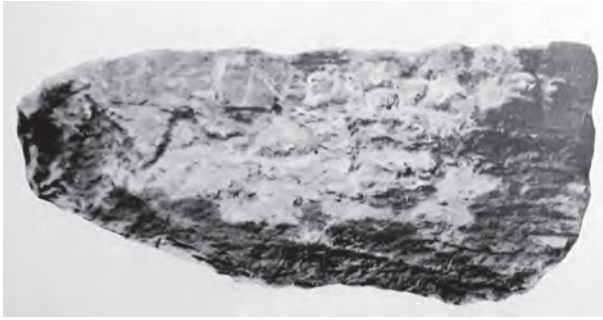


Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7

BLOCS ET AUTRES FRAGMENTS ARCHITECTURAUX : TRACES D'ESPACES CULTUELS POUR ARSINOÉ

La variété des supports et des contextes d'utilisation évoqués jusqu'ici nous invite à poser une question fondamentale : celle du rapport entre la forme de la pierre et sa fonction. On l'a vu, les plaques inscrites se prêtent à une interprétation en tant qu'éléments attachés à une structure — peut-être à un autel — pour en attribuer la propriété à un souverain honoré de manière rituelle. Une interprétation similaire peut être proposée pour les blocs inscrits de petites dimensions. Mais comment faut-il comprendre les blocs de dimensions plus grandes ?

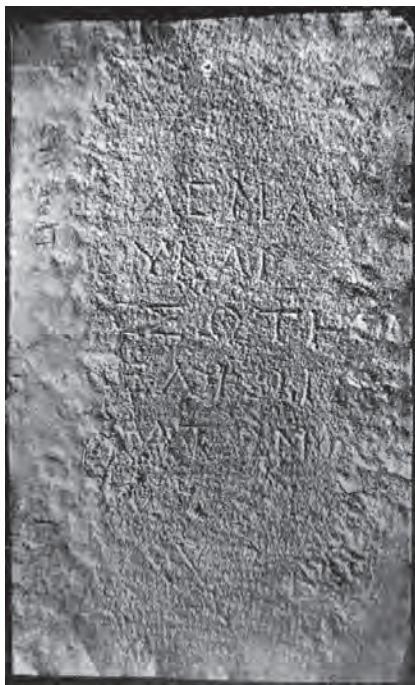


Fig. 8



Fig. 9

Un bloc en calcaire de Palaipaphos (*I.Paphos* 8; *Fig. 9*)⁴⁴ pourrait être ce qui reste d'un autel situé dans le sanctuaire d'Aphrodite Paphia, dont la nature fragmentaire nous empêcherait de reconnaître les corniches originales et la surface supérieure, creusée pour accueillir les offrandes. Dans ce cas-ci, le rapport entre hauteur et profondeur suggérerait que cet autel était destiné à être appuyé à un mur⁴⁵. Pourtant, pour un tel objet, il est possible, et peut-être préférable, d'envisager une interprétation en tant

44. Musée de Kouklia, KM 127; NICOLAOU (1964), p. 211, n° 22; CANEVA (2014a), cat. n° 26. Le bloc mesure 65 (max.) × 35 × 27 cm.

45. La documentation de Pergame présente plusieurs exemplaires avec ces caractéristiques; voir ci-dessous, p. 47.

que *horos* indiquant les limites d'une aire cultuelle consacrée à la déesse Philadelphos. Comme termes de comparaison on peut citer un bloc similaire et presque complet, récemment trouvé en contexte de remploi moderne près d'Halicarnasse (Fig. 10)⁴⁶, ainsi qu'une grosse pierre découverte à la fin du XIX^e siècle par P. Perdrizet près de Yaloua, dans la péninsule de Karpaz, au nord-est de Chypre, et interprétée par son éditeur comme une borne indiquant que le terrain était propriété de la reine vivante⁴⁷. En ce qui concerne cette dernière pièce, si l'interprétation du génitif comme indiquant le propriétaire d'un terrain ne peut plus être acceptée, elle a pourtant le mérite de mettre en valeur le caractère particulier de l'objet. En effet, selon l'usage des dédicaces grecques, le génitif inscrit sur des petits autels, blocs ou plaques votifs, n'indique dans la plupart des cas ni le propriétaire de l'objet, ni l'acteur de la dédicace⁴⁸ : il se réfère en revanche au propriétaire cultuel de l'objet, c'est-à-dire au destinataire des rituels accomplis avec cet objet. En combinant l'intuition de Perdrizet avec ce rappel général lié à la syntaxe des dédicaces grecques, il est possible d'avancer l'hypothèse que la pierre de Yaloua — ainsi que les blocs de Palaipaphos et d'Halicarnasse — ait effectivement fonctionné comme un *horos* délimitant l'espace sacré d'un lieu de culte de la reine divinisée. À ce raisonnement, on peut encore ajouter qu'aucun de ces trois exemplaires ne présente des traces de moulure ou de décoration qui conviendraient à une interprétation en tant qu'autel. Par conséquent, l'absence de toute indication en ce sens dans la pièce de Palaipaphos ne constitue probablement pas un effet du hasard de la conservation, mais bien un indice en faveur de l'interprétation fonctionnelle alternative qu'on vient d'évoquer.

46. DILER *et al.* (2010), p. 193-194 et photo 6; *SEG LXI* 867; mesures 47 × 34 cm, épaisseur non spécifiée. L'alpha à la barre horizontale arquée, un détail bien documenté dans les inscriptions d'Halicarnasse de la deuxième moitié du III^e siècle : CARBON – ISAGER – PERDERSEN (2020). On pourrait donc proposer une datation de la pierre au règne de Ptolémée III.

47. PERDRIZET (1896), p. 359, n° 9, avec un dessin de l'inscription, mais non de la pierre, décrite comme un gros cippe remployé dans le réservoir d'une maison privée dans la localité Kalogero. L'hypothèse de la fonction de *terminus* d'un terrain appartenant à la reine Arsinoé apparut plus tard, dans PERDRIZET (1904), p. 156. Si on accepte les mesures données par ce savant (lettres d'une hauteur de 3 à 8 cm, correspondant selon toute vraisemblance à O et Φ), il s'agirait du plus grand bloc connu portant une inscription pour Arsinoé Philadelphos. Après avoir vu la pierre, MITFORD (1938), p. 31 et n. 1, parle d'une stèle comparable à celle remployée dans un mur à l'entrée orientale de Limassol, pour laquelle voir PERDRIZET (1896), p. 358-359, n° 8. On notera d'ailleurs qu'à propos de la description fournie par PERDRIZET (« gros cippe de calcaire dur »), MITFORD observe : « *it is not as might be inferred from Perdrizet cut on a cylindrical cippus of the usual Cypriot type.* » En associant les informations de Perdrizet et de Mitford, on est tenté de penser que la pierre de Yaloua était en réalité un gros bloc rectangulaire comparable à celui de Palaipaphos qu'on vient d'évoquer. L'interprétation de la pierre comme une stèle, avancée par Mitford, dépendrait du fait que son épaisseur ne pouvait pas être mesurée, le bloc étant maçonné dans le mur du réservoir moderne.

48. Pour cette hypothèse, voir DITTEMBERGER à propos d'*OGIS* I 34. Pour un résumé de l'état du débat pendant la première moitié du XX^e siècle, voir MITFORD (1938), p. 30-31, n. 3



Fig. 10

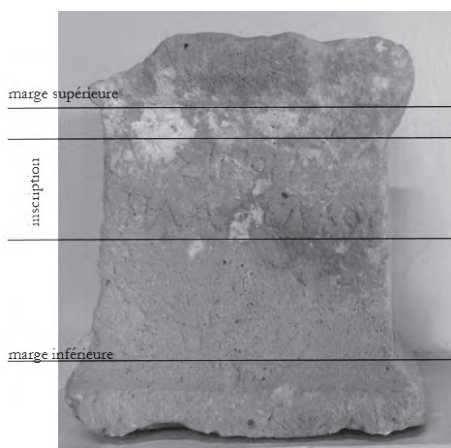


Fig. 11



Fig. 12

Pour d'autres exemplaires, c'est la mise en forme du texte qui nous permet de mieux préciser la fonction originelle de la pierre. La totalité des autels et la grande majorité des blocs dédiés à Arsinoé présentent un texte gravé en utilisant la partie supérieure de la surface d'écriture : en termes généraux, on peut constater que l'espace vide entre la marge supérieure et le sommet des lettres de la première ligne ne dépasse

pas 1/5 de la surface totale (*Fig. 11*)⁴⁹. La situation de l'inscription sur l'autel ou le bloc suggère une localisation de l'objet sur le terrain, ou, en tout cas, une position basse par rapport au point de vue de l'observateur. Il y a pourtant quelques rares exceptions. Le bloc du sanctuaire des divinités égyptiennes à Théra, mentionné plus haut, ainsi qu'un autre bloc en calcaire trouvé à Soloi de Chypre (27 × 46,5 max. × 15,7 cm; *Fig. 12*)⁵⁰ portent l'inscription au milieu de la surface d'écriture de la pierre. Ces deux exemplaires se signalent aussi par la disposition insolite de la pierre, qui se présente comme un parallélépipède positionné sur son côté long, alors que, dans les autels quadrangulaires, la hauteur dépasse la longueur de la base. Il est possible d'interpréter ces blocs non pas comme appartenant à des petits autels, mais comme des pierres originellement encadrées dans un mur d'enceinte, ou bien une autre structure à l'intérieur d'un sanctuaire, dont l'inscription indiquerait l'utilisation dans le cadre d'un culte pour Arsinoé⁵¹. De ce point de vue, la position centrale de l'inscription sur la surface d'écriture est cohérente avec l'hypothèse d'un positionnement de la pierre plus en hauteur, et donc plus proche du point de vue de l'observateur.

Un autre cas d'étude intéressant nous est offert par un morceau de structure architectonique trouvé à Idalion, à l'intérieur de Chypre (*Fig. 13*)⁵². L'objet, découvert pendant la deuxième campagne de fouilles menée par R. Lang en 1869, dans le sanctuaire de Resheph Mikal / Apollon Amyklos⁵³, est décrit par O. Masson comme « un bloc de calcaire, brisé à droite, en forme de linteau au-dessus d'une architrave ». La pierre porte une inscription unique qui identifie le lieu où se trouvait l'objet comme un Arsinoeion (ligne 1 : (Ἀρσινωεῖον [...]), dont l'utilisation rituelle était selon toute vraisemblance exclusive aux femmes : c'est ce que suggère la partie conservée de la ligne 2 du texte, intégrée par T. Mitford, ἀνδράσι ἔ[δουτον] et, avec une hypothèse peut-

-
49. Pour les petits autels quadrangulaires, voir *I.Paphos* 5-6, 10; AUPERT – FLOURENTZOS (2013), p. 366-368, n° 1 (Amathonte); *I.Kourion* 56 et NICOLAOU (2007), p. 367-368, n° 1 (Kourion; *SEG* XLIII 1009).
50. Musée archéologique de Nicosie, Ins. Gr. 168; NICOLAOU (1966), p. 57-58, n° 3 et pl. XII.3 (la hauteur indiquée dans cette édition, de 16,5 cm, est erronée). Puisque l'inscription est bien centrée horizontalement sur la pierre, on peut attribuer au bloc une longueur originale d'environ 54 cm.
51. À cette catégorie pourrait appartenir aussi *I.Kaunos* 54 (*PHRC* 002).
52. Pour une première description de la pierre et du texte, qui n'ont jamais été publiés dans les volumes des *GIBM*, voir COLONNA-CECCALDI (1874), p. 90, n° 2, repris dans COLONNA-CECCALDI (1882), p. 198, n° 2; édition dans MASSON (1968), p. 400-402, avec une proposition de restitution de la ligne 2 différente de celle avancée par MITFORD (1961a), p. 8.
53. Le sanctuaire est organisé selon la tradition chypriote avec une cour extérieure et une autre intérieure, avec une chapelle au fond. Il se trouvait dans la partie basse de la ville d'Idalion, au point où les deux collines d'Ampelliri (à l'ouest) et de Moutti tou Arvili (à l'est) sont plus proches. Pour le plan du sanctuaire, voir COLONNA-CECCALDI (1882), p. 29-31 (avec plan de la situation des statues et des inscriptions, Pl. I); LANG (1871); OHNEFALSH-RICHTER (1893), I, p. 237-238, 410 et II, pl. VIII; GJERSTAD (1948), p. 6-8; MASSON (1968), p. 386-389; SENFF (1993). Concernant la découverte de l'inscription, voir MITFORD (1938), p. 29, n. 1 : « Found by Lang in March 1869 in a temple at the foot of the hill Ambelliri. Presented by him to the British Museum, it was for many years lost in the Egyptian department and thus does not appear in the Catalogue of inscriptions. »

être plus convaincante, par Masson comme ἀνδροάσι ἀ[θήμιτον (?)]. Selon le savant français, cette inscription témoignerait de l'existence d'« un petit sanctuaire d'Arsinoé à Idalion [...], sans doute une sorte de chapelle⁵⁴ ». Si, en effet, la pierre confirme la présence d'un lieu de culte d'Arsinoé à l'intérieur du sanctuaire d'Apollon⁵⁵, l'hypothèse que cet espace ait eu la forme d'un édifice repose en revanche sur des indices fragiles. Les mesures de notre fragment (15,7 cm de hauteur totale; bloc inscrit de 7 × 14,4 × 10 cm) apparaissent bien trop miniaturisées pour correspondre à l'entablement d'un bâtiment, pour petit qu'il soit. La comparaison avec une petite colonne anathématique en marbre, provenant de l'agora basse de Pergame (Fig. 14)⁵⁶, nous offre la solution : nous avons à faire avec l'échine et l'abaque d'une petite colonne, qui n'était pas pensée pour supporter une structure quelle que ce soit, mais bien pour signaler les limites d'un espace sacré en plein air. Cette solution nous permet d'identifier une continuité entre l'agencement du nouveau culte d'Arsinoé Philadelphos et la tradition de l'architecture sacrée chypriote pré-hellénistique⁵⁷.



Fig. 13



Fig. 14

54. MASSON (1968), p. 401.

55. MASSON (1968), p. 402, suggère un lien possible entre cet Arsinoeion et l'existence d'une *kanephoros* d'Arsinoé à Idalion, sur la base de la formule de datation de la grande inscription phénicienne d'Idalion citée ci-dessus, n. 32. Pourtant, comme l'observe judicieusement Masson, rien n'empêche que cette prêtrise éponyme soit propre à la cité de Kition, qui dominait Idalion depuis le v^e siècle. Cette hypothèse semble en effet la plus probable, car l'inscription *CIS I 93* est datée par rapport à l'année de règne d'un roi Ptolémée (probablement II) et à l'an 57 de Kition (probablement 254 av. J.-C., en partant de 311, date de fin de la monarchie dans cette ville). De plus, bien que la *kanephoros* Amatosir soit à distinguer de celle d'Alexandrie (pour laquelle voir CLARYSSE – VAN DER VEKEN [1983], p. 8-9), il n'est pas nécessaire de postuler que toute ville abritant un lieu de culte d'Arsinoé ait eu une prêtrise officielle et éponyme de la reine.

56. *MDAI(A) 27* (1902), n^o 73, avec photo; voir BIELFELDT (2010), 183, fig. 30. Il s'agit de la dédicace d'un agoranome, probablement à Hermès, comme le suggère, selon les éditeurs, une comparaison avec la base *Inv P I 243*, vraisemblablement dédiée par la même personne.

57. PAPANTONIOU (2012), p. 21, avec les références antérieures.

À une échelle géographique plus large, cette interprétation de l'Arsinoeion d'Idalion vient enrichir le dossier des espaces sacrés à ciel ouvert destinés aux honneurs culturels pour les souverains hellénistiques⁵⁸.



Fig. 15a



Fig. 15b

Pour finir, la discussion d'un autre « faux temple » d'Arsinoé nous amène dans la ville basse d'Amathonte, sur la côte sud de Chypre (Fig. 15a)⁵⁹. L'artefact qui nous intéresse ici est un cylindre en calcaire⁶⁰, portant le génitif dédicatoire Ἀρσινόης Φιλαδέλφου. En publiant cet objet, qui avait été remployé dans un édifice administratif de la période romano-byzantine, à l'ouest de l'agora, P. Flourentzos l'a interprété comme le fragment d'une petite colonne⁶¹, faisant partie d'une chapelle dédiée au culte royal, à laquelle appartiendrait aussi une série d'autres éléments architecturaux trouvés dans la même aire des fouilles : quelques fragments de colonnes et une partie de l'entablement⁶². Il faut cependant observer que, puisque le cylindre présente une

58. Pour des cas parallèles, voir l'enceinte sacrée délimitant un *paradeisos* de Ptolémée III et Bérénice II, en face de la ville d'Itanos, en Crète (IC III, iv 4; PHRC 011), ou le Laodikeion établi à Sardes dans le cadre des honneurs pour Laodice, femme d'Antiochos III (GAUTHIER [1989], p. 47-48, n° 2; SEG XXXIX 1284; PHRC 003).

59. À Chypre, le dossier du culte d'Arsinoé à Amathonte est inférieur par le nombre d'exemplaires seulement à celui de Paphos. Au-delà des exemplaires trouvés dans l'aire de l'agora, dont il sera question ici, le corpus se complète par une petite plaque trouvée à l'entrée du sanctuaire de l'acropole, près des vases monumentaux (LBW III 2821; Paris, Louvre, AO 4895; FOURRIER – HERMARY [2006], p. 6 et Pl. 1,1), et par deux blocs vus par PERDRIZET (1896), p. 358, n° 7 et 8, dans des contextes de remploi dans le village moderne d'Agios Tychôn et aujourd'hui perdus.

60. Musée archéologique de Limassol, A-PL 861; hauteur max. 35,5 cm; diamètre 30 cm pour le fût, 37 avec la moulure de la base.

61. FLOURENTZOS (2007), p. 300 (avec fig. 5a-b) et (2008), p. 138-139 (avec fig. 37a-b); SEG LVII 1736.

62. Il s'agit d'un fragment d'architrave (hauteur max. 38 cm; longueur préservée 84 cm; épaisseur max. 25 cm) d'un petit édifice d'ordre dorique, auquel appartiennent probablement une base de colonne (A-PL 999) et le fragment d'un fût de colonne (A-PL 1096) retrouvés au même endroit. Lors de ma visite au magasin du Musée de Limassol, j'ai pu examiner la base de colonne : l'objet se compose

moulure à la base, il devrait constituer la partie inférieure de la colonne ; en acceptant cette hypothèse, on se trouverait forcé d'admettre, contre toute probabilité, que l'inscription fut placée tout en bas du fût de la colonne, dans une position qui la rendrait presque illisible⁶³. Notre objet doit être interprété davantage comme un autel cylindrique mouluré, d'un type bien documenté dans le cadre des cultes royaux pour les Ptolémées, et particulièrement à Chypre⁶⁴. L'autel est préservé dans presque la totalité de sa hauteur, comme le confirme la trace que j'ai pu observer, légère mais claire, d'un relief dans la partie haute du fût, correspondant au début de la corniche (Fig. 15b). L'interprétation des fragments architecturaux comme une petite chapelle du culte royal demeure d'ailleurs une hypothèse fascinante mais non confirmée, en considération du fait que l'organisation architecturale et la fonction de toute la vaste aire à l'ouest de l'agora d'Amathonte restent jusqu'à présent d'interprétation incertaine⁶⁵.

d'une base carrée de 50 cm, surmontée par le lit de pose pour une colonne de 38 cm de diamètre. Les mesures de cette base sont cohérentes avec le fragment de colonne, qui mesure 36 cm de diamètre et 7 cm de hauteur.

63. Comme l'observe THÉLY (2016), p. 473, n. 17, la présence d'un socle serait de toute façon sans objet dans la décoration d'un temple d'ordre dorique. Un autre argument contraire vient des dimensions de la mortaise carrée située au centre de la base de l'autel, qui mesure 4 cm ; cette mesure ne s'adapte pas à l'accueil d'un goujon de fixation de la prétendue colonne sur la base A-PL 999, qui, quant à elle, accueille une mortaise carrée de 10 cm de côté. Comme l'a montré AUPERT (1980), p. 257, à propos de la fabrication des cippes funéraires à Amathonte, les objets ronds de petites dimensions étaient placés dans un tour pour la phase de finalisation des moulures de la base et du couronnement. C'est ce qu'on voit aussi dans le lit de pose de l'autel de Ptolémée X Alexandre et Bérénice III à Amathonte (THÉLY [2016], p. 472), et sur la surface supérieure de l'autel d'Arsinoé II trouvé dans la Maison d'Orphée, à Nea Paphos (*I.Paphos* 9 ; PHRC 014).
64. Pour Chypre, voir l'autel d'Amathonte pour Ptolémée X Alexandre et Bérénice III, ainsi que *I.Paphos* 9, cités dans la note précédente. Pour l'Égypte, voir *I.Hermoupolis* 2, un autel cylindrique portant l'inscription « du roi Ptolémée ».
65. Cette aire de la ville basse a un intérêt particulier pour les études sur la topographie d'Amathonte pendant la période hellénistique, car elle a livré une autre trace du culte d'Arsinoé : AUPERT – FLOURENTZOS (2013), p. 366-368, n° 1, petit autel carré découvert dans les fouilles de l'agora. Du même contexte provient aussi une grande quantité de fragments architecturaux, de statues et de petits objets aux sujets égyptisants, outre la statue colossale dite de Bès préservée au musée d'Istanbul, et probablement à dater vers la fin du IV^e siècle. Cette dernière pièce a orienté les chercheurs vers l'hypothèse que l'aire à l'ouest de l'agora aurait abrité un sanctuaire du Melqart/Héraclès d'Amathonte, dont l'iconographie reprend souvent des traits du Bès égyptien : PETIT (2005), (2007a) et (2007b) ; HERMARY (2007) ; TASSIGNON (2009) ; AUPERT (2009), p. 30-31. Récemment, AUPERT (2009), p. 30, n. 10, a proposé une hypothèse alternative, fascinante mais encore entièrement à confirmer : l'édifice en question, entouré par une *stoa*, serait en fait le gymnase de la cité, qui demeure toujours non identifié. Pour ce qui nous concerne, on pourra observer que les deux interprétations se prêteraient également à la présence d'honneurs culturels pour les Ptolémées, et que la présence d'objets égyptisants est une constante dans plusieurs localités chypriotes de la basse période hellénistique et de l'époque impériale : CONNELLY (2007) et CONNELLY – PLANTZOS (2006) pour le dossier de l'ilot de Géronisos, en face de la côte occidentale de Chypre, au I^{er} siècle av. J.-C.

LE DOSSIER DE SOLOI (CHYPRE)

Les fouilles de la ville chypriote de Soloi, sur la côte septentrionale de l'île, ont dégagé un grand complexe cultuel situé sur l'acropole de la ville, aujourd'hui nommée Cholades, ainsi qu'une aire sacrée extra-muros à Mersinaki, près de la mer, entre la cité à l'est et le promontoire de Vouni à l'ouest⁶⁶. L'acropole de Soloi-Cholades préserve les vestiges de plusieurs temples érigés et fréquentés entre le III^e siècle av. J.-C. et la basse époque impériale, parmi lesquels une place centrale semble avoir été occupée, au début de la période hellénistique, par le culte d'Aphrodite : la déesse qui, avec Isis, joua le rôle le plus important dans la diffusion et l'enracinement des cultes d'Arsinoé dans le monde ptolémaïque⁶⁷. Le sanctuaire de Mersinaki, de lecture plus difficile du point de vue architectural, a de son côté attiré l'attention des savants à cause de la découverte de plusieurs puits remplis d'objets votifs, en particulier de fragments de statues en calcaire locale ou en terre cuite, ainsi que de quelques inscriptions dédicatoires. Le sanctuaire fut fréquenté entre la période archaïque, lorsque l'histoire de Mersinaki était strictement liée à celle du palais de Vouni avec son sanctuaire d'Athéna, et celle hellénistique, jusqu'à son abandon datable du II^e siècle av. J.-C.⁶⁸. La combinaison entre quelques fragments de statues et les inscriptions votives a permis d'attribuer le sanctuaire, bien que de manière hypothétique, au culte d'Apollon et d'Athéna.

Le culte d'Arsinoé Philadelphos a trouvé place dans les deux aires sacrées, même si les conditions de trouvaille des inscriptions qui l'attestent ne permettent pas de mieux préciser la topographie du culte. La documentation concernant le culte royal lagide à Soloi comprend, dans la ville, le bloc en calcaire mentionné auparavant ainsi qu'une petite plaque de grès d'exécution très rude, sur laquelle on reviendra tout de suite. À Mersinaki, en revanche, les puits votifs ont restitué une plaque en marbre avec une dédicace à la reine divinisée, à laquelle il faut ajouter une autre témoignant d'un acte cultuel pour Ptolémée V : le culte royal fut donc présent dans le sanctuaire tout au long de sa vie à la période hellénistique. Loin de vouloir reprendre le dossier des sanctuaires de Soloi dans sa totalité, une analyse pointue des détails matériels du support et de l'écriture des inscriptions témoignant du culte pour les Ptolémées nous permettra de mettre à l'épreuve et ainsi de confirmer, ou de nuancer, les observations que nous avons faites jusqu'ici.

66. Pour une introduction au complexe cultuel de l'acropole de Soloi-Cholades, voir WESTHOLM (1936); PAPANTONIOU (2012), p. 166-208, avec les références antérieures. Pour les temples de Mersinaki, GJERSTAD *et al.* (1937), p. 340-398.

67. L'introduction du culte d'Isis à Soloi-Cholades à côté de celui d'Aphrodite pendant la période hellénistique peut être interprétée dans le cadre de l'influence lagide sur l'île : PAPANTONIOU (2012), p. 174-176; 195-203. On ne peut pas exclure que le culte d'Arsinoé ait exercé une fonction médiatrice à ce propos, comme dans le cas du passage de l'épiclèse *Euploia* d'Aphrodite à Isis dans le contexte du culte d'Arsinoé dans la région d'Alexandrie : MARQUAILLE (2001), p. 219-223; BRICAULT (2006), p. 22-36; BRICAULT (2019), p. 23-42.

68. Pour la chronologie du sanctuaire, voir GJERSTAD *et al.* (1937), p. 393-398. Sur les rapports entre Soloi et Vouni, voir PAPANTONIOU (2012), p. 111-112, 210, avec les références antérieures.

Questions de paléographie : entre chronologie et sociologie de l'écriture

La qualité de l'exécution et de l'écriture d'un objet de petites dimensions peut dire plus à propos de son contexte d'utilisation originel que ne le révèle son texte. Ainsi, une petite plaque de grès ($13 \times 11,5$ max. $\times 4$ cm; *Fig. 16*), trouvée à Soloi et aujourd'hui conservée à Nicosie, nous invite à discuter la question de la date du dossier des autels et plaques dédicatoires d'Arsinoé II, et de la portée sociale de l'enracinement de son culte⁶⁹. Le trait distinctif de ce texte, gravé de manière très rudimentaire, est l'utilisation d'un sigma lunaire, qui constitue un élément rare dans les dédicaces sur pierre à Arsinoé Philadelphos⁷⁰. Puisque l'apparition du sigma lunaire constitue un emprunt de la graphie cursive attesté de manière croissante dans les inscriptions chypriotes à partir des dernières décennies du III^e siècle⁷¹, on pourrait penser que la plaquette de Soloi témoigne de la continuité du culte d'Arsinoé, dans des contextes privés, au-delà de la période de son plus grand succès, sous les règnes de Ptolémée II et III.



Fig. 16

L'hypothèse ne peut être rejetée sans le moindre doute, mais une autre explication paraît plus convaincante. Comme l'a montré Mitford, la graphie cursive du sigma lunaire fait une apparition très précoce sur l'île dans une inscription funéraire de Tamassos, probablement à dater à la fin du IV^e siècle⁷². Dans la documentation

69. Musée archéologique de Nicosie, Ins. Gr. 389; ANASTASSIADES (1998), n° 16; CANEVA (2014a), n° 30.

70. Je ne connais que deux autres cas comparables dans le dossier égéen du culte d'Arsinoé II : *IG XII Suppl. 156*, découvert à Théra par le gardien du site en 1913 — se fondant sur un estampage de la pierre, HILLER VON GAERTRINGEN transcrit $\Lambda\rho\sigma[\tau\nu\theta\eta\varsigma] | \Phi\iota\lambda[\alpha\delta\acute{\epsilon}\lambda\phi\omicron\upsilon]$; *IG XI 4, 1303 (PHRC 038)*, plaque en marbre provenant de Délos (voir ci-dessous, n. 81). Dans le dossier attalide, voir *OGIS I 289 (PHRC 019; Héraclée du Latmos)*, discuté plus bas, p. 48-49.

71. MITFORD (1961b), p. 134, à propos de quelques documents de Soloi et Chytrou.

72. MITFORD (1961b), p. 138-139, n° 37.

ptolémaïque, la tendance des inscriptions privées à reproduire plus rapidement les caractéristiques de l'écriture cursive trouve un parallèle, dès la première moitié du III^e siècle, dans des inscriptions renvoyant à des contextes funéraires et fortement influencées par l'écriture des papyrus contemporains, comme les vases de Hâdra et les stèles funéraires⁷³. Il en va de même pour les *oinchoai* du culte royal, utilisées dans des contextes rituels domestiques et souvent retrouvées dans des sépultures de particuliers⁷⁴. Il faudra dès lors conclure que l'apparition d'une graphie récente du sigma sur la plaquette de Soloi n'implique pas, en soi, une datation tardive de ce document. Plus probablement, elle contribue à illustrer le contexte privé de la dédicace, qui se reflète aussi dans la gravure rudimentaire de l'inscription.

Contextualiser l'utilisation du marbre : le sanctuaire de Soloi-Mersinaki

Un autre aspect pour lequel les réflexions méthodologiques exposées dans l'introduction doivent être mises à l'épreuve de cas particuliers concerne les inférences que l'on peut tirer du matériau des supports. On l'a vu, les pierres locales, le plus souvent le calcaire et le grès, sont utilisées dans la grande majorité des cas. L'emploi de matériaux locaux et peu coûteux correspond bien à des dédicaces de valeur limitée, associées à des manifestations de culte de la part de particuliers anonymes, sans pour autant qu'on puisse généraliser ces conclusions : le dossier de la *chôra* égyptienne montre que, dans des conditions particulières empêchant l'approvisionnement du marbre, la pierre locale peut être utilisée par des donateurs ayant tout intérêt à signaler leur nom et leur fonction, utilisant dès lors leur dédicace dans une stratégie d'auto-affirmation au sein de la communauté locale. Dans d'autres contextes, les mêmes donateurs auraient parfaitement pu avoir recours au marbre afin d'augmenter le prestige de leur dédicace.

Si une pierre locale peut à la rigueur être utilisée dans le cadre de l'initiative rituelle d'acteurs appartenant aux couches élevées d'une communauté, le cas contraire, c'est-à-dire l'emploi du marbre pour des dédicaces plus humbles, est-il aussi documenté ? Une analyse attentive du dossier de Soloi-Mersinaki nous invite à donner à cette question une réponse affirmative. Les puits votifs de Mersinaki ont

73. Voir, par exemple, le vase discuté par FRASER (1960), p. 153-158, n° 13, datable du règne de Ptolémée I ou II, qui montre une forte ressemblance avec l'écriture des papyrus de la fin des années 280. Pour un cas d'utilisation précoce du sigma lunaire dans une stèle funéraire peinte, à dater peut-être du milieu du III^e siècle, voir FRASER (1964), n° 1.

74. Le sigma lunaire apparaît à la fin du III^e siècle dans les exemplaires portant une dédicace à Ptolémée IV, les n°s 193-194 et 198 du catalogue de BURR THOMPSON (1973), tous provenant d'Alexandrie ; on peut y ajouter un exemplaire aniconique provenant selon toute vraisemblance des fouilles de la nécropole de Kourion (BURR THOMPSON, n° 141 ; *IKourion* 75 ; *PHRC* 012). Néanmoins, ce trait d'écriture cursive se trouve déjà sur un vase alexandrin dédié à Arsinoé II (BURR THOMPSON, n° 146), à dater stylistiquement du règne de Ptolémée II.

restitué une plaque en marbre blanc ($32 \times 22,7 \times 5,3$ cm; *Fig. 17*)⁷⁵ et un petit bloc du même matériau ($15 \times 12 \times 6,7$ cm; *Fig. 18*)⁷⁶, avec des dédicaces respectivement à Arsinoé Philadelphos et au roi Ptolémée V Theos Epiphanès. Parmi plus de mille objets découverts dans les puits, ces deux plaques constituent la moitié des objets en marbre, les autres pièces étant deux petites plaques portant une représentation d'Athéna et un motif décoratif à palmettes⁷⁷. Les deux dédicaces lagides constituent aussi un tiers des inscriptions votives trouvées sur place : les autres pièces sont des dédicaces à des divinités du sanctuaire, toutes inscrites sur de la pierre locale⁷⁸. À première vue, ces observations suggèrent qu'un prestige particulier était attribué au culte royal dans le sanctuaire.



Fig. 17



Fig. 18

L'utilisation du marbre à Mersinaki pourrait aussi être associée avec l'impact de la domination lagide sur l'ouverture croissante de Soloi (et de Chypre en général) vers les réseaux politiques et commerciaux de la Méditerranée hellénistique⁷⁹. Cette perspective paraît confirmée par le fait que le seul autre cas connu d'emploi du marbre dans le cadre du culte royal lagide à Chypre vient de la dédicace de Chytroi discutée plus haut, accomplie par l'Alexandrin Aristoclès. D'un autre côté, la tentation de généra-

75. GJERSTAD *et al.* (1937), I, p. 360, n° 740; p. 621, n° 2; photo vol. II, pl. CXLVIII. Cf. MITFORD (1938), p. 30, cat. I (PHRC 040).

76. GJERSTAD *et al.* (1937), I, p. 378, n° 1080; p. 622-623, n° 6; photo vol. II, pl. CXLVIII (PHRC 041). Par ses mesures, cet objet peut être rapproché d'un petit bloc en marbre ($9,5 \times 22 \times 7$ cm) trouvé à Kaunos et portant une dédicace à Sarapis, Isis et aux Theoi Adelphoi : *I.Kaunos 67* (RICIS 305/2002; PHRC 005), avec la discussion de CANEVA – BRICAULT (2019).

77. GJERSTAD *et al.* (1937), I, p. 354, n° 659 : plaque avec représentation d'Athéna ($24,4 \times 18,2 \times 2,8$ cm); p. 379, n° 1102 : plaque décorée avec palmettes ($15 \times 17,9 \times 3,4$ cm).

78. GJERSTAD *et al.* (1937), I, p. 621-623, n° 3 (nom du donateur), 4 (dédicace à Apollon Lykios), 5 (mentionnant un ΗΠΟΣ), 7 (Athéna).

79. À ce propos, voir PAPANTONIOU (2012), p. 199, 338. Il en va de même pour la « marmorisation » de la capitale lagide, Alexandrie, où la coexistence du marbre et d'autres pierres de haute valeur de la tradition égyptienne (par ex. granite, basalte) s'accompagne d'un mélange de styles sculpturaux et architecturaux grecs et indigènes : LANDVATTER (2018) et BIANCHI (2018), avec les références antérieures; MCKENZIE (2007).

liser ces observations à propos du lien entre l'hellénisation de l'île, l'importance du culte royal et le choix du marbre comme médium des dédicaces les plus prestigieuses nécessite quelques nuances à la lumière des données concrètes de nos sources. En effet, la plaque de Mersinaki pour Arsinoé, bien qu'accompagnée, sur la marge supérieure préservée, d'une corniche qui permet de la comparer avec des dédicaces lagides de bonne facture inscrites sur marbre⁸⁰, présente une gravure assez grossière, qui l'éloigne du texte d'Aristoclès à Chytroi ainsi que de la plupart des dédicaces associées à ce matériau coûteux. Encore plus évidente est la mauvaise qualité de la dédicace pour Ptolémée V, qui se signale par une écriture désordonnée, avec des lettres de hauteur et profondeur variables, et par une mise en forme qui sépare de manière arbitraire les mots sur trois lignes. Ces détails caractérisent certaines des dédicaces les plus rudimentaires du dossier d'Arsinoé Philadelphos⁸¹.

D'une part, le dossier de Mersinaki révèle le prestige accordé au niveau local au culte royal qui, par le biais du marbre, se distingue des autres offrandes votives trouvées dans les puits. D'autre part, les autres détails matériels des dédicaces à Arsinoé II et à Ptolémée V nous invitent à ne pas établir un lien automatique entre l'utilisation de ce matériau et l'importance économique et sociale d'une dédicace. Il faudra d'ailleurs rappeler que si le déplacement de vieilles offrandes dans des puits votifs constitue un aspect bien documenté de l'organisation d'un sanctuaire, cette pratique concerne d'habitude les offrandes mineures et réalisées avec des matériaux peu précieux ou non réutilisables⁸². Les dimensions limitées des plaques en marbre de Mersinaki peuvent dès lors, au moins en partie, expliquer la raison pour laquelle ces pièces ont été ensevelies et non pas préservées en surface, et ensuite remployées après la fin de l'utilisation du sanctuaire. En conclusion, l'analyse des proportions entre marbre d'importation et pierre locale à Mersinaki nous permet de proposer des réflexions concernant le mobilier sacré enterré dans les puits votifs, mais elles n'offrent pas un portrait absolu de la vie du sanctuaire dans sa totalité.

80. Pour un type de support comparable à Alexandrie, voir la plaque en marbre blanc pourvue de corniche *I.Alex.Ptol.* 37 (20 × 15,5 × 5,8 cm), portant probablement une dédicace à Ptolémée II.

81. *I.Paphos* 4-5 et 10; *SEG* LIII 1755 (Nicosie). De manière partiellement différente, dans *IG* XII 5, 264 (*PHRC* 017; Paros), le lapicide n'a pas bien calculé l'espace nécessaire pour l'épiclese de la reine et a donc été forcé d'écrire le dernier Y au-dessous de la deuxième ligne, près de la marge droite de la plaque. Dignes d'intérêt sont aussi deux documents égéens où le marbre a été utilisé pour une dédicace de qualité d'exécution modeste : *IG* XI 4, 1303 (*PHRC* 038; *CANEVA* [2014a], cat. n° 42; Délos), une plaque en marbre à la surface polie de manière grossière, avec sigma lunaire; *IG* XII 7, 263 (*WEIL* [1876], p. 336, n° 5; *PHRC* 039; *CANEVA* (2014a), cat. n° 51; Minoa d'Amorgos), un bloc de marbre bleu-gris (mesures 18 × 40 cm), caractérisé par une distribution maladroite du texte, qui divise l'épiclese entre les deux lignes : $\Lambda\rho\sigma\iota\nu\acute{o}\varsigma\ \Phi\iota\ |\ \lambda\alpha\delta\acute{\epsilon}\lambda\phi\upsilon\upsilon$.

82. *PARKER* (2004), p. 280-281.

Quelques mises au point méthodologiques

Les dossiers de la *chōra* égyptienne et de Soloi-Mersinaki à Chypre nous ont permis d'observer, de manière différente et complémentaire, que la valeur économique et symbolique du matériau choisi n'est qu'une variable dont il faut tenir compte dans la tentative de comprendre le fonctionnement d'un système aussi complexe que la sociologie des dédicaces. Des fonctions également importantes peuvent être reconnues à deux autres facteurs : en général, le degré de disponibilité du marbre dans une certaine région ; sur le plan local, là où ce type d'information est disponible, la place occupée par le marbre dans la pratique dédicatoire d'un certain sanctuaire dans sa totalité. En additionnant ces facteurs, s'il est vrai qu'à Mersinaki (mais aussi à Chytroi, avec la dédicace d'Aristoclès à Arsinoé Philaldepheos et à une nymphe locale) l'utilisation du marbre et le culte royal se présentent comme deux aspects entrelacés de la « ptolémaïsation » de l'île, d'autre part, le caractère modeste des plaques trouvées dans les puits votifs de ce sanctuaire nous invite à nuancer une équation directe entre marbre, qualité de la dédicace et statut social du donateur. On serait plutôt tenté de conclure qu'à Mersinaki, l'une des conséquences de la « ptolémaïsation » de Chypre semble avoir été celle de rendre le marbre plus aisément accessible sur le marché local, même en petites quantités. Cette tendance élargit l'échelle sociale des donateurs qui pouvaient accomplir une dédicace aux souverains en puisant au prestige symbolique d'un matériau d'importation, sans pour autant qu'à l'emploi de ce matériau corresponde nécessairement une haute qualité d'exécution de la dédicace, ni n'attribue — on peut l'imaginer — une haute valeur à son contenu.

PERGAME

Après les Ptolémées, les Attalides nous offrent le deuxième cas le plus achevé de l'utilisation de petits objets inscrits dans la diffusion des cultes pour les souverains dans le monde hellénistique⁸³. Sauf pour la statue d'un satyre dédiée par Dionysodoros

83. Deux autres dossiers peuvent être évoqués brièvement ici. L'île de Cos témoigne de la dédicace de 30 petits autels (*IG XII 4.1*, 682-711) aux 'dieux de la patrie' en faveur de Nikias, protégé de Marc Antoine et gouverneur de Cos entre 41 et 31 av. J.-C. Il est probable que tous ces documents renvoient à une seule occasion, à savoir une cérémonie d'accueil pour Nikias de retour dans la cité ; cf. BURASELIS (2004), p. 30-65 ; STAVRIANOPOULOU (2017), p. 288-289. L'autre dossier se compose de petits autels et plaques provenant de quelques cités de Macédoine et de la côte nord de l'Égée, dédiés à un roi Philippe portant l'épithète Sôter. Le roi est normalement identifié avec Philippe V, honoré dans le contexte de sa campagne militaire de 202/1 av. J.-C. Pour un recueil des sources, voir JIM (2017). En ce qui concerne le type de supports, ce dossier rassemble celui des Ptolémées plutôt que celui des Attalides. On signale ici la nécessité d'un réexamen détaillé, sur le plan tant épigraphique qu'historique, de ce dossier après qu'HAMON (2016), p. 116-123 a publié un bloc de marbre de Thasos avec la dédicace [B]ασιλέως Φιλί[ππου] | Σωτήρος, en identifiant le personnage honoré avec Philippe II sur base paléographique ; il propose aussi une nouvelle datation haute pour un autre document thasien portant la même dédicace, mais au datif. Ce savant reprend ainsi les arguments avancés par HATZOPOULOS dans *BE* (1991), n° 377, attribuant au père d'Alexandre une plaque en marbre provenant de Maroneia (Thrace), avec l'inscription Δι | και βασιλεῖ |

et discutée au début de cette contribution, la totalité du dossier se compose d'autels ; tous les exemplaires proviennent de Pergame, à la seule exception d'une pièce trouvée à Héraclée du Latmos. L'emploi du marbre est limité, pour Attale I^{er}, à la base de Dionysodoros et à deux autels (provenant du théâtre de Pergame et d'Héraclée), auxquels il faut ajouter deux autels pour Eumène II (de la terrasse d'Athéna). Le reste des pièces est réalisé en andésite (respectivement quatre pour Attale et une pour Eumène). Cette pierre volcanique, présente en grande quantité dans la colline de Pergame et la vallée du Kaïkos, s'oppose, en tant que matériau local, au marbre, que les Attalides importèrent en abondance dans le cadre de leurs projets de monumentalisation de la capitale⁸⁴.

Là où des images ou des descriptions des pierres sont disponibles, nous pouvons constater un degré d'homogénéité majeur, du point de vue de la forme et de la qualité d'exécution, par rapport au dossier ptolémaïque d'Arsinoé II : à la seule exception de la dédicace de Dionysodoros, il s'agit d'autels quadrangulaires, pensés pour être appuyés sur un mur. Si l'exemplaire d'Héraclée a été découvert hors d'un contexte archéologique reconnaissable, les pièces trouvées à Pergame montrent une nette majorité d'emplacement publics : des sanctuaires, le théâtre, l'agora supérieure. Parmi ceux-ci, trois exemplaires présentent le nom de la personne ou de l'association ayant accompli la dédicace. Seuls deux exemplaires, sans indication du nom du donateur, ont été découverts dans un contexte domestique de prestige. Un autre élément important pour définir une interprétation générale de la documentation est la chronologie des pièces. Comme on le verra, certains traits paléographiques ou des indications de contexte archéologiques invitent à nuancer la thèse traditionnelle datant du règne d'Attale I^{er} tous les petits objets portant des dédicaces à ce roi, en faveur d'une continuité de ce culte après la mort du souverain et peut-être même après la fin de la dynastie.

Φιλίπποι Σωτήρι (SEG XLI 599), qui avait été datée au règne de Philippe V par le premier éditeur, VELIGIANNI (1991). Le débat sur la date du document de Maroneia a été poursuivi par VELIGIANNI (1995) et HATZOPOULOS dans *BÉ* (1996), n° 239. JIM (2017) se montre raisonnablement prudente par rapport à cette chronologie qui, si elle était confirmée, nous conduirait à reconsidérer l'apport de la tradition argéade à la diffusion des honneurs culturels pour les souverains au début de la période hellénistique. En faveur de l'identification avec Philippe V, voir récemment D'AGOSTINI (2019), p. 88-89, 124-126.

84. Sur l'origine des types de pierre utilisés dans la Pergame hellénistique, voir les études de CRAMER cité à la n. 28 ; sur l'andésite, CRAMER (2004), p. 216. Sur le lien entre l'initiative royale et la « marmorisation » de Pergame, voir BIELFELDT (2010), p. 175.

Tableau 2. Autels de dimensions petites et moyennes pour le culte d'Attale I^{er} et Eumène II.

Petits autels du culte royal attalide	Pergame	Hors Pergame	Total
Génitif	3	1 (Héraclée du Latmos) (1M)	4 (1M)
Datif	2 (1M)		2 (1M)
Datif (N)	3 (2M)	1 (Mamurt Kale)	4 (2M)
Accusatif (statue) + autel (N?) ⁸⁵	1 (1M)		1 (1M)
Total	9 (4M)	2 (1M)	11 (5M)
Dont avec nom	4 (3M)	1(1M)	5 (4M)

Autels pour Attale I^{er} Sôter

La première pièce à examiner est le fragment supérieur d'un autel en marbre de bonne facture (50 × 37,5 × 26 cm)⁸⁶ avec une décoration à rosettes et *Eierphialen*, portant l'inscription Βασίλ<λ>εῖ⁸⁷ | [Ατ]τάλωι | [Σω]τ[ῆ]ρ[ι] (*IvP* I 44; *Fig. 19*). L'autel a été trouvé dans le théâtre, probablement à son emplacement primaire⁸⁸. L'écriture est cohérente avec une datation du règne d'Attale I^{er}, même si pour ce genre d'inscription de bonne qualité on ne peut exclure la possibilité d'une écriture conservatrice adoptée pour une pièce réalisée quelque temps plus tard. À cet égard il faut rappeler que, contrairement à d'autres dynasties hellénistiques, à Pergame, un souverain défunt ne cesse pas d'être nommé *basileus*⁸⁹, et ceci demeure vrai même après la fin de la dynastie, qui d'ailleurs n'impliqua pas une disparition définitive du culte royal⁹⁰.

85. Dans *IvP* I 59, le nom du donateur était probablement mentionné, mais est perdu en lacune.

86. On peut noter que l'épaisseur très limitée de cet autel et d'autres exemplaires de Pergame les rendait inadéquats à l'accomplissement de sacrifices sanglants. Comme pour le dossier d'Arsinoé discuté plus haut, on peut donc penser à des libations et à des offrandes de parfums. De plus, la seule manière de garder ce genre d'autels en position verticale devait être celle de les appuyer sur un mur, comme en témoigne d'ailleurs le fait que leur partie postérieure n'est pas travaillée.

87. *PHRC* 018. On remarque une erreur grossière, ΒΑΣΙΔΕΙ, sur la pierre. Pour une erreur similaire dans une inscription qui présente par ailleurs une bonne qualité, cf. l'écriture ΒΑΣΙΑΙΣΤΑΙ sur le tronc à offrande du sanctuaire des dieux égyptiens à Théra, *IG* XII 3, 462 (*PHRC* 013), cité plus haut. Une première photo de la pierre a été publiée dans BIELFELDT (2010), 155, fig. 15 (avec référence erronée à *IvP* I 45).

88. Celle-ci paraît l'hypothèse la plus plausible, bien qu'on ne puisse exclure sans doute que la pierre ait dévalé de la terrasse d'Athéna, qui surmonte le théâtre.

89. Voir ci-dessous à propos d'Eumène II.

90. À ce propos, le dossier du grand bienfaiteur pergaménien Diodoros Paspasos est révélateur des pratiques cultuelles de la première moitié du 1^{er} siècle (pour les arguments en faveur de cette chronologie, voir JONES [2000]). Parmi ces bienfaits, on compte la dédicace, ou restauration, d'une série de statues de rois attalides dans le gymnase : *IGR* IV 293b, lignes 7-9; *IGR* IV 294, lignes 19-23 (avec les lignes 20 et 48 pour l'utilisation du titre *basileus* pour les membres de la dynastie). De plus, le jour de l'inauguration du *temenos* Diodôreion, que la cité a dédié à son bienfaiteur, la procession comprendra les prêtres des dieux et des rois; voir *MDAI(A)* 32 (1907) 243, n° 4, lignes 43-44 : πομπεύοντων [τοῦ

Au dossier des dédicaces en marbre appartient aussi le fragment d'un autel provenant d'Héraclée du Latmos (*OGIS* I 289⁹¹), la seule ville d'Asie Mineure à part Pergame à avoir préservé des dédicaces à des Attalides sur le type de petits objets qui nous intéresse ici. Il s'agit dans ce cas d'une dédicace au génitif : [Βα]σιλέως | [Ἀττά]λου | [Σωτ]ῆρος. En l'absence de tout estampage ou fac-similé de la pierre, il faut se contenter des informations reportées par l'éditeur : l'inscription présente des traits cursifs (sigma et epsilon lunaires) qui permettent de rapprocher cette pièce de celles déjà discutées pour Arsinoé Philadelphos, où la valeur symbolique du marbre se combine avec des détails d'exécution qui nous invitent à considérer un contexte de dédicace privé⁹².



Fig. 19

Venons maintenant aux supports en andésite. Du sanctuaire de la Mèter Aspordènè à Mamurt Kale⁹³ (Yünd Dağ; environs 40 km au sud-est de Pergame) provient un autel de taille plus grande que la moyenne (83 × 60 × 48,5 cm; *Fig. 20a-b*), pourvu de corniches et portant, dans une graphie de l'époque d'Attale I^{er} ou peu après, la dédicace Βασιλεῖ Ἀττάλωι | Σωτῆρι Μήτρεις ἡ | ἰέρεια⁹⁴. Mètris était sans doute la prêtresse de

τε] | πρυτάν[εως καὶ] τῶ[ν] ἱερέων καὶ βασιλέων etc., avec le commentaire d'HAMON (2004), p. 182-183. Pour une étude archéologique des représentations des Attalides dans la salle H du gymnase à la période républicaine, voir VON DEN HOFF (2015), p. 128-130. Sur les statues cultuelles des Attalides à l'époque de la dynastie, voir l'article d'Olga PALAGIA dans ce volume.

91. *PHRC* 019; *ed. pr.* par HAUSSOULLIER (1899), p. 283-284, n° 6, fondée sur les annotations de RAYET, qui ne comprenaient évidemment pas d'indications à propos des dimensions. L'inscription avait été remployée comme stèle funéraire pendant l'antiquité.
92. Cet autel peut être rapproché d'une base en pierre de qualité grossière, trouvée elle aussi dans les alentours d'Héraclée et portant le même texte, mais à l'accusatif : HAUSSOULLIER (1899), p. 283, n° 5 : Βασιλέα | Ἀττάλων | Σωτῆρα (caractères fort effacés; pas d'indication à propos des dimensions).
93. L'épiclèse toponymique associée à ce culte de la Mère nous est connue par Strabon (13.619). Pour l'histoire et l'architecture du sanctuaire, monumentalisé par Philétaire, voir RADT (1999), p. 243-244; WILLIAMSON (2014a).
94. *MDAI(A)* 33 (1908), p. 403-404, n° 32; *PHRC* 020.

la Mère, ce qui fait de son initiative un acte établissant le souverain comme un nouveau destinataire du culte à l'intérieur du sanctuaire dont elle était la responsable.



Fig. 20a



Fig. 20b

À la lumière de la formule adoptée ainsi que de l'écriture, rien n'empêche d'accepter, pour les documents discutés jusqu'ici, la thèse traditionnelle contextualisant ces témoignages d'honneurs culturels dans le cadre de l'expansion de Pergame en Asie Mineure pendant les années 230, lorsqu'Attale I^{er} assumait le titre royal et l'épiclèse de Sôter après ses victoires contre l'usurpateur séleucide Antiochos Hiérax et les tribus galates qui lui étaient alliées⁹⁵. Pour d'autres documents, en revanche, des considérations paléographiques ou de contexte archéologique peuvent suggérer une datation après la mort d'Attale I^{er}, et peut-être vers le milieu du II^e siècle.

Ceci est le cas, pour commencer, d'un autel en andésite⁹⁶ (45 × 23,5 × 10,5 cm; *IvP* I 43; *Fig. 21a-b*) portant la dédicace Βασιλεῖ | Ἀττάλῳ | Σωτήρι | Ἀπολλόδωροϛ. L'autel fut trouvé sur l'agora supérieure de Pergame, probablement à proximité de son emplacement originel : on pourrait envisager une situation en relation avec le sanctuaire de Zeus, ou un autre édifice public de l'agora, tel que le *nomophylakion*, situé au coin nord-ouest de la terrasse (*Fig. 22*). On a déjà observé qu'il n'était pas rare que les auteurs particuliers d'une dédicace indiquent seulement leur nom propre, lorsqu'ils agissent dans un contexte social où ils sont bien connus⁹⁷.

95. Pour cette chronologie, voir COARELLI (2016), p. 83-84, avec les références antérieures. Sur l'expansion d'Attale I^{er} en Asie Mineure, voir ALLEN (1983), p. 28-65, avec les mises à jour de CHRUBASIK (2013), p. 95-103; STROOTMAN (2005) pour le rôle de la victoire contre les Galates dans l'assomption du titre de Sôter. Voir aussi CHRUBASIK (2016), p. 78-80 et COŞKUN (2018) pour une analyse plus détaillée des événements du point de vue des Séleucides.

96. BIELFELDT (2010), p. 155, n. 110 (avec fig. 14); *PHRC* 021; trachyte selon FRÄNKEL dans *IvP* I 43.

97. Ceci est souvent le cas, par exemple, pour des commandants d'armée ou de garnison. Pour le contexte attalide, voir la base de statue *IvP* I 29 (*OGIS* I 280), lignes 1-2; *IvP* 13 (*OGIS* I 266), lignes 19-20, dans le contexte de l'accord entre Eumène I^{er} et les garnisaires d'Attaleia.



Fig. 21a



Fig. 21b

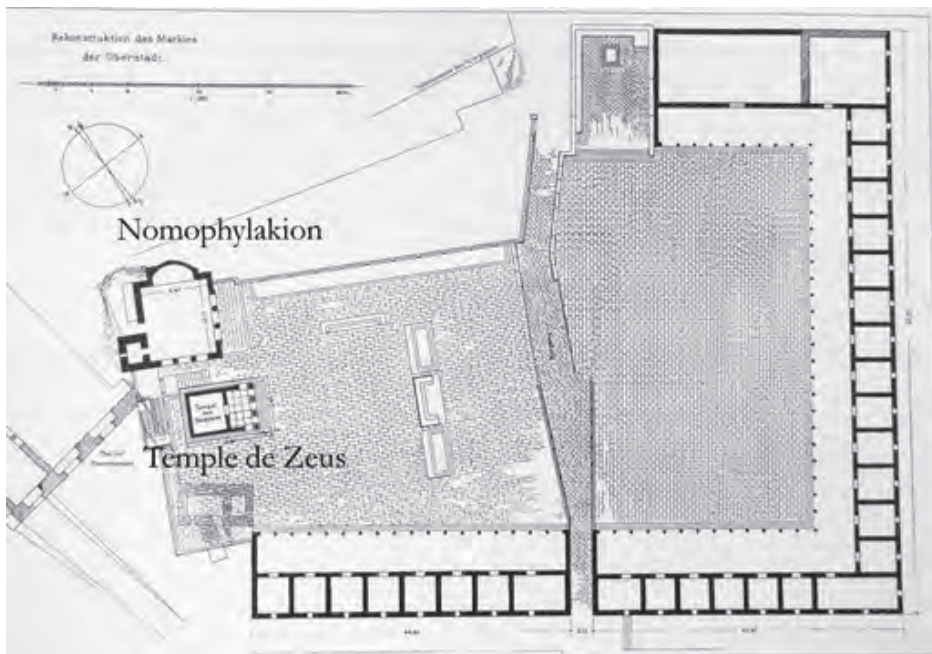


Fig. 22

Dans le cas d'une dédicace accomplie dans l'espace public de l'agora, il est tentant d'expliquer cette procédure par rapport à l'initiative particulière d'un donateur qui était aussi une figure publique, peut-être un magistrat dont l'activité se déroulait sur

Pagora⁹⁸. La graphie de l'alpha à barre brisée est digne d'attention, car à Pergame, son usage devient commun à partir du II^e siècle av. J.-C.⁹⁹, ce qui nous invite à considérer une datation de cette pièce après 197 av. J.-C., dans le cadre d'un culte posthume¹⁰⁰. À cet égard, notre discussion doit prendre en compte cet exemplaire avec un autre, qui montre une graphie intermédiaire de l'alpha à la barre légèrement arquée. Il s'agit dans ce cas d'un autel trouvé dans le sanctuaire de Déméter, sur le flanc sud-occidental de la colline de Pergame, portant l'inscription au génitif Βασιλέως | Ἀττάλου | Σωτήρος (*IvP* I 45; *PHRC* 022; 55 × 41 cm; *Fig.* 23).

-
98. La fonction politique de la partie orientale de l'agora supérieure demeure difficile à saisir à cause du manque d'une analyse archéologique détaillée. Pour la partie occidentale, par contre, il est possible d'identifier une pluralité de fonctions : sacrée (sanctuaire de Zeus, construit sous Attale I^{er} : STEUERNAGEL [2015], p. 374), commerciale (*Hallenbauten* d'Eumène II sur le côté sud) et administrative (*nomophylakion*) : RHEIDT (1992) et (2015); BIELFELDT (2010). À pure titre d'exemple, il est intéressant d'attirer l'attention sur un homonyme du donateur de cet autel : Apollodôros fils d'Artémon, actif peu après la fin de l'époque royale (voir BIELFELDT [2010], p. 183-184; *contra* FRÄNKEL, qui dans *IvP* I, p. 136, propose une date pendant la phase finale de la dynastie). On connaît deux dédicaces majeures accomplies par cet Apollodôros pendant ses mandats comme *nomophylax* et *grammateus* du peuple : *IvP* I 237, avec photo dans BIELFELDT (2010), p. 184, fig. 32 (dédicace de la part des trois *nomophylakes* à Zeus Tropaios et au dêmos, concernant la construction de la porte et du vestibule du *nomophylakion* ainsi que le réaménagement de l'intérieur et des portes latérales); *IvP* I 236 (BIELFELDT [2010], p. 184), architrave en marbre, décorée avec têtes de satyres et silènes et guirlandes, avec dédicace par Apollodôros d'un portail près de la *parodos* nord du théâtre à Dionysos Kathégémôn et au dêmos. Si, comme le fils d'Artémon, l'Apollodôros d'*IvP* I 43 était un magistrat de la cité, son autel serait à interpréter comme une dédicace accomplie à titre personnel dans le cadre topographique de son activité et visant à manifester son adhésion personnelle au culte royal.
99. Pour la chronologie de l'apparition de l'alpha à barre brisée à Pergame, voir HABICHT dans *IvP* III, p. 27-28, repris par GAUTHIER (2006), p. 287-288. À côté des nombreuses attestations du règne d'Attale II (cf. *IvP* I 219, base de statue d'Attale II érigée par son frère, le prince Athénaïos), on possède déjà quelques exemples du règne d'Eumène II (cf. *IvP* I 157; *RC* 48; lettre d'Eumène II à Temnos).
100. Pour éviter toute confusion, il est utile de rappeler que, contrairement au couple opposant Σ à sa version cursive C, empruntée à l'écriture sur papyrus, l'alpha à barre brisée constitue une variante se situant à part entière dans l'*usus* épigraphique. Cette solution graphique n'indique donc pas l'influence d'une forme d'écriture typique de supports « privés » comme le papyrus, et ne peut être considérée comme un élément témoignant d'une qualité moins soignée de l'inscription : GUARDUCCI (1987), p. 82-83. Ces observations générales trouvent une confirmation dans la documentation de Pergame à la basse période hellénistique : ici, l'alpha à barre brisée est documenté dans des inscriptions de haute qualité, renvoyant à des contextes publics, tandis qu'elle n'apparaît pas nécessairement dans des documents montrant des traits cursifs; là où on constate une combinaison de ces deux aspects, l'alpha à barre brisée se justifie par rapport au style épigraphique de l'époque et non pas par des questions de registre ou de contexte de communication.



Fig. 23

Le traitement de l'alpha à barre légèrement arquée, plutôt que brisée, apparaît dans d'autres documents pergaméniens, notamment dans un règlement de prêtrise transmis dans une lettre fragmentaire d'un roi attalide (*InvP* I 40). L'éditeur Fränkel attribua à ce document une datation haute, probablement durant le règne d'Attale I^{er}, mais cette conclusion, bien qu'acceptée par la critique postérieure, demeure incertaine du point de vue à la fois paléographique¹⁰¹ et historique¹⁰². À la lumière des documents

101. Pour la datation haute, voir WELLES dans *RC* 24, en particulier p. lii, 151 ; *LSAM* 11 ; *CGRN* 124. Une écriture similaire se trouve dans *InvP* I 30, un bloc fragmentaire mentionnant un roi Attale. L'écriture du sigma aux hastes horizontales divergentes constitue un facteur décisif à ce propos, puisque cet élément est généralement absent dans les inscriptions pergaméniennes du II^e siècle. Cependant, il faudra nuancer ces conclusions à la lumière d'une comparaison entre cette graphie et celle de la stèle *InvP* I 248, où le type d'écriture est similaire mais sans doute archaïsante : la stèle contient en effet des lettres d'Attale II et d'Attale III datées entre 142 et 135 av. J.-C. : WELLES dans *RC* 65-67, en particulier p. 264 à propos de la ressemblance entre l'écriture de *InvP* I 248 et celles de textes du milieu du III^e siècle.

102. À une date haute renvoie la liberté par laquelle le roi impose ses propres décisions à propos du fonctionnement d'une prêtrise qui est sans doute civique, en considération de son assignation par tirage au sort : la sélection par tirage au sort se présente en effet comme tout à fait étrangère aux stratégies des prêtrises directement contrôlés par une famille royale : pour Pergame, voir le cas de Dionysos et Zeus Sabazios dans *InvP* I 248. Pour le changement du rapport entre roi et cité vers la fin de la période attalide, voir CHIN (2018). Du point de vue culturel, on rappellera qu'à partir de l'éditeur Fränkel on a proposé une identification du culte réglé dans *InvP* I 40 avec celui de Zeus. Cette hypothèse me paraît plausible à la fois par rapport à la tenue du prêtre, qui présente de fortes connotations royales, et au lieu de découverte de la pierre, au sud-ouest de la porte de la citadelle. La réglementation du nouveau culte de Zeus permet d'établir un lien avec le programme d'Attale I^{er} ou d'Eumène II. Attale I^{er} est considéré comme responsable de la construction du temple de Zeus sur l'agora, tandis qu'à Eumène II est attribué le projet des *Hallenbauten* entourant l'agora au sud et à l'est (RHEIDT [1992], p. 263). Dans cette structure pourraient à mon avis trouver place les *ergastéria* dédiés par le roi auteur de la lettre et mentionnés dans *InvP* I 40, lignes 7-8. Si on suit cette hypothèse, le document daterait du règne d'Eumène II et non pas d'Attale I^{er}. On resterait de toute façon près de la date de fondation du sanctuaire, ce qui correspond bien à l'effort du roi d'accroître rapidement l'importance du prêtre à travers le prestige de sa tenue ainsi que par l'exemption de toute liturgie (sur le caractère exceptionnel de ce dernier détail, voir le commentaire dans *CGRN* 124).

préservés, on serait plutôt tenté de proposer une succession floue des différentes graphies de l'alpha à Pergame, que l'on pourrait reconstituer de la manière suivante : une première phase, couvrant une grande partie du règne d'Attale I^{er}, caractérisée par la seule présence de l'alpha à barre horizontale ; une étape intermédiaire, entre les règnes d'Attale I^{er} et Eumène II, avec un système combinant l'alpha à barre horizontale et, plus rarement, à barre arquée (à cette phase appartiendrait l'autel du sanctuaire de Déméter, *IVP* I 45) ; une phase finale, correspondant au II^e siècle (Eumène II et Attale II), caractérisée par la coexistence entre alpha à barre horizontale et à barre brisée, cette dernière graphie prenant de plus en plus de poids vers le milieu du siècle (à cette phase on attribuerait volontiers l'autel de l'agora, *IVP* I 43).

Le dossier concernant une continuation possible du culte d'Attale I^{er} après sa mort vient s'enrichir par la documentation archéologique du « bâtiment avec la salle au podium » (*das Gebäude mit dem Podiensaal*; Fig. 24), une maison de luxe située dans le quartier résidentiel au milieu de la colline de Pergame et habitée, avec plusieurs réaménagements, entre la basse période hellénistique et l'Antiquité tardive¹⁰³. Cette maison a livré deux autels d'Attale I^{er}.

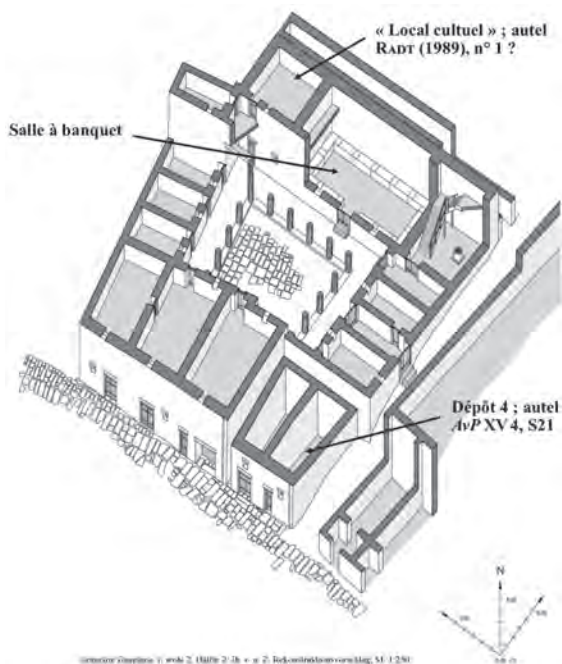


Fig. 24

103. SCHWARZER (2008), p. 1-2, 45-54, 88-89, pour les phases hellénistiques et leur datation : phase I, de la deuxième moitié du II^e siècle ; phase II, peut-être de la première moitié du I^{er} siècle.

Le premier, trouvé dans un contexte de remploi dans une chambre byzantine, au-dessus du dépôt 4 du bâtiment¹⁰⁴, fut brièvement commenté par W. Radt dans les années 1980¹⁰⁵ et a été récemment publié dans le volume consacré aux fouilles de cette maison (*ApP* XV 4, S21 ; *Fig. 5*). L'autel présente des dimensions moyennes (51 × 39,5 × 22 cm) et porte l'inscription Βασιλε[τ] | Ἀττάλλ[ω]τ | Σωτήρ. La graphie, avec l'alpha à la barre horizontale, ne permet pas de trancher en faveur d'une datation haute ou basse. Quant au contexte de découverte, la datation de la première phase d'aménagement de la maison, vers la fin de la période royale (voire plus tard), laisse ouverte une pluralité d'interprétations. D'un côté, dans la publication des fouilles de la maison, H. Schwarzer a observé que les quelques traces des structures antérieures à la maison semblent suivre déjà l'orientation des rues du quartier, urbanisé sous Eumène II, ce qui permet de dater cette phase précédant la construction de la maison à la première moitié du II^e siècle¹⁰⁶. À la lumière de ces limites chronologiques, il est possible d'avancer une alternative hypothétique : soit l'autel, utilisé à une époque datant avant la construction de la maison, fut déjà intégré dans l'édifice en tant que matériau de remploi¹⁰⁷ ; soit il continua à être utilisé pendant la phase hellénistique de la vie de la maison, c'est-à-dire à la fin de la dynastie, voire après.



Fig. 25



Fig. 26

104. La corniche supérieure a été découpée pour transformer l'autel en bloc de construction. Selon SCHWARZER (2008), p. 51, 81, le petit autel d'Attale I^{er} (S21) proviendrait du local cultuel. Cette hypothèse n'est pas impossible, mais il faut rappeler que le rapport précis entre les dépôts situés le long de la rue et la maison elle-même ne se laisse pas saisir sans difficulté pour les phases hellénistiques : SCHWARZER (2008), p. 53, pour l'interprétation des dépôts 1-2 comme constituant un magasin communiquant avec la maison, tandis que les dépôts 3-4 seraient indépendants car séparés d'un mur. L'hypothèse que cet autel puisse avoir été utilisé lors de cérémonies publiques célébrées le long de la rue amenant de la ville basse à l'agora ne semble pas à écarter sans le moindre doute.

105. RADT (1989), p. 204-205, n° 2, avec photo ; *PHRC* 023.

106. SCHWARZER (2008), p. 44-45.

107. Ainsi SCHWARZER (2008), p. 237.

Le deuxième autel trouvé dans la Maison à la *Podiensaal*¹⁰⁸ présente un traitement de l'alpha à barre brisée correspondant une fois encore à une datation après la fin du règne d'Attale I^{er}¹⁰⁹. Il s'agit d'un autel en andésite (40 × 29 × 23 cm; *Fig. 26*), portant la dédicace au génitif Βασιλέω[ς] | Ἀττάλλ[ου] | Σωτηῆρο[ς], remployé dans un mur byzantin en proximité de l'ainsi nommé « local cultuel » situé au coin nord de la maison. Ce local et la salle à banquet qui le côtoie constituent un élément de grand intérêt pour l'histoire culturelle et sociale de Pergame : à l'époque impériale, cette partie de la maison fut réaménagée pour héberger une plus vaste salle assortie d'un podium pour les réunions de l'association des *Boukoloi* de Dionysos. Le succès de cette association dans le cadre du culte impérial et dans la vie des élites civiques de Pergame à la période romaine est documenté par un dossier bien nourri d'inscriptions¹¹⁰. Parmi ces documents, deux autels décorés, dédiés par l'*archiboukolos* Hérodes respectivement à Dionysos et à un empereur identifiable avec Auguste, ont été trouvés dans les fouilles de la Maison à la *Podiensaal* : ils témoignent de ce qui pourrait être le *manifesto* du choix par cette association de poursuivre la piste de l'autopromotion sociale par le biais de la pratique du culte impérial¹¹¹.

D'un côté, l'hypothèse plusieurs fois avancée que les *Boukoloi* furent déjà actifs à Pergame dès le II^e siècle av. J.-C. ne trouve pas de confirmation dans notre documentation¹¹². D'un autre côté, les fouilles du bâtiment laissent ouverte l'hypothèse selon laquelle un culte d'Attale I^{er} aurait été pratiqué, dans une maison privée appartenant

108. RADT (1989), p. 204-205, n° 1; repris brièvement par SCHWARZER (2008), p. 237; *PHRC* 024.

109. Par souci de précision, une observation attentive de la photo de la pierre montre la coexistence de deux formes d'alpha : l'une (dans Βασιλέω[ς]) présente une barre profondément brisée, comme dans l'autel d'Apollodôros sur l'agora; l'autre (Ἀττάλλ[ου]) est plutôt semblable à celle à barre arquée de l'autel du sanctuaire de Déméter.

110. Le dossier des *Boukoloi* est recueilli et commenté par JACCOTTET (2003), II, p. 172-182; SCHWARZER (2006) et (2008), p. 98-102; VENTROUX (2017), p. 220-223.

111. *AvP* XV 4, S18 (Dionysos; décoration avec guirlande et canthare; trouvé dans un mur byzantin près du coin nord-est de la salle à banquet; *SEG* XL 1136) et S19 (Auguste; décoration avec capricorne; trouvé à 25 m à sud-est de la même salle; *SEG* XXIX 1264; *PHRC* 025). Comme les autels pour les Attalides, il s'agit de pièces pensées pour être adossées à un mur ou à une niche. Sur les deux autels voir aussi RADT (1989); JACCOTTET (2003), II, p. 172-173, n° 92 (Dionysos) et p. 173-175, n° 93 (Auguste). Pour la datation, voir SCHWARZER (2008), p. 79 (phase III de la maison, au début du Principat).

112. En faveur d'une continuité rituelle entre la phase hellénistique I de la maison, lorsque le local cultuel aurait déjà hébergé les réunions d'une association privée, et la phase III des *Boukoloi*, voir SCHWARZER (2006), p. 158 et (2008), p. 79; la position de JACCOTTET (2003), II, p. 174-175, est plus nuancée. On notera pourtant que les *Boukoloi* sont connus à Pergame seulement à partir des autels de la Maison à la *Podiensaal*; de plus, les deux seules attestations hellénistiques d'associations culturelles de *Boukoloi*, respectivement à Atrax (Thessalie; *SEG* XXXV 496) et en Eubée (*IG* XII 9, 262), ne suffisent pas à confirmer l'hypothèse que des associations ainsi nommées étaient déjà répandues à l'époque. Voir aussi JACCOTTET (2003), I, p. 181-184, pour une discussion plus détaillée de la documentation hellénistique.

à une famille de l'élite de Pergame, vers la fin de la période attalide, voire pendant la période républicaine¹¹³.

Eumène II Sôter

Moins nourri que celui d'Attale I^{er}, le dossier concernant Eumène II se compose, à ma connaissance, de deux exemplaires certains, auquel je propose d'en ajouter un autre normalement attribuée à Attale I^{er}. La première pièce, un autel en marbre (Fig. 27)¹¹⁴, fut trouvée sur la terrasse d'Athéna¹¹⁵ et porte l'inscription, gravée de manière élégante, Βασιλεῖ Εὐμένει Θε[ῶι] | Σωτῆρι καὶ Εὐεργέ[τηι] | οἱ Βάκχοι τοῦ εὐαστοῦ θ[εοῦ]. La mention du souverain honoré en même temps comme « roi » et « dieu » nous permet d'interpréter l'inscription comme une forme d'honneur culturel posthume. En effet, à Pergame, l'épithète *theos* est ajoutée au nom du roi défunt, selon une pratique documentée pour Eumène II¹¹⁶. L'utilisation de la double épiclèse, Sôter et Euergétès, distingue ce document des autres références posthumes connues à Eumène II¹¹⁷. En revanche, elle apparaît dans des textes datés du vivant du roi¹¹⁸.

-
113. Un autre indice en faveur de l'hypothèse concernant la pratique du culte royal attalide à l'intérieur de la maison pourrait venir du portrait masculin *AvP* XV 4, TC38, de style tardo-hellénistique et montrant des traces de l'application d'un diadème ou d'une couronne. SCHWARZER (2008), p. 85, interprète cette pièce comme le portrait d'un souverain, mais une autre hypothèse paraît plus probable : que le buste appartienne à un grand bienfaiteur civique de la période républicaine. À ce propos, voir le portrait dit de Diodoros Paspáros, avec la discussion récente de COARELLI (2016), p. 204-212, en part. p. 210 pour le détail de la rainure sculptée sur les cheveux pour accueillir une couronne.
114. *MDAI(A)* 27 (1902), 94-95, n° 86 (57 × max. 41,5 × 23 cm), avec l'indication que l'autel devait originellement être fixé à une base. Voir aussi ALLEN (1983), p. 151, n. 26, qui confirme la date après 150 avec des arguments paléographiques ; JACCOTTET (2003), II, p. 171-172, n° 91 ; photo dans BIELFELDT (2010), p. 157, fig. 16 ; *PHRC* 026.
115. Je crois qu'il faut comprendre de cette manière l'indication offerte par VON PROTT et KOLBE dans *MDAI(A)* 27 (1902), p. 94 : « *Gefunden in der Nebenstrasse, die von der Burgstrasse auf den viereckigen Turm der byzantinischen Mauer zuführt.* » Le nom *Burgstrasse* ne peut qu'indiquer la partie finale de la route principale de Pergame, après le passage par la porte de la citadelle ; la tour carrée turque est celle située au coin sud-ouest de la terrasse d'Athéna. JACCOTTET (2003), II, p. 171, localise génériquement la découverte au-dessus du gymnase.
116. FRÄNKEL dans *IvP* I, p. 38-39. Voir, par exemple, l'inscription des Bakchoi pour Eumène II, discutée plus bas, n. 119. Cf. aussi le changement du titre du prêtre d'Eumène II à l'intérieur de l'association des *Technitai* de Téos, avant et après la mort du roi : LE GUEN (2001), I, n° 48 (*CIG* 3068A ; 180-158 av. J.-C. ; « prêtre et agonothète du roi Eumène ») et n° 49 (*CIG* 3070 ; 152 av. J.-C. ; « prêtre et agonothète du roi *theos* Eumène »). La même pratique nous est connue pour la mère d'Eumène, Apollonis, par un décret de Téos instituant des honneurs culturels pour la reine défunte (*OGIS* I 309). La date exacte de la mort d'Apollonis demeure toujours débattue (175/4 ou 159 av. J.-C.). Il n'est dès lors pas possible de conclure si l'utilisation posthume de cette dénomination pour la reine mère précéda ou suivit celle pour Eumène II ; celle-ci est évidemment à attribuer au règne d'Attale II.
117. Voir *IvP* I 246, décret de Pergame en l'honneur d'Attale III, où Eumène est mentionné avec la seule épiclèse Sôter. Sur ce document, voir la discussion que je propose dans ce volume, p. 147-164.
118. *BCH* 24 (1900), p. 165, n° 8 (Panion, Thrace) ; *I.Magnesia* 86 ; *TAM* V 1, 690 (Ioulia Gordos, Lydie).



Fig. 27

On serait dès lors tenté de dater ce texte du début du règne d'Attale II. Quant à l'association responsable de la dédicace, elle n'est pas connue ailleurs, mais elle peut être interprétée de manière plausible comme une association privée impliquée dans le culte royal, un phénomène commun dans le contexte attalide du II^e siècle. Les orientations cultuelles évoquées par le nom des *Bakchoi* ne pouvaient d'ailleurs que rapprocher cette association des intérêts de la cour attalide, dont est connu le lien spécial avec le culte de Dionysos Kathégémôn¹¹⁹.

Le deuxième autel est un exemplaire en andésite, décoré avec une rosette entourée de deux bucranes et portant l'inscription Βασιλέως | Εὐμένους | Σωτήρος (Fig. 28)¹²⁰. L'autel a été trouvé, probablement dans un contexte de remploi non ancien, au bord sud-ouest de la colline de Pergame, près de la rue moderne partant au-dessus du domaine de l'église d'Agios Georgios et menant vers la cité haute. Une collocation originiaire sur la colline, voir sur l'acropole de Pergame est fort probable¹²¹. La gra-

119. Voir en particulier le cas des « *Technitai* de Dionysos d'Ionie et Hellespont et de Dionysos Kathégémôn » : LE GUEN (2001), II, p. 29-30. Sur le lien entre Dionysos et la dynastie attalide, voir MICHELS (2011). Un membre éminent de l'association des *Technitai*, Cratôn de Calcédoine, fut aussi le fondateur et évergète de l'association des *Attalistsai* (LE GUEN (2010), I, p. 253-265, n^{os} 49-52 et II, p. 30-31). Cette association, active à Téos et peut-être à Pergame, pratiquait selon toute vraisemblance des honneurs cultuels pour les Attalides, tandis qu'un lien éventuel avec Dionysos demeure non prouvé. Le culte royal est aussi l'une des activités qui occupent une association active dans la région de Pergame sous le règne d'Eumène II, responsable du décret SEG LII 1197 : MÜLLER – WÖRRLE (2002), avec un commentaire détaillé de la stèle, trouvée dans la haute vallée du Kaïkos, entre Kınık et Soma. En passant des inscriptions à la documentation archéologique, on rappellera l'autel dionysiaque, probablement de la basse époque hellénistique, trouvé dans la cour de la Maison à la *Podiensaal* (AnP XV 4, S13; voir SCHWARZER [2006], p. 156); voir aussi le bâtiment Z, au-dessus du gymnase de Pergame qui, à cause de ses mosaïques aux motifs bachiques, a été interprétée comme le siège d'une association dionysiaque de la basse période hellénistique : NIELSEN (2014), p. 52-54; RADT – BACHMANN (2017).

120. *MDAI(A)* 27 (1902), p. 95-96, n^o 87 (mesures 50 × 44 × 15 cm); *PHRC* 027. Les éditeurs parlent de trachyte, mais cf. ci-dessus, n. 96.

121. Dr. S. Tezer Altay m'a confirmé que ce toponyme ne correspond pas à la colline d'Agios Georgios, située à 3,5 km au nord-est de l'acropole de Pergame, d'où partait l'aqueduc d'époque attalide apportant l'eau à la citadelle (cf. FAHLBUSCH [2011], p. 284-286), mais à l'une des quatre églises de Gournélia, le quartier grec situé au sud-ouest de la colline de Pergame, aujourd'hui correspondant à l'aire de

phie de l'alpha à barre horizontale et l'absence de l'épithète *theos* suggèrent une date probable de la dédicace du vivant du roi, après l'acquisition du titre Sôter (années 180)¹²². Un détail digne de mention est la présence d'un oméga cursif. Une analyse extensive des inscriptions de Pergame depuis la période hellénistique jusqu'au début du Principat montre que l'apparition de ω ne peut être considérée comme un élément révélateur de la chronologie de l'inscription, mais bien, comme dans le cas du sigma lunaire, comme un cas d'influence de l'écriture cursive dans une dédicace privée¹²³.

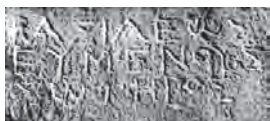


Fig. 28



Fig. 29

Le document d'attribution incertaine est un fragment en marbre (*InvP* I 59; max. h. 16,6 cm; *Fig. 29*) d'une base de statue dédiée en même temps qu'un autel, comme le suggère la partie préservée de l'inscription. La pierre fut retravaillée pour en faire un bloc, remployé dans les murs byzantins au sud de la terrasse d'Athéna, d'où elle provient selon toute vraisemblance¹²⁴. L'éditeur Fränkel proposa l'intégration Βασιλέα [Ἄτταλον?] | Θεὸν Σω[τήρα καὶ] | τὸν βωμὸν ὁ δεῖνα], tout en signalant le nom d'Eumène II comme une alternative également plausible. De fait, cette deuxième hypothèse paraît la plus probable : au contraire que pour Eumène II, aucune inscription

Büyük Alan à Bergama. Ces églises tombèrent à l'abandon après le départ des Grecs au deuxième quart du xx^e siècle et leur nom n'apparaît plus dans la toponymie moderne de Bergama. À l'époque hellénistique, l'aire de Gournélia se trouvait hors des murs de Pergame. En considération de la localisation indiquée par les fouilleurs, on pourrait penser à une situation originelle de l'autel le long de la voie sacrée vers l'Asclépieion, qui courait un peu plus au sud (cf. aussi le lieu de découverte de la base dédiée par Dionysodoros fils de Deinocratès). Une provenance de la citadelle ne peut d'ailleurs pas être exclue, si l'on compare le lieu de remploi de l'autel d'Agios Georgios avec celui de *InvP* I 13, une stèle du règne d'Eumène I^{er} érigée (comme indique le texte) sur la terrasse d'Athéna. Cette stèle a été retrouvée en deux morceaux, l'un en contexte secondaire dans les fortifications byzantines au sud-ouest de l'agora, l'autre en contexte de remploi moderne dans une maison de Gournélia, après que les murs médiévaux s'étaient écroulés. L'histoire de cette pièce suggère que l'autel d'Eumène II pourrait lui aussi avoir été transféré près de l'église d'Agios Georgios à l'époque moderne, depuis un emplacement primaire ou secondaire sur la colline, voire sur l'acropole de Pergame.

122. Pour la chronologie, voir JIM (2017), p. 12, avec les références antérieures.

123. C'est l'opinion des éditeurs (p. 96), qui parlent à ce propos d'une dédicace issue d'un « homme du peuple ».

124. *PHRC* 028. Pour le remploi de pierres provenant du sanctuaire d'Athéna dans les murs et la tour turques qui renferment cette terrasse, voir CANEVA (2019), p. 172-174.

sûrement mentionnant Attale I^{er} ne lui attribue l'épiclèse Sôter accompagnée par la dénomination *theos*¹²⁵. Je propose donc de lire Βασιλέα [Εὐμένη] | Θεὸν Σω[τῆρα καὶ] | τὸν βωμὸν ὃ δεῖνα¹²⁶.

ESSAI D'INTERPRÉTATION HISTORIQUE

Afin d'esquisser un bilan général de cette étude comparative, les conclusions que nous avons avancées pour les deux dossiers nécessitent d'être contextualisées dans un cadre historique plus vaste. Un premier aspect qui se signale est la différence entre la concentration de la documentation attalide dans la capitale et la distribution des documents ptolémaïques dans la totalité de l'empire. Bien que cet élément puisse dépendre en partie du hasard de la documentation, le nombre de nos documents est suffisamment important pour dresser un cadre général au sein duquel avancer une hypothèse d'interprétation socio-politique.

La diffusion des honneurs culturels pour Arsinoé Philadelphos à travers l'initiative des particuliers, même au niveau très fin du culte domestique, pourrait trouver une piste explicative dans le cadre plus large des mécanismes de construction et de gestion de l'empire lagide dans la mer égéenne, à la période de la thalassocratie ptolémaïque du milieu du III^e siècle. À cette époque, le rôle des cités, seules ou réunies en ligues, se combine avec la fonction de connecteurs exercée, au niveau politique, social et culturel, par les réseaux de soldats, marchands et collaborateurs royaux actifs entre les deux côtes de l'Égée et jusqu'à Chypre¹²⁷. Les études des dynamiques de propagation de la « première vague isiaque », c'est-à-dire la diffusion des cultes de Sarapis et Isis depuis l'Égypte au monde égéen au III^e siècle, ont montré que les caractéristiques socio-politiques du royaume des Ptolémées eurent un impact important sur la diffusion de nouvelles pratiques culturelles à travers des réseaux mis en place par les personnes en mouvement dans l'aire d'influence lagide¹²⁸. Dans cette perspective, la diffusion du culte d'Arsinoé II par l'initiative d'une pluralité d'acteurs particuliers peut avoir suivi le même modèle de propagation¹²⁹. Ce modèle égéen perd ensuite son énergie

125. Le seul parallèle possible est offert à ma connaissance par une base de marbre trouvée dans la partie orientale du gymnase, *MDAI(A)* 32 (1907), p. 310, n° 32. On notera pourtant le caractère hypothétique de l'intégration du texte, qui se compose de trois lignes très effacées ([...] ΑΤΤΑ[...] | [...]ΗΡΑ[...] | [...]ΛΕ[...]), en [βασιλέα] Ἄττα[λον] | [θεὸν (?) σωτῆρα [...] | [...]ΛΕ[...]. De plus, l'éditeur justifie ses intégrations par rapport à la formule d'*IPP* I 59, ce qui nous invite à la plus grande prudence dans l'évaluation de ce document.

126. Il semble peu probable que l'inscription puisse être intégrée avec la double épiclese Sôter et Euergétés. Dans ce cas, la deuxième ligne serait trop longue par rapport à la première.

127. Voir CONSTANTAKOPOULOU (2017) pour une étude du monde égéen du III^e siècle se concentrant sur l'appartenance des réseaux socio-politiques autour de Délos.

128. BRICAULT (2004).

129. Pour cette superposition entre, d'une part, les acteurs et les directions de diffusion des cultes isiaques et, d'autre part, ceux des cultes royaux lagides, voir CANEVA – BRICAULT (2019), avec la bibliographie antérieure.

vers la fin du siècle, en relation avec la crise interne et externe qui investit le royaume lagide. Certes, les initiatives des particuliers continuent à jouer un rôle dans le succès des cultes pour les souverains au II^e siècle, mais, comme on a vu, à cette époque les dédicaces du culte royal ptolémaïque connaissent une mise à jour par rapport au profil social des donateurs, avec une concentration significative des initiatives dans les couches hautes de la société, actives à l'intérieur de gymnases, garnisons et sanctuaires locaux, qui par leurs dédicaces manifestent le désir d'entretenir et d'exhiber des relations étroites et personnelles avec la cour.

Pour autant que nous puissions le voir dans notre documentation, il semble que ce modèle de diffusion qui caractérise l'aire égéenne n'a pas influencé le système de propagation des cultes royaux attalides hors Pergame. La seule exception connue — le dossier d'Héraclée du Latmos — ne suffit pas en soi à confirmer qu'un tel modèle ait été actif à l'époque des guerres qui amenèrent Attale I^{er} à imposer temporairement Pergame comme puissance régionale, même si la perte possible d'autres documents similaires ne permet pas non plus d'exclure une telle hypothèse sans le moindre doute. En revanche, la documentation concernant les honneurs pour les Attalides hors de Pergame, qu'il s'agisse de la Grèce continentale sous Attale I^{er}¹³⁰ ou de l'Asie Mineure sous Eumène II¹³¹, renvoient systématiquement à l'initiative d'institution civiques, selon un modèle d'interaction diplomatique entre évergétisme royal et loyauté civique qui connut une longue tradition dans la Grèce continentale et en Asie Mineure hellénistiques¹³². Ce modèle, qui témoigne d'une certaine liberté d'action de la part des cités, et qui s'accompagne d'initiatives rituelles et monumentales de proportions plus grandes que celles relevant de particuliers, accorde une place mineure aux initiatives d'acteurs individuels ou de groupes non civiques. Les exceptions se signalent là où un lien étroit existe entre la communauté locale et la cour royale. Ainsi, à Téos, la présence d'une organisation très indépendante comme celle des *Technitai* de Dionysos — presque un état autonome à l'intérieur de *polis*¹³³ — et en contact direct avec Pergame, justifie la présence d'initiatives cultuelles directement gérées par des groupes non civiques, comme il est aussi le cas des *Attalistai*, une association cultuelle privée liée à celle des *Technitai* par la figure de Cratôn de Chalcédoine. Mais c'est surtout à Pergame que la présence de la cour à l'intérieur de la cité justifie la forte concentration de petits objets cultuels dédiés aux souverains, témoignant de l'initiative de particuliers ou de groupes non institutionnels, comme les *Bakchoi* ou l'association anonyme documentée par la stèle SEG LII 1197, provenant de la haute vallée du Kaïkos¹³⁴. Vers le milieu du

130. Voir l'article d'Olga PALAGIA dans ce volume.

131. Pour les honneurs cultuels pour les Attalides dans les cités d'Asie Mineure pendant le règne d'Eumène II, cf. CANEVA (2020a), avec une attention particulière pour le rôle des gymnases. Plus généralement, sur l'Asie Mineure attalide, en particulier après 188 av. J.-C., voir les articles réunis dans THONEMANN (2013) ainsi que les réflexions de KAYE (2012), p. 12-74.

132. Voir en particulier MA (2004), pour la période du règne d'Antiochos III.

133. LORBER – HOOVER (2003).

134. Voir n. 119.

II^e siècle, lorsque, comme la critique l'a montré récemment, les institutions civiques de Pergame prennent progressivement conscience de leur pouvoir de négociation avec les souverains, cette tradition de dédicaces privées de petites proportions se combine avec une nouvelle tendance de la cité à attribuer aux souverains des honneurs culturels civiques¹³⁵.

Par rapport au dossier d'Arsinoé, celui des dédicaces à Attale I^{er} et Eumène II se signale par une plus grande homogénéité formelle et par une qualité d'exécution moyennement plus haute. Si l'homogénéité peut dépendre au moins en partie de l'échelle civique du dossier, la qualité du support et de l'exécution soulève des questions concernant l'identité sociale des acteurs et les contextes d'utilisation. Au moins pour les supports en marbre, la qualité de l'inscription et de la décoration suggère que nous avons à faire à des objets relevant de l'initiative des couches hautes de la société. Il en va de même pour des exemplaires de moindre valeur, réalisés en andésite mais portant le nom du donateur, comme l'autel dédié par la prêtresse de la Mère des Dieux à Mamurt Kale, le plus grand du dossier, et celui d'Apollodôros sur l'*agora*. Ces dédicaces semblent pensées pour manifester la piété et la loyauté des dédicants de manière durable, et dans des contextes publics, plutôt que de renvoyer à la rencontre occasionnelle entre culte familial et culte civique lors des fêtes et processions civiques, comme dans le cas du règlement d'Alexandrie pour Arsinoé Philadelphos. Notre évaluation devient particulièrement compliquée à mener pour les exemplaires de la Maison à la *Podiensaal*, car si la qualité modeste de ces pièces peut bien correspondre à un contexte de culte domestique, le problème de leur rapport avec le mobilier sacré de cette maison de l'élite demeure irrésolu, autant que la question concernant la possibilité que le culte domestique d'Attale I^{er} ait survécu à la fin de la dynastie¹³⁶.

Ce qui rend de toute façon unique l'expérience attalide par rapport à l'expérience ptolémaïque est la grande longévité des honneurs culturels pour ces souverains, documentés au-delà de l'extinction de la dynastie. Cette continuité doit avoir joué une fonction dans la période critique de passage qui marqua l'intégration de Pergame dans la province romaine d'Asie. Bien loin de la splendeur des règnes d'Eumène II et Attale II, cette période fut marquée par une série de guerres (guerre d'Andronikos, guerres de Mithridate) qui mirent en question la survie même de la cité. Dans ce cadre troublé et incertain, les cultes pour la dynastie qui avait assuré la grandeur de Pergame demeurèrent un point de référence dans la mémoire civique. Préserver

135. BIELFELDT (2010); CHIN (2018), en particulier sur les honneurs civiques pour Attale III dans *IvP* I 246.

136. On notera de toute façon que les autels de plus grande valeur trouvés dans la Maison appartiennent au culte de Dionysos (*AvP* XV 4, S13 et S18) et au culte impérial (S19, d'Auguste, cité plus haut). Cela n'est pas étonnant si on considère les intérêts de l'association des *Boukoloi*. Si l'on excluait l'hypothèse que les petits autels d'Attale I^{er} figurent dans la maison seulement en tant que matériau de remploi, ces deux exemplaires nous permettraient de confirmer la longue durée du culte attalide à Pergame tout en reconnaissant que celui-ci n'occupait pas nécessairement une place centrale dans la vie culturelle de ses propriétaires.

leur continuité constitua encore un motif de prestige pour un grand citoyen comme Diodoros Pasparos. Ce fut seulement avec l'affirmation du Principat que de nouveaux maîtres, les *Sebastoi* romains, s'imposèrent sur la scène politique et culturelle, refermant un long chapitre de l'histoire de Pergame et en ouvrant un autre, sous le signe d'une plus grande discontinuité avec le passé.

Stefano G. CANEVA

LISTE DES FIGURES

- Fig. 1. Dédicace de Thraséas à Soloï (Cilicie), *OGIS* 230; d'après AMANDRY *et al.* (1972), p. 110, fig. 11.
- Fig. 2. Dédicace d'Aristoclès à Chytroi; d'après PALMA DI CESNOLA (1903), III, pl. cxlvi, 5.
- Fig. 3. Dédicace de Dionysodôros de Sicyone; photo E. Steiner © Pergamon-Grabung 87/125-6, d'après MÜLLER (1989), photo 3.
- Fig. 4. Plaque d'Érétrie; d'après REBER – BRUNNER (1998), photo 141.
- Fig. 5. Plaque de Minoa d'Amorgos; d'après MARANGOU (1989), photo 106.
- Fig. 6. Bloc de Théra, *IG XII 3*, 462; photo S.G. Caneva; avec la permission du Ministère Grec de la Culture et des Sports, Département des Antiquités.
- Fig. 7. Le sanctuaire des divinités égyptiennes à Théra; photo S.G. Caneva; avec la permission du Ministère Grec de la Culture et des Sports, Département des Antiquités.
- Fig. 8. Estampage de l'autel *IG XII 3*, Suppl. 1387, Théra.
- Fig. 9. Bloc rectangulaire *I.Paphos* 8, Palaipaphos; photo S.G. Caneva; avec la permission du Ministère de l'Éducation et de la Culture de Chypre, Département des Antiquités.
- Fig. 10. Bloc quadrangulaire d'Halicarnasse; d'après DILER *et al.* (2010), photo 6.
- Fig. 11. Autel *I.Kourion* 56; photo et modifications S.G. Caneva; avec la permission du Ministère de l'Éducation et de la Culture de Chypre, Département des Antiquités.
- Fig. 12. Bloc de Soloï, NICOLAOU (1966), p. 57-58, n° 3; photo S.G. Caneva; avec la permission du Ministère de l'Éducation et de la Culture de Chypre, Département des Antiquités.
- Fig. 13. Colonne anathématique de l'Arsinoeion d'Idalion; d'après MASSON (1968), photo 26.
- Fig. 14. Colonne anathématique *MDAI(A)* 27 (1902), n° 73, agora basse de Pergame; d'après BIELFELDT (2010), photo 30.
- Fig. 15a. Autel cylindrique d'Amathonte *SEG LVII* 1736; photo S.G. Caneva; avec la permission du Ministère de l'Éducation et de la Culture de Chypre, Département des Antiquités.
- Fig. 15b. Détail de la partie supérieure de l'autel, avec trace de la corniche; photo S.G. Caneva; avec la permission du Ministère de l'Éducation et de la Culture de Chypre, Département des Antiquités.

- Fig. 16. Plaque de Soloi, Musée archéologique de Nicosie, Ins. Gr. 389; photo S.G. Caneva; avec la permission du Ministère de l'Éducation et de la Culture de Chypre, Département des Antiquités.
- Fig. 17. Plaque d'Arsinoé Philadelphos à Soloi-Mersinaki; d'après GJERSTAD *et al.* (1937), II, pl. CXLVIII.
- Fig. 18. Plaque de Ptolémée V à Soloi-Mersinaki; d'après GJERSTAD *et al.* (1937), II, pl. CXLVIII.
- Fig. 19. Autel *IvP* I 44; d'après BIELFELDT (2010), photo 15.
- Fig. 20a. Autel *MDAI(A)* 33 (1908), p. 403-404, n° 32, Mamurt Kale; Photo R. Rohrer © D-DAI-ATH-Pergamon-1448 .
- Fig. 20b. Détail de l'inscription sur l'autel; Photo R. Rohrer ©D-DAI-ATH-Pergamon-1449.
- Fig. 21a. Autel *IvP* I 43 (photo); d'après BIELFELDT (2010), photo 14.
- Fig. 21b. Fac-similé de l'autel; d'après *IvP* I.
- Fig. 22. Plan de l'agora supérieure de Pergame; d'après BIELFELDT (2010), photo 23, modifiée.
- Fig. 23. Autel *IvP* I 45 (fac-similé) .
- Fig. 24. Reconstruction de la Maison à la *Podiensaal* à la basse période hellénistique; photo offerte par H. Schwarzer, modifiée.
- Fig. 25. Autel *AvP* XV 4, S21; d'après RADT (1989), p. 204-205, n° 2.
- Fig. 26. Autel RADT (1989), p. 204-205, n° 1.
- Fig. 27. Autel *MDAI(A)* 27 (1902), p. 94-95, n° 86; d'après BIELFELDT (2010), photo 16.
- Fig. 28. Autel *MDAI(A)* 27 (1902), p. 95-96, n° 87.
- Fig. 29. Autel *IvP* I 59 (fac-similé).

The cult statues of the Ptolemies and the Attalids*

INTRODUCTION

Our understanding of ruler cults can be enhanced by the physical appearance of the statues of sovereigns which could be installed to become recipients of ritual action in temples or in open-air shrines, not only inside kingdoms but also in dependent or allied cities, and even in private houses. The materials and techniques used for the creation of statues, as well as their place of exhibition, when known, allow us to make inferences about their cultic destinations. The divine attributes of royal statues, which point to the sovereigns' association with particular deities, shed further light on the visual aspects of the process of deification and therefore help us understand the significance that these cultic images had for subjects as well as in the religious self-representation of rulers. This paper investigates the choices made by two Hellenistic dynasties, the Ptolemies and the Attalids, by exploring their similarities and differences and by paying particular attention to the interactions between centres and peripheries, and between the initiatives of the monarchs themselves, of civic institutions, and of private agents.

THE PTOLEMIES

The ruler cult in Hellenistic Egypt is primarily documented by the eponymous priests awarded by the Ptolemies first to Alexander the Great and then to kings and queens, as individuals and couples, at various points in time. The practice was established with the foundation of two cults of Alexander by Ptolemy I Soter. The first was the city founder's cult,¹ the other was associated with the dynastic cult of the Ptolemies and

* I am grateful to Stefano Caneva for inviting me to a very interesting seminar and for his constructive criticism. Thanks are due to the seminar participants for their comments and to Stephen Tracy for epigraphical advice. I am also indebted to Demetrios Pandermalis for permission to study the fragmentary Ptolemaic heads (Figs. 9-10) in the storerooms of the Akropolis Museum, and to Hans R. Goette for the photos of Figs. 2, 3 and 8.

1. FRASER (1972), I, p. 212, 215-219, with notes 182-184; HABICHT (2017³), p. 26, no. 13, and p. 189. CANEVA (2016c), p. 199 argues for a unique cult, pointing out that references to the cult of Alexander

became one of the principal state cults.² The second had an eponymous priest whose earliest record occurs on a papyrus of 284/3 BC;³ it was based on Alexander's tomb, the *Sēma*, which contained the conqueror's body. The cult statue of Alexander as founder of Alexandria was an equestrian portrait, which has vanished without trace.⁴



Fig. 1

The second cult statue showed Alexander as Aigiochos (Fig. 1), standing and wearing Zeus' aegis in the form of a voluminous Macedonian *chlamys*, which was said to have inspired the outline of the city of Alexandria.⁵ He was thus advertised as Zeus' son. This statuary type is documented by a number of statuettes found all over Egypt.

Ptolemy II Philadelphos made the state cult of Alexander the focus of the dynastic cult of the Ptolemies: henceforth each royal pair (with the exception of Ptolemy I Soter and Berenike I) was worshipped alongside Alexander with a cult epithet, e.g., Theoi Adelphoi, Theoi Euergetai, etc.⁶ Soon after the victory of Ptolemy IV Philopator against Antiochos III at the battle of Raphia in 217, the dynastic cult was reorganized with the addition of the living royal couple as Theoi Philopatores and later of the first royal pair, Ptolemy I and Berenike I, as Theoi Soteres. The establishment of the official dynastic cult included the construction of a common burial ground to encompass both the Ptolemies and Alexander, whose body was moved from the *Sēma*.⁷

Meanwhile, public cults were founded for individual kings and queens. For example, Ptolemy II founded the cults of his father, Ptolemy I Soter, and his sister-wife, Arsinoe II, who was worshipped as Arsinoe Philadelphos and assimilated to Isis,

as *ktistēs* date from the Roman period and suggesting that this cult replaced the dynastic one after the Roman conquest of Egypt.

2. FRASER (1972), I, p. 214-216; HÖLBL (2001), p. 94.
3. CLARYSSE – VAN DER VEKEN (1983), p. 4.
4. STEWART (1993), p. 397-400, T 126; STEWART (2003), p. 48.
5. STEWART (1993), p. 421-422, fig. 83; GRIMM (1998), figs. 16-17; STEWART (2003), p. 48. The marble statuette in Fig. 1 is in Cambridge, Fitzwilliam Museum, GR.69.1970, from Ptolemais; see STEWART (1993), p. 421.
6. FRASER (1972), I, p. 217-219; HÖLBL (2001), p. 94-95; CANEVA (2016c) p. 163-168.
7. On Ptolemy IV's innovations as regards the dynastic cult, see FRASER (1972), I, p. 219-220; HÖLBL (2001), p. 169; PFEIFFER (2008), p. 65-68; CANEVA (2016c), p. 179. On the controversy over the location of Alexander's tomb, see ADRIANI (2000).

Agathe Tyche, and Aphrodite.⁸ In 211/0, Ptolemy IV founded the cult of his mother, Berenike II, assimilated to Demeter and Isis,⁹ while in 199/8 Ptolemy V Epiphanes established the cult of his own mother, Arsinoe III.¹⁰ Ptolemy I Soter, Arsinoe II and Berenike I were worshipped in three main shrines in Alexandria, the Ptolemaion, Arsinoeion and Berenikeion,¹¹ but further shrines are attested not only in Egypt but also throughout the Ptolemaic empire in the Aegean.¹² In addition to the public cults, there were also private cults of the Ptolemaic ruling house, attested by inscriptions and papyri.¹³ All these cults were aimed at the Greek population and were separate from the Ptolemaic ruler worship in Egyptian temples.¹⁴



Fig. 2

It has become quite clear from all the above that there was no shortage of cult statues to serve the needs of worshippers both at home and abroad. The present paper only deals with actual statues of the Ptolemies, and we consider only Greek examples as opposed to Egyptian ones. We examine cult statues both from Alexandria and the Ptolemaic outposts in the Aegean. The sculptured portraits of the Ptolemies can be recognized by comparison with their coin portraits. Both coins and statues may be posthumous, however, and this creates complications for the dating of sculptures.

An additional problem is the common tendency to depict sovereigns with divine attributes, a practice pointing to the intention of assimilating rulers to divinities,¹⁵ but which can render identification uncertain. The majority of surviving Ptolemaic

-
8. FRASER (1972), I, p. 217-218; CLARYSSE – VAN DER VEKEN (1983), p. 6-7; HÖLBL (2001), p. 94-95, 101-105; PFEIFFER (2008), p. 61; CANEVA (2016c), p. 129-161.
 9. CLARYSSE – VAN DER VEKEN (1983), p. 16-17, no. 80; HÖLBL (2001), p. 105.
 10. CLARYSSE – VAN DER VEKEN (1983), p. 20-21, no. 92.
 11. The Ptolemaion was the combined Mausoleum of Alexander and the Ptolemies built by Ptolemy IV: Suet. *Aug.* 18.1. FRASER (1972), I, p. 15-17, 230. See also n. 7 above. For the Arsinoeion and Berenikeion, see FRASER (1972), I, p. 229-230; GRIMM (1998), p. 76-77; HÖLBL (2001), p. 94-95, 103; PFEIFFER (2008), p. 61-62.
 12. HÖLBL (2001), p. 96-98.
 13. Cf. CANEVA (2014a). Private cults of the Ptolemaic dynasty are also attested for the Egyptian population, e.g., in *OGIS* I 90 (Memphis priestly decree of 196 BC, cut on the Rosetta Stone).
 14. The nature of cult images of Ptolemaic rulers in Egyptian style and placed in Egyptian temples as *synnaoi theoi*, is described in a number of priestly decrees: PFEIFFER (2008), p. 96-99 and in this volume. Several cult statues were portable, made of wood, and carried around in processions: STANWICK (2002), p. 2-14.
 15. HÖLBL (2001), p. 96-97. On issues related to interpreting divine attributes in royal portraits, see also IOSSIF (2018).

portraits consist of marble heads that are sometimes no more than masks, for the statues were constructed of wood with marble extremities: this is evident from the jagged outline of the back of the head of Ptolemy I in Copenhagen (*Fig. 2*), which was completed with plaster.¹⁶ As Egypt has no marble, the Ptolemies employed marble from Paros, which was under Ptolemaic control.¹⁷ How do we recognize a cult statue as opposed to an honorary portrait? Since most of the material that has come down to us is without context, we will confine ourselves to a few cases for which some sort of documentation is available, although their actual function can always be disputed.

But first, we need to consider the literary evidence for the material of Ptolemaic cult statues. Theocritus (*Id.* 17.122-126) informs us that the cult statues dedicated by Ptolemy II to his parents Ptolemy I and Berenike I—perhaps in the Ptolemaion—were made of ivory and gold. According to Pliny (*NH* 34.148), the cult statue of Arsinoe II Philadelphos in the Arsinoeion in Alexandria was made of iron. Timochares, the architect of the temple, had intended to create a magnetic ceiling in order to have the image suspended in mid-air, but he died before completing the project.¹⁸ Finally, the cult statues of the ancestors of Ptolemy IV Philopator erected in a cave-like niche on his ship or *thalamēgos*, were made of Parian marble. Athenaeus (5.205) calls these statues ἀγάλματα εἰκονικά, which raises the question whether they were cult statues (*agalмата*) or secular portraits (*eikones*).¹⁹ The use of Parian marble, however, as opposed to bronze, which was regularly used for honorary portraits, plausibly betrays the sacred nature of these images.²⁰ It also indicates that the distinction between *agalma* and *eikōn* may have become blurred in the Hellenistic period.²¹

We begin our brief survey with two over-life-size marble heads which actually come from a sacred context, the temple of Sarapis in Alexandria. This temple was built by Ptolemy III to house a cult statue of Sarapis created by Bryaxis, probably originally erected in a previous temple going back to the reign of Soter.²²

-
16. Ny Carlsberg Glyptotek 2300. See KYRIELEIS (1975), p. 165-166, A 3, pls. 4-5; JOHANSEN (1992), p. 92-93, no. 36; PALAGIA (2007), p. 240-241, fig. 153; QUEYREL (2019), p. 204, fig. 8.5.
 17. PALAGIA (2013), p. 144.
 18. See PFROMMER (2002), p. 58-75 for a hypothetical reconstruction of the temple and its statue.
 19. GRIMM (1998), p. 61, 70; QUEYREL (2015), p. 225. KYRIELEIS (1975), p. 139 did not think they were cult statues. For a putative reconstruction of the *thalamēgos*, see PFROMMER (2002), p. 93-98.
 20. See also QUEYREL (2019), p. 196.
 21. Already in 323 BC, Hyp. *Dem.* 32 describes the cult statue of Alexander the Great in Athens as an *eikōn*. See also SCHEER (2000), esp. p. 33-34, warning against a clear-cut distinction between cultic *agalματα* and honorific *eikones*.
 22. HÖLBL (2001), p. 99-101.

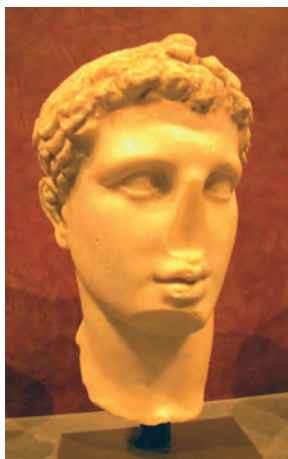


Fig. 3

Two heads of a Ptolemaic king (*Fig. 3*) and queen, now divided between the Louvre and the Graeco-Roman Museum in Alexandria, were associated by H. Kyrieleis with a head of Sarapis of equal scale and workmanship, excavated in the Sarapis temple and now in the Alexandria Museum.²³ He demonstrated that they all belonged to a group of acrolithic statues and identified the royal pair as Ptolemy IV and Arsinoe III, though there is now an alternative interpretation of these images as Ptolemy VI and his mother, Kleopatra I.²⁴ Be that as it may, the fact that the three statues formed a single group must indicate the sacred nature of the royal portraits and we may well interpret them as *synnaoi theoi*, sharing in the cult of Sarapis.²⁵

The question of context is crucial to our understanding of an assemblage of 10 acrolithic marble statuettes excavated in 1908 along with 10 alabaster altars, in a Roman building in Thmuis or Tell Timai on the Nile Delta.²⁶ All the material is now in the Egyptian Museum in Cairo. The marble heads were accompanied by marble hands and feet as the rest of the figures would have been of wood. The group was assembled around Alexander the Great, shown as an idealized youth as was customary with his posthumous portraits.²⁷ He was accompanied by Ptolemy III, assimilated to Dionysos Tauros, sporting bull's horns and a mitra.²⁸ The association with Dionysos was inspired by Alexander the Great, who was said to have conquered India like a new Dionysos.²⁹ The group comprised four divine figures—Isis³⁰ (sometimes identified

-
23. For the association of the three heads, see KYRIELEIS (1980). Ptolemaic king, Paris, Louvre MA 3168: KYRIELEIS (1975), p. 171, D 3, pls. 34-35; HAMIAUX (1998), p. 77-78, no. 79; GRIMM (1998), fig. 85a; QUEYREL (2015), fig. 3a; QUEYREL (2019), p. 211, fig. 8.11. Ptolemaic queen, Alexandria, Graeco-Roman Museum 3908: KYRIELEIS (1975), p. 182, L 5, pls. 95-97.1-2; GRIMM (1998), fig. 85c; QUEYREL (2015), fig. 3c; QUEYREL (2019), p. 211, fig. 8.12. Sarapis, Alexandria, Graeco-Roman Museum 3912: KYRIELEIS (1980), p. 383-385, pls. 168, 170, 172-173; GRIMM (1998), fig. 85b; QUEYREL (2015), fig. 3b.
24. QUEYREL (2015), p. 222-225; QUEYREL (2019) p. 211.
25. QUEYREL (2019), p. 211-212. On Hellenistic rulers as *synnaoi theoi* (temple-sharing gods), see SCHMIDT-DOUNAS (1993-1994); DAMASKOS (1999), p. 301-304.
26. LEMBKE (2000); QUEYREL (2003a) offers a different interpretation.
27. Cairo, Egyptian Museum JE 39521: LEMBKE (2000) p. 115-118, 140, figs. 1-4; QUEYREL (2003a), p. 477, 486, fig. 2.
28. Cairo, Egyptian Museum JE 39520: LEMBKE (2000), p. 118, 140, figs. 5-7; QUEYREL (2003a), p. 478-479, 487, figs. 7-8; QUEYREL (2019), p. 207, fig. 8.8.
29. HÖBL (2001), p. 93-94.
30. Cairo, Egyptian Museum JE 39517: LEMBKE (2000), p. 133, 141, figs. 11-14.

with Berenike II as Isis despite her idealized features³¹), Dionysos³² and two heads of Aphrodite³³—as well as four more Ptolemaic portraits. We can recognise Arsinoe II,³⁴ Berenike II,³⁵ Ptolemy IV,³⁶ and Arsinoe III.³⁷ Isis, Aphrodite and Dionysos are thought to have been included in the group because the royals were sometimes assimilated to them. The presence of altars suggests that the assemblage was a cult group intended for private worship, while the inclusion of Alexander invokes the dynastic cult of the royal house. As Arsinoe III was murdered in 204 and deified by her son, Ptolemy V, in 199/8,³⁸ the portraits are all posthumous and the group must be dated after 199 and before Ptolemy V's death in 180. The group is also remarkable for its omissions, for it has left out Ptolemy I and Berenike I, as well as Ptolemy II—but *does* include Arsinoe II.³⁹

The assimilation of Ptolemaic rulers to gods is sometimes visually emphasized by the addition of divine attributes. A good example is offered by the posthumous portrait of Ptolemy III on gold coins minted by his son, Ptolemy IV, where he is shown with Zeus' aegis, Poseidon's trident and Helios' sunrays.⁴⁰ The composite attributes of different gods adopted by some of the Ptolemies are thought to have been inspired by Egyptian iconography;⁴¹ they are also interpreted as enhancing the divine protection lavished on the king and/or queen.⁴² Although nobody disputes the significance of

-
31. QUEYREL (2003a), p. 479, 488, figs. 9-10; QUEYREL (2019), p. 209, fig. 8.9. If this figure was Berenike II, then the group would unaccountably comprise two portraits of hers, for she is again represented in JE 39525. See *infra*, n. 35.
 32. Cairo, Egyptian Museum JE 39518: LEMBKE (2000), p. 127, 133, 141, figs. 22-25. QUEYREL (2003a), p. 482, 490, figs. 19-20 identifies this figure as Ptolemy VI.
 33. Cairo, Egyptian Museum JE 39514 and 39515: LEMBKE (2000), p. 133, 141, figs. 15-21. QUEYREL (2003a), p. 477-478, 480-481, 487, 489, figs. 5-6, 13-14, identifies these figures with Arsinoe II assimilated to Aphrodite, and with Arsinoe III as Artemis respectively.
 34. Cairo, Egyptian Museum JE 39519: LEMBKE (2000), 121, 142, figs. 31-33. QUEYREL (2003a), p. 481, 489, figs. 15-16 identifies this figure as Ptolemy V, even though it is clearly feminine.
 35. Cairo, Egyptian Museum JE 39525: LEMBKE (2000), 127, 141, figs. 28-30. QUEYREL (2003a), p. 481-482, 490, figs. 17-18, identifies this figure as Kleopatra I.
 36. Cairo, Egyptian Museum JE 39522: LEMBKE (2000), p. 120-121, 141, figs. 8-10; QUEYREL (2003a) p. 480, 488-489, figs. 11-12.
 37. Cairo, Egyptian Museum JE 39516: LEMBKE (2000) p. 121, 133, 141, figs. 26-27. QUEYREL (2003a), p. 477, 486-487, figs. 3-4, identifies this figure as Ptolemy II assimilated to Apollo or Dionysos, even though it is clearly feminine.
 38. HÖLBL (2001), p. 134, 171.
 39. Regarding Ptolemy I and Berenike I, it is noteworthy that even after Ptolemy IV added the cult of the Theoi Soteres to the ritual duties of the eponymous priest of Alexander, the first dynastic couple was often omitted from the dating formula of documents. On this point, see LANCIERS (1986a) and (1991), p. 117.
 40. JUCKER (1975), p. 17; KYRIELEIS (1975), pls. 17.1-4; GRIMM (1998), fig. 66a; LORBER (2012), 218-219, fig. 12.13; IOSSIF – LORBER (2012), fig. 1.
 41. IOSSIF – LORBER (2012).
 42. IOSSIF (2018), p. 274-275.

these divine symbols, the question about their function arises when similar symbols are found in statuary, particularly if it lacks context. A case in point is the over-life-size marble head of Arsinoe II in the Louvre (*Fig. 4*).⁴³ The head and neck are only finished in front and would have been attached to a figure made of another material. She wears cow's horns on her forehead. Even though its find spot is unknown, Arsinoe's head has been interpreted as part of a cult statue assimilating the queen to Isis-Selene on account of her cow's horns. These are borrowed from the Egyptian imagery of Hathor, who supported the sun disc between her horns. The symbolism of the head in the Louvre can only be explained by comparison with the Egyptian iconography of the deified Arsinoe. A colossal Egyptianizing statue of Arsinoe II in the Vatican carries a hieroglyphic text on her back pillar which calls her "the image of Isis".⁴⁴ She is thought to have formed a pendant to a colossal statue of Ptolemy II; they may have served as cult statues in a temple of Arsinoe II at Heliopolis, erected by her brother and said to have housed statues of the Sibling Gods.⁴⁵ In addition, Arsinoe's divine nature is embodied in the composite crown worn by the deified queen in Egyptian representations, notably on the Egyptian reliefs of the Gate of Ptolemy II at Philae. She wears the crown of Lower Egypt, two feathers, cow's horns framing a solar disc, and ram's horns.⁴⁶ The Greek version of the Egyptian imagery in Arsinoe's head in the Louvre, employing only Hathor's cow's horns, can be argued to denote a cult statue.



Fig. 4



Fig. 5

-
43. Paris, Louvre MA 4891: HAMIAUX (1996) and (1998), 84-85, no. 86.
44. Vatican Museums 22682. Found in the Gardens of Sallust in Rome, where it was carried from Egypt. See QUAEGBEUR (1988), p. 47-48, fig. 19; GRIMM (1998), fig. 78a; STANWICK (2002), p. 98-99, A 4, figs. 4-5; CANEVA (2016c), p. 158 n. 110.
45. Statue of Ptolemy II, found alongside a statue of Arsinoe II (*supra* n. 44): Vatican Museums 22681. QUAEGBEUR (1988), p. 47-48, fig. 20; GRIMM (1998), fig. 78b; STANWICK (2002), p. 98, A 3, figs. 2-3. An alternative view places these statues in the temple of the Theoi Adelphoi at Philadelphia in the Fayum: KYRIELEIS (1975), p. 140.
46. NILSSON (2012), cat. nos. 27-32. For the significance of this crown, see NILSSON (2012), p. 148-150; CANEVA (2016c), p. 134.

The same may hold true for a marble head of Ptolemy III with royal diadem and bull's horns now in Copenhagen (*Fig. 5*).⁴⁷ The head is flat at the back and has a tenon for insertion. The bull's horns associate the king with Dionysos and may be indicative of a cult statue by analogy with the head from Tell Timai in the Cairo Museum.⁴⁸ The head was purchased by the Ny Carlsberg Glyptotek in Istanbul in 1890 and was said to come from Crete, which was under Ottoman rule at the time. Ptolemy III had established a military stronghold at Itanos in Crete, where existed a cult of himself and his wife, Berenike II: this was celebrated with sacrifices and annual games recorded in an inscription of about 246-243 BC.⁴⁹ If the head in Copenhagen has a Cretan origin, it may well come from the shrine at Itanos.

Thera was another Ptolemaic outpost complete with ruler cult. In the third century, this is attested by dedications to Arsinoe Philadelphos and by a shrine dedicated to Ptolemy III and Berenike II by Artemidoros of Perge.⁵⁰ Ruler cult on Thera seems to have continued until the reign of Ptolemy VI Philometor, as suggested by two dedications made by members of the Ptolemaic garrison on the island.⁵¹ A colossal marble head of Ptolemy I wearing a royal diadem found on Thera has been associated with the dynastic cult on the island.⁵² It was initially identified as a lifetime portrait but we have no evidence of a stable Ptolemaic presence on Thera before the time of Ptolemy II. In addition, the style of the head with the twisted neck is akin to images of Ptolemy VI.⁵³ It is therefore safer to assign the head of Soter to the reign of Ptolemy VI Philometor.

-
47. Ny Carlsberg Glyptotek 573: KYRIELEIS (1975), p. 168, C 3, pl. 20; JOHANSEN (1992), p. 118-119, no. 48; HÖLBL (2001), fig. 3.4; PALAGIA (2013), p. 148, fig. 9.3.
48. Cf. *supra*, n. 28.
49. *IC* III, iv 4; cf. KOTSIDU (2000), p. 284-285, no. 195[E]; HÖLBL (2001), p. 96.
50. For the dedications to Arsinoe, see CANEVA in this volume. For the shrine dedicated by Artemidoros, see *IG* XII 3, 421-422; Suppl. 1333-1350, 1388; PALAGIA (1992); MEADOWS (2013) p. 36, with n. 73.
51. *IG* XII 3, 467 + *IG* XII 3, Suppl. 1391 (dedication by the commander of the garrison, written on a stone block); *IG* XII 3, 466 + *IG* XII 3, Suppl. 1390 (a cylindrical altar dedicated by the *oikonomos* of the garrison to Ptolemy VI on behalf of the Ptolemaic commander). The second document is similar to the cylindrical altar dedicated by the Theraians to Dionysos on behalf of the Theoi Philometores and their children: *IG* XII 3, 468; KOTSIDU (2000), p. 239, no. 157[E2].
52. Thera, Archaeological Museum. Identified as a lifetime portrait by KYRIELEIS (1975), p. 165, A 2, pl. 3. Dated to the reign of Ptolemy VI on stylistic grounds and attributed to a putative dynastic group by PALAGIA (2013), p. 146-147, fig. 9.1.
53. Compare the head of Ptolemy VI Philometor, Alexandria, Graeco-Roman Museum 24092: GRIMM (1998), fig. 110.



Fig. 6

We conclude our survey of Ptolemaic cult statues with a colossal head in Parian marble in the Athenian Agora (*Fig. 6*), which I published in 2007 as part of a cult statue of Berenike II.⁵⁴ Her similarity to a large portrait head now in Kassel⁵⁵ and to coin portraits of the queen⁵⁶ supports the identification. The head is a marble mask that was once inserted into an acrolithic statue. The jagged edge of her back suggests that it was completed in plaster. A rough band encircling her hair may have supported a headdress made of plaster. A similar technique was employed for the head of Ptolemy I in Copenhagen (*Fig. 2*).⁵⁷ The acrolithic technique suggests that we are dealing with a cult statue rather than an honorary portrait, which would have more probably been fashioned in bronze.

We have no context for Ptolemy's head in Copenhagen but Berenike's cult in Athens is well documented. In 224/3, Ptolemy III came to the aid of Athens against Antigonos Gonatas of Macedon, and was promptly made an eponymous hero. A new tribe, the Ptolemais, was created in his honour, and a new deme Berenikidai was named after his wife, Berenike II. A new festival, the Ptolemaia, was established in Athens following the model of Alexandria.⁵⁸ The gymnasium of Ptolemy, mentioned by Pausanias (1.17.2), was probably endowed by Ptolemy III in connection with these games.⁵⁹ As an eponymous hero, Ptolemy III received divine honours and these were shared by his wife as attested by the inscribed seat of the priest of Ptolemy and Berenike in the theatre of Dionysos.⁶⁰ We do not know where the cult statues of the deified couple were located, but the head in the Agora is very likely a remnant of the cult statue group.

-
54. Athens, Agora Museum S 551: PALAGIA (2007) and (2013), p. 150-151, figs. 9.4-5. See also QUEYREL (2019), p. 208.
55. Staatliche Kunstsammlungen, Antikensammlung Sk. 115: KYRIELEIS (1975), p. 180, K 1, pls. 83-84.1-2; GRIMM (1998), fig. 81b; GERCKE – ZIMMERMANN-ELSEIFY (2007), p. 212-214, no. 66.
56. GERCKE – ZIMMERMANN-ELSEIFY (2007), p. 214, fig. 66.6; LORBER (2012), fig. 12.10.
57. Cf. *supra*, n. 16.
58. On the cult of Ptolemy III and Berenike II in Athens, see Polyb. 5.106.6-8; Paus. 1.5.5. Cf. HABICHT (1992), p. 74-75; HABICHT (1999), p. 182; KOTSIDU (2000), p. 66; PALAGIA (2007), p. 237-238.
59. HABICHT (1999), p. 183, with n. 37; HÖLBL (2001), p. 52; PALAGIA (2007), p. 244.
60. IG II³ 1924a and b. See MAASS (1972), p. 110-113, pl. 23; KOTSIDU (2000), p. 68-69, no. 18[E3].

THE ATTALIDS

We now move on to the cult statues of the Attalid dynasty. The most important piece of evidence for the typology, setting and function of Attalid cult statues comes from the last years of the dynasty, in the reign of Attalos III. A decree of the *boule* and *demos* of Pergamon, probably dated around 135, awards honours to King Attalos Philometor and Euergetes upon his return from a victorious military campaign which is not specified.⁶¹ It has been pointed out that this decree of the people conferring honours on the king is unique for Pergamon.⁶² Even though the inscribed stele was found in the harbour of Elaia near Pergamon, it was originally erected in the extra-mural sanctuary of Asklepios at Pergamon, as specified in the text. The stele was subsequently embedded in the walls of the Evangelical School of Smyrna, where it was destroyed by fire in 1922. It is now known from a squeeze in the archives of *IG* in Berlin. What really concerns us here is the appearance of the cult statue voted to Attalos III. But first, a brief summary of the honours.

Upon his arrival in the city, the king was to be met by a procession of welcome (*apantēsis*) of priests, priestesses, magistrates, members of the gymnasium and the rest of the population, as well as a herald announcing the honours. A golden crown was to be offered to him, followed by sacrifices on the altar of Zeus Soter and elsewhere. In addition, the city was to dedicate a cult statue of him (*agalma*), over two meters tall (*pentapēchy*), wearing a cuirass and stepping on spoils, to be set up in the temple of Asklepios Soter so that he could be *synnaos* to the god. As the temple of Asklepios was outside the city walls,⁶³ we assume that it lay on Attalos' path as he entered the city, and that the iconography of the statue evoked an actual dedication of a part of the spoils by the king. In addition to the cult statue, the city was to erect a golden (gilded bronze) equestrian portrait of the king on top of a marble pillar next to the altar of Zeus Soter, and every day the stephanephoros (the priest of Eumenes II) together with the priest and agonothetes of Attalos III, were to offer incense on the altar to honour the king.⁶⁴ An annual procession from the prytaneion to the Asklepieion, followed by a sacrifice, was established to commemorate the occasion.

61. *InvP* I 246 (*OGIS* I 332). See HANSEN (1971²), p. 467; ALLEN (1983), p. 156-157; ROBERT (1984), p. 472-489; ROBERT (1985), p. 468-481; DAMASKOS (1999), p. 280-285; QUEYREL (2003b), p. 37-39, 45-48; VIRGILIO (2003²), p. 246-251, no. 14; HAMON (2004); COARELLI (2016), p. 177-191; CHIN (2018); CANEVA (2018a), and in this volume.

62. CHIN (2018).

63. On the Asklepieion, see RADT (1999), p. 220-242; RIETHMÜLLER (2005), I 334-359; CANEVA (2019); *contra* COARELLI (2016), p. 15-35, unconvincingly identifying the Asklepieion of our inscription with the Ionic temple of the *Theaterterrasse*.

64. On the ritual roles of these two civic magistrates, see HAMON (2004), p. 177-179 and CANEVA in this volume.

The decree sets down in detail the inscriptions that were to accompany the statues:

- inscription on the cult statue: “The people [honours] King Attalos Philometor and Euergetes, son of god King Eumenes Soter, for his virtue and distinction in battle, and for his victory over the enemies”;
- inscription on the honorary portrait: “The people [honours] King Attalos Philometor and Euergetes, son of god King Eumenes Soter, on account of his virtue and wise government increasing the fortunes of the state, and for his generosity towards the people.”

The grant of divine honours to the living king explains why his name was not accompanied by the epithet *θεός*.⁶⁵ Attalos III had his own priest and his cult statue was shown in armour, stepping on the enemy’s spoils. The text does not specify the statue’s material but one may assume that it was marble by contrast with his secular portrait, which was gold (gilded bronze). The fact that Attalos III became *synnaos* of Asklepios indicates that he shared the cult of the main god of the sanctuary.

The attitude of stepping on war spoils is known in Greek art in connection with the conflicts against the Gauls. After repulsing the invading Gauls from Delphi in 279/8, the Aitolians dedicated in the sanctuary of Apollo a statue of Aitolia sitting on a pile of Gaulish arms (Paus. 10.18.7).⁶⁶ Part of the statue base survives, comprising shields, helmets, trumpets, a cuirass and various garments.⁶⁷ A second statue was set up in the Aitolian sanctuary of Thermos, documented by its base, which is decorated with similar war spoils.⁶⁸ The Aitolian League used the image of Aitolia sitting on spoils on its coins.⁶⁹ A late Hellenistic marble statue of Apollo from Delos shows him trampling a pile of Gaulish shields underfoot, pointing to another defeat.⁷⁰

Attalos III’s statue stepping on spoils is the only cult statue known so far employing this kind of iconography for a king. Because of the predominance of the Gaulish spoils motif in Greek iconography, we venture to suggest that Attalos III too was shown stepping on Gaulish shields, for he is described as *Γαλατονίκης* in the *Suda* (*s.v.* Νίκανδρος).⁷¹ The campaign for which he was celebrated is not otherwise known but it may well have involved Gaulish tribes or mercenaries. The representation of

65. Religiously honoured Attalid kings only received the title *θεός* after death: ALLEN (1983) p. 147-158; CHIN (2018) p. 131 n. 94; see also CANEVA, in this volume, p. 57.

66. On the Gaulish attack against Delphi and the Aitolian response, see STROOTMAN (2005), p. 108-112.

67. Delphi. See RABE (2008), 119-121, 178-179, no. 34, pls. 34 and 35.1-4; QUEYREL (2016), p. 177, fig. 162.

68. Statue base, Thermos Museum 135. See RABE (2008), p. 121-122, 179, pl. 36.1-2; DAMIGOS (2016), p. 121 (with further references).

69. QUEYREL (2016), p. 177, fig. 163; DAMIGOS (2016), p. 120.

70. Delos Museum A 4124: MARCADÉ (1992), p. 98-99, no. 39 (P. Jockey); QUEYREL (2016), p. 327, fig. 396.

71. I owe the *Suda* reference to Stefano Caneva.

Attalos III with spoils would thus recall the triumphs of his predecessors, Attalos I and Eumenes II, over the Gauls.⁷²

We have no coin portraits of either Attalos II or Attalos III, but the face of an over-life-size marble statue found in the temple of Dionysos near the theatre of Pergamon (*Fig. 7*) is often attributed to Attalos III, not least because comparison with the coin portrait of his father, Eumenes II, rules out identification with him.⁷³ The marble head has a fuller face and softer features and it is often pointed out that his wide-open eyes are appropriate for a cult statue. Bearing in mind that Attalos III was also worshipped as a *synnaos theos* in the temple of Asklepios as we have seen above, it is more plausible to identify this head as the last king of the dynasty.

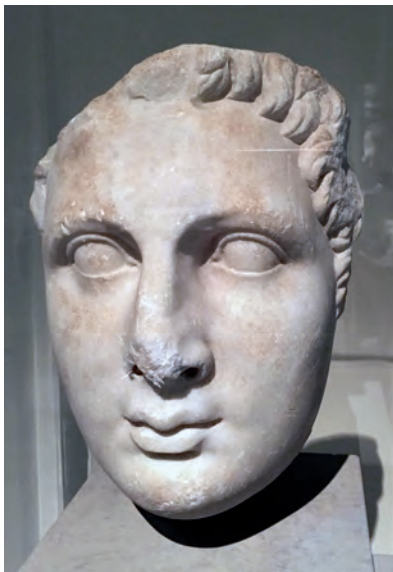


Fig. 7



Fig. 8

-
72. On Attalid victories against the Gauls, see STROOTMAN (2005), p. 121-124. Artworks commemorating these victories are summarized in QUEYREL (2003b), p. 15-16.
73. Berlin, Pergamonmuseum P 132. See PICÓN – HEMINGWAY (2016), 218, no. 146; COARELLI (2016), p. 31-33; SCHWARZER (2016), p. 355-356. In this paper, Schwarzer also discusses a newly discovered marble face of an Attalid, which could belong to a cult statue of Eumenes II. On statues of the Attalids in the gymnasium of Pergamon, see also VON DEN HOFF (2015), p. 127-130. Coin portrait of Eumenes: QUEYREL (2003b), pl. 19.3. The head was identified with Eumenes II by QUEYREL (2003b), p. 148-153, D 1, pls. 21 and 22.1-2. On the temple of Dionysos, see RADT (1999), p. 189-193; MAISCHBERGER (2011).

Another cult statue of an Attalid king placed in a Pergamene temple alongside the main deity is a headless over-life-size statue wearing a himation and sandals, found in the temple of Hera Basileia (*Fig. 8*).⁷⁴ The temple of Hera was dedicated by Attalos II.⁷⁵ The statue base of Hera was flanked by two additional bases carrying the cult statues of an Attalid king and his queen. A photograph taken ca. 1909-1911 shows the headless male statue erected on top of the statue base of Hera.⁷⁶ This is misleading, as we have to imagine him standing on one of the side bases. The iconographical type of this figure recalls classical figures of Zeus, like the Dresden Zeus of the fifth century⁷⁷, yet the lack of beard and the shod feet indicate that we are dealing with a portrait statue in the guise of Zeus. Assimilation to Zeus, Hera's consort, is an obvious iconographical choice for a deified king. If we look at the top of the statue, we see a lock of hair falling on the statue's back.⁷⁸ Most Attalid portraits, like, for example, the Terme Ruler and the bronze bust from Herculaneum, do not preserve this feature.⁷⁹ However, we do see it in the colossal head of Attalos I from Pergamon now in Berlin, which sports a wig with long locks.⁸⁰ As a result, it has been suggested that the statue in Hera's temple (*Fig. 8*) represents Attalos I, father of Attalos II, and that he was accompanied by his wife, Apollonis, standing on the opposite base.⁸¹ Attalos II would therefore have dedicated the statues of his deified parents, so that they would share in Hera's cult. A good parallel to the statue of Attalos I shown as Zeus is provided by a second-century portrait of Alexander the Great in a *himation*, holding a sword, found in Magnesia ad Sipylum.⁸² We do not know the function of Alexander's statue but his iconographical assimilation to Zeus suggests a deified image.

74. Istanbul, Archaeological Museum 2767: DAMASKOS (1999), p. 137-149; QUEYREL (2003b), p. 50-53, pls. 68.2 – 70.1-3; QUEYREL (2015), p. 225-227, fig. 4; QUEYREL (2016), p. 150, figs. 123-124; BIARD (2017), p. 266-268, pl. 9.

75. On the temple of Hera, see RADT (1999), p. 186-188; AGELIDIS (2011), p. 181-182.

76. RADT (1999), fig. 131; QUEYREL (2003b), pl. 68,2.

77. Dresden, Staatliche Kunstsammlung 68: KNOLL *et al.* (2011), p. 454-462, no. 95.

78. DAMASKOS (1999), fig. 10.

79. Terme Ruler: Rome, Palazzo Massimo alle Terme 1049. See QUEYREL (2003b), p. 200-234, E1, pl. 34. Bust from Herculaneum: Naples National Museum 5588: QUEYREL (2003b), p. 162-166, D 3, pls. 24-25.

80. Berlin, Pergamonmuseum P 130: QUEYREL (2003b), p. 96-108, C 1, pls. 12-14.

81. DAMASKOS (1999), p. 137-149.

82. Istanbul, Archaeological Museum 709: QUEYREL (2015), fig. 5; PALAGIA (2018a), p. 154-156, fig. 6.6.



Fig. 9



Fig. 10

Another example of Attalos I (*Fig. 9*) and Apollonis (*Fig. 10*), perhaps sharing the cult of a host divinity, is offered by two fragmentary heads found on the Athenian Akropolis.⁸³ They are life-size, made of Parian marble, with skin highly polished. The heads slightly turn towards one another. The features of the male head recall the colossal head of Attalos I in Berlin,⁸⁴ and the female head is consequently identified with his wife. These heads were not found in a temple like the Attalid portraits mentioned previously, but there is some evidence suggesting that they might be cult statues. The lack of weathering indicates that they were sheltered inside a temple and the roughly worked sides of the head and neck of the female head (*Fig. 10*) point to an image made in the acrolithic technique, which was appropriate for a cult statue. It has been suggested that the pair of statues were dedicated by the Athenians inside a temple on the Akropolis, possibly the Erechtheion, and that they were worshipped as *synnaoi theoi* next to Athena. This could be explained in relation to the fact that Attalos I was made an eponymous hero of Athens in 200 BC, while he was visiting the city.⁸⁵

The Athenians organized an official reception of the king similar to that later accorded to Attalos III at Pergamon: as he marched from Piraeus to Athens, he was met at the Dipylon Gate by a welcome procession of the civic population of Athens along with the priests and priestesses, who opened the temple doors and invited him to perform sacrifices at the altars.⁸⁶ Attalos' favour at this point was

83. Attalos I, Athens, Akropolis Museum 2335: SCHMIDT-DOUNAS (1993-1994), p. 107-110, pl. 7; QUEYREL (2003b), p. 127-129, C 5, pl. 19. Apollonis, Athens, Akropolis Museum 3628: SCHMIDT-DOUNAS (1993-1994), p. 107-110, pls. 5-6; QUEYREL (2003b), p. 268-269, H 3, pl. 59.

84. Pergamonmuseum P 130: see above, n. 80.

85. Polyb. 16.25.8-9; Liv. 31.15.6. See HABICHT (1990), p. 562; HABICHT (1999), p. 197-198.

86. Polyb. 16.25. See CHIN (2018) p. 124-129 (with earlier references).

essential in Athens' conflict with Philip V of Macedon. A new tribe named Attalis was created, which meant that Attalos became the recipient of a cult as the tribe's hero and was awarded his own eponymous priest. The priest of Attalos is first attested, along with the priest of Ptolemy III, in a decree of 193/2, honouring the prytaneis of the Ptolemais tribe.⁸⁷ The new Attalis tribe replaced the tribes of Antigonis and Demetrias, created in honour of Antigonos One-Eye and Demetrios Poliorketes about a century earlier and abolished in 200 as a result of Philip V's aggression against Athens. A new deme named Apollonieis was also created in honour of Apollonis, Attalos I's queen. Attalos I's statue was added to the Monument of the Eponymous Heroes in the Athenian Agora.⁸⁸

It is therefore not impossible that his cult statue, along with that of his wife, was also placed on the Akropolis even though no written record of this has come down to us and Pausanias did not see them. In his *Life of Antony* (60), Plutarch mentions the colossal bronze statues of Eumenes II and Attalos II on the Akropolis, but these were in fact part of two chariot groups set up on pillars, one at the entrance to the Akropolis, the other near the east façade of the Parthenon.⁸⁹ As Plutarch states, these portraits were appropriated by Antony. The Athenians eventually rededicated the pillar of Eumenes II opposite the Propylaia to Agrippa, as attested by the inscription on the pedestal.⁹⁰ The re-use of Eumenes' monument indicates that the memory of the Attalids had faded by the first century BC; indeed, Pausanias (1.5.5-6.1) remarks that Attalos had been forgotten in *his* time, that is why he needed to remind his readers of his history. When Pausanias (1.25.2) visited the Athenian Akropolis, however, Attalos I's sculptural dedication of fighting groups of Athenians against Persians, gods against giants, Greeks against Amazons, and Pergamenes against Gauls, were still standing south of the Parthenon.⁹¹

A golden statue (εἰκόνα τε χρυσοῦν) of Attalos I was also dedicated in his lifetime by the Sicyonians, who voted annual sacrifices to him as a thank-offering after he had ransomed for them the sacred land belonging to Apollo.⁹² Finally, after Attalos I purchased the island of Aigina from the Aitolians in 209 BC, his statue *as synnaos theos* was placed in one of the sanctuaries on the island.⁹³

87. *Agora* XV 259, line 86 (where it is dated to 97/6 BC).

88. Paus. 1.5.1 and 1.8.1.

89. QUEYREL (2003b), p. 300-304; HURWIT (1999), p. 271-272, 317, no. 17, figs. 220-221.

90. *IG* II² 4122. See QUEYREL (2003b), p. 302.

91. On this dedication, see STEWART (2004).

92. Polyb. 18.16. In the same passage he mentions a colossal statue of Attalos erected next to Apollo in the agora of Sicyon but he makes clear that the sacrifices were offered to the golden statue. See SCHMIDT-DOUNAS (1993-1994), p. 82, for a suggestion that the *colossus* next to Apollo was a *synnaos theos*.

93. *IG* IV² 2, 747 (formerly *IG* II² 885). See ALLEN (1971); SCHMIDT-DOUNAS (1993-1994), p. 78-79. On the purchase: Polyb. 22.8.10.

CONCLUSIONS

Cult statues of the Ptolemies and the Attalids were more likely to be of marble, or of marble and wood (acrolithic),⁹⁴ than of other materials. They could often carry divine attributes suggesting a link between the power of the monarchs and that of the gods, even though the presence of such symbolic features cannot be taken as proof of a statue being used for ritual purposes. In some cases, the attributes of cult statues would contribute to the religious significance of the honoured monarchs by means of their innovative solutions: see the multiple attributes of deified sovereigns in early Ptolemaic iconography, or the use of the iconography of victory over the Gauls for the cult statue of Attalos III as *synnaos theos* of Asklepios.

Cultic statues may be both contemporary and posthumous. In some cases, as for the head of Ptolemy I on Thera, formal material features may provide helpful evidence to interpret a statue as the cultic portrait of a royal ancestor. The portraits of living and dead (and deified) sovereigns can be combined into dynastic groups; they can also be mixed up with the statues of traditional gods in order to construct an ideologically charged pantheon of old and new divine powers. Indeed, both the Ptolemaic and Attalid ruler cults made use of cult statues of dead and deified ancestors to exploit the possibility of visually stressing the motif of dynastic continuity. This tendency is well known for monumental sculptural groups established in public spaces on royal and civic initiative. The Thmuis dossier offers us a rare opportunity to study the same process in the private environment of an elite house, and thus to explore the links between private choices and the public model provided by the state cult.

One significant difference may be noticed between these two dynasties with regard to the chronology at which cult statues of the sovereigns were introduced in their capitals. Whereas cult statues of the Ptolemies are attested in Alexandria early on in the history of the dynasty, the earliest known cult statues of a Pergamene king are from outside the borders of the kingdom: cult statues of Attalos I were erected in his lifetime in Athens when he became an eponymous hero of the city; on Aigina, after he purchased the island; and in Sicyon, after he ransomed the sacred land of Apollo.⁹⁵ As far as our evidence shows, it was only under the second generation of the Attalid dynasty that kings started integrating royal portraits of themselves and their ancestors in the sacred space of Pergamon. The decree in favour of Attalos III shows that at least towards the end of the dynasty, the civic institutions of Pergamon took part in this process, thus exploiting the establishment of ruler cults as a means to foster good relationships with the royal house and to raise their own contractual power in negotiations with the king.

Olga PALAGIA

94. It is interesting that the ithyphallic hymn addressed to Demetrios Poliorketes in Athens in 291/0 BC (Ath. 6.253e) specifies the material of divine images as either marble or wood.

95. ALLEN (1983) p. 147.

LIST OF FIGURES

- Fig. 1 Marble statuette of Alexander Aigiochos, from Ptolemais. Cambridge, Fitzwilliam Museum GR 69.1970. Photo Olga Palagia.
- Fig. 2 Marble head of Ptolemy I. Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek 2300. Photo Hans R. Goette.
- Fig. 3 Marble head of Ptolemy IV or VI. Paris, Louvre MA 3168. Photo Olga Palagia.
- Fig. 4 Marble head of Arsinoe II. Paris, Louvre MA 4891. Photo from Wikimedia Commons CC-BY.
- Fig. 5 Marble head of Ptolemy III. Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek 573. Photo Hans R. Goette.
- Fig. 6 Marble head of Berenike II, from the Athenian Agora. Athens, Agora Museum S 551. Photo Olga Palagia.
- Fig. 7 Marble head of Attalos III (?), from Pergamon. Berlin, Pergamonmuseum P 132. Photo Olga Palagia.
- Fig. 8 Marble statue of Attalos II (?), from Pergamon. Istanbul, Archaeological Museum 709. Photo Hans R. Goette.
- Fig. 9 Marble head of Attalos I, from the Athenian Akropolis. Athens, Akropolis Museum 2335. Photo Olga Palagia.
- Fig. 10 Marble head of Apollonis (?), from the Athenian Akropolis. Athens, Akropolis Museum 3628. Photo Olga Palagia.

Offerings and libations for the king and the question of ruler-cult in Egyptian temples*

INTRODUCTION

In Ptolemaic Egypt, the king could be venerated as a god in various social and ethnic contexts: in Alexandria, in the Greek milieus of the *chōra*, and in Egyptian temples. Much more often, however, he was not equated to the gods but would receive honours clearly showing that he was a man, whose life and success depended on the grace of the Greek and Egyptian gods. In many cases, moreover, rituals directly equating sovereigns to the gods could coexist with others being addressed to the gods for the well-being of the rulers (with the formula *hyper* + the genitive, or alike). If such a synchronic combination of religious representations of a political leader both as a saving god and as a man in need for divine protection might seem confusing to the modern eye, it was in fact a current practice in Hellenistic Egypt, in both Greek and Egyptian ritual contexts, and as such, it cannot be regarded as an inconsistency at the level of religious representation and political practice.¹

In compliance with the Greek dedicatory tradition, the *hyper*-formula, which is used when a person accomplishes a dedication or offering to a god *for* the king—or, as we shall see, when a person (re)builds a temple for him—played a special role in the ritual and linguistic construction of the relationship between the honoured monarchs and the divine sphere. In the present article I will first discuss the function of this formula in ruler worship, that is, in rituals whereby the ruler is honoured in a religious way, but nevertheless *not* equated to a god. I will then explore the types of relationship existing between this formula and the ruler cult proper, where the ritual honours addressed to the ruler equate him to a god. I will do this by reassessing the scholarly debate with a specific focus on religious practice in Graeco-Egyptian milieus.

* I am deeply grateful to Stefano Caneva for all his fruitful corrections and comments as well as for the opportunity this paper has offered to us to work in such a close collaboration.

1. See CANEVA (2016b), p. 126; on this topic, see also his paper in this volume, focusing on Attalid Pergamon.

In order to study the entanglement between language and practice in a specific and concrete ritual environment, I begin my discussion by reviewing the use of the *hyper*-formula in two Egyptian temples in Euhemeria in Fayum.

SETTING THE CONTEXT: TWO *ASYLLA* PETITIONS FROM EUHEMERIA AND GREEK AGENTS IN EGYPTIAN TEMPLES

In 69/68 BC, king Ptolemy XII received two petitions, one in his 12th and another in his 13th regnal year, asking him to grant the right of inviolability to two Egyptian temples in Euhemeria, a small village situated in Fayum. One of the temples was dedicated to the Egyptian god Ammon, the other one to the three crocodile gods Psoseus, Pnepheros and Soxis. The king ordered that the *asyllia* should be granted and thereafter “no one was allowed to intrude by force and to bother the priests, pastophores and the rest of the personnel.”²

The privilege of inviolability had already been conferred on other temples in the same village, a village that seems to have had more temples than houses.³ It is interesting that the king himself did not formulate these decrees, but that he just took the two letters of petition and approved them with a short notice: ἐπιχωρῆσαι—“it should be conceded.” The two stelae with the petitions followed by the approval of the king were undoubtedly placed at the entrance to the temple precincts. Both stelae were in typical Egyptian style with a round-topped lunette. One lunette also shows a pharaoh performing a ritual in front of a crocodile lying on a pedestal.

Both inscriptions show the procedure to be followed in order for an Egyptian temple to be granted inviolability by the king. The two sanctuaries had lain in decay. Two benefactors wanted to rebuild them on their own initiative and at their own private expense. To promote a resurgence of the economic activities of the temples, the two financiers wanted to make them immune to royal functionaries who were eager to extract revenues from the temples. Two explanations are possible as to why the benefactors saw it necessary to request the king’s grant of inviolability to these sanctuaries. The first hypothesis is that, between the end of the cultic activities and the rebuilding of temples, it had become a common practice for the sovereign to grant the right of immunity to temples in the Egyptian *chōra*. In this case, the *asyllia* would be conceded to the two sanctuaries in Euhemeria for the first time at the moment when their ritual activity was resumed thanks to the initiative of the two benefactors. The alternative hypothesis is that these temples had already enjoyed *asyllia* in the past, but the interruption and reactivation of the cult made it necessary to grant this right once again.

Be that as it may, it is both highly interesting and significant for our purpose that the two benefactors of the Egyptian cults were neither Egyptian priests nor members

2. *I.Fayoum* II 136 (= *SB* III 6155), lines 16–19.

3. *I.Fayoum* II 136, lines 14–15: μενούσης καὶ τῆς παρὰ | τῶν πλησίων ἱερῶν συννεχ[ω]ρημένης ἀσυλίας.

of the local Egyptian elite, but were, in fact, Greeks trying to re-establish the local cults in the Egyptian village: one was an Athenian called Dionysodoros and the other, an Antiochenian, was called Apollophanes. The latter also had the aulic title of “one of the first friends” of the king, being officer of the royal guard in Alexandria,⁴ which meant that he seemingly belonged to the inner circle of the king.

If we look at the arguments used by the two Greek petitioners, they naturally point out that the *asylia* would increase the well-being of the gods. Dionysodoros wanted the right of inviolability “so that one can perform the rites of the gods in a much better way”. However, the king himself also played a very important role in the discourse of both petitioners: Apollophanes, for example, puts forward the argument that, at the time, it was not possible “to perform the burnt offerings and libations for you and your children.”⁵ Dionysodoros argues in a similar way. He wants to establish the new temple with an inscription for the king “so that the burnt offerings and libations can be performed, the temple being founded for you and your ancestors.”⁶

We can see how such a foundation inscription might have looked like in the neighbourhood of Euhemeria, more precisely in Theadelphia, where more than two generations earlier, in 137 BC, an Alexandrian soldier had built a temple for the crocodile god Pnepheros. The building inscription of this temple, which was put on an architrave measuring two meters, has the following content:

For king Ptolemy, the queen Kleopatra his sister, the queen Kleopatra, his wife, the Theoi Euergetai and their children, Agathodoros son of Agathodoros, the Alexandrian, from the second hipparchy, and his wife Isidora, daughter of Dionysios, and their children (have dedicated) the *propylon* and the *dromos* to Pnepheros, the twice great god, as fulfilment of a vow, year 34, 9th of Thoth.⁷

As in the aforementioned cases of the Athenian and Antiochian petitioners, here we encounter once again a Greek financing an Egyptian temple.⁸ Agathodoros seems to have been stationed in Theadelphia with his squadron.

The temple re-founded by Apollophanes, moreover, already contained images of the king’s ancestors. Apollophanes then wanted to erect “also for you, greatest

4. On the context see: HEINEN (1994); SCHEUBLE-REITER (2012), p. 306–308.

5. *I.Fayoum* II 135, lines 11–13: και τῶν εἰθισ|μένων ἐπιτελεῖσθαι ὑπὲρ τε ὑμῶν και τῶν τέκνων | θουσίων και σπονδῶν.

6. *I.Fayoum* II 136, lines 11–14: ὅπως αἴ τε [θ]υσία και αἱ [σπ]ονδα[ι] | ἐπιτελώνται, κτ[ι]σθέντος τοῦ σημα|νομένου ἱεροῦ ὑπὲρ τε σοῦ και τῶν προ|γόνω[ν] σ[ι]οῦ.

7. *I.Fayoum* II 107, with BINGEN (1991), p. 85: ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου | και βασιλίσσης Κλεοπάτρας τῆς ἀδελφῆς | και βασιλίσσης Κλεοπάτρας τῆς γυναικός, | θεῶν Εὐεργετῶν, και τῶν τέκνων αὐτῶν, | Ἀγαθόδωρος Ἀγαθοδώρου Ἀλεξανδρεὺς | τῆς β' ἱπ(παρχίας) (ἐκατοντάρουρος) και Ἰσιδώρα Διονυσίου ἡ γυνή και τὰ τέκνα | τὸ πρόπυλον και τὸν λίθινον δρόμον Πνεφερωῖ θεῷ μεγά|λωι μεγάλωι, εὐχῆν (ἔτους) λδ Θῶυθ θ.

8. *Pros.Ptol.* II 2185 + 2747 + VI 16975; see also SCHEUBLE-REITER (2012), p. 304–305.

kings, statues at the best visible point of the temple.”⁹ By coincidence, a statue-base of Ptolemy XII, with this exact title of “Great King”, has been excavated in Fayum, unfortunately not in Euhemeria but in Tebtunis.¹⁰

In their letters to the king, the two petitioners used the so-called *hyper*-formula with regard to both their offerings for the kings and the foundation inscription. This means that the deity instead of the king was the recipient of both the offering and the temple, whereas the king was in some way related to the initiative of the petitioners as the party benefiting from their offering. The two Greeks were not alone in strengthening their petition to the king by claiming that, within the temple, offerings were made for him. The priests of Egypt very often used exactly this *hyper*-formula in petitions to the king or his staff, to make it explicit that they performed offerings for the king.¹¹ A priest of Isis from Philadelphiea speaks of “offerings to Isis and Arsinoe Philadelphos for the king.”¹² The priests of Philae make a complaint to Ptolemy VIII that they have to host royal officials and that therefore “the sanctuary is suffering and we are in danger of running out of means for the burnt offerings and libations, which are performed for you and your children.”¹³ The priests of Mandulis in Philae write to Ptolemy VI that they are lacking in revenue which they “should normally have, for the sacrifices and libations in the temple of Mandulis, the greatest god, and for the other customary rites in the region of Philae for you, the queen and your children and ancestors”.¹⁴ With such an argument that offerings are made to the gods for the king and his family, the priests could normally expect to achieve the fulfilment of the

-
9. *I.Fayoum* II 135, lines 16-17: ἀναθῆναι δὲ καὶ ὑμῶν τῶν μεγίστων βασιλέων | [εἰ]κόνας.
 10. *SEG* XXXIX 1705 (55 BC): βασιλέα μέγαν Πτολεμαῖον θεὸν Νέον Διόνυσον Φιλοπάτορα καὶ Φιλάδελφον: (ἔτους) κς', Φαρμο(ῦθι) ιβ'. cf. RONDOT (2004), p. 137-138; STANWICK (2002), no. E3.
 11. Cf. BINGEN (2007), p. 266-274. Texts on p. 266, n. 10; p. 267, n. 11; *I.Fayoum* II 112, lines 29-33 (93 BC) (with *I.Fayoum* II 113); *I.Fayoum* II 114, lines 15-31 (70 BC); *I.Fayoum* II 116, lines 14-20 (57 BC) (with *I.Fayoum* II 117 and 118); *I.Fayoum* III 152, lines 13-18 (95 BC): ἐν δὲ τούτῳ ἀνακειμένω[ν] | σοῦ τε, μέγιστε βασιλεῦ, καὶ τῶν προγόνων | ἐόνων γραπ<τ>ῶν, τῶν τε θυσῶν καὶ σπονδῶν | καὶ τῶν ἄλλων τῶν νομιζομένων ὑπὲρ τε σοῦ, | [ν]ικηφόρε βασιλεῦ, καὶ τῶν τέκνων διὰ νυκτός | καὶ ἡμέρας συντελουμένων; *UPZ* I 14, lines 27-31 (158 BC): ὅπως διευσχημονῶν δύνωμαι | ἐπιτελεῖν τὰς θυσίας ὑπὲρ τε ὑμῶν | καὶ τῶν τέκνων, ὅπως κυριεύητε | πάσης χώρας, ἧς ὁ Ἥλιος ἐφορᾷ, τὸν | ἅπαντα χρόνον; *UPZ* I 19, lines 2-4 (163 BC): Θραῦς κα[ι] Ταῦς διδύμαι λειτου[ργου]σ[ι]αι/ ἐν τῷ | πρὸς Μέμφει μεγάλῳ Σαραπίῳ, τῷ Ὅσοράπει χάρις σπενδουσῶν ὑπὲρ τε | ὑμῶν καὶ τῶν ὑμετέρων τέκνων; *UPZ* I 41, lines 22-25 (163/162 BC): ἵνα πᾶν τὸ ἐξῆς ἔχουσαι ἐπιτελώμεν | τὰς χάρις τῷ μεγίστῳ θεῷ Σαράπει καὶ τᾶλλα τὰ | νομιζόμενα συντελώμεν ὑπὲρ τε ὑμῶν καὶ τῶν | ὑμετέρων τέκνων; *UPZ* I 42, cl. 2, lines 48-51 (162 BC): ἵνα πᾶν τὸ ἐξῆς ἔχουσαι πολλῶι μᾶλλον | τὰ νομιζόμενα τῷ Σαράπει καὶ τῇ Ἰσει | ἐπιτελώμεν ὑπὲρ τε ὑμῶν καὶ τῶν | ὑμετέρων τέκνων; *P.Sorb.* III 107 (219 BC); *P.Enteux.* 6, line 6 (220 BC); *P.Enteux.* 80, line 13 (217 BC); *W.Chrest.* 68, lines 50-53 (132 BC).
 12. *PSI* V 539, line 3 (3rd cent. BC): τὰς θυσίας τῇ Ἰσει καὶ Ἀρσινόῃ Φιλαδέλφῳ ὑπὲρ τοῦ βασι[λέως].
 13. *I.Philae* I 19, lines 28-31 = *OGIS* I 137-139 = PFEIFFER (2015), no. 29: καὶ ἐκ τοῦ τοιούτου συμβαίνει ἐλαττωθῆναι τὸ ἱερόν καὶ | κινδυνεύειν ἡμᾶς τοῦ μὴ ἔχειν τὰ νομιζόμενα πρὸς τὰς | γινομένας ὑπὲρ τε ὑμῶν καὶ τῶν τέκνων θυσίας | καὶ σπονδάς.
 14. *I.Philae* I 12bis, lines 8-11 = PFEIFFER (2015), no. 26.

requests, because the Ptolemies were themselves very much interested in such kinds of offerings. Ptolemy VIII formulated it explicitly in a *prostagma*:

[...] permit no one under any circumstances to exact payment of any of the above-mentioned revenues (of the temples) or to drive away by force the agents of the priests, in order that the priests may obtain all their receipts in full, and may be able, without hindrance, to pay the customary offerings to the gods for us and our children.¹⁵

THE PROBLEM OF THE *HYPER*-FORMULA

A debated question in research concerns the exact meaning of an offering made to the gods *for* the king. More precisely, what does it mean when a temple hosts an inscription *for* the king, as the aforementioned *asylia*-petition stated? As seen before, in Greek both statements are phrased in the grammatical construction *hyper* with the genitive.¹⁶ The meaning of the preposition *hyper* is as ambiguous as the meaning of the English preposition *for*: it can denote that the offering or dedication is made for the well-being of the king just as it can mean that the offering or dedication is made by proxy of the king, which means that he is thought of as the virtual agent of the offering.

The formula was especially popular in Greco-Roman Egypt and was used in every religious context of its multicultural society, which means not only in the Egyptian, but also in the Greek and Roman ritual environment. In both Greek and Jewish dedications and ritual contexts, the meaning of the formula is undisputedly understood by scholars as “for the well-being of the king”. Following the words of J. Bingen, one can say that the formula “means ... ‘in favour of, for the salvation and prosperity of.’”¹⁷ To the monotheistic Jews, for example, the formula offered a perfect opportunity to show their close friendship to the ruler without putting him on the same level as their god. Thus, we have inscriptions concerning the dedication of synagogues which go like this:

For King Ptolemy and queen Kleopatra, Ptolemaios, son of Epidydes, the overseer of the wardens and the Jews of Athribis have dedicated the house of prayer to the highest god.¹⁸

This clearly means that the house of prayer was erected for the well-being of Ptolemy, since the prayers made inside the synagogue—like those in the temple of

15. *P.Tebt.* I 6, lines 47–49 (BAGNALL – DEROW [2004], no. 136).

16. On this see JIM (2014), p. 617–638.

17. BINGEN (2007), p. 276; NILSSON (1961²), 182.

18. *OGIS* I 96 = *SB* V 8872 = *CIJ* 1443: ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου | καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας | Πτολεμαῖος Ἐπιδύδου | ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιστῶν | καὶ οἱ ἐν Ἀθρήβει Ἰουδαῖοι | τὴν προσευχὴν | θεῷ Ὑψίστῳ. On *hyper*-dedications in Jewish milieus, see also PAGANINI in this volume.

Jerusalem¹⁹—were addressed to the Jewish god to guarantee the safety of the ruler. This point is made explicit in Philo’s *Legatio ad Gaium*, where Caligula, who wanted a cult for himself, complains that the Jews only pray “for him” (ὕπερ ἐμοῦ).²⁰ This shows that the *hyper*-formula was used to construct a close relation between god and ruler, the latter being not represented on the same level with the gods.²¹

Outside Egypt, the religious meaning of making offerings for the king is, for example, explained in an honorific decree of Pergamon. Following a successful military campaign of Attalos III, the civic institutions decided that

the *stephanéphoros* of the twelve gods and of the god King Eumenes together with the priests and priestesses shall open the temples of the gods, and pray while offering incense that the gods may now and for all time bestow on king Attalos Philometor Euergetes health, safety and victory, [both on land and on sea,] when he attacks and when he repulses those who attack him, and that his kingdom may endure unimpaired [for] ever in complete security.”²²

The Hellenistic king could even request that an autonomous city make such an offering. This is shown by the letter from Seleukos Nikator to the Milesians from 288/287 BC. Seleukos had sent gold and silver cups to be dedicated in the temple of Apollo of Didyma and suggested: “you may use them for libations and other uses for our health and fortune and for the lasting safety of the *polis*, as this is my own and your will.”²³ Although here the king uses a *genitivus absolutus* instead of the *hyper*-formula, the general meaning of his statement is identical: offerings are to be performed for the well-being of the king and *polis*, following a formula commonly attested in contemporary civic decrees.

In the Greek world, the *hyper*-formula generally means that the offering is made for the well-being of mortals, upon whom protection should be bestowed by the gods who are the direct recipients of the offerings.²⁴ Not only kings and their families, but

19. See 1 *Makk.* 7.33.

20. Phil. *Leg.* 357.

21. See PRICE (1984a), p. 210 and 229.

22. OGIS I 332, lines 27–33 = *IvP* I 246, with the new integrations proposed by CANEVA (2018a): τὸν στεφανηφόρον τῶν δώδεκα θεῶν καὶ θεοῦ βα|σιλέως Εὐμένου καὶ τοὺς ἱερεῖς καὶ τὰς ἱερε[|]ας ἀνοίξαντας τοὺς ναοὺς τῶν θε|ῶν καὶ ἐπιθύοντας τὸν λιβανωτὸν εὐχεσθαι νῦν τε καὶ εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον | διδόναι βασιλεῖ Ἀττάλῳ Φιλομήτορι καὶ Εὐεργέτῃ υἱέσιαν σωτηρίαν νίκην | κράτος καὶ ἐπι|γ[|]ης κα<ι> [ἐπι]θ[|]λάσσης καὶ ὑπ[|]άρχοντι καὶ ἀμυνομένῳ, καὶ τὴν βα|σιλείαν αὐτοῦ διαμ<έ>ν[|]ν [εἰς] τὸν ἅπαντα αἰῶνα ἀβλαβῆ μετὰ πάσης ἀσφα|λείας. On this decree, see CANEVA (2018a) and in this volume.

23. OGIS I 214, lines 18–21 = RC 5 = RICIS 304/1101: ἵνα ἔχητε σπένδειν | καὶ χρᾶσθαι ὑγιαίνοντων ἡμῶν καὶ εὐτυχούν|των καὶ τῆς πόλεως διαμενούσης, ὡς ἐγὼ | βούλομαι καὶ ὑμεῖς.

24. FRASER (1972), I, p. 226: “by it the dedicant ‘recommended’ the monarch to the god”; TAEGER (1957), I, p. 299: “*Kultakt, der den göttlichen Schutz gewinnen oder dankbar bezugen sollte*”; KYRIELEIS (1975), p. 146.

also private individuals, can benefit from offerings by being attached to this formula.²⁵ This last case is shown by a petition written by a certain Zoilos of Aspendos to Apollonios, the *dioikētēs* of the king. Zoilos wants to build a temple for Sarapis but lacking the money necessary for it, he asks Apollonios for financial support. If the *dioikētēs* provides it, the temple shall be erected, and “a priest shall preside and sacrifice at the altar *for you*.”²⁶

No one disputes that the formula *hyper* with the genitive means “for the well-being of” in Greek or Jewish rituals and temples. However, in the two *asyllia*-inscriptions we have discussed above, the formula is used in Greek texts concerning Egyptian rituals and temples. Here things might become more complicated. Some scholars maintain that since in Egyptian religious ideology, priests are mere substitutes of the pharaoh and therefore every offering made in Egyptian temple rituals is virtually ascribed to the pharaoh himself, the use of the *hyper*-formula would have another meaning, and should therefore be translated in another way, when occurring in these contexts. Accordingly, quoting Bernand, “*toute dédicace est ainsi un hommage aux souverains, en ce sens que le roi ... est censé faire l'offrande au dieu*”.²⁷ Similarly, in a recent contribution S. Caneva surmises that the formula is used to mark the pharaoh as a virtual agent of the rituals, in compliance with the old Egyptian idea of the priest as a proxy for the pharaoh: “ritual intercession by priests would assume a particularly strong significance: customary rites were not only celebrated in favour of the members of the royal family, but following Egyptian traditions, more specifically on their behalf, i.e. as if they were performed by them as the virtual agents in the temples.”²⁸ According to Caneva, the requests for inviolability cited above, which state that offerings are performed ‘for the king and his ancestors’ would constitute proof that “the king should be considered as the virtual agent of this euergetic initiative.”²⁹

Although such a translation and interpretation of the *hyper*-formula is grammatically possible and has parallels in Greek funerary practice, I would argue that such an interpretation poses more difficulties than the traditional translation of the formula with the phrase “for the well-being of”, especially in Egyptian contexts. First of all, Greeks like the two petitioners from Athens and Antioch would have meant something different in the case of the inviolability requests than they would have meant in a purely Greek context. Secondly, following this reasoning we might conclude that even the king himself would easily get confused by what the meaning of a petition from a Greek or an Egyptian background could be. Finally, if one looks into the

25. See *P.Cair.Zen.* I 59034 = *PSI* IV 435 = *SB* III 6713 (257 BC), with CANEVA (2016b), p. 130.

26. *P.Cair.Zen.* I 59034, lines 7-8: $\chi\alpha[\iota] \text{ } \text{!}[\epsilon\rho\acute{\epsilon}\alpha] \text{ } \epsilon\pi\iota\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\iota\nu \chi[\iota] \text{ } | \text{ } \epsilon\pi\iota\beta\omega\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu \delta\pi\epsilon\rho \delta\mu\tilde{\omega}\nu$.

27. BERNAND (1969), I, p. 91.

28. CANEVA (2016b), p. 146.

29. CANEVA (2016b), p. 146, and 148: “rituals hyper the royal house were felt as acts virtually performed by them as the traditional ritual agents in the temples, rather than more generally as rites celebrated by priests in their favour”.

papyrological and epigraphic documentation, it can easily be seen that it is not just the king, but also the queen, the family and ancestors, that the offerings are performed for. If one presupposes an Egyptian adaptation of the formula and looks at the Egyptian side of ritual, it is obvious that the pharaoh is the only one considered as a ritual agent in the temples. Therefore, when the family of the king is mentioned, the formula cannot mean that the pharaoh is the virtual agent, as neither his children nor especially his ancestors are imagined as ritual agents according to Egyptian religious tradition.³⁰ Moreover, I do not know any pre-Ptolemaic example where a priest or another individual states that he is performing the rituals in the name of the pharaoh.

Therefore, I would propose that we stick to the principle of Ockham's razor: being presented with two competing hypothetical answers to a problem, one should select the answer requiring the fewest assumptions, which in my view is to consider that, in Egyptian contexts, the *hyper*-formula would have the same meaning as in Greek and Jewish ones. In other words, in Egyptian temples too, *hyper* would be used to state that the gods should grant the well-being of the pharaoh, his wife, ancestors, and children in exchange for the offering or building they have received. The importance of the well-being of the king granted by such dedications is explicitly stated by Kleopatra VII. In an *asyllia*-inscription, the queen grants the right of inviolability to a temple of Isis and uses a fuller variant of the *hyper*-formula: "let the relevant persons be told that the temple of Isis built for our well-being (ὕπερ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας) by Kallimachos, the *epistratēgos* south of Ptolemais, is to be tax-free and inviolable."³¹ Similarly, in the above-cited *asyllia*-inscription, Dionysodoros wrote to the king that "the temple is founded for you and your ancestors."³² Although one cannot exclude that some priests might have had second thoughts about using the formula and tried to combine it with the "virtual agency motif", nevertheless such a motif cannot be confirmed by independent Egyptian sources.

If this interpretation is correct and the offerings in Egyptian temples were indeed performed for the well-being of the king, this implies that I have to prove that such kind of offerings was part of traditional Egyptian religion. According to Egyptian religious ideals, the pharaoh is the sole and only ritualist of every temple who upholds *Maat*—a fundamental category of Egyptian theology which we can roughly translate as 'world-order'—, by performing the offerings and rituals of the gods. In exchange, the gods give him what we may define as a counter-donation: the Nile flood, the prosperity of Egypt or a stable rule, as it is stated in the ritual formulae of Egyptian

30. See BINGEN (2007), p. 276: "Moreover, in many inscriptions, 'on behalf of' applies to the queen and to the royal children, who have no religious function."

31. *SB I 3926*, lines 11–15 = *I.Prose 36* = *C.Ord.Ptol. 67* = *I.Asyllia 226*: τὸ κατασκευασμένον ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας | ὑπὸ Καλλιμάχου τοῦ ἐπιστρατήγου | Ἰσίδειον ἀπὸ νότου Πτολεμαίδος | ἀτελὲς καὶ ἄσυλον εἶναι.

32. *I.Fayoum II 136*, lines 12–14: ὅπως αἱ τε [0]υσίαι καὶ αἱ [σπ]ονδα[ι] | ἐπιτελώνται, κατ[ι]σθέντος τοῦ σήμαι | νομένου ἱεροῦ ὑπὲρ τε σοῦ καὶ τῶν προ | γόνων | σ[ο]ῦ.

temple reliefs.³³ By using Egyptian texts, in what follows I will first deal with offerings in Egyptian temples. As we shall see, offerings for the well-being of a pharaoh are an integral part of Egyptian temple rituals and therefore every Egyptian temple was built for the pharaoh's well-being. I will then move to the last topic I discuss in this paper: the relationship between ruler cult, which consists of offerings made *to* the ruler as to a god, and offerings for the well-being of the king in Egyptian temples. As we shall see, these apparently alternative ways of honouring the monarchs are in fact not contradictory in Ptolemaic times and provided agents with a flexible set of religious initiatives in line with Egyptian temple traditions.

EGYPTIAN RITUALS FOR THE WELL-BEING OF THE PHARAOH

Some Greek papyri help us understand what is meant when a priest performs rituals *for* the king. In 99 BC, for example, Petesis, son of Chenuphis, the chief of the embalmers' guild of "the greatest, immortal gods" Osorapis and Osormnevis, wrote to the "ever-living greatest gods" Ptolemy X and Berenike III. He addressed a complaint to them stating that there were certain men who harassed him a great deal, which was not good. He underlines his complaint with the following explanation:

Though furnishing great services and all the necessary things to the aforementioned gods, holding out my hands to them, and performing prayers and sacrifices for you, o greatest gods and bringers of victory, so as to grant you health, victory, power, strength and lordship over the lands under heaven, still I am being mistreated.³⁴

In this formulation, we learn in concrete terms how the relation between the immortal gods and the mortal, but nevertheless greatest god, the king, is to be seen: Osorapis and Osormnevis are prayed in order to grant the salvation and rule of king and queen. Although the king and queen are explicitly called gods, as in the *asylia*-inscription mentioned above³⁵, the gods Osorapis and Osormnevis are nevertheless those who guarantee the well-being of the rulers. This subordination of the rulers to the Egyptian gods is totally in line with the official status of the Ptolemaic king in Egyptian temples as it was promulgated by the Egyptian synodal decrees, like the famous decree of Rosetta from 196 BC. By this text, the priests installed the king into the Egyptian temples as a veritable god with his own statues, rituals and feasts. Nevertheless, the priests pointed out that, as a god, the king was dependent on the

33. Cf. Hussy (2007), p. 70.

34. UPZ I 106, lines 11–15: χρείας πλείους καὶ ἀναγκαί[ας] | [π]αρεχόμενος τοῖς προγεγραμμένοις θεοῖς τὰς χ[ε]ῖρ[ας] ἀ[ν]τι[οῖ]ς πρ[ο]σφέ[ρ]ων καὶ τῆς ὑπέρ | [ὑ]μῶν, μέγιστοι θεοὶ καὶ νικηφόροι, εὐχὰς καὶ θυσία[ς] ἐπιτελῶ[ν] διδόναι ὑμῖν ὑγίειαν | [ν]ίκην κράτος σθένος κυρσίαν τῶν [ὑ]πὸ τὸν οὐρ[αν]ὸν χωρῶ[ν] συλλόμενος· οὐδὲ καὶ | διασειόμενος. (cf. UPZ I 108).

35. *I.Fayoum* III 152, lines 29–31: τὸν εὐχά[ρι]στον καὶ θεότατον βασιλέα, καθ' ἣν ἔχεις | πρὸς τὸ θεῖον εὐ[σ]έβειαν; *I.Fayoum* II 112, lines 16–18: θεότατε βασιλεῦ, πρὸς τὸ θεῖον εὐσέβειαν, | μάλιστα πρὸς τὴν θεὰν Ἴσιν, διὸ δεόμεθά σου τοῦ νικηφόρου θεοῦ, εἰ δοκεῖ, ἐπιχωρῆσαι ἄσυλον; *I.Fayoum* II 136, lines 20–21: δέομαι σοῦ τοῦ νικηφόρου θεοῦ, εἰ δ[οκ]εῖ.

Egyptian gods. Indeed, after the report of the good deeds of the king for the temples and Egypt, the priests state:

[...] in return for which the gods have given him health, victory, power and all other good things (ὕγεια, νίκη, κράτος καὶ ἄλλα ἀγαθὰ πάντα), his kingdom remaining for him and his children for all time.³⁶

In the hieroglyphic version we can read:

[...] in reward for this the gods give him victory, strength, life, salvation, health and everything good in total (*kmw nht 'nh wd3 snb hn' jht nfr r 3w=sn*).³⁷

The gods obviously give their favour to a king who is doing his job as pharaoh by protecting Egypt and supplying the temples. This was his principal duty as the main ritualist of all temples. Thus, although the priests established Ptolemy as a god of their temple, they made it clear that the new god was dependent on the immortal Egyptian gods.³⁸

This formulation already shows that the ritual performed by the pharaoh does not only guarantee the well-being of Egypt, but that the Egyptian gods ensure the well-being of the king as a counter-donation.

It is remarkable how these clearly Egyptian prayers resemble those of the Greek priests in Pergamon cited above. Did the Egyptian priests just copy and paste Greek prayers? I do not think so: correlation does not mean causality or dependency. On the contrary, we will now see that offerings for the salvation, health, and so on of the king are in complete accordance with Egyptian royal ideology and are an integral part of Egyptian temple religion. In my view, the priests just translated into Greek an old Egyptian concept, which can be found in pharaonic texts. For example, in the famous Brooklyn hieratic papyrus, coming from the Saitic period, and containing a ceremony called “confirmation of the royal power”, we learn of a ritual that the pharaoh has to perform at certain times:

The king goes to do the offering to all gods of the temple for the life, salvation and health of the pharaoh (*wdn hr-tp 'nh wd3 snb*), may he live, prosper and be well.³⁹

In the announcement of the coronation of the pharaoh Thutmose I it is stated:

You shall perform sacrifices for the gods of the south in Elephantine by doing praise for the life, salvation and health of the king of Upper and Lower Egypt Thutmose.⁴⁰

36. OGIS I 90, lines 35–36: ἀνθ' ὧν δεδώκασιν αὐτῶι οἱ θεοὶ ὑγίαν, νίκη, κράτος καὶ ἄλλα ἀγαθὰ πάντα], | τῆς βασιλείας διαμενούσης αὐτῶι καὶ τοῖς τέκνοις εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον.

37. *Urk.* II 187, lines 6-7.

38. Cf. POSENER (1960), p. 27, n. 4: “*Il suffira de rappeler ici toutes les oraisons, toutes les offrandes aux dieux qui se faisaient pour le salut du roi.*”

39. *Papyrus Brooklyn* 47.218.50, cl. III, line 20.

40. *Cairo CG* 34006, lines 5-6 = *Urk.* IV 80, lines 15-16; BEYLAGE (2002), p. 415.

The same kind of praise and sacrifices are known for the daily ritual in the temples.⁴¹ I take a very intriguing example from the temple of Esna from the Roman period. Visitors entering the *pronaos* of the temple may see a columned hall. Some of these columns are inscribed with litanies addressing different gods. All litanies have the same structure. The litany for Osiris states:

Chanting a litany of offerings to Osiris on this day, like on every day, saying: litany of offering to Osiris-Onnophris, justified, king of the gods, in all his names, for the life, prosperity and well-being of the king of Upper and Lower Egypt (Domitian, who is August).⁴²

What follows is a long list of the Osirian names and emanations, and the chant ends with the sentence “they shall give all life, all endurance, all might, all prosperity and all stability to the son of Re, the pharaoh, like Re in eternity.”⁴³

To sum up, it is obvious that the counter-donation of the pharaoh’s offerings and ritual practice in the temple is not only *inter alia*, but rather *especially* the well-being of the pharaoh himself, which is to be equated with the well-being of Egypt in its whole.

THE MEANING OF TEMPLE DEDICATIONS USING THE *HYPER*-FORMULA

Offerings for the well-being of the pharaoh are a fundamental and integral part of Egyptian temple rituals. This point is perfectly consistent with the argument of Egyptian priests when they state in Greek petitions that they perform the offerings *for* the king. The next question that demands clarification is how temple dedications *for* the king are related to Egyptian royal ideology. Since, according to the Egyptian understanding, only the pharaoh can build temples, it is an obvious contradiction to royal ideology if a temple shows an inscription where someone else is declaring that he has financed the project. Thus, the idea that the Greek preposition *hyper* is used to show the pharaoh as the “virtual agent”⁴⁴ is at first sight quite convincing. We nevertheless learn from hieroglyphic biographies of the late period that priests could also dedicate and finance temples. The famous Petosiris, for example, states:

When I became controller for Thoth, lord of Khmun, I put the temple of Thoth in its former condition.⁴⁵

41. *Esna* III (= SAUNERON [1975]), no. 209, line 27; no. 216, line 1; no. 217, line 19; see DERCHAIN-URTEL (1997), p. 47–53; KOPP (2003), p. 49–53; SCHOTT (1955), p. 289–295.

42. *Esna* III, no. 217, line 19.

43. *Esna* III, no. 209, line 73.

44. CANEVA (2016b), p. 146: “Dionysodoros uses the *hyper*-formula in a context clearly meaning that the king should be considered as the virtual agent of this energetic initiative.”

45. LEFEBVRE (1923-1924), I, p. 33–35.

Similarly, Hor, prophet of the god Herishef at Herakleopolis, wrote:

I have renovated the temples of Upper and Lower Egypt, the ones of the South and the North at this place and the temple of Nehebkaou.⁴⁶

It is clear that Egyptian priests were proud of financing their temples and wanted to show this in public. In my view, the *hyper*-formula was perfectly fitted for this purpose: the dedicator could highlight his euergetism towards the temple and at the same time show his loyalty towards the king, since inside the building the offerings were performed for the king's well-being. This is demonstrated by the above-mentioned *asyllia* inscription of Kleopatra.⁴⁷ It was therefore also possible that a king himself could dedicate a sacred building for his own well-being. In Herakleion, for example, a foundation plaque was found that belonged to the temple of Khonsu, called Herakles in Greek. Ptolemy III built a procession house for the god and the small gold dedicatory plaque was inserted into the foundation with the following inscription:

King Ptolemy, son of king Ptolemy and Arsinoe, the Theoi Adelphoi, (has dedicated) the *komasterion* to Herakles for himself, queen Berenike, his sister and wife, and his children.⁴⁸

Since dedications using the *hyper*-formula are very often related to Egyptian cults—they are indeed an epigraphic habit of Ptolemaic Egypt⁴⁹—some scholars have argued that the use of this formula would point to a properly Egyptian dedication (or another ritual activity) expressed in a Greek way.⁵⁰ I am rather sceptical about this assumption, since Egyptian dedicatory inscriptions—at least in the Demotic script, which more closely reflects contemporaneous linguistic usages—do not present any expression providing a fitting counterpart of the Greek *hyper*-formula. On the other hand, hieroglyphic texts occasionally employ a formula bypassing the problem: *hr rn n*, meaning “with/in the name of”, by which the donor of a temple may perform a dedication by naming

46. *Statue Louvre* A 88; THIERS (1995), Doc. 5 = GORRE (2009), Nr. 41.

47. *SB* I 3926, lines 11–15 = *I.Prose* 36 = *C.Ord.Ptol.* 67 = *I.Asyllia* 226: τὸ κατεσκευασμένον ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας ὑπὸ Καλλιμάχου τοῦ ἐπιστρατήγου Ἰσίδειον ἀπὸ νότου Πτολεμαΐδος ἀτελὲς καὶ ἄσυλον εἶναι. Cf. also *SB* I 684, below, n. 62.

48. *SEG* LVI 1986 = F. KAYSER, *BÉ* 2007, no. 544; illustration in GODDIO – CLAUS (2007), no. 158: Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου | καὶ Ἀρσινόης θεῶν ἀδελφῶν τὸ | [ρω]μαστήριον Ἡρακλεῖ ὑπὲρ | αὐτοῦ καὶ βασιλίσσης Βερενίκης | τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ καὶ γυναικὸς | καὶ τῶν τέκνων.

49. BINGEN (2007), p. 274; cf. MA (2013), p. 17–24; CANEVA (2016b) convincingly argues for a sociological explanation of the particular success that this formula met in Ptolemaic Egypt: unlike in other parts of the Hellenistic world, where the political and religious life was dominated by *polis* institutions, administrative interactions in the Egyptian *chōra* primarily took the form of interpersonal negotiations between various degrees of the royal and/or temple hierarchy; in this context, the use of the *hyper*-formula could function as a *captatio benevolentiae* promoting fruitful interactions between various agents.

50. IOSSIF (2005); FASSA (2015), p. 136: “The Egyptian background and its creative exploitation by the Ptolemies probably contributed significantly to the shaping of the mentality behind the dedications.”

the pharaoh on the wall of the religious building he has personally dedicated.⁵¹ In the time of Philip Arrhidæus, for example, the hieroglyphic inscription on a statue of the Egyptian priest Teos stated that he had built a temple for the falcon of Athribis and made an inscription on the portal “with/in the great name of his majesty” (*hr rn wr n hm=f*).⁵² We may surmise that, if Teos’ inscription on the portal had been in Greek, the dedication would have been written ὑπὲρ βασιλέως etc. Confirmation of this correspondence comes from a bilingual foundation plaque found only a few years ago in Alexandria, in a deposit of the temple of Bubastis. Here we see the hieroglyphic preposition “with/in the name of” used as a rendering of the Greek *hyper*. The Greek inscription bears the following dedication:

Queen Berenike (has dedicated) for king Ptolemy, her brother and spouse, and their children, the temple, the *temenos* and the altar, to Bubastis.⁵³

In relation to this typical Greek dedication, the hieroglyphic version presents the following text:

Lady of the two lands, Daughter of Re (Berenike) | dedicated ... [this] *temenos* ... [and this] chapel and this altar *with the name of* (*hr rn n*) the king of Upper and Lower Egypt (Ptolemy, living forever, [beloved of Ptah]) | and with her name together with the name of their children.⁵⁴

Thus, we learn that the *hyper*-formula was rendered in hieroglyphs with the wording “with/in the name of”. Although the name of the queen is missing in the Greek *hyper*-formula, she nevertheless appears in the hieroglyphic version of the dedication.

Only from the Roman period do we have different possibilities to translate the dedicatory formula into Demotic script. The best-known example of its usage comes from a dossier of dedications of a certain Parthenios, son of Panas, who had financed building activities for Geb in the time of emperor Tiberius.⁵⁵ In the lunette of these stelae, we can see the winged sun with two uraei, under which the pharaoh—the Roman emperor Tiberius—is performing the foundation ritual in front of Geb. Below this, on both stelae appears a hieroglyphic dedicatory inscription; one of the stelae also bears a Greek inscription, whereas the other has a Demotic text. The hieroglyphic dedication states:

51. WILSON (1997), p. 584.

52. *Cairo CG* 46341, line 19 = GORRE (2009), no. 70.

53. ABD EL-MAKSOUÐ *et al.* (2015), p. 125–144, Inv. no. E211, 3 (BÉ [2016], no. 550): βασιλισσα [Βε]ρενί[χη ὑ]πὲρ βασιλέως Πτολεμαίου [του] ἀδ[ελφ]οῦ καὶ ἀν[δρ]οῦ καὶ τῶν τούτων τέκνων [τὸν ναὸν καὶ τὸ τέμενος] καὶ τὸν [β]ωμόν Βουβάσται.

54. ABD EL-MAKSOUÐ *et al.* (2015), p. 125–144, Inv. no. E211, 3: *nb.t t3.wj s3.t R' (Brnygi) | rdjt [...] hwt [hn'] gzy.t [...] hn' h'w.t tn hr rn n nswt-bjt [(Ptwlmys 'nh d.t my Pth)] | [...] hn' hr rn=s hn' rn n ms.w=sn.*

55. FARID (1988), p. 13–65; VLEEMING (2001) = *Short Texts* I 179–202; PASQUALI (2007), p. 187–192; cf. the entire text corpus in REINACH – WEILL (1912), p. 1–24; with SPIEGELBERG (1914), p. 75–88.

May live the Horus, strong-armed, king of Upper and Lower Egypt, master of the two lands, Tiberius, son of Re, master of crowns, Caesar, who is August. He has made as his monument for his father Geb, prince of the gods, great god, resident in the southern sanctuary, a very great gate in place (?) which he has made, being endowed with life.⁵⁶

This is a typical hieroglyphic dedicatory formula, showing the pharaoh as founder of a building. The depiction on the lunette, where the pharaoh is performing a ritual of foundation, corresponds to the hieroglyphic text. Nevertheless, in fact the monument was not dedicated by the pharaoh, but by Parthenios, as the Greek subscription using the *hyper*-formula shows:

For Tiberius Caesar Augustus, in year 18, 11th Epeiph, to Kronos, the very great god, Parthenios, son of Paminis, president of Isis (has dedicated).⁵⁷

On the second stela, we have a nearly identical depiction on the lunette and the same hieroglyphic text, but a different Demotic version:

Before (*j.jr-hr*) Tiberius^{lp.h.} Claudius^{lp.h.} Caesar^{lp.h.} Sebastos^{lp.h.} Germanicus^{lp.h.} Autokrator, before (*m-b3h*) Geb, prince of the gods, the great God, who gives life to Parthenios, son of Pamin, his mother Tapchoy, the representative of Isis, unto eternity. Year 9, 4th month of Parmouthi, day 1.⁵⁸

Since a dedication to a god in Egyptian language is always written with the preposition (*m-b3h*),⁵⁹ the author had to choose another preposition for the translation of *hyper*—he took *j.jr-hr* which means the same but is obviously a rendering of the Greek *hyper*. The use of *j.jr-hr* in the context of such dedications in combination with the name of the pharaoh is new. The preposition can either have a temporal meaning or a local one.⁶⁰ Thus eventually, the dedicator did not even want to translate the *hyper*, but to express that he had done his construction “in the time” of Tiberius.

The same problem of translation can be detected in a dedication by a certain Apollonios for the well-being of the same emperor Tiberius. Here the *hyper* is translated with *n p3 h j*.⁶¹ The translation of this preposition is as unclear as that of *j.jr-hr*.

56. VLEEMING (2001) = *Short Texts* I 186; FARID (1988), p. 48.

57. *SB* V 8812: ὑπὲρ Τιβερίου Καίσαρος Σεβαστοῦ (ἔτους) ιη Ἐπειφ ια Κρόνῳ θεῶι μεγίστῳ Παρθένῳ Παμώνεως προστάτης Ἰσιδος.

58. VLEEMING (2001) = *Short Texts* I 196; on Parthenios, see PASQUALI (2007), p. 187–192; GRENIER (2009), p. 171–176; PASQUALI (2009), p. 385–395.

59. See LIPPERT – SCHENTULEIT (2006), no. 43.

60. *Chicago Demotic Dictionary*, s.v. “j”, p. 23; SPIEGELBERG (1925), § 340–344; SPIEGELBERG (1914), p. 83: “deshalb wird die ägyptische Präposition etwa ‚für, zum Heile von‘ od. ä. bedeuten”; see also GLADIĆ (2007), p. 124; 128; 135.

61. *SB* I 684: ὑπὲρ Τιβερίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Ἀπολλωνίου κωμογραμματοῦ[ς] ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ γυναιξί (sic) καὶ τέκῃ (sic) ὅλα ἐποίησεν τὴν οἰκοδομὴν ἔτους ιζ΄ Τιβερίου Καίσαρος Σεβαστοῦ, Τῦβ[ι] η[γ]. For the Demotic text see VLEEMING (2001) = *Short Texts* I 175 A.

W. Spiegelberg thinks that *h'j* is derived from *h3.n*,⁶² which would have a similar meaning as *j.jr-hr*—“before.” On the other hand, S. Vleeming does not relate the preposition to the Greek inscription and the formally corresponding *hyper* and translates with a question mark: “in the time(?)”.⁶³

The last possibility of presenting the *hyper*-formula in a Demotic way also comes from the time of Tiberius. It is a statue of an enthroned man with the following Demotic inscription:

Year 19, 4th month of Pharmuthi, day 16: to accomplish a thing for Tiberius Caesar Sebastos, before Pekosh, the god, (by) Hor, son of Harpaiat, his wife (and) his children, for ever and eternally.⁶⁴

Although this time the Greek *hyper*-formula is missing, this would provide the most fitting translation of the Egyptian “to accomplish a thing for” (*ir md.t hr*).

As no Egyptian genre of text exists for a dedication in favour of a person, I think we should suppose an Alexandrian origin of the *hyper*-formula, as already proposed by Bingen.⁶⁵ The high degree of popularity of the *hyper*-formula in Greek inscriptions from Egyptian cultic contexts can be explained by the fact that it provided donors with the freedom to claim their euergetic role in Greek dedications, or in the Greek version of bilingual dedications, while reproducing through the hieroglyphic dedicatory formulae the Egyptian traditions considering the pharaoh as the only ritualist and founder of temples. As we have seen, according to the Egyptian religious traditions, only the pharaoh was allowed to dedicate temples, and only his name and agency were inscribed on temple walls in the sacred hieroglyphic script. Nevertheless, people wished to show their own prestige and to let other people know that it was not the king, but they themselves who had spent enormous amounts of private means for the gods. Therefore, a person like Parthenios chose the *hyper*-formula in the Greek text of his traditional Egyptian stela: by using this formula he could show how generous he had been towards the gods—something he did in the Demotic script, too. Thus, in both living languages Parthenios accentuated his personal prestige and at the same time showed his loyalty to the king.

However, in the hieroglyphic text, a script only used for the communication with the gods and which nearly nobody other than the priests could read, everything is expressed in the traditional way: it is the pharaoh, not the donor who is performing the rituals, as everybody could have seen in the depiction of the stela itself. Moreover, since such depictions of rituals have a performative character, the ritual is enacted by depicting it. Accordingly, everybody could see that the traditions were fully respected and this was apparently not perceived as a contradiction to the Greek and Demotic

62. SPIEGELBERG (1914), p. 84.

63. VLEEMING (2001) = *Short Texts* I 175.

64. VLEEMING (2001) = *Short Texts* I 129 A–B.

65. BINGEN (2007), p. 276.

inscription. Besides, that the presentation of the donor's own prestige was not an act of insubordination against the pharaoh is confirmed by Dionysodoros' *asyllia* stele from Euhemeria, which I have discussed at the beginning of this paper: the lunette of this stele depicts the pharaoh performing the ritual, while the text clearly shows that it is Dionysodoros who has financed the building.

For the author of the dedication, such discrepancy between the inscription and the depiction had a further advantage: depicting the pharaoh would make it clear that the temple was under the protection of the ruler, and was therefore an official building against which one should not act.⁶⁶

THE RELATION OF THE *HYPER-FORMULA* TO RULER CULT IN EGYPTIAN TEMPLES

As seen above, priests often stated that they performed rituals to the gods for the king in Egyptian sanctuaries. In the context of the Ptolemaic ruler cult, this is, at least at a first sight, quite astonishing, as according to the synodal decrees of the Egyptian priests, the living king was also a temple-sharing god of the Egyptian gods in every Egyptian temple. The above-mentioned decree of Rosetta clearly exemplifies this equation between the ruler and the Egyptian gods. To begin with, a statue of the king is to be set up, and the priests should "pay homage to the images thrice daily and put on them the sacred adornment and perform the other rites just as for the other gods at [the] festivals [in the country]."⁶⁷ Furthermore, "a statue and a golden shrine" must be established "[in each of the] temples and set up in the inner sanctuaries with the other shrines."⁶⁸ This shrine of the king is "to join in the procession at the great festivals, during which the processions of the shrines occur."⁶⁹ Moreover, the priests are requested to hold on the king's birthday and coronation day "feasts [and festivals in the] temples of Egypt, each month,⁷⁰ and to perform in (the temples) sacrifices and libations and the other rites, just as at the other festivals."⁷¹ In addition to these monthly celebrations, a yearly festival of five days is to be held for Ptolemy, starting on the first of Thoth: on this occasion, the priests "shall wear garlands as they perform

66. LANCIS (1986b), p. 84, n. 21: "*Es ist zu beobachten, daß auch bei den privaten Weibinschriften der König im ägyptisch inspirierten Stelenbild vor den Göttern erscheint, wodurch der falsche Eindruck erweckt werden kann, daß es sich um eine offizielle Weibung handelt*"; see *I.Fayoum* I 6, 14, 34, 35.

67. *OGIS* I 90, lines 40–41; translation by BAGNALL – DEROW (2004), p. 272

68. *OGIS* I 90, lines 41–42.

69. *OGIS* I 90, lines 42–43.

70. In the Hellenistic period, birthdays of sovereigns and of other benefactors could be celebrated either with a yearly rhythm (see, for example, *IC* III iv 4, with an annual celebration for Ptolemy III at Itanos) or every month (cf. *IK Erythrai* 207 A, lines 27–28, 33–35 for Antiochos I).

71. *OGIS* I 90, lines 46–48.

sacrifices and libations and the other things that are proper.”⁷² Finally, the priests shall add to their priesthoods for specific gods their new tasks as priests of Ptolemy.⁷³

The decree makes Ptolemy a *synnaos theos* in Egyptian temples. Accordingly, offerings must have been performed not only for the well-being of the king but also *to* him as a god. However, why did the priests never mention something like this in their petitions to the king, but only referred to offerings for his well-being? There are two possibilities to explain this. One could assume that the condition of Ptolemy as temple-sharer of the gods only meant that he was involved in rituals for his well-being. This would mean that, despite his title and the linguistic equation between him and the gods, he was not venerated as a deity. The other possibility, which seems to me more likely, is that since in the decrees the Egyptian priests equated the living king with the gods (a novelty in relation to pharaonic traditions), the sovereign did indeed partake in the daily temple rituals at least with regard to the ceremonies regulated in the decrees.

This brings us back to the question of why the priests only referred to the offerings for the well-being of the king in their petitions. If we want to solve this problem, we must first take into consideration how the offerings and dedications for the well-being of the king were connected to the ruler cult in Egyptian temples, since this point is debated in research. G. Hölbl, for example, thinks that “the dedications to certain gods which begin with the formula ‘on behalf of’ (*hyper*) the royal house, mark the transition to the worship of the ruler as a divinity.”⁷⁴ According to H. Heinen, these offerings are even part of ruler cult.⁷⁵ Some scholars, on the other hand, think that the Egyptians simply did not know that the Greek formula clearly marked the difference between god and man.⁷⁶

If one nevertheless assumes that ruler cult means the equation of the king with gods in ritual and language—a point supported by the decree of Rosetta—, we must conclude that the *hyper*-formula does exactly the opposite: it shows that the well-being of the king should be granted by the gods. There must therefore be a difference between the immortal gods and the mortal ruler.⁷⁷

Eventually, the solution to the problem may lie in the fact that the Ptolemaic king was only a *synnaos theos* in Egyptian temples. This implies that the ruler was but

72. OGIS I 90, lines 49–50.

73. OGIS I 90, lines 50–52.

74. HÖLBL (2001), p. 96.

75. HEINEN (1994), p. 161.

76. GLADIĆ (2007), p. 109; cf. CANEVA (2016b), p. 144: “Egyptians recording a ritual act concerning the Ptolemies in their own language seem to have simply by-passed the problem by ignoring the nuances expressed by *hyper* in Greek.”

77. See FRASER (1972), I, p. 226: “Such dedications are only indirectly indications of ruler-worship, but they are far more frequent than those direct dedications in which the name of the king, with or without that of his consort, occurs in the dative case.”

one of the many deities worshipped in a sanctuary and, except for the specific festivals related to monarchic power, he was not the main recipient of the offerings but rather a guest occupying a secondary position in the hierarchy of those who could take part in the distribution of the sacrificial goods in Egyptian temples.⁷⁸ However, besides rituals addressed to the king as to, and together with, the gods, every offering in the Egyptian temple was still performed, following the ancestral traditions, for the well-being of the pharaoh. This practice must have been of great importance for the king, as we learn from the *prostagma* of Ptolemy VIII cited above. Since we can assume that petitioners would take the strongest argument to support their reasoning, we must conclude that the reference to offerings for the well-being of the king was stronger than the fact that the king would take part, as a temple-sharing deity, in the distribution of offerings to the gods.

The fact that offerings in Egyptian temples are performed for the well-being of and at the same time to the king is not so unusual as it might seem in modern eyes. If we look, for example, into the Greek world of Hellenistic and Roman times, we see that this was common practice since the appearance of ruler cult. In a decree from Iliion, for example, offerings addressed directly to the king are mentioned together with others made to Athena for the king's well-being.⁷⁹ In a decree of Cyrene for Ptolemy IX and Kleopatra Selene, it is stated:

[It has been decided] [---] that the [---], by the prescribed [annual feasts] should step forward dressed in white and carry out on the [altars] built [on the agora sacrifices and libations] and utter wishes and [vows] for the health and [safety] of the king, the queen [and their son] Ptolemy, while expressing gratitude about the privileges granted by them to the city.⁸⁰

These are the offerings for the well-being of the royal couple, after which one of the following regulations states:

That the *damiergoi* and the *hiarothytes* let the prytaneion be decorated and accomplish sacrifices for the city to king Ptolemy, queen Kleopatra, his sister, Theoi Soteres, and to their son Ptolemy, to their parents, to their ancestors, as well as to all gods and all goddesses, to each the regular offering.⁸¹

That this synchrony of offering to the king and for his well-being was not specific to Hellenistic ruler cult can be shown by the famous speech *On Rome* of Aelius Aristides. He states:

78. On the criteria and procedures concerning the hierarchical partition of offerings in Egyptian temples, known in Egyptology as *Opferumlauf*, see ALTENMÜLLER (1982).

79. *OGIS* I 212, lines 5–9 and 20 (281/280 BC); IOSSIF (2011), p. 244–245; cf. CANEVA (2016b), p. 123–124.

80. *SEG* IX 5, cl. 1, lines 8–13 = *IGCyrr*011100 (109/108 BC).

81. *SEG* IX 5, cl. 1, lines 19–26; see also MARQUAILLE (2003), p. 25–42.

No one is so proud that he can fail to be moved upon hearing even the mere mention of the ruler's name, but, rising, he praises and worships him and breathes two prayers in a single breath, one to the gods on the ruler's behalf, one for his own affairs to the ruler himself.⁸²

Eventually, therefore, the priests most probably did not refer to the offerings to the god Ptolemy in their petition because as a *synnaos* god, he would only be one among many, and more precisely the last god benefiting from the libations and sacrifices accomplished in the sanctuary. In contrast to this, all the offerings to the gods were meant to guarantee his health, strength and victory, which seems to have been a much more important sign of allegiance to the king.

CONCLUSIONS

The starting point of this paper concerned two inscriptions, which record the granting of *asylia* to two Egyptian temples in the small village Euhemeria. Two Greeks wanted to rebuild the local sanctuaries on their own expenses and therefore petitioned the king to grant the temples the right of inviolability. A central argument of both petitioners was the fact that offerings were performed for the king and his family inside the temple, that there were statues of the king and his ancestors in the temple, or that the temple was erected for him. The preposition “for” in these arguments is expressed in Greek by using the well-known and nevertheless problematic *hyper*-formula.

The analysis of these specific settings has raised the question of what exactly the preposition *hyper* may mean in the context of Egyptian ritual practice. As seen above, no decisive criticism based on grammar can be made against the hypothesis that, when used in Egyptian ritual contexts, *hyper* could take a different meaning than in Greek and Jewish ritual milieus, by pointing to the pharaoh as the virtual agent on whose behalf the priests or other agents performed offerings. However, papyri and inscriptions clearly show that, since oldest times, the offerings in Egyptian temples were performed with the same function expressed by *hyper* in Greek and Jewish dedications, that is, for the well-being of the king.

According to the religious traditions, the pharaoh was the sole ritualist who performed the sacrifices to the gods for his own life, strength and health. These divine gifts are the so-called counter-donations (*Gegengaben*) of the gods. In Philae, for example, we have a Ptolemaic inscription showing Ptolemy II offering ointment to Isis. The goddess replies: “I have given to you all life, all power and all health”.⁸³ Thus, every Egyptian priest who performed rituals as a real agent in substitution for the pharaoh automatically included the well-being of the pharaoh in his ritual practice, which was in danger if the king did not grant privileges to the temple. Normally, there was no need to state such an obvious matter of fact. However, the priests could

82. Ael. Arist. 26.32.

83. BÉNÉDITE (1893-1895), I, 72,11–13; Berl. Photo 1044, CASSOR-PFEIFFER (2017), 173-174.

decide to make this point explicit in their petitions to the pharaoh. In this case, the *hyper*-formula would allow them to express in Greek language the argument that by ensuring the continuity of Egyptian rituals, the king would profit from divine protection as such rituals were accomplished to the gods for his well-being. As two priestesses serving in the Serapeum in Memphis wrote in 163 BC, the king would better grant them a favour, so that “we can perform our liturgy without hindrance for the great god Sarapis, who together with Isis should confer on you victory and rule over the whole earth.”⁸⁴ All this can be reduced to the formulation “the rituals to the gods for you” (τὰ νομιζόμενα τοῖς θεοῖς ὑπέρ σου).⁸⁵

The function of the *hyper*-formula to describe traditional temple rituals also helps us understand the logic of inscriptions concerning the (re-)dedication of Egyptian temples. By using the *hyper*-dedicatory formula, private persons, priests and royal functionaries, or even cult associations, could bypass the problem raised by the fact that according to traditional religious ideals, only the pharaoh was allowed to build and finance a temple. This traditional concept was still expressed via the typically Egyptian mediums of depictions on stelae and hieroglyphic inscriptions. At the same time, however, the semantics of Greek *hyper*-dedications allowed these benefactors to stress the prestige of their euergetic initiatives while also manifesting their allegiance and veneration towards the king.

Stefan PFEIFFER

84. UPZ I 20, lines 61–64: τούτου δὲ γενομένου δυνησόμεθα τὴν καθ’ ἡμᾶς | λειτουργίαν ἀμέμπτως τῶι μεγίστῳ θεῶι Σαράπει | ἐπιτελεῖν, ὅς διδοίη σοι μετὰ τῆς Ἱσιος νίκην κράτος τῆς | οἰκουμένης ἀπάσης.

85. *I.Fayoum* III 152, line 18; cf. *I.Fayoum* II 112, lines 29–33 (93 BC) (with *I.Fayoum* II 113): ὕπ | ως πολλῶ μᾶλλον αἶ | τε θυσία καὶ σπονδαί | καὶ τᾶλλα τὰ νομιζόμενα ὑπέρ τε σοῦ | καὶ τῶν τέκνων καὶ τῶν προγόνων καὶ Ἱσι | δι καὶ Σαράπειδι ἐπιτελεσθῆ.

Ritual, Space, and Practice

Creating a royal landscape: Hekatomnid use of urban and rural sacred sites in fourth-century Karia

INTRODUCTION

This article focuses on a fundamental material aspect of rulership, one that especially concerns its ceremonial side. This is the built environment in which rituals of royalty take place, and more generally the landscape as it was transformed through ritual into a sacred and royal space.

In the Hellenistic world, kingship often expressed itself through religious architecture. Hellenistic architects moreover borrowed building forms from sacral architecture for the construction of palaces. The use of platforms, surrounding walls or monumental propylaea, enabled royal space to be set apart from civic space in much the same way that sanctuaries in the Aegean world were demarcated as sacred spaces.¹ Distinctions between royal and religious architecture were thereby blurred. This practice of constructing royal space first developed, as we argue, in the pre-Hellenistic, late Achaemenid Aegean.

In trying to identify the origins of Hellenistic kingship, modern scholarship has primarily stressed alleged Persian and/or Greek influences, in addition to Macedonian traditions. But Philip II and Alexander III, as well as the first Diadochs, more likely saw the local rulers of western Asia Minor as models for their own development of royal style and systems of control. These interactions are best expressed by the influence of satrapal coinage on the development of early Hellenistic royal coinages.² Macedonia was not a peripheral region. On the contrary, the kingdom of the Argeads was located on an important crossroads of intercultural exchange between Greece,

1. STROOTMAN (2007), p. 54–91.

2. OLBRYCHT (2011). Older numismatic literature often emphasized the alleged ‘Greek’ origin and nature of satrapal coinages, but it seems more realistic to speak of a more inclusive, and entangled, Aegean koine of coinage. For discussions of these satrapal coinages, see CASABONNE (2000), MILDENBERG (2000), BODZEK (2014), and TUPLIN (2014). On Hekatomnid coinage, consult KONUK (2013).

the Balkans, Asia Minor and the Black Sea region. The Argeads were furthermore focused on the sea as Macedonia was the Aegean's principal provider of timber for ship-building. The satraps and kinglets of Asia Minor were their peers. Among these, the Hekatomnids exercised the strongest influence on other rulers, especially during the reign of Maussollos (377–353 BC).³

In the mid-fourth century BC, the Hekatomnid Dynasty of Karia—Achaemenid satrap-kings of local descent—established an 'empire-within-the-empire' in the Aegean. Various aspects of Hekatomnid kingship and imperialism prefigure Hellenistic practices, including dynastic and civic ruler cult, among other things.⁴ For instance in Iasos, a city closely linked to the Hekatomnids, a 'Maussolleion' was erected for displaying decrees honoring the ruler.⁵ Iasos also dedicated an honorary monument to Maussollos' brother Idrieus accompanied by an epigram praising Idrieus.⁶

The use of architecture to express royalty and create social power is another case in point. Thus the banqueting halls of Hekatomnid Labraunda prefigure the basic outline of Hellenistic palaces as feasting rooms around open courtyards,⁷ while the carefully planned layout of Halikarnassos provides something of a model for the way that royal space was positioned vis-à-vis civic space in Hellenistic residential cities. This influence was not simply a matter of continuity or later adoption. In the period just before the expansion of Macedonian power under Philip II and Alexander III, the Hekatomnid court was the most influential constituent of an Aegean system of entangled royal and satrapal households—a koine of courts that also involved the Argeads.⁸

In what follows, we successively discuss and juxtapose the two principal dynastic centers of the Hekatomnids: the shrine of Zeus at Labraunda in the Karian heartland in comparison with coastal and urban Halikarnassos. How did Hekatomnid rulers use landscape and the built environment, and how did this contribute to the construction of dynastic identity? We argue in both cases that royal and religious architecture was not only the décor against which royal spectacle was performed, but that architecture itself has a role to play in the ritualized performances by which royal authority and social memory were constructed and propagated, and by which power relations between the dynasty and local elites were negotiated.

-
3. On Hekatomnid-Argead relations, see HORNBLOWER (1982), p. 218–222. See also PEDERSEN (2009) and (2013).
 4. An exceptional prominence of royal women (and brother-sister marriage) is another one, on which see CARNEY (2005). On Hekatomnid relations with cities, see HORNBLOWER (1982), p. 107–137.
 5. MADDOLI (2007), p. 11–13; NAFISSI (2015a). On Iasos' relations with the Hekatomnids, see FABIANI (2015).
 6. MADDOLI (2010), p. 127–128; cf. FABIANI (2013), p. 317; FABIANI (2015).
 7. WILLIAMSON (2014b); cf. HOEPFNER (1996), NIELSEN (1998) and STROOTMAN (2014a), p. 188–191, on *andrones* and ritualized feasting in Hellenistic palaces. HENRY (2017a) in fact interprets these as palatial spaces.
 8. On this 'West Achaemenid koine' of interconnected local dynasties, see KAPTAN (2013), p. 30; cf. DUSINBERRE (2003).

LABRAUNDA: THE SACRED LANDSCAPE NEAR MYLASA

Situated in inland Karia, Mylasa was a major settlement that was occupied from the Geometric period onwards. Hekatomnos, appointed as satrap to Karia during the reign of Artaxerxes II (404–358 BC), was from Mylasa and this seems to have been the seat of his dynasty.⁹ His son and heir Maussollos moved their residential center south to the Myndos peninsula but at the same time lavished attention on the sanctuary of Labraunda (*Fig. 1*), roughly 14 km north of Mylasa in the fertile Beş Parmak hills that overlook the city. Although they monumentalized other Karian sanctuaries as well, including the nearby sanctuary of the Karian deity Sinuri, and the sanctuary of Artemis in Amyzon further north,¹⁰ Labraunda is a special case and it appears that they intended it to be an inland and sacred counterweight to their new coastal and cosmopolitan residence.



Fig. 1

-
9. On the Hekatomnids, see HORNBLOWER (1982); RUZICKA (1992); CARSTENS (2009). Hekatomnos probably was the first of the Hekatomnids to use the title of *basileus*, and was unique in being the only local dynast within the Achaemenid Empire to obtain the official title of satrap: see NAFISSI (2015b) and HENRY (2017b).
 10. On Hekatomnid patronage of the sanctuaries of Sinuri and Artemis, see among others ROBERT (1945), p. 102; HORNBLOWER (1982), p. 274–293; PEDERSEN (1991), p. 100–107 and WILLIAMSON (2013).

That Labraunda was already central to Karian identity may be read in Herodotos' passage where he describes the Karians (as allies of Miletos) retreating from the Persians during the Ionian revolt: "Those of them who escaped were driven into the precinct of Zeus of Armies (Zeus Stratios) at Labraunda, a large and a holy grove of plane-trees" (Hdt. 5.119.2). This passage has been interpreted as proof that Labraunda was "the central meeting place of the old Carian League with its annual *panēgyris*."¹¹ Archaeological investigations show the site to have initially possessed a small prostyle temple and altar, a propylon and a cult to Kybele at the base of the split rock that so characteristically defines the sacred site.¹² The cult of Zeus appears to have been a later addition, although it is possible that the two supreme deities may have cohabited the site for a time.

The Hekatomnid building programme probably took place between 377/6 and 351/0 BC for most of the structures, i.e., during the satrapy of Maussollos and while Idrieus was still governor of Mylasa.¹³ Under their reign they expanded the festival, or *panēgyris*, for Zeus from one to probably five days, and ensured that it was open to all Karians.¹⁴ At the same time the Hekatomnids and their dynasty would have had a leading role in the festivities. Inscriptions inform us of their public appearances here, even including an assassination attempt on Maussollos during the annual festival in 355/4 BC.¹⁵

The building programme of the two brothers completely transformed the relatively modest shrine into a splendid monumental complex rivalled only by Halikarnassos. The complex was built across three terraces (*Fig. 2a-b*); it even included a stadion at some distance to the west.¹⁶ The lowest terrace provided access from the road from Alinda to the east and north, and from the road from Mylasa to the south and down the hill. Each road had a gateway or propylon of its own that led into the sanctuary.

11. KALETSCH (2005).

12. Summarized in HENRY (2017a).

13. E.g. HELLSTRÖM (2011), p. 355: "I suggest that both andrones were erected during the lifetime of Maussollos, that Andron B was built in the 370's and that Andron A was dedicated not later than 351/0, before Artemisia died and Idrieus became satrap."

14. The festival is called the *panēgyris* in *I.Mylasa* 3, line 5; see HELLSTRÖM (2011), p. 149–150. The festival is further mentioned in *I.Labraunda* 54 with a list of the events day by day—unfortunately this is too fragmented to be of any use here, although CRAMPA, p. 85, understands it to include five days altogether. The incomplete lists of names in *I.Labraunda* 53–54 and 67 are interpreted as envoys to the festival. *I.Labraunda* 53–54 are furthermore imperial copies of a festival decree from the fourth century BC, inviting all Karians to participate in the festival, although the lists of names at the sanctuary imply that most derived from Mylasa—see below on the scope of the sanctuary.

15. *I.Mylasa* 3. This attempt on Maussollos' life was the third atrocity against the satraps; in *I.Mylasa* 1 a plot against Maussollos was discovered, in 367/6 BC, and in *I.Mylasa* 2 a statue of Hekatomnos had been vandalized, in 361/0 BC.

16. On the stadion, ROOS (2011).



Fig. 2a



Fig. 2b

From there the visitor was faced with the grand ceremonial staircase that led up to the middle terrace (Fig. 3), with the Eastern Stoa to the right and the Andron of Maussollos to the left, and the Andron of Idrieus behind and higher up on the temple terrace. While the Eastern stoa contains six banqueting rooms of the type more commonly found in Greek urban contexts, the andrones of Maussollos and Idrieus are a different case altogether. Architecturally they are remarkably similar to a prostyle treasury or temple, and in fact the early archaeologists initially mistook them for a temple. The structures also practically overshadow the temple itself. They were both built in a mixture of orders, with Ionic columns standing in antis below a Doric entablature.¹⁷ A sculpted male bearded sphinx was found near Maussollos' andron and is probably one of a pair that was set as corner akroteria on the roof, a conspicuous mixture of Achaemenid and Greek motifs (Fig. 4).



Fig. 3

The interiors of these royal dining halls were light and airy, with room for 20 *klinai* or dining couches and large windows that allowed for circulation while affording a spectacular view (Fig. 5).

17. HELLSTRÖM (1996a), p. 136, describing Maussollos' andron, notes how the temple-like character emphasized its function for "super-prestigious, ritual banqueting." Also KARLSSON (2013).



Fig. 4

In the back of the dining hall was a large niche 2 m above the floor that would have held room for statues, presumably of the Hekatomnids.¹⁸ This building, besides its architecture, is remarkable for the inscription on the architrave above the main entrance: “Maussollos son of Hekatomnos dedicated the andron and what is inside to Zeus Labraundos”.¹⁹ All of the grand new buildings were outfitted with such dedicatory inscriptions by Maussollos or Idrieus, sealing their affiliation with Zeus. But this

18. On the andrones in general, see HELLSTRÖM (2007), p. 90, 131–132. Idrieus’ andron was similar to that of his brother Maussollos; both were larger than the temple of Zeus, with raised floors around the edges 1 m in width: HELLSTRÖM (1989), p. 101–104. HELLSTRÖM (1996a), argues that the andrones represent a new “élite, non-egalitarian way of banqueting” as intended by the satraps; see also HELLSTRÖM (2007), p. 271 and HELLSTRÖM (2011). CARSTENS (2009), p. 75–100, believes the andrones functioned as royal reception halls, but also believes the various Karian federations probably met at Labraunda. The mixture of Ionic and Doric orders with Achaemenid-like sculpture in any event reflects cross-cultural influences and may well indicate the international ambitions of the Hekatomnids, HELLSTRÖM (1996b), p. 136; HELD 2011; KARLSSON (2013).

19. *I.Labraunda* 14 (transl. Crampa): Μαύσσωλλος Ἐκατόμνω ἀνέθηκε τὸν ἀνδρῶνα [κα]ὶ τὰ ἐνεόντα Διὶ Λαμβραύνδω. Maussollos also dedicated a stoa, with no mention of its contents, *I.Labraunda* 13: [Μ]αύσσωλλος Ἐκατόμνω ἀνέθηκε τὴν στοίην Διὶ Λαμβραύνδω (inscribed on one of the antae). Idrieus’ dedication of his andron (A) also makes no mention of its contents, although the inscription is poorly preserved: [Ἰδριεὺς Ἐκατόμνω Μυλασεὺς ἀνέθηκε[ε τὸν] ἀνδρῶ[να Διὶ Λαμβραύν]δω, *I.Labraunda* 15 (transl. Crampa).

one mentions the interior of the building, which must have been lavish and would have been further enhanced by the spectacular view down the hillside, across the plain of Mylasa, and beyond to the Myndos peninsula.²⁰ The windows literally framed the visual connection with Mylasa (Fig. 5) and may be one of the reasons that the *polis*, over a century later, laid claim to the sanctuary as always having belonged to them in their conflict with the priests over control of Labraunda and its wealthy estates.²¹



Fig. 5

The top level of the complex is defined by the temple of Zeus, expanded by Idrieus to include a peristyle that distinguished the otherwise modest structure from the royal andrones. Parallels with the Athena Polias temple in Priene suggest the architect Pytheos of Priene.²² Just below the ‘acropolis’ and the split-rock complex, this terrace was accessed by the Archaic gateway at the eastern end, with Idrieus’ andron and the priestly ‘Oikos’ at the western end, while the northern edge at the foot of the hill was enclosed by a stoa dedicated by Maussollos.²³ This afforded both a semi-enclosed space that simultaneously offered a panorama across the complex below, and a great deal of Hekatomnid territory beyond.

20. WILLIAMSON (2014b).

21. As told to Philip V by the Mylasan envoys in *I.Labraunda* 5.

22. Discussed in HELLSTRÖM (2007), p. 117.

23. HELLSTRÖM (2007); HENRY (2017a).

The rest of the sanctuary was not only built along terraces, but was axially regulated and set off with stoa architecture, creating a prelude that the Hellenistic kings, especially the Attalids, would take to new levels. In fact, Philetairos, the first of the Pergamene dynasty, is considered to have drawn his inspiration from Labraunda in his reconfiguration of the sanctuary of Meter Theon in the Aspendos mountains, on Mamurt Kale.²⁴ This mountain shrine, on the highest peak in the area, was initially an open-air cult place, with a small naiskos and an altar. In one of his earlier endowments, Philetairos constructed a stoa complex that embraced the heart of the cult. The naiskos itself was built over with a temple that also bore his name alongside that of the goddess on the architrave above the main entrance.²⁵ With its enclosed spaces and use of terraces, Hekatomnid architecture as witnessed at Labraunda is thus seen by many to be at the root of the simultaneous exploitation of landscape and internalization of space that is so characteristic of Hellenistic monumentalization projects, such as the Asklepieion in Kos or the sanctuary of Athena Lindia on Rhodes.

Yet besides the articulation of space itself, we should also consider how this space was used and especially the explicit connections it created with divine and earthly power. Labraunda fulfilled the need for a central cult place, but it was also central to the Hekatomnid defense system of inland Karia. Towers increasingly appeared in the landscape of the region, but were especially concentrated along the sacred road from Mylasa to Labraunda, where no less than five watchposts appeared.²⁶ Furthermore, a large fortification was built higher up on the hill—all of these structures have been dated to roughly the mid-fourth century and show signs of being used especially at that time. Labraunda was both a sacred center and a major hub in the defense system of the Hekatomnids. This may be explained by the strategic positioning of the sanctuary at a pass through the Beş Parmak mountains that separated Mylasa from Alinda and the Maeander valley further to the north. But more recently, another reason has been suggested for this defense cluster around the site. Labraunda is increasingly considered to have also fulfilled the function of royal residence of the Hekatomnids. P. Hellström had already discussed the political functions of the banqueting halls, and A. Carstens more recently described them as ‘royal dining in paradise’, much like Persepolis.²⁷ The current excavator, O. Henry, believes that the *temenos* of the sanctuary was restricted to the upper terrace, while the lower two terraces, with the propylaia, ceremonial staircase, and dining facilities, in fact belonged to an extra-urban palace that was tightly connected with the supreme deity of Zeus.²⁸ Above the complex and near the split-rock is a monumental tomb, now believed to have contained the remains of a

24. FEHR (1969/1970), p. 38–39; PEDERSEN (1991), p. 114–115. Also WILLIAMSON (2014a).

25. CONZE – SCHAZMANN (1911), p. 10, 20–21: Φίλεταιρός Ἀττάλου Μητρ[ο]ῦ Θεῶν; SCHALLES (1985), p. 26–31.

26. PIMOUGUET-PÉDARROS (2000). On the fortifications of Labraunda, KARLSSON (2011); VERGNAUD (2014).

27. HELLSTRÖM (1996b); CARSTENS (2009), p. 86–91 and CARSTENS (2011a).

28. HENRY (2017a).

member of the Hekatomnid dynasty.²⁹ Inscriptions refer to altars of the Hekatomnids at Labraunda, but also in Mylasa and in Iasos, and their overt associations with Zeus Labraundos—through architecture, festival, and even coinage—appear to be a clear effort to publicly anchor their authority to that of the supreme deity.³⁰

The Hekatomnids certainly impacted the sacred and political landscape with their ideology, but also with their physical remains. Besides the tomb at Labraunda, the platform in Mylasa known as Uzun Yuva, once thought to be the stylobate of a temple to Zeus Karios, has now been identified as a precursor to the Maussolleion at Halikarnassos.³¹ In 2010 illegal excavations revealed a vaulted subterranean chamber bearing wall paintings with gold leaf, and a sculpted sarcophagus with reliefs showing Greek and Persian influences. Whether this was the grave of Hekatomnos, as the press believes,³² or of Idrieus as F. Rumscheid suggested, is still unknown, but it clearly demonstrates the imprint that the Hekatomnids intended to have on Mylasa. Their plans for Halikarnassos, however, were on an even larger scale.

HALIKARNASSOS: THE IMPERIAL CITY

Maussollos made Halikarnassos his main seat and naval base in the early 360s BC. The city was thoroughly rebuilt and its population was increased through a policy of *synoikismos*. The Karian inland of course remained important, as Maussollos patronized several inland sanctuaries, especially those at Labraunda, Sinuri and Amyzon, as mentioned above. Mylasa remained the symbolic heart of dynastic Karia, while Halikarnassos became the center of a supra-regional maritime empire.³³

Moving to the ‘internationally’ oriented port city of Halikarnassos had far-reaching political and symbolic implications that projected Hekatomnid power beyond the borders of Karia and Lykia (*Fig. 6*). Maussollos now presented himself as an imperial ruler with Aegean ambitions. From Halikarnassos, important network hubs such as Rhodes and especially Kos could easily be reached. Also the Hekatomnid court was now much more accessible for representatives of the Aegean poleis. The move is reminiscent of what Ptolemy I would do when he moved out of Egypt and relocated his court, and Alexander’s body, from Memphis to Mediterranean Alexandria. Ptolemy thereby likewise exchanged territorially limited claims for imperial aspirations in a highly visible manner.³⁴

29. HENRY (2014) and HENRY (2017a), p. 568 n. 62 with references.

30. On Hekatomnid altars, AMELING (2013); MADDOLI (2007); on the coinage, KONUK (2013) and HENRY (2017b), with references.

31. RUMSCHEID (2010).

32. E.g. <http://www.haberler.com/uzunyuva/> (accessed 30.11.2018).

33. *Pave* CARSTENS (2013), p. 180. On Maussollos’ imperial activities in Asia Minor and the Aegean, see HORNBLOWER (1982), p. 123–136; on his position within the Achaemenid Empire, MAREK (2015).

34. STROOTMAN (2014b), p. 314–315; on the imperial ambitions of Ptolemy I also see MEEUS (2014).



Fig. 6

The resemblance is not accidental. Alexander and his men visited Halikarnassos in 334 BC.³⁵ The superb location of Halikarnassos may have influenced the choice of site for Alexandria, but more importantly, the urban layout of Halikarnassos likely inspired the layout of Alexandria as an imperial center as it took shape under Ptolemy I and Ptolemy II; both cities were planned according to a rigid rectangular ('Hippodamian') grid, were focused on a founder's tomb located in the city center, and included a royal palace built upon a promontory (Fig. 7).³⁶



Fig. 7

35. On Alexander's visit to Halikarnassos, see HORNBLOWER (1982), p. 258–261.

36. STROOTMAN (2014a), p. 58–59, 75–77. On the historical background to the foundation of Alexandria, see recently ERSKINE (2013) and HOWE (2014).

In his well-known description of Halikarnassos, Vitruvius emphasizes the dramatic visibility of Maussollos' palace and the Maussolleion, especially when approached from the sea:

The place had a curvature like that of the seats in a theatre. On the lowest tier, along the harbor, was built the forum. About half-way up the curving slope, at the point where the curved cross-aisle is in a theatre, a broad wide street was laid out, in the middle of which was built the Mausoleum, a work so remarkable that it is classed among the Seven Wonders of the World.³⁷

Vitruvius' statement that Halikarnassos was shaped like a theater evokes the well-known comparison of Alexandria with the shape of a *chlamys*—the rider's cloak that was a trademark of the Macedonian nobility, and of royal favor, in the time of Alexander and the Diadochs—but with the addition of the element of height and thus visibility (the terrain Alexandria was built on is quite flat).³⁸ In Halikarnassos we encounter again the exploitation of terraces as well as the use of enclosed spaces that we already encountered at Labraunda. Halikarnassos, the royal city of Maussollos, thus became a kind of theatrical décor for its two most conspicuous monuments: the Maussolleion and the royal palace.

Like the Maussolleion, the palace was highly visible due to the gleaming marble slabs with which its walls were coated, as is emphasized by Vitruvius:

At Halicarnassus, the house of that most potent king Mausollos, though decorated throughout with Proconnesian marble, has walls built of brick which are to this day of extraordinary strength, and are covered with stucco so highly polished that they seem to be as glistening as glass.³⁹

Pliny too mentions this, adding that “the Karians” were the first to use marble slabs to decorate outer walls.⁴⁰

Maussollos' palace was situated on Zephyrion, a promontory directly adjacent to the port and the harbor fortress, where now the crusader Castle of St. Peter is

37. Vitr. 2.8.11, transl. MORGAN (2014): *is autem locus est theatri curvaturae similis. itaque in imo secundum portum forum est constitutum; per mediam autem altitudinis curvaturam praecinctionemque platea ampla latitudine facta, in qua media Mausoleum ita egregiis operibus est factum, ut in septem spectaculis nominetur.*

38. Diod. 17.52.3; Strab. 17.1.8; Plin. NH 5.62; Plut. *Alex.* 26.5. On *chlamys*-shaped Alexandria, see PAPADOPOULOU (2015), arguing that this image mirrors Eratosthenes' view of the entire world as *chlamys*-shaped, thus creating an image of Alexandria as the cosmopolitan center of a universal empire. On universalistic and cosmopolitan ideologies in the Hellenistic empires see STROOTMAN (2014c). On the foundation myths of Alexandria, OGDEN (2013); also consult the important article by HOWE (2014), showing how the foundation myths of Alexandria served a Ptolemaic political and ideological agenda.

39. Vitr. 2.8.10, transl. MORGAN (2014): *item Halicarnasso potentissimi regis Mausoli domus, cum Proconnesio marmore omnia haberet ornata, parietes habet latere structos, qui ad hoc tempus egregiam praestant firmitatem ita tectoriis operibus expoliti, uti vitri peruciditatem videantur habere.*

40. Plin. NH 36.6.

located.⁴¹ Archaeological exploration of the site was conducted between 2002 and 2004 by the Danish *Halikarnassos Project*, when a part of the Hekatomnid city wall was also explored.⁴² Very interesting from the perspective of divine kingship is the fact that Maussollos shared the peninsula with Apollo, whose temple on Zephyrion was one of the main sanctuaries of the pre-Hekatomnid city.⁴³

It is important to note that the use of the word “palace” with its connotation of “a semi-public building which serves both as a residence for the [...] king and as an audience hall for guests at the court”,⁴⁴ is a modern interpolation. Both Vitruvius and Pliny call the supposed palace simply Maussollos’ ‘house’ (*domus*); they furthermore do not mention audience or any other formal court ceremonial taking place there, nor do they suggest that this was the place where the sovereign authority of the monarchy symbolically resided;⁴⁵ the words *aula* and *regia* respectively would have been more appropriate for the latter two functions. Though the presence of meeting places in the form of private banqueting halls, or even some ‘audience’ space between the palace and the *polis* cannot be excluded, it goes too far to presume that Maussollos’ house was an ‘official’ state building of sorts; in fact, Labraunda shows more evidence of fulfilling this function. Moreover, later during the Hellenistic period, ‘palaces’ were typically non-residential. Archaeological work at the early Hellenistic palace at Vergina has revealed very little in terms of residential structures, while the Antigonid palace at Aigai, as far as we can say, consisted of rooms for ritualized feasting and no residential structures at all.⁴⁶ In Ptolemaic Alexandria and Attalid Pergamon, ‘official’ royal space (*basileia*) comprised predominantly religious buildings, while any residential buildings seem to have been detached from it and to have been very private and seclusive.⁴⁷ In Halikarnassos, too, any formal ‘sovereign authority’ that the Hekatomnid family may have had, would rather have been located at the Maussolleion and its surroundings, as we will see below.

41. Trying to make sense of Vitruvius’ confused description of the city’s layout, HOEPFNER (2013) proposed a different location for Maussollos’ palace. This proposal is backed by little archaeological confirmation, however, and does not take into account Pedersen’s identification of the foundation blocks underneath the Castle of St. Peter as the remains of Maussollos’ palace: PEDERSEN (2009); cf. C. Ptok-ZANON in *BMCR* 2014.04.06.

42. PEDERSEN (1994).

43. PEDERSEN (2013), p. 36–37.

44. CARSTENS (2011b), p. 374; cf. NIELSEN (1994), p. 11. As Carstens shows, such palaces were common in Karia, but they were usually located on hill tops, e.g. at Alazeytin, Ören Avlusu and Girel Kalesi; the royal house at Halikarnassos seems to be in a category of its own.

45. The useful definition of a palace, or rather a court, as the place where the “sovereign power of the monarchy is supposed to reside” has been borrowed from RODRÍGUEZ-SALGADO (1991), p. 207.

46. NIELSEN (1994), p. 81–101; STROOTMAN (2014a), p. 59–66.

47. STROOTMAN (2007), p. 54–91; and (2014a), p. 74–81, 83–88. Ritualized feasting in Alexandria took place in pavilions set up in the king’s gardens: see Callixenos, *FGRH* 627 F 2 (*Ath.* 5.196a–197c); cf. CALANDRA (2011). The religious nature of the Attalid *basileia* at Pergamon is also stressed by ZIMMER (2012).

The palace was literally set aside from the city. Excavations suggest that it could be entered only by a flight of stairs.⁴⁸ This is indicative of a kind of propylon as it is known from Aegean religious architecture. It perhaps was here that audiences took place—meetings of king and court with non-courtiers—as was the case later in the so-called Gate of Audience that separated the royal palace of Alexandria from the city of Alexandria.⁴⁹ The use of elements borrowed from religious architecture to demarcate the division between royal and civic space emphasized the sacral qualities of kingship and distanced the ruler and the court society by presenting the court as a mysterious and inaccessible place. This would become a common practice in Hellenistic palace architecture. Obstruction and formality within the palace not only served to distance the king, as L. Allen argued⁵⁰—it was also beneficial to those seeking access because it heightened their achievement if they were successful.

As I. Petrovic wrote, “courts exist in order to simultaneously display and conceal the ruler”.⁵¹ Concerning the palaces of the Italian Renaissance, S. Bertelli noted: “The spaces, external and internal, in which the court is situated, are the visible measure of its sacred quality; its ideal separateness is accentuated by physical separation from the town in which it stands.”⁵² We see that too in the way that the palace of Maussollos was situated *by*, but not *in* the city. Royal space and civic space were separated in a way that could not be misunderstood. The separation was reinforced by the use of strong defensive outer walls, which may have expressed the dynasty’s ability to protect the city, as also the surrounding city walls could be understood as ‘royal space’.

Maussollos’ tomb, the Maussolleion, was not connected to the palace (*Fig. 8*).⁵³ Pliny ascribed its construction to Maussollos’ widow, his sister-wife Artemisia II. However, the Maussolleion and its *temenos*-like terrace likely were part of the building plan of Halikarnassos from the beginning, though the monument may have been finished during the sole reign of Artemisia, who survived Maussollos (and who probably was buried in it as well). The Maussolleion’s form may have been based on the so-called Proto-Maussolleion at Mylasa that we discussed above, the further construction of which seems to have been abandoned when the Hekatomnids moved their residence to Halikarnassos.⁵⁴ It was the principal focus for dynastic cult in the city (*Fig. 9*).

48. PEDERSEN (2009).

49. Polyb. 15.31.2: τὸν χρηματιστικὸν πυλῶνα τῶν βασιλείων.

50. ALLEN (2005), p. 62.

51. PETROVIC (2017), p. 147.

52. BERTELLI (1986), p. 17.

53. HORNBLOWER (1982), p. 223–274.

54. RUMSCHEID (2010); cf. HOEPFNER (2013).

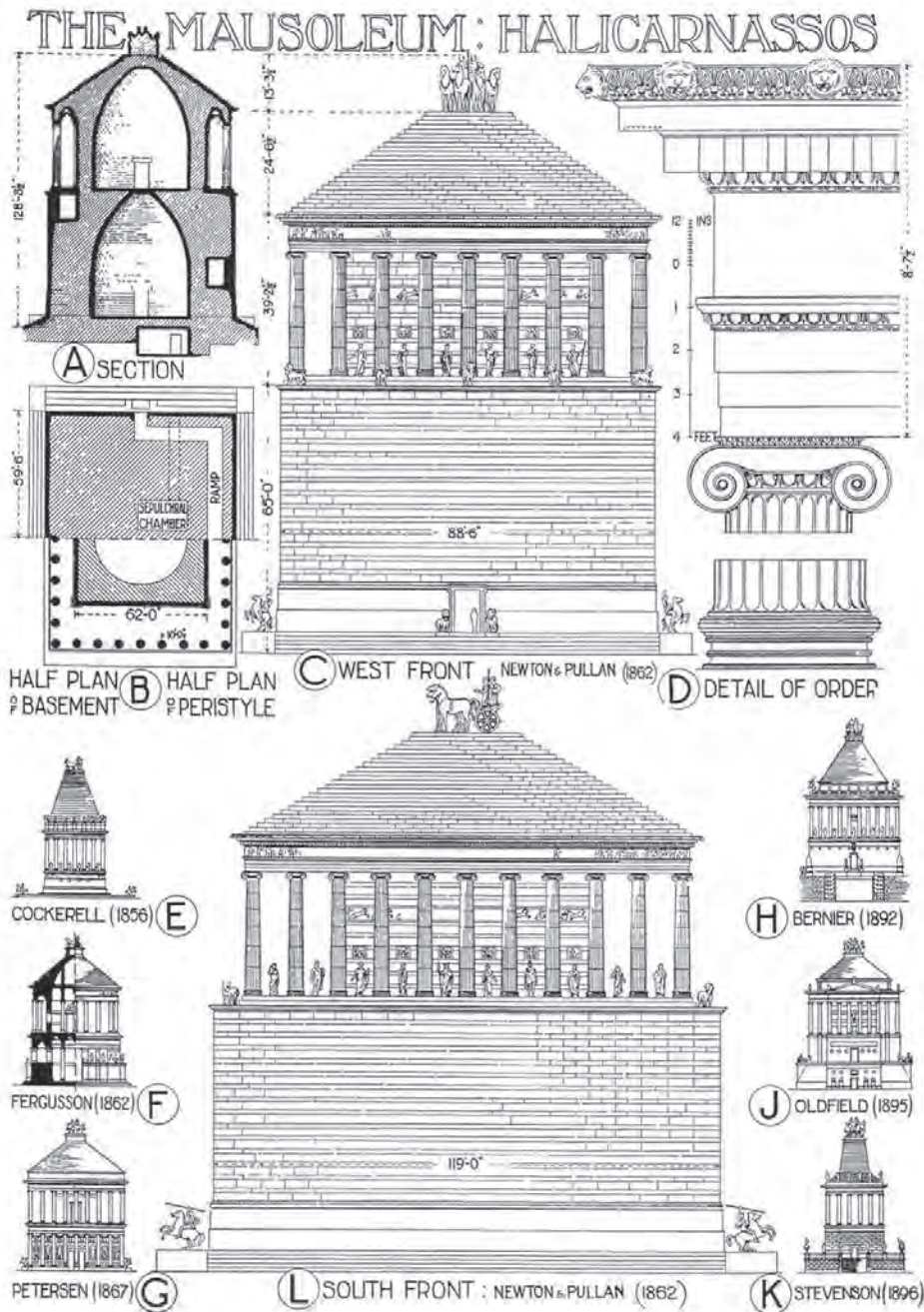


Fig. 8



Fig. 9

The famous monument stood on an artificial terrace in the heart of the city, along the main road connecting the eastern and western gates—perhaps a procession road.⁵⁵ The Danish excavators established that the terrace was kept in place by a wall of marble and limestone, that was 242 meters long and up to 7 meters high.⁵⁶ It could be entered through a propylon, demarcating the terrace as a sacred space of sorts. The enormous dimensions of the terrace suggest that this ‘*temenos*’ was a performative space, that rituals connected to the dynasty took place before the tomb. Indeed, a large deposit of slaughtered animals was buried at the foot of the processional staircase leading up to the tomb, including sheep, chicken and pigeons.⁵⁷ Though not eaten, the animal remains are to be associated with the act of burial, and may have been the part of the sacrificial feast set apart for Maussollos, to be consumed by him in the afterlife.⁵⁸ Nothing however is known about cultic activities taking place at the Maussolleion on a regular basis.

55. Plin. *NH* 36.4.5.

56. PEDERSEN (1991); JEPPESEN (2000).

57. On these finds, see HØJLUND – AARIS-SØRENSEN (1982).

58. CARSTENS (2016).

The placement of the tomb stands in the West Anatolian tradition of burying heroized individuals in the town center,⁵⁹ and it prefigures the Hellenistic practice of burying kings in monumental tombs as *hērōs ketistēs*.⁶⁰ For example there was a *hērōon* of Alexander in Alexandria, of Demetrios Poliorketes in Demetrias, and of Seleukos Nikator in Seleukeia-in-Pieria. All of these were typically located in the city—in civic space—rather than in royal space, or at least at some liminal location between the two. Above and beyond the Maussolleion, a theater was constructed, overlooking the city and the sea.⁶¹ In Hellenistic cities, theaters were typically the venues where rulers and civic populations met; the setup of the theater in Halikarnassos is most of all reminiscent of Attalid Pergamon.⁶² From there, spectators could gaze across the Attalid kingdom to the distant sea. For the Hekatomnids, Labraunda seems to have fulfilled this function while the theater in Halikarnassos looks outward to the harbor, but focuses most of all on the Maussolleion itself (*Fig. 10*). Landscape, topography, and architecture were deftly employed by the Hekatomnids to establish their symbolic position within their borders but also to proclaim their territorial ambitions beyond.



Fig. 10

59. HENRY (2009); CARSTENS (2013); DESCAT (2013); cf. RUMSCHEID (2010); NOVÁKOVÁ (2016).

60. Starting with Alexander's plans for a monumental tomb for Hephaestion, which was inspired by the Maussolleion at Halikarnassos; see PALAGIA (2000).

61. PEDERSEN – ISAGER (2015). The theater was enlarged and partly rebuilt in the second century BC.

62. STROOTMAN (2014a), p. 46–49; on the Hellenistic inclination to make public life more 'theatrical', see CHANIOTIS (1997); cf. CHANIOTIS (2013a) and (2013b) on the emotional aspects of this theatricality.

CONCLUSIONS

S. Hornblower called the Hekatomnids the “last of the satraps and the first of the Diadochoi”.⁶³ Halikarnassos has been regarded as a model for the city foundations of the Hellenistic kings.⁶⁴ The Hekatomnids’ large-scale rebuilding is often seen as the beginning of a new, more theatrical form of city planning, one that exploits the surrounding landscape for dramatic effect and includes monumental and royal structures such as palaces and dynastic tombs. But as we have seen, this type of theatricality can already be seen at Mylasa, with the Uzun Yuva tomb, and especially at Labraunda. Drawing inspiration from Achaemenid court complexes and Ionian architectural forms, Labraunda strikingly incorporates a mixture not only of styles, but also of spatial concepts. Enclosed areas are integrated with breathtaking panoramas as architecture not only articulated ritual and ceremonial space, but also directed the gaze to absorb the extent of their ‘kingdom’. The authority of the Hekatomnids is referenced throughout the shrine, point to point, with that of Zeus. Their large dedicatory inscriptions on the monuments made their names virtually synonymous with that of the all-powerful god of the heavens. The integration of festival with court ceremony in this part-sanctuary, part-palace at the heart of their world linked divine authority to their earthly rule.⁶⁵ Clearly their building program at Labraunda was mirrored in Halikarnassos, where their palace shared the Zephyrion peninsula with the temple of Apollo. Their coinage beautifully shows how the urban and extra-urban worlds were conceptually integrated, with Apollo on one side and Zeus Labraundos on the other.⁶⁶

Features of the Hekatomnid building program in Halikarnassos return in Hellenistic royal architecture. First, the way that Hellenistic palaces were set apart from the rest of the city, for instance by their location on a peninsula (Alexandria, Caesarea Maritima), on an island (Antioch on the Orontes), or on an elevation (Aigai, Pergamon). Second, the way that Hellenistic palaces were often fortified or positioned adjacent to a sanctuary as well as a fortress, e.g. at Demetrias, Alexandria, and Pergamon. Third, the proximity of a structure to accommodate large crowds and thus facilitate the public performances of royalty, for instance a stadion, hippodrome and theatre. Palace architecture enabled contact between the court and others, especially in the precarious situation of a palace, and thus monarchy, infiltrating into civic space. The visibility of the monarchy indicates distance but also (potential) accessibility. In Halikarnassos, not only the theater but also the Maussolleion created an alternative focus for interaction beside the palace. The Maussolleion made the royal presence highly visible but integrated monarchy into the urban fabric, as the monument cele-

63. HORNBLOWER (1982), p. 353.

64. E.g. LAUTER (1986), p. 85.

65. A parallel may be found in 16th-century El Escorial, near Madrid, which was at once monastery, royal burial place for Charles V, and palace for Philip II.

66. Further discussed in PEDERSEN (2013), p. 41.

brated not only dynastic power and splendor but also emphasized Maussollos' role as founder of the city. Thus the place of the dynasty within the city was 'negotiated'.

Ancient empires are networks of personal relations rather than rigidly structured 'states'. Such network empires are often created by a combination of (1) attracting representatives to their courts, and (2) the dynasty actively visiting the localities over which they claim hegemony. These were the two principal occasions where power relations could be negotiated, and elites integrated into imperial networks. In the Hellenistic period, kings and their courts both traveled to participate in festivals in major sanctuaries, and created prestigious religious festivals themselves to attract embassies to the imperial centers.⁶⁷ The grand festivals of the Hellenistic world increasingly became connected with the dynasty, such as the Ptolemaia in Alexandria or the festival celebrated by Antiochos IV at Daphne in c. 166 BC. The Hekatomnids again set an example, as they likely aimed at doing the same at both Labraunda and Halikarnassos. The ceremonial palace on the Zephyrion peninsula as well as the Maussolleion were constructed as physical spaces specifically meant for the celebrations of the great events of court and dynasty.

In our contribution we focused on the way the Hekatomnids exploited the landscape and used architecture to create performative spaces for the social rituals of the court and the 'theater of kingship'. Such rituals were instrumental in creating elite allegiance and cohesion. Their building activities focusing on ancestral tombs generated social memory while their patronage of sanctuaries created 'authority of place' through local gods. While Labraunda was instrumental in integrating territory into the system of Hekatomnid dominion, Halikarnassos was probably meant as a 'magnet' to attract representatives of local elites to the imperial center. The Hekatomnids thus provided a multifaceted template for the way that Hellenistic kings integrated territory and negotiated their power vis-à-vis local populations.

Rolf STROOTMANN

Christina G. WILLIAMSON

LIST OF FIGURES

- Fig 1 Labraunda, with Andron A and the Split Rock in the distance (Photo: C.G. Williamson).
- Fig 2a Overview of the sanctuary from the split rock, with a view across the plain of Mylasa (Photo: C.G. Williamson).
- Fig 2b Overview of the temple terrace, with Andron A at the back (Photo: C.G. Williamson).
- Fig 3 Monumental staircase with figure (Photo: C.G. Williamson).

67. See generally STROOTMAN (2014a), p. 31–38, and specifically on traveling kings participating in local festivals STROOTMAN (2013) and (2018).

- Fig 4 Labraunda Sphinx from Andron B (Maussollos' andron), Bodrum Museum (Photo: C.G. Williamson).
- Fig 5 View towards Mylasa through the windows of Andron A (Idrieus' andron) (Photo: C.G. Williamson).
- Fig. 6 Map of Bodrum in the 19th century, showing the harbor, the Zephyrion Peninsula, and the ancient city walls. From Charles Thomas Newton, *Travels and discoveries in the Levant II* (London 1865).
- Fig. 7 Map of Ptolemaic Alexandria, showing (1) the royal palace and gardens, (2) the royal district (*basileia*) where Alexander's tomb was located, and (3) the Pharos lighthouse (Map: R. Strootman).
- Fig. 8 A selection of reconstructions of the Mausolleion. From B. F. Fletcher *A History of Architecture* (London 1905).
- Fig. 9 Colossal statues from the Maussolleion, thought to represent Artemisia and Mausollos. Now in the British Museum, London (Photo © Trustees of the British Museum).
- Fig. 10 Theater of Halikarnassos, accentuating the 'theater-shaped' form of the city. View from the Zephyrion Peninsula (Photo: C.G. Williamson).

Cults for the rulers in private settings: The gymnasia and associations of Hellenistic Egypt*

INTRODUCTION

The present chapter investigates the sources, both in Greek and in Demotic, of cults for rulers and benefactors performed by private associations and on the premises of gymnasia in the so-called *chōra* of Ptolemaic Egypt, that is to say in the territory of Egypt outside the three Greek *poleis* of Alexandria, Naucratis, and Ptolemais in Upper Egypt. For the purposes of this investigation no differentiation is made between ruler cult proper (that is to say, those instances when the sovereigns received sacrifices themselves as gods: the ‘dative formulas’ in the Greek epigraphic practice) and worship for the well-being of the King and the Royal Family (the ‘*hyper* formula’ in the Greek practice).¹ This mainly rests upon three reasons. Firstly, such a distinction, although of possible significance for the larger theoretical framework of religion and cults in general, did not seem to be of particular consequence for the agenda of gymnasia and associations: the members of those institutions achieved their purposes in equal manner by worshipping the King as a god or by worshipping the gods for the welfare of the King.² Secondly, it is uncertain whether such a clear-cut division was necessarily always in place in the minds of those who were performing those acts; borders in

* I should like to thank V. Pirenne-Delforge and S.G. Caneva for their kind invitation and hospitality to the conference ‘The Materiality of Hellenistic Ruler Cults’. CAPIInv. #’s refer to unique identifiers in the online *Inventory of Ancient Associations* developed by the *Copenhagen Associations Project*: <https://ancientassociations.ku.dk/>.

1. On criteria for defining ruler cult proper in Egypt, see for instance PFEIFFER (2008), p. 45-48 (for the Greek side) and p. 77-93 (for the Egyptian side). Less ‘strict’ is HAUBEN (1989). On the *hyper* formula (and its multiple purposes) see specifically CANEVA (2016b) and PFEIFFER in this volume.
2. According to the traditional understanding of it, the Demotic associations’ regulations and the *synbasilistai kai Dioskouristai* of *I.Varsovie* 44 would represent examples of ruler cult proper. Plus, one can perhaps mention the dedication of the gymnasium of Samareia to the King and possibly the *synodos* of the *theos* Euergetes in an unpublished Trier papyrus (and the *technitai* of Dionysus and of the Theoi Adelphoi, who however operated in a civic context).

fact were often rather blurred.³ Thirdly, the interest here is on the *usage* of the various forms of cult (broadly defined) involving the Royal House by private agents and the impact that the latter had on local society thanks to the performance of these cults, rather than strictly on the nature of the cults themselves.

The reasons for the choice of a geographical focus on the *chōra* are various but can be synthetically grouped under three. To begin with, studies on cults for the rulers often tend to concentrate on *civic* ruler cult or festivals in the *poleis* of the Hellenistic world or official celebrations in the Egyptian temples:⁴ shifting the focus to local socio-cultural realities (or institutions), which operated outside civic and ‘official’ structures, expands the ground for research and provides new insights into the complexity of the phenomenon of these cults. Moreover, in the towns and villages of the Egyptian *chōra* there was no equal civic or royal control on the performance of specific rites nor an equivalent ‘impact’ or ‘visibility’ at national or international level, as it may have been the case in the Hellenistic *poleis*: an analysis of the presence of cults for the rulers in a more ‘sheltered’ environment allows to broaden the horizon to different agendas and motives for such cults, which characterised the life of ancient societies. Finally, unlike for other parts of the Hellenistic world, sources concerning gymnasia and private associations in Hellenistic Egypt mainly come from the non-civic setting of the *chōra*, which in fact represented the socio-cultural and administrative ‘normality’ of the country with its interplay of different traditions and languages (in the first place, Greek and Egyptian): this provides a more comprehensive and actual picture of the cults for the rulers within the multi-faceted society of Ptolemaic Egypt. Thanks to this analysis, it will be possible to better appreciate the role and social impact that associations—and to some degree gymnasia—exercised in their local community by means of the performance of cults for the rulers, which placed them in a position of ‘counterpart’ to temples and official governmental institutions. By the same token, it will also appear clear how the image of the Royal House and of the rulers was introduced, presented, and diffused ‘privately’ with different features in the non-civic life of the local communities of Egypt, thanks to the input by various associations and

-
3. For instance, in the regulations of the *synodos* of Zeus Hypsistos (see below), the rites were said to be performed *hyper* ‘on behalf of, for the welfare of’ the King, who was however called θεός ‘god’ (*P.Lond.* VII 2193, lines 9-10). See also CANEVA (2016b), p. 123-124. The Greek language notably had no proper word for ‘worship’ (reserved for gods) as opposed to ‘honour’ (reserved for men); this, however, does not mean that the distinct nature of the two was never appreciated—the existence itself of the concept of ἰσόθεοι τιμαί for rulers would further substantiate this, see CHANIOTIS (2003), p. 433 and CHANIOTIS (2007), but cf. IOSSIF (2014), p. 130-132—but rather that a univocal lexical differentiation was not possible and a fluid interpretation was thus more easily fostered: see also PARKER (2011), p. 280. On the non-clear-cut differentiation, see also PFEIFFER’s contribution in this volume. For an appraisal of ruler cult within traditional Greek religion, see for instance VAN NUFFELEN (1998/1999) and PAUL (2016). Furthermore, on our difficulties for a true understanding of what the ancient inhabitants of the Greek world perceived as god, see for instance ERSKINE (2010), esp. p. 508-510 and (2014), p. 583-584.
 4. Exceptions are CHANIOTIS (2003), ANEZIRI (2005), IOSSIF (2005), PFEIFFER (2008), CANEVA (2014a), esp. p. 91-96, and JIM (2017), who also acknowledged cults for rulers in ‘non-official’ settings.

gymnasia. However, the ‘private’ character of these celebrations should not be at all perceived as opposed to ‘public’ ceremonies, as something distant, totally alien, or even in opposition to them. As was the case in other part of the Hellenistic world, private worship was in fact integral part of and contributed to the wider local religious context (may that be *polis* or civic religion, temple celebrations or other).⁵

WHY GYMNASIA AND ASSOCIATIONS TOGETHER?

Dealing with gymnasia and associations together may seem unusual at first. In fact, at a closer look such a choice appears completely legitimate: the two institutions functioned in a very similar way. Gymnasia in Ptolemaic Egypt—certainly in the *chōra*—mostly operated like private associations: they were funded by private individuals with private funds, administered by their members who contributed to the upkeep of the premises and to the cost of the activities with their own contributions and thanks to acts of euergetism, and elected their officials. They were not controlled by public or civic bodies and their officials were not civic magistrates—with the potential exclusion of the three Greek *poleis* of Egypt, where it is possible that (from a certain point onwards) gymnasia followed the trend of other parts of the Hellenistic world in becoming civic institutions in the hands of the civic magistrates and with implications concerning citizenship.⁶

However, saying that gymnasia (of the *chōra*)—as well as associations in general—were private institutions does not at all imply that they did not play any public role in the life of their communities: they were private in the sense of ‘non-state’, but they were also *öffentlich*—to use a remarkably fitting German term—that it to say that they were visible, known, to some degree open to or at all events projected towards the larger public, thus contributing to the make-up of the public life of their communities, while representing important realities at local level.⁷ Just as ‘private’ worship was a significant element of local religion, likewise private institutions such as gymnasia and associations were important agents in local society.

Therefore, given these premises, gymnasia and associations can be treated together because, on the basis of their similar nature, they were acting—as performers of cults for the rulers—in a comparable way and with a possibly equivalent impact on their communities.

5. See CARBON – PIRENNE-DELFORGE (2013), p. 66 with further bibliography.

6. Details on the matter, as well as on the workings of civic institutions in general, mostly escape us due to the lack of sources: how (far) could, for instance, ‘civic’ magistrates operate and be elected at Alexandria, where assembly (and council?) no longer existed from the second century BC onwards? Cf. FRASER (1972), I p. 94-95 and BOWMAN – RATHBONE (1992), p. 108-109. On gymnasia in Ptolemaic Egypt, see HABERMANN (2004), PAGANINI (2012), and PAGANINI (2015). A more comprehensive study is in preparation by the author.

7. For a discussion of ‘private’ and ‘public’, in particular applied to ancient associations, see GABRIELSEN – THOMSEN (2015), esp. p. 9-16.

CULTS FOR THE RULERS IN GYMNASIA: THE EVIDENCE

Traditional scholarship has mostly taken for granted that gymnasia were natural and preferred places for ruler cult—above all in the Hellenistic *poleis*—thus potentially playing a role in princely agenda. This position could be perhaps exemplified by a passage by Launey: “*Le roi est une des divinités du gymnase*” and “*Je crois que, dans l’Égypte ptolémaïque, le trône vide a symbolisé le pouvoir royal et que le culte royal s’est souvent organisé autour de lui. [...] Il n’est donc pas impossible qu’un accessoire obligé de chaque gymnase d’Égypte ait été un trône, placé sous un dais ou dans une petite chapelle, et recueillant les manifestations du culte dynastique.*”⁸ Such a statement was triggered by the dedication to Hermes and Herakles of a *Ptolemaeion* and a throne by the *stratēgos* of the Pharbaitites in 157/6 BC:⁹ the link with a gymnasium was made on the basis of the gods Hermes and Herakles, who are the traditional deities of the gymnasium—it was moreover suggested that the *Ptolemaeion* was in fact another name for the gymnasium itself. However, this is not strong enough evidence to maintain the existence of a gymnasium with any certainty.¹⁰

As others have already pointed out, there is in fact practically no evidence of ruler cult proper being performed in gymnasia of Ptolemaic Egypt.¹¹ Direct examples of other forms of cults for the well-being of the sovereigns (of the ‘*hyper* type’) on the premises are frustratingly rather thin on the ground, too. In fact, most examples that could be used to attest cults for the rulers in gymnasia reveal themselves as misleading at a closer look. This is the case, for instance, of two daily diaries of visits of a *stratēgos* to the nome Herakleopolites—presumably in connection with his taking up office—in the last years of the Ptolemaic Kingdom.

κατήνησεν ἐπὶ τὸ [[τῶν]] \τοῦ/ Ἡρακλέους ἱερὸν | [ἐν] ᾧ θυσίας τε καὶ σπονδὰς
ὑπὲρ τε τοῦ κυρίου βασι(λέως) καὶ σοῦ ποιησάμ[ε|νο]ς ἀνέγνω ἐν τῷ Ἀρσινοείῳ τὰ περὶ
τῆς καταστάσεως γράμματ[α] | ... καὶ ἐν | [τῶ] τῶν κατοίκων γυμνασίῳ παραπλήσια
διαλεχθεὶς εἰς τὴν στρατη[γι]κὴν ἀνέστρεψε κατ[άλ]υσιν ... (BGU VIII 1768, lines
8-13; normalised text)

He (*sc.* the *stratēgos*) came down to the sanctuary of Herakles where, after making sacrifices and libations for the welfare of our lord The King and of yourself (*sc.* the *dioiketēs*), he read in the Arsinoeion the letters regarding his appointment ... and after having discussed similar matters in the gymnasium of the *katoikoi*, he returned to the *stratēgos*’s lodgings.

-
8. LAUNEY (1949-1950), II p. 853 and p. 855-856. See also DELORME (1960), p. 342-346. But cf. ANEZIRI – DAMASKOS (2004), p. 262-268.
 9. SB I 1164 = *ILouvre* 13. With FRASER (1972), II p. 353 n. 149. On the value of thrones as symbols of continuity of royal power, see CANEVA (2016c), p. 207-208; PALAGIA (2018b).
 10. Not so CANEVA (2020a). I thank the author for his scholarly generosity in sharing his work before publication.
 11. PFEIFFER (2008), p. 74-75.

...] ὑπέρ τε τ[οῦ] κυρίου βασιλέως καὶ τῶν τέκνων καὶ τοῖς παρασταθῆ[σι] |
 θύμασιν ἐπιπέσας καὶ εἰς τὸ γυμνάσι[ον] ἔλθων τό τε τῶν κατοίκ[ων] | ἐπιπέσας
 θύμα ... (BGU VIII 1767, lines 1-3; normalised text)

... the *stratēgos* after having made sacrifices (?) for the welfare of our lord The King and of his children and having made libations with the provided offerings and having gone to the gymnasium and also poured the offering libation of the *katoikoi* ...¹²

Religious rites for the well-being of the King were without doubts part of the official duties of the *stratēgos*. However, in the gymnasium no specific acts of worship of or for the King are said to be performed by the *stratēgos*: all he did was in fact to discuss matters concerning his office and to pour libations (to what divinity—if any in particular—is not indicated).¹³

The dedication of the gymnasium of Samareia (Arsinoites) to the King, as attested in a 221 BC papyrus, does not necessarily *per se* imply that ruler cult nor other cults for the rulers were performed there.

... καὶ τοῦτο ἀνιερώσαντος αὐτοῦ, ἐφ’ οὗ ἐπιγραφῆς ἐστι[ν] μέρος βασιλεῖ
 Πτολεμαίω | Ἀπολλοδώρ[ο]ς τὸ γυμνάσιον ... (P. Enteux. 8, lines 3-4)

... and he also dedicated it (*sc.* the gymnasium), on which part of an inscription reads: “Apollodoros (dedicated) the gymnasium to King Ptolemy ...”

The dative formula of dedication (as opposed to the *hyper* formula) certainly suggests that the King was perceived in the same way as a protective deity—ultimately as god—and that the gymnasium and everything that was performed on the premises were put under the King’s protection, for his glory and good.¹⁴ Although in Apollodoros’ eyes Ptolemy was possibly to be venerated as god (even in the gymnasium he had founded?), the sole dedication does not represent sufficient proof for the performance of actual ruler cults on the premises: it shows that some members of the gymnasium (at least, its founder) were not hostile to considering their sovereign a god and in fact had put him in the same position of patron as a deity would have been. Synagogues could also be dedicated to the King—obviously the *hyper* formula was employed in that case: this of course did not imply any royal worship on the

12. It may be worth noting here briefly that LANCIERS (1993), p. 206 n. 12: “θύματα *hat ganz allgemein die Bedeutung ‘Opfertiere’*” (criticising the interpretation of the term as ‘incense offerings’ in HABICHT [2017], p. 99) seems questionable: first of all, the bibliography referenced does not stress the preferential animal character of θύμα; secondly, in the present case, a verb like σπένδω necessarily implies liquid offerings.

13. One may also mention here the sacrifices for the welfare of Queen Berenike IV and her ancestors performed by Herodes, a distinguished member (and gymnasiarch) of the gymnasial community of Aphroditopolis, in a fragmentary passage of Herodes’ honorific decree by ‘those of the gymnasium’: *I.Prose* 41, lines 32-33 (57 BC). Although likely, it is uncertain whether they took place on the premises of the gymnasium, due to the fragmentary state of the text.

14. See also the critique in PFEIFFER (2008), p. 48 n. 97 (with further bibliography) for the use of dative in dedications.

premises.¹⁵ This shows that in the complex socio-cultural environment of Egypt a practical solution was adopted: depending on the various personal sensitivities, people could adopt different approaches to honours and cults for the rulers, in an exclusive or concomitant manner.¹⁶ If the Jews were very careful in dedicating ‘on behalf of, for the well-being of’ the King because of their religious specificity (according to which direct worship was not an option), others in Egypt were not so scrupulous in necessarily differentiating between offerings and dedications done to the King directly (thus implying his being a god) or rather for his welfare. Either option could be equally mobilised for one’s purposes and each could choose according to one’s own preference; in fact, some probably neither necessarily perceived much of a difference between the two practices nor felt the need to do so.¹⁷

Another link between gymnasia and the deified sovereign is found in the name of an association of the gymnasium in a yet unpublished Trier papyrus belonging to the so-called Boethos archive: *παρὰ τῶν συναγεοχότων | ἀπὸ τοῦ γυμνασίου σύνοδ[ον] | θεοῦ Εὐεργέτου* ‘from the founders of an association from the gymnasium (or gymnasium-association) in honour of the divine Euergetes.’¹⁸ However, we do not know whether the group performed ruler cult proper or other cults for the sovereign. The fact that this association decided to adopt in their name a royal theophoric element does not *per se* tell us much about the activities that the group actually performed.¹⁹ The character

-
15. See, for instance, *CIJ* II 1440 = *CPJ* III Appendix I 1440 (246-222 BC from Schedia, Delta): ὑπὲρ βασιλέως | Πτολεμαίου καὶ | βασιλίσσης | Βερενίκης ἀδελ|φῆς καὶ γυναικὸς καὶ | τῶν τέκνων | τὴν προσευχὴν | οἱ Ἰουδαῖοι, “The Jews (dedicated) the synagogue on behalf of King Ptolemy and of Queen Berenike, his sister and wife, and of their children.” See also PFEIFFER (2008), p. 32 and in this volume.
 16. Similar conclusion is reached already by PFEIFFER (2008), esp. p. 117-121, who however differentiated into Greek and Egyptian practices. I would adopt a less exclusive approach, avoiding a strict dichotomy and allowing for a more fluctuating reality: a combination of options for ruler cults proper and honours for the welfare of the rulers (following whichever elements of either cultural tradition) could in fact coexist at the same time and be performed by the same agents.
 17. Regardless of what Egyptian temple rituals and priestly directives might have been and what Greek traditional religious propriety might have advocated on the subject, the faithful could always find their own interpretations of practices that best suited them. A parallel may be drawn from the Roman Catholic tradition of the cult of saints, for instance in Italy: although according to the Doctrine of the Church only God is object of worship, fulfils prayers, and is source of grace, whereas saints are venerated and invoked as intermediaries to God on the basis of the doctrine of the Communion of the Saints (*Conciliū Tridentini Canones et Decreta, Sessio XXV* “Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et de sacris imaginibus”: GANZER – ALBERIGO – MELLONI [2010], p. 149-151; see also *New Catholic Encyclopedia* XII p. 602-605 s.v. “Saints, Intercession of”), Italian religious popular culture does not normally appreciate such subtleties and usually ascribes ‘le grazie’ (the acts of grace or ‘miracles’) to the various saints to whom the faithful directed their prayers (e.g. “San Gennaro m’ha fatto la grazia”).
 18. *P.UB Trier* inv. S 159-5, lines 3-5 (after 133/2 BC); courtesy of Prof. B. Kramer. The ‘Boethos archive’ will be published by KRAMER and PFEIFFER. On Boethos, see KRAMER (1997) and HEINEN (1997).
 19. Already noted by POLAND (1909), p. 6: “Der Name einer Gennossenschaft braucht aber doch nicht ihren Zweck anzudeuten.”

of their name tells us more about the image that the group wanted to advertise of themselves to the outside community at the time of the group's foundation: a group of men, who belonged—or believed to belong—to an elite of the Greek-speaking settlers of the newly founded city of Euergetis in Upper Egypt, took part in the life of the local gymnasium, and upheld the Ptolemaic royal establishment and were happy to support their claims to the divine.

Statues of Kings were present in gymnasia and they were no doubt at the centre of ceremonies and honours, especially on the eponymous days or during other royal feasts.²⁰ This was not much different from the treatment reserved for generous gymnasial officials, benefactors, and prominent personages by the members of the gymnasium: their statues were set up in various locations of the gymnasium and crowned during specific ceremonies.²¹ The King was thus treated at least as a distinguished member or benefactor of the gymnasium, if not as a patron deity. Furthermore, the existence of dedications of various kind for the well-being of the Royal House by communities of the gymnasium or people connected to it certainly shows that gymnasia and their members were performing acts of honours to the Royal House and upheld the Ptolemaic dynasty.²² Although showing the existence of honorific ceremonies and acts of loyalty to the Royal House, all the above-mentioned evidence does not provide us with much information concerning the actual cults for the rulers, which may have been performed on the premises—but they certainly contribute to building a strong suspicion of it.

The gymnasium of Psenamosis in the western Delta is the only case for which we have some more tangible evidence of actual cults for rulers in the gymnasium.

-
20. See also HABERMANN (2004), p. 343. On royal feasts and celebrations, see PERPILOU-THOMAS (1993), p. 151-163. Statues of Kings in gymnasia of Egypt: *SEG* LV 1847 (152/1 BC, unknown provenance: statue base, no specific terminology for the statue but simple accusative of the name of the King); *I.Prose* 27 + *SEG* XLII 1500, lines 8-9 (104 BC, from Ptolemais?: εὐκίων of the King and of a gymnasiarch). Although the term ἄγαλμα 'cult statue' is not employed, this does not imply that such portraits were not perceived as such, for at least two reasons. First: it has been observed how the Greek terminology for 'cult statues' was not always clear-cut (see now SCHEER [2000], esp. p. 33-34). Second: according to Egyptian practice, any statue (or in fact any object) becomes cultic, after it has been made *ntr* 'rendered divine, blessed' with the customary (incense) preparatory rituals before the worship (see, for instance, SMITH [1987], p. 79, n. b to line 18 for the causative usage of *ntr*; *L'Ä s.v.* 'Räucherung': DUNAND – ZIVIE-COCHE [2006²], p. 27-33).
21. Ruler cult itself, as a matter of fact, could be viewed as a further development of honorific practices for benefactors; see already DELORME (1960), p. 344-345; also CHANIOTIS (2003), esp. p. 440-442.
22. Dedications *vel sim.* 'on behalf of' the Royal House by gymnasial communities: *SB* I 2138 + *Pros. Ptol.* VI 17159 (201-181 BC, from Beni Hassan, Herm.; fragmentary); PAGANINI (2014) (185-181 BC?, from Terenouthis?); *L.Alex.Ptol.* 28 (163-145 BC, from Alexandria, fragmentary); *I.Fayoum* II 103-104 (150/49 BC, from Theadelphia, Ars.); *SEG* XX 671 (116-108 BC, from the temple of Amon in Karnak—fragmentary); *I.Fayoum* III 200 (98 BC, from Ars.); *I.Fayoum* III 201 (95 BC, from Ars.); *I.Fayoum* III 202 (94 BC, perhaps from Tebtynis in the Ars.); *I.Fayoum* I 8 (69-51 BC, from Krokodilonpolis, Ars.); *I.Prose* 41 (57 BC). No dedication was found *in situ* in a gymnasium: it is therefore difficult to say whether such inscriptions were located there (although this seems likely in many cases).

The gymnasium housed an association of landowners (ἡ τῶν γεούχων σύνοδος, also referred to as συγγέωργοι: *CAPInv.* 38), who set up a long honorific inscription for their benefactor Paris: although the landowners had asked to buy a plot of land from Paris, the man in fact decided to donate it as a gift to the association instead.²³ The reason why the association wanted to acquire land is clearly stated in the inscription.

... ὅπως γυμνάσιον ποιήσαντες καὶ οἶκον ἔγω|μεν τὰς ὑπὲρ τῶν βασιλέων
θυσίας ... (*I.Prose* 40, lines 7-8)

... so that, after building a gymnasium and an *oikos*, we may perform the sacrifices for the welfare of the Kings ...

The gymnasium seems to be here presented as the principal place where one was supposed to perform cults for the rulers. However, sacrifices for the well-being of the Kings are indicated as one of the typical activities, which the association of landowners performed when meeting on specific days. These cults seem to be advertised as more pivotal for the association's schedule *per se* than for the gymnasium's.

... ἀναθεῖναι ἔν τε τῷ γυμνασίῳ καὶ οἴκῳ καὶ στεφανοῦσθαι | αὐτὰς κατὰ τὰς
ἐπωνύμους ἡμέρας, ἐν αἷς συναγόμενοι θύομεν ὑπὲρ τῶν βασιλέ|ων ... (*I.Prose* 40,
lines 10-12)

... we shall set up (the portraits of Paris) in the gymnasium and in the *oikos* and we shall crown them on the eponymous days, when meeting up together we sacrifice for the welfare of the Kings ...

Although there is no doubt that in this case there is clear evidence of cults for the rulers performed in a gymnasium,²⁴ it is likely that the proceedings had more to do with the fact that an association was performing them, rather than with the gymnasial nature of the premises themselves. In Ptolemaic Egypt, in fact, associations very often display cults for the rulers amongst their features. The *synodos* of the landowners of Psenamosis is but an example of this and it is in fact on associations that the main focus of this investigation is centred.

CULTS FOR THE RULERS IN ASSOCIATIONS: THE EVIDENCE

The approach adopted towards associations for this analysis is a restrictive one: only associations that can be considered as such with almost absolute certainty are being taken into account. Simple collective names do not alone qualify as associations,

23. The inscription is assigned to the second century BC by *PP* III 6433 (*s.v.* Paris); to the first century BC by BERNAND (*I.Prose* 40) and MOOREN (1975), p. 185 no. 0344; 242 no. 00312; by FRASER (1961), p. 145 no. 26; and by GERACI (1976), p. 33-34 (who agrees with Fraser in dating the stone to the reign of Auletes, even though he suggests the possibility that the text refers to Ptolemy X Alexander I, who reigned 107-88 BC). A date in the first century BC seems preferable. For a detailed analysis of the inscription, see PAGANINI (forthcoming a).

24. Splitting hairs by debating whether the association was performing sacrifices for the Kings in the gymnasium itself or rather in the *oikos* seems futile.

neither do groups formed for some *ad hoc* purpose. A clear terminology (such as the Greek terms *koinon*, *synodos*, etc.) identifying an association needs to be present or at least other strong features (developed organisation, durability of intent, property and funds, internal regulations, etc.), which strongly indicate the character of association. Compare, for instance, the already mentioned *synodos* of landowners (who had a clear nomenclature with specific group identity, developed internal organisation, funds, a voting system, property, organised activities and gatherings, and durability) with a group of cavalry-men who simply set up a dedication: the latter do not present enough elements to consider them an association with any certainty.²⁵

Furthermore, amongst the sources by ‘certain associations’, only those texts that clearly attest cults for the rulers (for instance, sacrifices or other clear acts of worship to or for the welfare of the Royal House) are taken into account: simple dedications ‘on behalf of’ the Royal House (without further specifications of the object dedicated and no mention of actual acts of worship etc.) are not included in the present analysis, as they do not *per se* provide evidence on the specificities of the cults for the rulers. Although the attitude adopted may seem too restrictive, it was thought to be the only adequate one in the hope to provide sound ground for an enquiry within institutions which are often difficult to pinpoint due to their complexity and to the nature of our sources.

Cult for the rulers is an element often present in the private associations of Ptolemaic Egypt, which are attested in both Demotic and Greek sources.²⁶ One of the distinctive typologies of documents produced by associations are regulations or rules, in which dispositions regarding the activities of the association and behaviours of their members (together with their fines and contributions) were codified: for the Ptolemaic period, we only have two regulations by associations in Greek, in opposition to some fifteen in Demotic.²⁷ Almost all of the associations’ regulations contain dispositions

-
25. The criteria for evaluating private associations follow those elaborated by the *Copenhagen Associations Project* and adopted in the *Inventory of Ancient Associations*, see <https://ancientassociations.ku.dk/CAPI/intro-criteria.php>. On the nomenclature and terminology for associations in Ptolemaic Egypt, see PAGANINI (2018).
26. The sources are written in Greek and in Egyptian language; the associations could draw their features from either tradition (and more besides) but remained Egyptian, in as much as they were very much embedded in the local environment and represented an important constituent of society of Ptolemaic Egypt. On a critique of the division between Greek and Egyptian associations in Ptolemaic Egypt, see PAGANINI (2017).
27. Standard work on the Demotic regulations of associations is still DE CENIVAL (1972). On associations in Ptolemaic Egypt, see also MUSZYNSKI (1977); MUHS (2001); MONSON (2006) and (2007); PFEIFFER (2008), p. 90-93. List of Demotic rules of associations from the Ptolemaic period in *P.Bagnall* 42: to these add *Short Texts* I 158 (30 BC; *CAPInv.* 1963) and the very fragmentary *P.Cair.dem.* II 30654 (Ptolemaic period; *CAPInv.* 1707), plus perhaps also the pre-Ptolemaic and the oldest regulation from Egypt *P.Bibl.Nat.dem.* E 241 = DE CENIVAL (1988) (391 BC; *CAPInv.* 1687), for a total of sixteen regulations in Demotic. The only two Greek regulations from Ptolemaic Egypt are *P.Lond.* VII 2193 = *SB* V 7835 (69-58 BC; *CAPInv.* 654) and *BGU* XIV 2371 (fragmentary; *CAPInv.* 1514); see also BOAK (1937). In the Roman period, the trend changed: no Demotic regulation

for the performance of sacrifices for the sovereigns: among the seventeen regulations by associations in Ptolemaic time, only three have neither mention of, nor hints to cults for the rulers—this may in fact be due to their fragmentary state.²⁸

The regulations by associations are normally composed as agreements between the members, who declared to abide by certain rules and established to perform various ceremonies (mostly processions, meetings, and drinking-parties). Sacrifices and libations to the Royal House appear amongst these activities in the Demotic regulations, with a choice of phraseology which is almost always the same: therefore, cult for the rulers was a standard feature in the life of these associations.

... *inʒn ir nʒ hb.w nʒ h' .w n nʒ brw.w nt iir na pʒ ' .wy r mtr r-rw r swr n-imaw pʒ bur nʒ h' .w nt sh hry [mtwʒn ir] nʒ gl[.w] nʒ wtn[.w] Pr-ʒ ' .w.s [Pt]lwmys ' .w.s i[rm] Qlwpt[ʒ] nʒ ntr.w mnh.w iir Ptlwmys | irm Qlwptʒ nʒ ntr.w nt pr irm tʒ Pr-ʒ .t ' .w.s Qlwptʒ tʒyʒf hm.t nʒ ntr.w mnh.w ʒ.s.t Wsir-Hp nʒ ntr.w Kmy drw irm nʒyʒf ntr.wt Sbk-[nb-tʒ-tm] nʒ ntr.w Sbk ...*
(DE CENIVAL [1972], p. 94 = *P.Cair.dem.* II 30619, lines 3-4)

... and we shall celebrate the festivals and processions on the days which those of the house (*sc.* of the association) will have established as days of meeting to drink, in addition to the processions written below, and we shall make the burnt offerings and the libations of King Ptolemy and Kleopatra, Theoi Euergetai, children of Ptolemy and Kleopatra, Theoi Epiphaneis, and of Queen Kleopatra his wife, Theoi Euergetai, and (those) of Isis and of Sarapis and of all the gods and goddesses of Egypt and of Soknebtynis and of the gods of Sobek ...

Similar phraseology to the Demotic counterparts is also employed in the only text with dispositions for cults for the rulers out of the two regulations preserved in Greek: the *synodos* of Zeus Hysistos drew up their regulations in Greek in which they set out clearly their involvement in the performance of regular acts of worship for the well-being of the King.

... συνεῖσ[τ] | ψ[ό]ρ[ο]ι[ς] δὲ πᾶσι π[ο]ιεῖσθ[αι] κατὰ μῆνα πόσι[ν] μίαν α ἐν τῶι τοῦ Διὸς | ἱερωῖ | ἐν αἴξ ἐν ἀνδ[ρω]νῶι κοινῶι σπένδοντες εὐχέσθωσαν καὶ τᾶλλα τὰ νο | μῆσ[ο]μ[εν]α

survives, whereas there are several in Greek. On regulations of associations in Roman Egypt see now VENTICINQUE (2016), p. 35-66 and LANGELLOTTI (forthcoming).

28. No mention of sacrifices for the sovereign in: DE CENIVAL (1972), p. 103-135 = *P.Berl.dem.* 3115 (the Demotic rules of the *choachytes* of Thebes from 109/8 BC; PESTMAN [1993]); *CAPInv.* 1480: although one has to admit that the text seems mostly complete, some lacunae may possibly account for the absence of mention of ruler cults); *P.Bagnall* 42 (fragmentary Demotic rules of an association of Soknebtynis from 250-210 BC Tebtynis; *CAPInv.* 1691); and *BGU XIV 2371* (fragmentary Greek regulations of an association from first century BC Herakleopolites; *CAPInv.* 1514). Hints to ruler cult in: *Short Texts* 158 (from January 30 BC; *CAPInv.* 1963: the association of the weavers of Coptos may have had disposition in their Demotic regulations for fines being used for sacrifices and offerings to the Kings in line 28, on the basis of the parallel of ARLT – MONSON (2010) = *P.StanfordGreen.dem.* 21, l. x+7 = *CAPInv.* 1686); *P.Cair.dem.* II 30654 (very fragmentary Demotic regulations with mention of payment of money, possible fines, for *gl/l.w* ‘burnt offerings’ in line 12). All other twelve regulations by associations (eleven in Demotic and one in Greek) have clear indications of sacrifices to/for the Royal House being performed.

ὑπὲρ τε τ[ο]ῦ θεο(ῦ) καὶ κυρο(ῦ) βασιλέως ... (P.Lond. VII 2193, lines 7-10; normalised text)

... they shall organise for all the contributors (*sc.* paying members) one drinking-party a month in the temple of Zeus, during which pouring libations in a common hall they shall pray and perform the other customary rites for the welfare of the god and lord The King ...²⁹

It is clear that these associations of Ptolemaic Egypt, regardless of the linguistic choice for recording their documents, all played their part in their common tradition for the performance of cults for the rulers: other Greek sources in fact contribute to offer an image of associations as active performers of these cults—the *ratio* of this is however much lower than in the Demotic evidence: we have fewer documents (and most of them regulations) from associations in Demotic than we do in Greek. In addition to the case of the *synodos* of Zeus Hypsistos and of the landowners of Psenamosis already mentioned above, cults for the rulers are mentioned at least in two other associations recorded in the Greek sources. Sacrifices to the Royal House occupied a position of importance in the life of the third earliest association attested in the Greek documentary sources from Ptolemaic Egypt, the *synbasilistai kai Dioskouristai* (C.A.P.I.v. 606) who appear in an inscription dated to 246-241 BC.³⁰

[B]ασ[ι]λεῖ [Π]τολεμαίω καὶ | βασιλίσση Βερενίκη καὶ Διοσ|κούροις εἰς τὰς
 θυσίας τὰς κα|τὰ μῆνα γινομένας τὴν πρόσ|οδον τὴν ἀπὸ τῶν οἰκημάτων | Θέωρος
 ὁ ἱερεὺς καὶ οἱ σ[υ]ν|βασ[ι]λιστὰι καὶ Διοσκουριστὰι | οἱ ὑπάρχοντες ἐν τῷ νομῷ.
 (I.Varsovie 44)

To King Ptolemy and Queen Berenike and to the Dioscuri, Theoros the priest and the *synbasilistai* and *Dioskouristai*, who are resident in the nome, (have devolved) the income arising from their properties for the sacrifices which take place every month.

-
29. It is interesting to note that, although the cults in question are indicated to be performed for the well-being of the King (and thus would not qualify as ruler cult), the sovereign is however addressed as θεός 'god' (which is obviously one of the characteristics of ruler cult). Ruler cult embodied a fundamental ambivalence in it: as a man the King needed divine support (*sc.* worship to the gods for his welfare) and as a god-(like being) he could be object of worship himself. See also CANEVA (2016b). See PRICE (1984b) for the use of θεός.
30. On this inscription (together with the possibility of *interpretatio graeca* of an Egyptian cult, which seems to me unwarranted), see also PFEIFFER (2008), p. 57-58. The presence of one priest and of common possessions (the letting of which arose revenues for the financing of the scheduled sacrifices) seems to speak against the possibility that the *synbasilistai* and the *Dioskouristai* were two distinct associations who sacrificed together in the same shrine, as maintained in PFEIFFER (2008), p. 57: they may have been originally two distinct groups but at the time of the present dedication they formed one single association. The first two earliest associations in the Greek sources of Ptolemaic Egypt are the *technitai* of Dionysus of the *polis* of Ptolemais (I.Prose 3 and 6, from 269-246 BC; C.A.P.I.v. 115) and some *thiasitai* from Syene (SEG LX 1812, third century BC; C.A.P.I.v. 1533). On the early associations of Ptolemaic Egypt in Greek sources, see PAGANINI (2017), p. 136-139.

The sacrifices, for the expenses of which the association took clear dispositions with business-like mind, were clearly sacrifices to the Royal Couple and to the Dioscuri, to whom the inscription was also dedicated. As it was the case in the regulations of associations and for the landowners of Psenamosis, the sacrifices performed by the *synbasilistai kai Dioskouristai* were regular ceremonies in the association's life, not isolated events in their schedule: not only did they occur every month but also had been financially regulated and secured by specific investments, which the association decided to commemorate on stone.

The same was probably the case for another association of *basilistai* present on the island of Setis in Upper Egypt: οἱ συνάγοντες ἐν Σήτει τῆι τοῦ Διονύσου νήσω βασιλισταί (*I.Th.Sy.* 303, lines 5-6 = *CAPImv.* 51) set up in 143/2 BC a dedication on behalf of King Ptolemy VIII Euergetes II, Queen Kleopatra II, and the Royal Princes, devoting to the gods of the cataract the contributions by each member towards the sacrifices that took place within the association.³¹

ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης | Κλεοπάτρας τῆς ἀδελφῆς, θεῶν
Εὐεργετῶν, | καὶ τῶν τέκνων... τὴν στήλην καὶ τὰ | πρὸς τὰς θυσίας καὶ σπονδὰς τὰς
ἐσομένας | ἐν τῆι συνόδωι κατὰ τὰς πρώτας ἐνάτας τοῦ | μηνὸς ἐκάστου καὶ τὰς ἄλλας
ἐπωνύμους ἡμέρας | δι' ἐκάστου εἰσηνεγμένα χρήματα ... (*I.Th.Sy.* 303 = *SEG*
XXXI 1545, lines 1-3 and 11-15)

On behalf of King Ptolemy and Queen Kleopatra the sister, Theoi Euergetai, and of their children ... (Herodes and the *basilistai* dedicated to the gods of the cataract) the stela and the money contributed by each member towards the sacrifices and libations which are going to take place within the association on the ninth day of each month and on all other eponymous days ...

The sacrifices referred to here were probably performed to the local gods of the cataract and for the Royal House, not only because the inscription was set up on behalf of the Royal Family but also because the sacrifices were to take place on the eponymous days, which are traditionally often reserved for royal commemoration. As codified in the regulations by associations, members were expected to contribute to the expenses of the activities held within the association through monthly membership fees plus further contributions *ad hoc*, if other ways of income were not in place: unlike for the *synbasilistai kai Dioskouristai* who had their sacrifices paid for by letting (some of) the association's properties, in the case of the *basilistai* of Setis each member had to give some money for buying what was required for the sacrifices.

The *basilistai* were royalist clubs, mostly formed by people involved in the army and gathering members from different cultural backgrounds, who had in the King

31. A prominent member (but not official) of the association was Herodes, son of Demophon, who had the aulic titles of *archisōmatophylax* and of 'one of the *diadochoi*' and held military and civil offices, as well as religious ones, in Setis, Elephantine, Abaton, and Philae. With the other priests of Setis (*CAPImv.* 48) he set up the dedication *I.Louvre* 14 = *I.Th.Sy.* 302: the priests had met to celebrate the customary acts of worship to the Royal House as part of their priestly duties; they did not constitute an association. See MOOREN (1977), p. 17-73 (on aulic titulatures) and p. 127 (on Herodes).

their commander, head, and master: it is therefore perhaps not surprising that these associations were involved in the performance of cults for the rulers. However, as seen, sacrifices for the Royal House were not exclusive features of these royalist groups but represented a central and recurrent element of other associations, those formed by members who did not have any apparent links to the army and rather advertised other characteristics in their nomenclature (traditional scholarship would call them ‘religious’ or ‘professional associations’): associations of landowners, of Zeus Hypsistos, of the crocodile god, of the priests of Sobek etc.³²

Finally, it is perhaps worth mentioning here the *technitai* of Dionysus, attested in 269-246 BC in the *polis* of Ptolemais, who had royal epithets in their nomenclature (οἱ τεχνῖται οἱ περὶ τὸν Διόνυσον καὶ θεοὺς Ἀδελφοὺς: *I.Prose* 3 and 6; *CAPInv.* 115): it seems very likely that they played their part in the performance of cults for the rulers within their festivals.³³ Although they represent a very important testimony of the possible intertwining of associations, politics, and ruler cults in Hellenistic times, their field of action was *polis*-based and their activities were part of ‘civic’ or royal public festivals: this falls outside the scope of our enquiry.

Cults for the rulers by private associations are also attested outside of Egypt: mainly in the Attalid territory and in the Ptolemaic Empire—and possibly at Petra.³⁴ Therefore, the associations of different regions of the Hellenistic World were ready to include worship of the Royal House within their activities and features. In the Roman Empire the trend remains similar—with the exception that we have no unequivocal evidence of cult of the Emperor among the private associations of Egypt.³⁵

32. On the *basilistai*, see FISCHER-BOVET (2014), p. 287-289. For a critique of the traditional division of associations into ‘cultic/religious’, ‘professional’, etc. which claims to capture the real purpose of an association, see GABRIELSEN (2001), p. 218-219 and also ARNAOUTOGLU (2011), p. 258-260.

33. This association was active during the festivals in honour of Dionysus (τὰ Διονύσια): see also SAN NICOLÒ (1972?), I, p. 27 and ANEZIRI (2003), p. 116. *Technitai* were present in Ptolemy II Philadelphos’ procession (*FGrH* 627 F 2 = Ath. 5.198c; *CAPInv.* 1524) and were certainly contributing to the political agenda of the Ptolemies. On Ptolemy II’s procession, see THOMPSON (2000) and CANEVA (2016c), p. 81-127. On the *technitai*, see ANEZIRI (2003).

34. In Teos (Ionia): the *koinon* of the *technitai* of Ionia, the Hellespont, and of Dionysus *Kathēgēmōn* who worshiped the Attalid Kings (*CIG* 3068; 237 BC – AD 150; *CAPInv.* 1801); possibly the *koinon tōn Attalīstōn* (*OGIS* I 325 *et al.*; 159-130 BC?; *CAPInv.* 1692). Possibly in Limyra (Lycia): the *basilistai* worshipping the Ptolemies (WÖRRLE [2015], 243-197 BC; *BÉ* [2015], no. 649; *CAPInv.* 1657). Possibly at Paphos (Cyprus): the *basilistai* worshipping the Ptolemies (*I.Paphos* 97 = MITFORD [1961a], p. 39, no. 105, with BURASELIS – ANEZIRI [2004], p. 175; I BC?; *CAPInv.* 1518). Possibly at Lapethos (Cyprus): PERISTIANES (1910), p. 945, no. 34. Possibly at Petra: the *marzeah* of Obodas, possibly worshipping the deified King Obodas I (*REŚ* 1423; I cent. BC-I cent. AD; *CAPInv.* 601). Whether the *basilistai* on Thera may also have been involved in the performance of cults for the rulers is uncertain: *IG* XII 3, 443 (III-II cent. BC; *CAPInv.* 15).

35. For associations of Egypt with possible cults of the Emperor, see PFEIFFER (2010), pp. 304-310. Cult of the Emperors in associations is attested in: *CAPInv.* 462 (*Xenoi Tekmoreioi* of Phrygia/Pisidia, late II – IV cent. AD?); *CAPInv.* 1019 (*synbiosis tōn Philosebastōn* of Pergamon; imperial period); *CAPInv.* 1092 (*navicularii* of Pozzuoli, AD 117-150); *CAPInv.* 1123 (*Plateitai* of Mylasa, Caria, I-II AD);

THE CHARACTER OF THE CULTS

Not much is known regarding the actual rites and ceremonies which constituted the acts of worship for the Royal House by associations: for the ancients it was obviously a familiar subject which did not require particular explanation or detail in the texts. Both Demotic and Greek sources have similar terminology, when it comes to referring to the rites. We have ‘burnt offerings, burnt sacrifices’ (Demotic *gll.w*, Greek *θυσίαι* or the verb *θύω*) and ‘libations, drink offerings’ (Demotic *wtw.w*, Greek *σπονδαί* or the verb *σπένδω*): they either occur together or individually in our documents. The first type involved the placement of the offerings on braziers or specific altars: the offerings were therefore devoured by the flames, the smoke going up to the gods. The second type consisted in the pouring of liquids upon altars, offering tables (movable or not), or the simple ground: the drinks ran down to the floor along grooves on the altars and were therefore donated to the divinity. No archaeological findings concerning the physical instruments connected to sacrifices within associations in Egypt have been so far found or identified with certainty.³⁶

We know that during the official celebrations connected to the Ptolemaic royal festivals (such as the Theadelphia, Arsinoeia, etc.) pigs, boars, bucks, and calves were used as offerings. In the celebrations for Arsinoe II in Alexandria, as transmitted by Satyrus’ *On the Demes of Alexandria*, birds and other animals (with the exception of goats and bucks) were employed.³⁷ In the Greek *poleis*, cows, bulls, rams, and sheep were used for ruler cult, alongside incense and libations; legumes and fruits were also offered.³⁸ Were the same offerings brought as part of the cults for the rulers by associations too? Our sources are not explicit regarding this point; however, from the contributions brought to the associations by their members, mainly recorded in the regulations, we may make some suggestions on the type of offerings—one should however bear in mind that our sources make no distinction between contributions for rites devoted to the cults for the rulers and for other ceremonies within the association.

CAPInv. 1611 (*hoi pro poleōs Dēmētrīastai* of Ephesos, AD 19-200?); *CAPInv.* 1679 (*Kaisariastai*, Lydia, I-III AD); possibly *CAPInv.* 125 (*nankleroi* of Nikomedia, Bythinia, AD 69-III AD).

36. On burnt offerings and libations (alongside discussion of possible types of altars employed), see LANCIERS (1993); DILS (1993), esp. p. 114-115; QUAEGBEUR (1993), esp. p. 342-345; see also VITTMANN (1998), p. 455-456. The usage of portable offering tables or braziers is attested in the *koinon* of the *technitai* of Ionia, of the Hellespont, and of Dionysus *Kathegemon* in *CIG* 3068 (Teos; 180-158 BC = *CAPInv.* 1801); such practice, which had the advantage of practicality and versatility but obviously left no archaeological trace, seems to have been used of preference in ceremonies before statues (of sovereigns or benefactors): see CANEVA (2020a). The base of an altar has been found in the courtyard of the gymnasium of Philoteris (Arsinoites), the only Hellenistic gymnasium of Egypt to have been identified archaeologically: my warmest thanks to C. Römer for sharing the preliminary results of the excavations conducted by the *DAI* of Cairo.

37. *P.Oxy.* XXVII 2465.

38. LANCIERS (1993), p. 205-206 and 213-214.

Members brought to the association water, wine, and beer: beer was most certainly drunk by the members in their meetings; water and especially wine, on the other hand, could also be used for libations and purification rituals (also mixed together with other ingredients, such as honey or milk—although our sources are silent on this). Wreaths and branches of leaves were used for decorative purposes, but could also be burnt on the altars. Castor seeds or oil were most likely used for lamps. Incense and thyme were burnt as offerings in the braziers; thyme could also be used to dress the sacrificial meats before burning/roasting them. Wood was also provided: it was presumably employed as fuel for the sacrifices. Resin and salt appear among the contributions by members:³⁹ these could be used for mummification purposes of the sacred animals, activity in which several associations were involved, but it is not excluded that they could also be offered as burnt offerings or with other purposes (the salt could be used for the sacrificial meats before being consumed by the members). Unguents and balms were also possibly used in mummification rituals or for the anointment of members during feasts.⁴⁰

We notice that from the contributions we know very little about the actual offerings for burnt sacrifices: we lack any mention of meat, for instance. If used, this was perhaps bought with monetary contributions or thanks to acts of euergetism: as the abovementioned cases of the *synbasilistai kai Dioskouristai* and of the *basilistai* of Setis show, the funding of expenses for the sacrifices and libations was a matter of no small consequence for associations. Moreover, in the Demotic regulations fines are mentioned to be specifically devolved to the offerings for ruler cult: this money could be used to buy meat, wine, and other foodstuff to be offered on the altars.

In case of animal sacrifices, one may wonder whether the meats were burnt entirely on the altars (the so-called ‘holocausts’) or part of them only roasted and subsequently consumed in a banquet: the practice of eating sacrificial meats was in fact present both in Greek and in Egyptian cultural traditions.⁴¹ Furthermore, in the priestly decrees regarding dynastic cult, sacrificial meats were in fact shared among the priests, scribes, and temple staff:⁴² this may suggest that associations too may have held banquets with the sacrificial meats from the burnt offerings for the Royal House—if meat was indeed used—although the term *gll.w* ‘burnt offerings’ in the Demotic sources would allegedly denote the practice of burning the offerings entirely.⁴³ Conviviality and the sharing of a banquet after religious ceremonies in fact suited the environment of associations very well: in the case of the landowners of

39. In *P.Lille.dem.* I 29; *P.Cair.dem.* II 30606; *P.Hamb.dem.* 1; *P.Cair.dem.* II 31179; *P.Cair.dem.* II 30605; *P.Prague.dem.*; *P.Cair.dem.* II 30619. See DE CENIVAL (1972), p. 17-18.

40. In *P.Cair.dem.* II 31178; *P.Cair.dem.* II 30606; *P.Hamb.dem.* 1; *P.Cair.dem.* II 31179; *P.Cair.dem.* II 30605; *P.Cair.dem.* II 30619. See DE CENIVAL (1972), also p. 18.

41. See, for instance, QUAEGBEUR (1993), p. 346-347.

42. LANCIERS (1993), p. 216-217.

43. QUAEGBEUR (1993).

Psenamosis, for instance, we know for certain that they organised banquets in which sacrificial meats were eaten by the members (the association's benefactor Paris was in fact granted the privilege of having double portions of the meats: λαμβάνειν διπλᾶ μέρη).⁴⁴ It is very tempting to conclude that these sacrificial meats had been used for the sacrifices for the King—the performance of which the association stressed so much. However, this must remain uncertain, as the text is not explicit on the subject: the association (which operated within the framework of the gymnasium) may well have organised banquets and sacrifices for other deities.

Although associations could adopt Greek or Egyptian linguistic traditions for their documents and follow specific and different cultural traits, it would be difficult to distinguish between Greek or Egyptian practices in the cults for the Royal House in their sources: the very little we know of the actual rites performed seems in fact to have been pretty much the same for all of them. Their rites and ways of approaching cults for the Royal House were likely influenced—if not exactly dictated—by the official ceremonies under royal and priestly directions, which however may have not necessarily limited themselves to sole Egyptian or Greek elements: in the end, associations could simply choose how to approach the matter according to what better suited them.⁴⁵

Ruler cult was usually performed for ruling sovereigns; deceased and deified royals received other types of devotion.⁴⁶ The same seems to apply for associations, which in fact are usually very specific in identifying the living Ptolemaic rulers who are being honoured by their worship. Exceptions to this are rare and can often be explained by the general meaning of the prose in the passages in question. The association of landowners of Psenamosis, for instance, only generically mentioned 'Kings' (*I.Prose* 40, lines 7-8, 11-12, 26-27) for whom they were sacrificing in the newly-built gymnasium and *oikoi*: rather than meaning deceased sovereigns, they referred to the current living King and to all the future ruling Kings, who would rule in the years to come and for whose well-being the landowners would sacrifice for as long as the association existed.⁴⁷ In general, only living sovereigns had need of sacrifices for their well-being

44. *I.Prose* 40, line 41.

45. I somewhat follow here PFEIFFER (2008), p. 117-121, who however maintains the distinction between Greek and Egyptian practices in his analysis; in the case of associations, at any rate, such a clear-cut division may be unwarranted. The interpretation of crowns by the offerings in ruler cult as typically Greek in LANCIERS (1993), p. 215 seems overplayed: see also MOYER (2011a), p. 31-37 and (2011b), esp. p. 129-135. On the rituals of ruler cult by the Hellenistic *poleis* see HABICHT (2017³) and LANCIERS (1993).

46. See LANCIERS (1993) and PFEIFFER (2008). This is one of the characteristics that *grasso modo* differentiate—by no means in an exclusive way—'ruler cult' (*Herrscherkult*) from 'dynastic cult' (*Dynastiekult*). See also WALBANK (1984), p. 87-99.

47. The same applies to *P.StanfordGreen.dem.* 21 = ARLT – MONSON (2010) = *CAPInv.* 1686.

so that they may continue to enjoy the divine support which allowed them to provide justice, peace, and prosperity to the land and the people upon which they reigned.⁴⁸

The worship reserved for Kings by associations is a ‘private’ or ‘unofficial’ cult:⁴⁹ it is not organised by officials of the *polis* or by temple staff, but took place within the private settings of the meetings of the associations. Although these meetings could happen in public places, as well as being integrated in larger local religious celebrations, and thus have local visibility, the rites were not organised for the larger local community but were only meant for the members of the association—and possible selected guests.⁵⁰ Unlike the official ruler cult in the Hellenistic *poleis*, in royal festivals, and in the temples, religion was here neither civic nor communal for the whole (village) community: although not exactly individual either, it was at all events rather more ‘intimate’ or ‘exclusive’, limited to and reserved for a well-defined group of individuals, who in this way could potentially establish and negotiate personal connections and bespoke discourse with the Kings and the other deities.⁵¹

REASONS FOR THE PERFORMANCE OF CULTS FOR THE RULERS

Several reasons may have been behind the choice by associations to include cults for the rulers among their activities: the performance of acts of worship for the Royal House in fact only represent one of the many ceremonies, which members of associations performed. In addition to ruler cult, the associations recorded in the Demotic regulations for instance gathered for drinking parties, meetings, processions, and cultic celebrations of various gods, alongside all other activities of mutual support and funerary assistance; the landowners of Psenamosis, on their hand, held banquets, crowning, drinking-parties, and other ceremonies—possibly also including athletic

48. Occasionally a dedication or another ritual act accomplished *hyper* a living sovereign could also mention deceased and deified members of the Royal Family. This can be seen as an ideological solution to stress dynastic continuity: cf. above, *I.Prose* 41, lines 32-33, $\Theta\upsilon\sigma\alpha\chi$ | $[\delta\grave{\epsilon}] \delta\pi\epsilon\rho \tau\eta\varsigma \kappa\upsilon\rho\iota\alpha\varsigma \beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\sigma\sigma\eta\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\omega\nu$ [*προγόνων*] (the supplement seems the only acceptable one; *τέκνων* is not a possible alternative, as Berenike IV died childless). More generally, see CANEVA – BRICAULT (2019); for texts from Egyptian milieu, see PFEIFFER in this volume.

49. For ‘private’ or ‘unofficial’ cults and on the risks of a simplistic ‘public vs private’ approach, see ANEZIRI (2005) and CANEVA (2014a), p. 92-94.

50. The association of *P.Cair.dem.* II 31178 (179 BC; *CAPIm.* 1971), for instance, met on the *dromos* of the temple. In fact, associations often had meeting places (marked with inscriptions) in courtyards of temples or along the processional *dromos*: see, for instance, the *synodos* of gooseherds who met in the courtyard of the temple of Pnepheros in Theadelphia (*I.Fayoum* II 109; 102 BC? = *CAPIm.* 63). The practice continued into Roman times: see the *deipneteria* along the *dromos* of the temple at Tebtynis; RONDOT (2004), p. 150-152 and 158-159.

51. On religion being ‘civic and communal’ in Hellenistic *poleis*, see ERSKINE (2014), p. 586. Ruler and dynastic cult in Egyptian temples, besides rites within the shrines reserved for the temple staff, included ceremonies in the courtyards and processions outside of the temple in which the community of the faithful took part (from a distance) in the cult of their divine rulers: PFEIFFER (2008), esp. p. 77-79.

games in the gymnasium. It is therefore unlikely that there were associations who met uniquely for the sole purpose of celebrating cults for the rulers.⁵²

Besides the opportunity for social interaction offered by cult celebrations and the desire to solemnise their gatherings with religious ceremonies, associations adopted cults for the rulers, alongside the cults of other gods, because of real devotion:⁵³ they participated in the larger trend of the faithful, who offered acts of worship for the well-being of the sovereigns, who may then have constant divine favour bestowed on them in order to govern justly and obtain prosperity for the country. Associations could have obviously done without cults for the rulers but decided to include them in their activities. In doing so, they were therefore presenting themselves not only as loyal subjects but also and most importantly as religious and therefore trustworthy men. Associations in fact wanted to be looked up as groups of respectable and harmonious people, who fostered friendly relations amongst themselves with codified rules: no unruly behaviour could be tolerated and any instance of disagreement between members had to be kept in check and within the four walls of the association, almost at all costs.⁵⁴

Cult for the rulers was one of the elements in the associations' agenda, both because it was considered the right thing to do and because it served the associations' purposes. In this respect, talking of simple 'instrumentalisation' seems inaccurate: although some considered the inclusion of the ruler cult in the associations' Demotic regulations (often even mentioned before that of the other gods) a simple act of—more or less voluntary—political flattery,⁵⁵ there is more to it than just that. First of all, it is hardly likely that the private associations scattered around the villages of the Egyptian countryside could expect favours or patronage by sovereigns or local officials on the basis of the performance of cults for the rulers within the walls of their clubhouses, so to speak.⁵⁶

-
52. Even in the case of the *synodos* of the divine Euergetes of *P.UB Trier S 159-5*, despite what the name might suggest.
53. Mention of the debate on the issue of true religiosity of ruler cult for Hellenistic *poleis* is found in ERSKINE (2014), p. 581-582. See also PRICE (1984a), esp. p. 23-52, with CANEVA (2016c), p. 119-126. The importance of the social aspect of royal cults is already stressed in WALBANK (1987), p. 381-382. On feasts in Hellenistic cities generally, see for instance CHANIOTIS (1995) with further bibliography.
54. On the rules and regulations of ancient associations, see now the papers in GABRIELEN – PAGANINI (forthcoming). For internal dispute resolution by associations, see PAGANINI (forthcoming b).
55. ERICHSEN (1959), p. 25. DE CENIVAL (1972), p. 182 does not comment.
56. That the activities of associations often took place in open spaces (*dromos* of temples, cemeteries, temple courtyards) is well known and attested by their inscriptions and Demotic regulations; conversely, some associations met in clubhouses and halls or rooms reserved for them in temples or other complexes. Still, their ceremonies were not public, in the sense that anyone could join in: they therefore happened between the four walls (physical or imaginary) of the association. The idea that the associations' (empty) display of loyalty to the Ptolemies could be a way to prevent or

They rather adopted them as part of their agenda because they suited their purposes: just as they enforced specific rules of conduct, lent money for their own purposes, or performed specific religious and convivial ceremonies for social, economic, and cultural reasons, for the same reasons they also performed cults for the rulers. Like someone nowadays may perform religious rituals for their own salvation or devotion, for a sense of community, and/or to be seen by others to be a good faithful, similarly ancient associations performed cults for the rulers because they thought it was the right thing for them and their purposes.

More than Hellenistic *poleis* or the *technitai* of Dionysus who could take active role in ruler cult in the hope of tangible patronage and favours by the Hellenistic Kings, the private associations of Egypt performed acts of worship for the Royal House because they were or at all events wanted to present themselves and be seen by their *peers*, that is to say their local community, as loyal subjects and religious men. By respecting the gods and the King, the members of associations aspired to be regarded as trustworthy, decent, respectable, and civil components of society. This not only increased the association's prestige and outsiders' desire for membership, but also provided members with a stronger local profile, with non-negligible socio-economic advantages.⁵⁷

Furthermore, by associating themselves with ceremonies connected to the Royal House, members of associations—and in this case also gymnasia—could also further single out themselves as important and distinguished members of society: by performing the same—or similar—ceremonies as the priestly, civic, and 'governmental' elites in their official capacities, associations were tacitly putting themselves on the same level—or, at any rate, were presenting themselves as sharing something with them.

A pure top-down influence for cults for the rulers can be therefore excluded also in the case of private associations, at least to some degree. In Hellenistic *poleis*, in fact, the assemblies decided to grant and regulated ruler cults; it was usually not a request by the Kings.⁵⁸ In Egypt we have the interplay of different agents, including royal power and temple priestly elites, which contributed to the shaping of ruler cults.⁵⁹ In

discourage possible local revolts against the established monarchy, as hinted by ERICHSEN (1959), p. 25, is now *passé*.

57. For the concept of 'trust' and 'trust networks', especially for their economic implications, TILLY (2005) remains the standard reference. For the concept of 'social capital', developed in sociology and institutional economics, see, for instance, COLEMAN (1988) and BURT (2005), with OGLIVIE (2005). For a theoretical treatment of prestige, esteem, and social recognition, including their economic implications, see for instance BRENNAN – PETTIT (2004).
58. Introduction by a ruler of cults for himself is less common and normally of later date: CHANIOTIS (2003), p. 439-443. The possible request by Alexander the Great to be treated as god in Greek cities would be an exception to this: see WALBANK (1987), p. 365; CHANIOTIS (2003), p. 434-435; ERSKINE (2014), p. 582-583.
59. CANEVA (2016c), esp. p. 217-218.

a similar way, associations performed cults for the rulers and gymnasia had their royal honorific celebrations for their own purposes and of their own accord, without any direct imposition from above. However, in doing so they probably had given in to the fascination of officialdom and they certainly took inspiration from official royal ceremonies, temples, and civic institutions—the fact that members of associations and gymnasia could belong to priestly and local elites should not be forgotten. The choice by associations and gymnasia was therefore taken independently by their members, who were however affected—as always—by the interplay of socio-cultural circumstances.

ROLE AND IMPACT OF ASSOCIATIONS (AND GYMNASIA) WITHIN LOCAL SOCIETY

The social impact that associations and gymnasia had on their societies, also thanks to cults for the rulers and royal honorific ceremonies performed by them, was not negligible and made these institutions important features of local life in the Egyptian countryside.

In addition to various more or less immediate advantages for their own members, associations aspired to distinguish themselves among local society: several dispositions were therefore taken to this effect and cults for the rulers were but one of these. By presenting themselves as loyal subjects, religious men, and distinguished individuals involved in rituals connected to the Royal House, associations' members increased their profile amongst their fellow villagers: this brought with it prestige, trust, and respect with their intrinsic socio-economic advantages. Associations as a whole were thus to be regarded—at least in their hopes—as principled and exclusive institutions made up of upstanding, important, and successful men (and women), who were respectable members of society. By the same token, gymnasia too functioned as institutions for the social distinction of their members, alongside other advantages: in addition to recreational activities and athletic games, royal honorific celebrations contributed to enforce the image of a 'Hellenic elite' which their members were keen to stress. The gymnasia strived to be regarded as focal points of important personages of the Greek-speaking community, who occupied themselves with activities of Greek tradition, celebrations of elitist nature, and ceremonies of royal flavour.

Furthermore, with the performance of their cults for the rulers, the associations of the Egyptian countryside represented the counterpart to the official religious celebrations by temples and the government. They came to create what some have called the 'third' or 'fourth' space within ancient society, next to the individuals, civic institutions, and the temples.⁶⁰ In the case of Egypt, where one does not really find diffused civic institutions, one can clearly see how associations and gymnasia had larger scope of action to produce a veritable impact in the life of their village communities, next to

60. See GABRIELSEN – THOMSEN (2015), p. 16.

and together with the activities of the temples and the military (to which members of associations could at any rate belong).⁶¹ In this respect, it is easy to understand how naturally such structured, often well-connected, and generally moneyed institutions came to play an important social role among their rural communities.

Ultimately, thanks to their activities connected to cults for the rulers and royal honorific ceremonies, associations and gymnasia—together and in their own way—were presenting and introducing the potentially aloof Royal House in the daily life of the non-civic communities of Egypt, outside of the institutional and distant frame of temple ceremonies. During the private rites and ceremonies performed in associations and gymnasia, the members were engaging in a direct—albeit still somewhat formalised—(religious) discourse with the sovereigns, appropriating them for their own agenda but at the same time welcoming them in the routine of their communal activities, which could predominantly follow Greek or Egyptian traditions—or more besides. In this way, the Ptolemies—as divine Pharaohs and Kings—came to acquire a more vivid, tangible, and real presence in the lives of their subjects following the many facets of the multi-ethnic society of Hellenistic Egypt.

Mario C.D. PAGANINI

61. For an example of the impact of associations also on the visual space of rural communities in Ptolemaic Egypt, see PAGANINI (2020); on the role of the military in temple building, see FISCHER-BOVET (2014), p. 329-362. For the spatial impact of associations in Hellenistic Athens, see SKALITSA (2016).

Les honneurs cultuels pour Attale III à Pergame (*IvP* I 246)*

LE DÉCRET POUR ATTALE III :

CONTEXTE HISTORIQUE, FORME ET CONTENU

Le décret de Pergame en faveur d'Attale III Philomètor et Évergète (138-133 av. J.-C.) fut découvert et copié en 1871 sur une stèle transportée et réutilisée dans le village de Kiliseköy (aujourd'hui Zeytindağ), à une heure de marche au NE de la ville côtière d'Élaïa¹. Les honneurs qui y sont mentionnés furent décernés par les institutions de la cité au roi à l'occasion de son retour d'une campagne militaire victorieuse. Tout détail de cette expédition a longtemps échappé aux commentateurs modernes à cause de la perte de l'intitulé du décret². Néanmoins, quelques pistes d'analyse plus précises viennent d'être ouvertes par une étude récente de M. Chin et par la contribution d'O. Palagia dans ce volume³.

Chin a mis en exergue l'importance du rôle actif des institutions pergaméniennes et de leur agenda diplomatique dans l'élaboration des honneurs pour Attale III. Il a ainsi apporté une analyse stimulante des évolutions des rapports de pouvoir entre le peuple de Pergame et la monarchie attalide, du point de vue de la pratique ainsi que de la représentation du pouvoir. Selon cet auteur, la victoire militaire d'Attale aurait été suivie par un double procédé de mise en forme de la mémoire publique de cet événement : l'un, dirigé par la cité à travers son décret honorifique, s'intégrerait dans le cadre des interactions diplomatiques entre le peuple de Pergame et son souverain

* Une première version de cette contribution a été présentée le 23 mai 2018 au Collège de France, lors de la conférence *Autorité, normes et rituels en Grèce ancienne. Autour du projet Collection of Greek Ritual Norms*. Je tiens à remercier Stéphanie Paul pour les améliorations apportées à mon français.

1. Pour l'histoire de la reconstitution du texte, voir CANEVA (2018a), avec, en appendice, une nouvelle édition du décret, à laquelle on fait référence ici. Pour les éditions précédentes, cf. *IvP* I 246 ; *OGIS* 332 ; VIRGILIO (2003²), p. 246-251, n° 14. Voir aussi ROBERT (1984) et (1985) pour la démonstration de l'origine pergaménienne de la pierre.
2. Cf. CANEVA (2018a), n. 2.
3. CHIN (2018) ; pour la discussion de la statue cuirassée d'Attale, cf. PALAGIA dans ce volume.

(c'est l'aspect qui émerge de la manière la plus évidente du décret) ; l'autre, répondant à l'initiative du roi lui-même, aurait recours à des motifs soulignant la continuité entre le souverain et la tradition dynastique attalide. Ce deuxième volet de la commémoration de la victoire militaire reportée par Attale se laisse identifier, de manière fragmentaire, par le biais de quelques passages du même décret, comme on le verra⁴, ainsi que par la comparaison avec d'autres documents de l'époque. C'est sur ce dernier aspect que la contribution de Chin apporte le plus d'éléments pour une analyse d'envergure des stratégies de communication mises en place par Attale III pendant son règne bref et troublé.

Chin attire notamment l'attention sur le lien possible entre le décret de Pergame et le dossier bien connu concernant les cultes de Dionysos Kathégémôn et de Zeus Sabazios, particulièrement chers à la dynastie au II^e siècle. Les deux lettres d'Attale III contenues dans ce dossier, datées de 135/4, furent affichées par ordre royal sur une stèle à l'intérieur de l'enceinte d'Athéna Niképhoros sur l'acropole pergaménienne⁵. Dans la première, le roi explique les raisons du choix d'Athénaios fils de Sosandros, membre d'une famille de dignitaires étroitement liée à la maison attalide, en tant que prêtre à vie du culte de Zeus Sabazios⁶. Il reconnaît à cette divinité d'origine cappadocienne, particulièrement vénérée par la reine Stratonice, mère d'Attale III⁷, le mérite d'avoir été pour le roi « un compagnon et une source d'aide dans de nombreux exploits et dangers » ; et le souverain d'ajouter tout de suite qu'« à cause de ses épiphanies, nous avons décidé de l'installer dans le sanctuaire d'Athéna Niképhoros⁸ ». Si, comme le

4. Cf. ci-dessous, p. 156-157, 159-161.

5. Cette indication topographique, restituée dans *InvP* I 248, lignes 1-2, est confirmée par la ligne 52 (consécration du culte de Sabazios dans le sanctuaire d'Athéna) ainsi que par le lieu de découverte de la stèle, à savoir le portique nord du sanctuaire, près de la bibliothèque royale (cf. FRÄNKEL dans *InvP* I, p. 164). Sur l'identification du sanctuaire avec celui d'Athéna sur la citadelle, et non pas avec le Niképhorion hors-les-murs, voir COARELLI (2016), p. 55-59, 222-223.

6. Cette charge, qui aurait été attribuée à Athénaios par Attale II avec le consentement d'Attale III (*InvP* I 248, ligne 32 = *RC* 66, ligne 7), se combinait avec celle concernant le culte de Dionysos Kathégémôn. Cette dernière, attribuée par Eumène II au père d'Athénaios, Sosandros, fut ensuite transformée par Attale II en prêtrise patrimoniale de cette famille, comme en témoigne sa lettre de 142 av. J.-C., publiée en tête du dossier affiché par ordre d'Attale III dans le sanctuaire d'Athéna, probablement en 135/4 (*InvP* I 248, lignes 5-25 = *RC* 65). Le dossier comprend aussi les deux lettres d'Attale III, respectivement adressées à Cyzique, patrie d'origine d'Athénaios (*InvP* I 248, lignes 26-44 = *RC* 66) et à Pergame (*InvP* I 248, lignes 45-61 = *RC* 67). À propos des relations entre la famille d'Athénaios et la cour attalide, cf. SAVALLI-LESTRADE (1998), p. 129, n° 24, et p. 153, n° 46 ; PATON *et al.* (2012), p. 284-285, n. 46. Sur la possibilité que Sosandros fils d'Athénaios soit à identifier avec le Sosandros (avec patronyme en lacune) prêtre du culte royal d'Attale III à Pergame, cité dans l'intitulé du décret *MDAI(A)* 33 (1908), p. 375-379, n° 1, lignes 1-5, voir HAMON (2004), p. 181 ; BIELFELDT (2010), p. 158 ; MICHELS (2011), p. 126-127.

7. *InvP* I 248, lignes 45-49 (= *RC* 67, lignes 1-5).

8. *InvP* I 248, lignes 50-52 (= *RC* 67, lignes 6-8) : ὄγ καὶ ἐμ πολλαῖς πράξεσι καὶ ἐμ πολλοῖς κινδύ|νοις παραστάτηγ καὶ βοηθὸν ἡμῖγ γενόμενον ἐκρίναμεν διὰ τὰς ἐξ αὐτοῦ | γενομένας ἐπιφανείας συγκαθερῶσαι τῇ Νικηφόρῳ Ἀθηνᾶι. Sur les exploits militaires du roi vus de la perspective de la cité, cf. *InvP* I 246, ligne 56-57 : τὰ γε|γενημένα [ἐπιτ]εύγμα[τ]α τῶι βασι|λιῆϊ ἐν τοῖς κατὰ πόλεμον

propose Chin, les périls évoqués par le souverain sont à identifier, au moins en partie⁹, avec la campagne militaire à l'origine des honneurs accordés par Pergame dans *IVP* I 246, cette lettre nous permettrait d'établir une correspondance entre la publication du dossier sur Dionysos et Sabazios en 135/4 et la date d'émission de notre décret¹⁰.

Dans l'optique de la continuité réclamée par Attale III par rapport à la tradition dynastique attalide, Palagia propose d'interpréter l'exploit militaire du roi comme une victoire dans une campagne contre des troupes galates. Cette hypothèse est suggérée par l'iconographie de la statue cultuelle consacrée par la cité dans le sanctuaire d'Asclépios (lignes 7-9), représentant le roi cuirassé et debout sur les dépouilles des ennemis vaincus. Cette iconographie, tout à fait particulière pour la statue cultuelle d'un chef politique, rappelle de près la tradition anathématique des Attalides : elle s'explique à la fois comme une commémoration de la probable dédicace, par Attale, d'une partie du butin dans l'Asclépieion à l'occasion de son retour de guerre¹¹, et comme l'acceptation, par la cité, de l'effort royal d'insérer cet épisode dans la grande tradition attalide des victoires contre les Galates. C'est en effet en vertu de ces victoires que le dernier souverain de Pergame se fit appeler, ou fut appelé par les membres de son entourage, *Γαλατονίκης*, « Vainqueur des Galates », comme nous l'informe un passage de la *Souda*¹².

À l'intérieur du cadre politique délimité par ces études, la présente contribution repart des conclusions d'un article récent dans lequel j'ai montré que le texte préservé sur la stèle de Kiliseköy est le résultat d'une double phase de délibération de la part

ἀγῶσιν. On notera aussi l'importance du choix, par Attale III, d'attacher le culte familial de Zeus Sabazios au sanctuaire d'Athéna Niképhoros, une divinité de premier rang dans le panthéon de Pergame.

9. À ces dangers extérieurs il faut probablement ajouter ceux liés à la division interne de la maison royale, qui opposa le parti en faveur d'Attale III à celui soutenant peut-être son rival Aristonikos, le futur Eumène III. L'opposition de Pergame à Aristonikos s'explique encore mieux à la lumière de l'analyse récente offerte par CHIN (2018), qui révèle une cité consciente de son identité et jalouse de son autonomie institutionnelle déjà pendant le règne de son dernier souverain légitime. Cette lutte interne, probablement à l'origine du testament qu'Attale III écrit en faveur de Rome, justifie l'épithète Philomètor prise par ce roi et, plus généralement, l'attention qu'il accorda à sa mère Stratonice, sa source ultime de légitimité. Sur le rapport avec sa mère ainsi que sur les problématiques concernant la généalogie d'Attale III et d'Aristonikos, et l'activité de ce dernier avant 133 av. J.-C., voir OGDEN (1999), p. 202-210 et MUCCIOLI (2018), p. 124-131, avec les références antérieures.
10. On notera aussi que, selon CHIN (2018), p. 130-134, les deux procédés parallèles de mise en discours de la victoire d'Attale expliqueraient pourquoi Dionysos Kathégémôn, une divinité de première importance dans l'idéologie dynastique attalide, est passé complètement sous silence dans l'organisation des honneurs civiques témoignés par *IVP* I 246. Cette observation mérite d'être remise dans la perspective plus large du lien spécifique associant Dionysos à la dynastie dans la Pergame attalide, et ceci du point de vue tant idéologique que rituel (notamment par le médium de l'association des *Techmitai* de Dionysos) : cf. MICHELS (2011).
11. À ce propos, cf. ci-dessous, p. 154.
12. *Souda*, s.v. Νίκαυδορος; cf. MUCCIOLI (2018), p. 130. Les Celtes vaincus par Attale III pourraient être des mercenaires aussi bien que des tribus autonomes.

de la cité¹³. Pendant la première phase, à situer entre l'annonce de la victoire d'Attale et son retour à Pergame, les Pergaméniens passèrent un décret concernant l'octroi d'honneurs au roi¹⁴ et fixèrent les détails de la cérémonie d'accueil (*apantēsis*)¹⁵ qui se déroulerait le jour de l'arrivée d'Attale dans la capitale. Plus tard, c'est-à-dire après le retour du souverain, la cité passa une deuxième délibération, qui était censée préciser et augmenter les honneurs déjà approuvés pendant la première phase. Le contenu de cette nouvelle délibération est exposé aux lignes 11-26 de la stèle¹⁶, tandis que les lignes 26-51 contiennent selon toute probabilité un résumé de la première délibération, avec les détails de la cérémonie d'*apantēsis* d'Attale. En effet, au moment de la rédaction finale du document, la fête pour l'arrivée du roi était évidemment un événement passé. Les expressions futures qui figurent dans cette section du texte¹⁷ soulèvent dès lors un problème que les savants ont essayé de résoudre en ayant recours à une variété d'hypothèses interprétatives, dont aucune n'offre pourtant une reconstruction entièrement satisfaisante des événements évoqués dans le texte. En revanche, ce problème est résolu si on suppose que les institutions de Pergame avaient réutilisé ici un document approuvé avant le retour d'Attale, lorsque la date de l'entrée royale n'était

13. CANEVA (2018a).

14. Ces honneurs, repris aux lignes 6-11 du décret final, comprennent l'octroi d'une couronne comme prix de la valeur, l'érection d'un *agalma* dans le sanctuaire d'Asclépios Sôter, représentant Attale cuirassé et debout sur une pile de dépouilles de guerre, et une *eikôn* du roi à cheval sur l'agora. Que ces honneurs soient accordés au roi avant son retour est assuré par le fait qu'ils sont annoncés par le héraut sacré le jour même de la cérémonie d'accueil, au moment du sacrifice sur l'agora, bien qu'à ce moment aucune précision concernant l'iconographie et la localisation des statues ne soit fournie (cf. lignes 44-47). Sur cette différence de détails entre l'annonce publique faite par le héraut et le décret, voir ci-dessous, p. 156. Sur l'octroi de *paristeion* comme signe de reconnaissance de la valeur militaire à des souverains et, en particulier à partir des II^e et I^{er} siècles av. J.-C., à des commandants de statut non royal, voir ROBERT (1985), p. 471-474, auquel il faudra ajouter au moins le passage du décret d'Aigai pour Séleucos I^{er} et Antiochos I^{er} où on mentionne l'attribution d'une « couronne de la gloire » (CGRN 137, lignes 60-61); cf. aussi CHIN (2018), p. 125, pour la documentation attalide. Sur la tradition des statues de commandants à cheval, voir SIEDENTOPF (1968), avec les remarques de ROBERT dans *BE* (1970), n° 44 et ROBERT (1985), p. 474.

15. Sur les rituels caractérisant les cérémonies d'*apantēsis* dans le monde grec aux époques hellénistique et impériale, voir ROBERT (1984), p. 482-486 et (1985), p. 469-470; LE GUEN (2006); PERRIN-SAMINADAYAR (2009); CHANKOWSKI (2005) et (2010a), 414-423.

16. On peut diviser cette section en quatre parties : la première mentionne une offrande quotidienne d'encens au roi (au datif) sur l'autel de Zeus Sôter, situé sur l'agora supérieure de la ville, en face du temple du dieu (lignes 11-13); la deuxième concerne une procession annuelle guidée par le prêtre d'Asclépios, se déroulant entre le prytanée et le sanctuaire du dieu et suivie par un banquet des magistrats (lignes 13-18); cette cérémonie constitue une commémoration du cortège civique qui se rendit à la rencontre d'Attale, le 8 d'un mois inconnu; le nom du mois n'est pas cité probablement parce qu'il apparaissait déjà dans l'intitulé du document; cf. ROBERT [1984], p. 475-476); la troisième section définit les mécanismes de financement de cette fête annuelle (lignes 18-21); la quatrième contient le texte qui devra être inscrit sur les bases des deux statues du roi (lignes 21-26).

17. *InvPI* 246, ligne 26 : ὅταν δὲ παραγίνηται εἰς τὴν πόλιν ἡμῶν; ligne 39 : ἐν ᾗ ἄμ παραγί[ν]ηται [εἰς τὴ]μ πόλ[ι]ν. Sur la valeur de futur éventuel de ces expressions, voir HAMON (2004), p. 174-175.

pas encore connue¹⁸. Cette solution éditoriale inhabituelle s'explique par la volonté des Pergaméniens d'inscrire dans la mémoire collective via l'écriture monumentale la totalité de leurs manifestations de bienveillance envers Attale, avant, durant et après le jour de l'*apantēsis*, et de mettre celles-ci en valeur dans les échanges diplomatiques avec le souverain. La structure générale du document final peut dès lors être résumée de la manière suivante (les parties renvoyant à la première délibération sont soulignées) :

- lignes 1-5 : partie finale du préambule expliquant les motivations de l'initiative honorifique de la cité¹⁹ ;
- lignes 6-26 : contenu de la deuxième délibération, avec reprise des honneurs accordés avant le retour du roi aux lignes 6-11, auxquels s'ajoutent des nouveaux honneurs, ou des nouveaux détails au sujet des honneurs précédents, aux lignes 11-26 ;
- lignes 26-51 : résumé des événements de l'*apantēsis*, tiré de la première délibération ;
- lignes 51-56 : dispositions concernant la présentation des honneurs au roi, probablement par les magistrats de la ville chargés de se faire porteurs de l'instance « hortative » du décret²⁰ ;
- lignes 56-62 : mesures concernant l'affichage du décret devant le temple d'Asclépios Sôter (dans la vallée du Kaïkos²¹), et son archivage parmi les *nomoi hieroi* de la cité²².

-
18. Pour une discussion détaillée de la structure et des phases de composition du décret, cf. CANEVA (2018a), avec une révision des interprétations proposées précédemment par ROBERT (1984) et (1985), VIRGILIO (2003²), p. 107, 150 (suivi par COARELLI [2016], p. 182) et QUEYREL (2003b), p. 38.
19. La teneur du texte, soulignant la nécessité de rendre au roi des honneurs à la mesure de ses bienfaits, peut être comparée avec celle d'autres textes hellénistiques établissant des honneurs culturels pour les souverains. Voir, par exemple, l'incipit du décret de la cité d'Aigai pour Séleucos I^{er} et Antiochos I^{er} (CGRN 137, lignes 1-4 ; SEG LXIX 1406 A ; CANEVA [2020b] ; 281/0 av. J.-C.).
20. L'envoi de représentants de la cité pour soumettre au roi un décret honorifique qui l'intéresse et pour introduire une demande de bienfaits ultérieurs par le souverain constitue une pratique tout à fait commune des *poleis* hellénistiques : cf. CGRN 137, lignes 54-61 (le décret d'Aigai cité ci-dessus) ; WELLES, RC 15 (lettre d'Antiochos II à Érythrées) ; RC 26 (lettre de Séleucos II à Cos) ; IG XII 4,1 212 (Ptolémée III à Kos) ; Syll.³ 543 (lettre de Philippe V à Larissa) ; SEG XXXIX 1284 B, lignes 9-11, 15-16 (lettre de Laodice à Sardes) ; SEG XLI 1003, II, lignes 107 ss. (décret de Téos pour Antiochos III et Laodice). Voir aussi la discussion générale dans MA (2004), p. 151-155. La particularité de Pergame se signale dans la coexistence permanente, dans la cité, du roi et des institutions civiques.
21. *Contra* l'hypothèse de COARELLI (2016), p. 15-35, 177-191, qui associe l'Asclépieion du décret avec le temple ionien de la *Theaterterrasse*, il faut sans doute réaffirmer l'identification traditionnelle avec le grand Asclépieion hors-les-murs : à ce propos, je renvoie au réexamen de la documentation dans CANEVA (2019).
22. Pour l'intégration d'un décret établissant des honneurs culturels pour un roi dans l'archive des normes rituelles de la cité, voir le cas de Téos dans SEG XLI 1003, II, lignes 28-29 (MA [2004], p. 355-361, n° 18). Pour une mise à jour critique concernant la catégorie des *hieroi nomoi* dans les cités grecques, voir CARBON – PIRENNE-DELFORGE (2012). Pour Pergame, à l'époque qui nous inté-

Une fois qu'on a reconstitué la forme et la logique du décret pour Attale III, il s'agit maintenant de fournir une analyse ponctuelle des honneurs rituels mis en place par les Pergaméniens pour leur roi, avec une attention particulière pour leurs aspects pratiques d'ordre rituel, administratif et social. On passera ensuite à des considérations concernant la valeur symbolique de ces honneurs. À cet égard, le cœur de la discussion concernera l'intégration des honneurs pour le dernier roi attalide dans les espaces du culte civique de Zeus Sôter et d'Asclépios Sôter, ainsi que les solutions à travers lesquelles ce partage d'espaces et de temps fut organisé par la cité de manière hiérarchique, autour d'une relation entre dieu « hôte » et *honorandus* « invité ».

LA CÉRÉMONIE D'ACCUEIL DU ROI

Commençons donc notre analyse par les honneurs accordés avant le retour d'Attale, à savoir ceux qui composent la cérémonie d'accueil du roi. Aux lignes 26-33, le texte mentionne les rituels d'inauguration de l'*apantēsis*. Le personnel cultuel — le stéphanéphore des Douze Dieux et d'Eumène Sôter²³, avec les autres prêtres et prêtresses de la cité — ouvrent les portes des temples et brûlent l'encens (27-29). Ils accompagnent ce geste avec une prière afin que les dieux « donnent au roi Attale Philomètor et Evergète, maintenant et toujours, la santé, la sauvegarde, la victoire et la puissance par terre et par mer, lorsqu'il attaque et lorsqu'il défend, et que sa royauté demeure en pérennité sûre et sans dommage » (lignes 29-33)²⁴. On peut remarquer d'emblée le choix attentif des mots et des images, avec deux couples de termes renvoyant l'un à une dimension personnelle et, pour ainsi dire, passive du bien-être du souverain (la santé et la sauvegarde du roi), l'autre à une dimension active et spécifiquement militaire.

L'ouverture des portes des temples, qui rend visible les statues des divinités, ainsi que l'offrande d'encens et la prononciation de prières constituent une succession d'actions bien connue des normes rituelles grecques, qu'il s'agisse de célébrations routinières ou exceptionnelles, comme celle de l'*apantēsis* d'Attale²⁵. Dans le cas qui

resse, voir aussi le dossier concernant la prêtrise de Dionysos Kathégémôn et de Zeus Sabazios, cité plus haut, n. 5-6.

23. Sur les cultes des Douze Dieux dans le monde grec, voir GEORGIOUDI (1998), avec les références antérieures. L'association entre la prêtrise d'Eumène et le culte des Douze Dieux a suscité de nombreuses tentatives d'identifier le sanctuaire qui aurait abrité ce culte collectif, avec notamment l'hypothèse qu'il s'agisse du Grand Autel : à ce propos, voir en particulier QUEYREL (2002) et (2005), p. 112-147. Pour une synthèse du débat, cf. MICHELS (2011), p. 122, n. 48, en faveur de la multifonctionnalité de l'Autel; BIELFELDT (2010), p. 158, n. 114, recueille les diverses critiques avancées contre cette identification.
24. Sur cette prière, voir aussi la discussion de PFEIFFER dans ce volume.
25. Le cas d'un rituel routinier est témoigné par un contrat de vente de la prêtrise d'Artémis Pergaia à Pergé (*IG XII 4*, 346; *CGRN 188*; 1^{er} siècle av. J.-C.). Ici, l'ouverture du temple de la déesse, accompagné par une offrande d'encens, constitue la tâche matinale de la prêtresse lors des jours où il est permis d'ouvrir les lieux sacrés (lignes 8-12). Pour l'exemple d'un cas exceptionnel, un document

nous intéresse ici, il faudra imaginer que les prêtres civiques, parmi lesquels une position prééminente est occupée par le responsable du culte des Douze Dieux et du roi défunt et divinisé Eumène II, aient visité les sanctuaires principaux de la ville, répétant la prière à chaque occasion. Cette répétition est suggérée, dans le texte, par l'infinifit présent εὐχέσθαι (ligne 29), qui souligne l'aspect de la durée de l'action²⁶.

Dans le contexte des préparatifs pour l'accueil se situe aussi la distribution des animaux sacrificiels aux *phylai* (lignes 40-42). Ce sont les phylarques qui en sont responsables et un financement de 20 drachmes par tribu leur est alloué, payé sur les revenus « sacrés et civiques » de Pergame²⁷. L'attribution de l'organisation des sacrifices à des sous-sections de la population institutionnellement délimitées telles que les tribus constitue une stratégie efficace pour assurer l'application du règlement sacré. Elle est dès lors bien attestée dans la documentation contemporaine concernant la participation de la population aux fêtes publiques, qu'elles soient consacrées à des divinités traditionnelles ou à des bienfaiteurs humains honorés par le rite²⁸. On reviendra sur les détails de ces offrandes plus bas, dans la discussion de la procession escortant le roi depuis l'Asclépieion vers la cité haute et l'agora.

Mais suivons la cérémonie d'*apantēsis* étape par étape. Le cortège qui, en partant probablement du prytanée²⁹, rejoint le roi Attale III dans la plaine du Kaïkos, est composé de la population de Pergame au complet. Celle-ci est vêtue de couleurs claires (ligne 38) et couronnée pour le jour de fête, selon la lecture στρε|φανεφορησαι πάντα<ς> restituée par P. Hamon (lignes 26-27), qui trouve de nombreux parallèles dans la documentation hellénistique³⁰. La population défile selon une séquence hiérarchique bien connue des processions de cette période³¹ : le cortège est ouvert

de la ville d'Élaïa stipule l'ouverture des temples et la prononciation de prières accompagnées d'offrandes d'encens, à l'occasion de la consécration des tables de l'alliance avec les Romains : *IGR* IV 1692; peu après 129 av. J.-C.; CHIN (2018), p. 127, n. 63.

26. Cette interprétation semble plus convaincante que celle proposée par le premier éditeur FRÄNKEL dans *IVP* I, p. 157, et reprise par HAMON (2004), p. 174, n. 21 et CHIN (2018), p. 123, n. 24, selon laquelle le présent du verbe renverrait à une répétition continuée de la prière pendant toute la cérémonie de l'*apantēsis*.
27. Pour ce genre de répartition des dépenses entre les tribus de la cité, voir aussi le cas des honneurs pour Lysimaque à Priène (*I.Priene*² 2 = *I.Priene* 14, lignes 24-25; 286/5 av. J.-C.?).
28. Pour ce qui est des cultes pour les souverains, un cas parallèle souvent mentionné est celui du sacrifice célébré par les citoyens de Téos, réunis dans leurs *symmoriai*, dans un décret issu, probablement en 203 av. J.-C., en l'honneur d'Antiochos III et de sa femme Laodice : MA (2004), p. 355-361, n° 18, lignes 9-17 (*SEG* XLI 1003, II). Voir aussi le décret *IK Ilion* 31 (lignes 10-14) qui stipule la participation de la population, divisée par *phylai*, à une fête en l'honneur d'un roi séleucide, probablement Séleucos I^{er}.
29. Ce point de départ est suggéré par le parcours de la fête annuelle instituée, plus tard, pour commémorer le cortège du peuple sortant de la cité pour accueillir le roi le jour de l'*apantēsis*.
30. Voir les documents cités dans HAMON (2004), 179, n. 39.
31. Sur la mise en scène de la structure sociale des *poleis* hellénistiques à travers leurs processions, voir CHANIOTIS (1995), (1997), (2013a) et (2013b); CHANKOWSKI (2005) et (2010a); VIVIERS (2010); CANEVA (2020a).

par les prêtres, suivis par les autorités de la ville (les stratèges et les autres magistrats, appelés de manière générale *archontes*), les vainqueurs aux jeux sacrés, les membres du gymnase, organisés selon leurs classes d'âge — eux aussi au complet (les éphèbes et les *néoi* guidés par le gymnasiarque; les *paides* guidés par le *paidonomos*)³² — et pour finir les citoyens et les résidents de Pergame (lignes 33-38; d'autres catégories sont perdues en lacune). On lit aussi que le jour de l'*apantēsis* est décrété « jour sacré » (lignes 38-39), ce qui implique la suspension des activités professionnelles habituelles, afin de garantir la participation en masse de la population³³.

On peut se figurer, avec L. Robert³⁴, l'effet spectaculaire de ce cortège couronné, serpentant depuis la cité basse à travers les deux kilomètres séparant Pergame du sanctuaire d'Asclépios Sôter. La cérémonie qui eut lieu dans le sanctuaire au moment de la rencontre avec le roi ne se laisse reconstituer que de manière hypothétique. Attale III consacra probablement une partie du butin de guerre dans l'Asclépeion, ce qui justifierait l'iconographie de l'*agalma* dédié plus tard. La séquence des actions mentionnées ensuite impose d'ailleurs de situer le moment culminant des rituels d'accueil à l'intérieur des murs de la ville, après l'entrée du cortège par la porte principale, connue comme « porte d'Eumène ». Puisqu'au moins le sacrifice effectué par le peuple au roi sur l'autel de Zeus Sôter (lignes 42-43) est sûrement localisé sur l'agora supérieure, un seul parcours ascensionnel est possible : la route majeure qui grimpe jusqu'à l'acropole, côtoyant le gymnase en direction nord-est, traversant ensuite les quartiers résidentiels placés au milieu de la colline après un virage en direction ouest, et rejoignant enfin, sur l'agora supérieure, l'esplanade du temple de Zeus, délimité au nord par la terrasse du Grand Autel.

On dispose de nombreuses sources, à commencer par le riche dossier de cérémonies d'*apantēsis* rassemblé par Robert dans sa discussion du décret pour Attale III, qui montrent que la préparation des autels dans les rues et la distribution des victimes constituaient deux étapes centrales dans l'organisation des cérémonies d'accueil des rois et d'autres grands bienfaiteurs³⁵. De ce dossier il émerge que les sacrifices devaient être visibles par la personne honorée, ce que la topographie particulière de Pergame rendait possible seulement par le biais d'une organisation linéaire du parcours sacré, correspondant à la grande route permettant l'ascension à l'acropole. On serait dès lors

32. Sur la participation des membres du gymnase aux manifestations civiques en l'honneur des chefs politiques, cf. CANEVA (2020a); voir aussi WÖRRLE (2000) et (2007), CHIN (2018), p. 133, et FORSTER (2018), p. 209-224, 229-244, pour le rôle social du gymnase à Pergame entre la fin de la période attalide et le début de la période républicaine.

33. Il s'agit, là aussi, d'une pratique connue par d'autres décrets en l'honneur des souverains hellénistiques. Sur la suspension des activités routinières lors d'une fête pour des chefs politiques, voir le décret de Mylasa en l'honneur d'Olympichos, CGRN 150, ligne 20, ou celui de Téos pour Antiochos III et Laodice, SEG XLI 1003, I, lignes 26-28.

34. ROBERT (1984), p. 485.

35. ROBERT (1984), p. 482-486 et (1985), p. 469-470; voir aussi le règlement rituel concernant la procession pour Arsinoé Philadelphos à Alexandrie : CANEVA (2014a), p. 93-97. Sur les petits autels des Attalides à Pergame, voir CANEVA dans ce volume.

tenté d'avancer l'hypothèse que chaque *phylè* prit en charge, avec les animaux sacrificiels financés par l'état, une partie précise de la route vers l'agora, pour se rendre active lors du passage du roi dans sa propre zone de compétence.

Puisque Pergame comptait 15 *phylai* à la fin de la période attalide³⁶, nous pouvons estimer à 300 drachmes (d'argent) le montant des dépenses pour les sacrifices accomplis par les tribus le long du parcours du roi. Si, comme l'a observé Chin³⁷, cette somme est loin de constituer un investissement majeur de la part de la cité, il faut néanmoins rappeler le caractère préliminaire de ces offrandes par rapport aux sacrifices ayant lieu, plus tard, sur l'agora et dans les bâtiments institutionnels de la cité haute. Bien que le manque de parallèles proches concernant les prix du bétail à Pergame à la fin de l'époque attalide ne nous permette pas d'avancer des hypothèses plus précises, le chiffre de 20 drachmes par tribu laisse penser que chaque partition de la population sacrifia un animal de taille petite, voire moyenne³⁸; pourtant, la comparaison avec d'autres cas de sacrifices publics majeurs pour des souverains hellénistiques laisse à entendre que le sacrifice « le plus beau possible » (lignes 42-43) adressé au roi sur l'agora au moment culminant de la cérémonie, peut avoir concerné un animal de taille et de prix plus importants, probablement un bovidé³⁹.

C'est justement sur l'agora, et plus précisément près de l'autel de Zeus Sôter, qu'a lieu l'annonce, par le héraut sacré, des honneurs décrétés pour Attale (la couronne pour la valeur et les deux statues), avant la célébration du sacrifice au roi sur ce même autel. Notre connaissance limitée de la topographie institutionnelle de la Pergame hellénistique⁴⁰, ainsi que l'état lacunaire de cette partie du texte, nous empêchent de préciser dans le détail la distribution spatiale des activités qui suivent ce sacrifice. Néanmoins, en ce qui concerne la séquence d'offrandes qui comprennent le roi parmi les récipiendaires⁴¹ et qui sont accomplies sur les autels de Boulaïa Hestia et de Zeus Boulaïos, l'épiclèse portée par ces deux divinités nous permet de localiser ces sacrifices dans le bouleutèrion de Pergame⁴². Ensuite, les plus hautes charges civiques, les

36. JONES (1987), p. 353.

37. CHIN (2018), p. 128, n. 69.

38. Dans ce cas, il pourrait s'agir d'ovins ou de caprins. Je tiens à remercier Zoé Pitz pour avoir discuté avec moi la question de la valeur économique des animaux sacrifiés, qui constitue une partie de sa thèse de doctorat intitulée *À chacun le sien : associations entre animaux sacrificiels et destinataires divins en Grèce ancienne*, soutenue en septembre 2019 à l'Université de Liège.

39. Cf. les deux taureaux sacrifiés à Séleucos I^{er} et Antiochos I^{er} à Aigai (CGRN 137, lignes 15-18).

40. Pour un résumé du débat, cf. CANEVA (2019), n. 95. Une localisation plausible pour les bâtiments officiels de la période attalide est représentée par la cité haute, dans la partie est de l'agora (qui demeure toujours mal connue : BIELFELDT [2010], p. 169-183) ou dans ses alentours.

41. La liste des divinités destinataires comprenait sûrement Hestia et Zeus, sur les autels desquels des sacrifices étaient accomplis. La formule $\theta\upsilon]σαι δὲ ἀντῶι καὶ ἄλλας | θυσίας$, sans article, fait penser que d'autres sacrifices étaient également prévus.

42. Sur les rituels publics accomplis dans les salles du Conseil des cités hellénistiques, voir HAMON (2005). Pour l'hypothèse que ces sacrifices aient eu lieu dans le prytanée de Pergame, cf. FRÄNKEL dans *IvP* I, p. 159.

stratégues, invitent le roi au prytanée pour un banquet qui semble être lié à une cérémonie sacrificielle de *charistéria* en faveur du roi (lignes 49-51).

LES HONNEURS DURABLES

Nous pouvons maintenant revenir à la partie initiale du décret, qui contient le détail des honneurs durables accordés à Attale. Comme on l'a vu plus haut, aux lignes 6-11 la délibération finale du peuple de Pergame apporte à l'annonce du héraut plus de précision concernant la localisation et l'iconographie des statues. Deux interprétations de cette différence entre les deux passages du décret sont possibles : soit les détails de l'iconographie et de la topographie des statues avaient déjà été établis par la cité lors de la première délibération, mais qu'avaient été omis par exigence de brièveté dans l'annonce du héraut sacré au moment culminant de l'*apantésis*; soit la cité avait seulement décrété la dédicace des deux statues au souverain pendant la première phase de délibération, tandis que leur iconographie et leur topographie furent définies ensuite, à l'occasion de la délibération finale, avec l'intention d'immortaliser des moments précis de la cérémonie de l'arrivée du roi. Quoiqu'il en soit, le décret dans sa version préservée stipule que l'on fasse du roi un *synnaos* (partageant le temple) d'Asclépios Sôter (ligne 10)⁴³, tandis que le partage de l'autel de Zeus Sôter par le roi est assuré par le rituel d'encensement quotidien qu'il recevra sur celui-ci. Les responsables de ce rituel sont deux magistrats civiques, dont le premier est le $\sigma\tau\epsilon|\varphi\alpha\nu\eta\varphi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ (lignes 11-12).

C'est dans l'identification de ce magistrat que la nouvelle lecture de la ligne 27 proposée par Hamon se révèle décisive : en supprimant la référence peu convaincante à une pluralité de stéphanéphores pergaméniens⁴⁴, la lecture $\tau\acute{\omicron}\nu\ \sigma\tau\epsilon\varphi\alpha\nu\eta\varphi\acute{o}\rho\omicron\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\acute{\omega}\delta\epsilon\kappa\alpha\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \beta\alpha|\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \text{E}\acute{\upsilon}\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$ (lignes 27-28) nous permet de comprendre que le magistrat accompagnant le prêtre d'Attale III dans l'encensement quotidien est effectivement le prêtre du roi défunt Eumène II, père — biologique ou adoptif⁴⁵ — du roi vivant.

43. Sur cette indication, cf. ROBERT (1985), p. 475-476, avec la référence au cas parallèle d'Antiochos III et Laodice à Téos, *SEG* XLI 1003, I, lignes 50-52, avec CHANIOTIS (2007), p. 160. Pour une mise au point méthodologique de la catégorie de *synnaos theos*, voir STEUERNAGEL (2010), avec les références antérieures.

44. Avancée par ROBERT (1985), p. 479, cette hypothèse devint *communis opinio* avant l'étude d'HAMON : cf. SCHWARZER (1999), p. 261; KOTSIDU (2000), p. 319-322, n° 222[E]; QUEYREL (2002), p. 579 et (2005), p. 118-119 et n. 59 (qui rejette la nouvelle restitution sans apporter aucun argument convaincant); VIRGILIO (2003²), p. 250. Par contre, HAMON (2004), p. 177, observe que la présence d'une pluralité de stéphanéphores dans la même ville demeure sans parallèle dans notre documentation.

45. Cf. n. 9 sur les doutes, avancés par certaines sources anciennes, à propos de la paternité d'Eumène II en relation à la généalogie d'Attale III; ces sources témoignent selon toute vraisemblance de la guerre de propagande menée par les partisans d'Aristonikos après, et peut-être déjà avant 133 av. J.-C. Dans notre décret, le nom d'Eumène figure dans le patronyme d'Attale III, dans l'annonce du héraut.

Dans le rituel de l'encensement quotidien, le stéphanéphore d'Eumène est accompagné par le prêtre d'Attale, dont le titre complet (ligne 12 : $\delta \text{ } \iota \epsilon \rho \epsilon \upsilon \varsigma \text{ } \tau \omicron \upsilon \text{ } \beta \alpha \sigma \iota \lambda \epsilon \omega \varsigma \text{ } \kappa \alpha \iota \text{ } \acute{\alpha} \gamma \omega \nu \omicron \theta \acute{\epsilon} \tau \eta \varsigma$ ⁴⁶) montre qu'il était lui-aussi responsable d'une autre charge, celle de l'organisation des concours⁴⁷. Par son intégration dans un espace symbolique de l'identité civique tel que le sanctuaire de Zeus sur l'agora⁴⁸, la cérémonie d'encensement quotidien révèle donc l'intention de la cité d'honorer le roi dans une perspective proprement dynastique. On peut imaginer que cette initiative ait rencontré l'approbation du souverain, qui se voyait ainsi reconnu par les institutions civiques dans sa légitimité face aux risques de déstabilisation représentés par les divisions internes à la cour.

Le décret stipule ensuite le fonctionnement de la célébration annuelle, à l'occasion de l'anniversaire du retour d'Attale à Pergame. À cette occasion, le prêtre d'Asclépios conduira une procession depuis le prytanée vers le sanctuaire du dieu, et précisément vers le *temenos* désormais dit « d'Asclépios et du roi ». La procession sera suivie par un sacrifice et un banquet tenus dans le sanctuaire, auxquels participeront les magistrats. Le décret mentionne de manière concise la participation à cette procession des « catégories de personnes habituelles », indication qui sous-entend la séquence hiérarchique dont on a discuté à propos de la cérémonie d'accueil⁴⁹. Le texte offre ensuite des précisions à propos du financement de la fête : 50 drachmes d'argent seront mises à disposition pour le sacrifice et le banquet par le trésorier responsable des revenus non-transférables⁵⁰, sur le fond de l'Asclépieion, tandis que le sacrifice du banquet sera supervisé par les hiéronomes⁵¹.

46. L'unicité de cette charge a été montrée par HAMON (2004), p. 173; *contra*, cf. HANSEN (1971²), p. 467 et VIRGILIO (2003²), p. 107, 249, qui pensent, de manière erronée, à deux magistrats différents.

47. On notera que cette charge n'est pas sans conséquence sur l'importance du gymnase comme lieu de formations des citoyens et d'enracinement du culte royal : cette tendance, bien répandue dans le monde hellénistique, se révèle particulièrement féconde dans la Pergame des II^e et I^{er} siècles av. J.-C. : cf. ci-dessus, n. 32.

48. Sur l'importance civique de l'autel de Zeus Sôter à la période entre la fin de la dynastie et le début de la phase républicaine, voir *InP* II 251 (*LSAM* 13; *CGRN* 206), décret réglant la prêtrise patrimoniale d'Asclépios : cf. en particulier les lignes 29-33, où l'autel de Zeus accueille le serment par lequel la cité de Pergame assure de respecter pour toujours l'attribution de cette prêtrise à Asclépiadès et à ses descendants.

49. La concision de ce passage par rapport à celui concernant le cortège du jour de l'*apantésis*, qui pourtant figure après dans le décret final, ne fait que confirmer que le début du texte, comme il est préservé dans notre stèle, suit chronologiquement et présuppose les détails de la première délibération. Pour Pergame, on dispose d'un parallèle très proche dans la description de la procession organisée, un demi-siècle plus tard à peu près, à l'occasion de l'inauguration du *temenos* du bienfaiteur civique Diodoros Paspáros : *MDAI(A)* 32 (1907), p. 243-245, n° 4, lignes 42-46 (*JGR* IV 292). Pour une discussion de la composition de cette procession, voir CHANKOWSKI (2010a), p. 395-396, n. 54, qui attire l'attention sur l'absence, dans ce cas, de la catégorie des *néoi*.

50. Cf. MARCELLESI (2012), p. 155-156. Sur les fonctions des trésoriers dans la Pergame attalide, voir en général ALLEN (1983), p. 168-174.

51. Encore une fois, CHIN (2018), p. 127, attire l'attention sur cette somme, montrant qu'elle constitue une dépense modérée pour les institutions de Pergame ; on remarquera toutefois qu'elle était considérée adéquate à un banquet de magistrats.

LE ROI, LA CITÉ ET LA ΣΩΤΗΡΙΑ : ENTRE EUMÈNE, ZEUS ET ASCLÉPIOS

Dès les premières lignes préservées de la stèle, la valeur militaire et la générosité envers la cité constituent les axes de référence de la célébration du roi, comme le montre le tableau suivant :

Dimension militaire	Dimension civile
Ligne 1 : référence au territoire ennemi (?)	Lignes 2-5 : mention générique des bienfaits du roi
6-9 : couronne pour la valeur militaire et <i>agalma</i> cuirassé érigé sur le butin de guerre, dans le temple d'Asclépios 9 : iconographie du portrait à cheval représentant le roi dans sa fonction de commandant	9-13 : <i>eikôn</i> sur l'agora, près de l'autel de Zeus ; encensement quotidien par deux responsables civiques du culte royal sur l'autel du dieu
13-21 : procession du prytanée à l'Asclépieion, guidée par le prêtre d'Asclépios, pour l'anniversaire de l' <i>apantésis</i> du roi victorieux	
21-23 : inscription de l' <i>agalma</i> , dans l'Asclépieion : honneur rendu au roi pour sa valeur militaire (<i>ἀνδραγαθία</i>) contre les ennemis	23-26 : inscription de l' <i>eikôn</i> , sur l'agora, près de l'autel de Zeus : honneur rendu au roi pour son excellence (<i>ἀρετή</i>) et sa sagesse (<i>φρόνησις</i>) dans l'amélioration des affaires de l'état et pour sa générosité (<i>μεγαλομέρεια</i>) envers la cité
29-33 : prière aux dieux en faveur du roi : santé, salut, victoire, puissance militaire ; pérennité et sécurité de sa royauté	
44-47 : sur l'agora, le héraut annonce les honneurs (couronne, <i>agalma</i> , <i>eikôn</i>) décernés à cause de l'excellence (<i>ἀρετή</i>) et de la générosité (<i>μεγαλομέρεια</i>) du roi envers la cité	
56-61 : inscription de la stèle avec le décret dans l'Asclépieion, pour commémorer à jamais l'exploit militaire du roi	52-56 : annonce des honneurs au roi, probablement par les magistrats, accompagné d'une exhortation à continuer à exercer sa fonction de bienfaiteur envers la cité 58 : la stèle doit aussi commémorer la générosité (<i>μεγαλομέρεια</i>) du roi envers la cité (cf. ligne 26, base de l' <i>eikôn</i>)

De ce tableau émerge clairement que le peuple de Pergame a décidé d'associer les références au succès militaire d'Attale III principalement avec la sphère culturelle d'Asclépios Sôter⁵². En revanche, les bienfaits civils du roi envers la population ren-

52. La prière inaugurale de la journée de l'*apantésis* offre un cas particulier de la référence à la dimension militaire de la royauté. Les dieux de la cité sont interpellés, dans leurs sanctuaires, pour assurer l'intégrité et la puissance d'Attale en tant que souverain ; à côté de la santé du roi, c'est surtout son

voient davantage au domaine de Zeus Sôter, dont le sanctuaire est situé sur l'agora. Si on a précédemment rattaché la dimension militaire du lien entre le roi et Asclépios avec la probable donation, de la part du roi, des dépouilles de l'ennemi vaincu, on peut ici ajouter un niveau de réflexion plus général, qui concerne la fonction de la *σωτηρία* dans le rapport entre roi et dieu. À ce propos, Attale III s'inscrit activement, et est à son tour inscrit par la cité, dans une illustre tradition royale. À partir du règne d'Eumène II, l'Asclépieion hors-les-murs avait été le symbole des échecs et des renaissances de la puissance militaire de Pergame : deux fois ravagé par les ennemis qui avaient conduit le siège de la cité, respectivement Philippe V en 202/1 et Prousius II de Bithynie en 156/5, le sanctuaire fut toujours réaménagé, sous Eumène II et Attale II, père et oncle d'Attale III. La fondation de la fête double des *Sôteria kai Hérakleia*, instituée (par Eumène II ou Attale II) après une victoire militaire attalide dont l'identification demeure débattue, apparaît elle aussi comme strictement liée à Asclépios, comme le suggère la première partie du nom de la fête, associée à l'épiclèse Sôter du dieu. Le lien étroit entre le sanctuaire et la dynastie est d'ailleurs confirmé par une inscription nous informant que le prince Athénaïos exerça la charge d'agônothète pour la deuxième édition de la fête⁵³.

Si, d'un côté, la victoire d'Attale III sur les nouveaux ennemis justifie que la cité l'honore à côté du dieu, tel un nouveau sauveur, il faut aussi noter le caractère ponctuel du lien entre Attale et Asclépios Sôter : le roi ne reçoit pas l'épiclèse Sôter et sa prêtrise ne coïncidera pas avec celle du dieu. Ces détails suggèrent que le rapport entre roi et dieu ne permet pas d'instaurer une association rituelle permanente entre Attale et Asclépios. Par ailleurs, en suivant l'hypothèse de la dédicace d'une partie du butin comme un *ex-voto* pour la protection d'Asclépios pendant la guerre, on peut interpréter le lien entre roi et dieu non seulement selon une perspective paratactique et associative — le roi a sauvé Pergame comme le fait Asclépios — mais aussi d'une perspective hiérarchique : le roi a sauvé Pergame parce que le dieu l'a sauvé⁵⁴. Il s'agit donc de considérer la *σωτηρία* du roi comme une catégorie double, à la fois active et passive. Ce dernier aspect se manifeste dans la prière des prêtres à l'occasion de l'ouverture des portes des temples, au début de la journée de l'*apantēsis*⁵⁵.

aspect de commandant militaire qui est mis en exergue, mais à cause du contexte de la performance, ceci est sans un lien topographique précis.

53. L'inscription mentionnant Athénaïos est *InvP* III 3, un décret honorifique du peuple de Pergame retrouvé dans le sanctuaire. Sur le contexte historique amenant à la fondation de la fête, voir HABICHT in *InvP* III 3, p. 26-28 et WÖRRLE (2000), p. 561-563, avec les références antérieures (le dernier savant s'exprime plus clairement en faveur d'une date sous Eumène II). Les *Sôteria* et *Hérakleia* continuèrent à jouer un rôle important au début de l'histoire républicaine de Pergame, comme le montre *MDAI(A)* 33 (1908), 406, n° 35, un décret témoignant du renouvellement de la fête après une suspension causée par la guerre d'Andronikos. Sur l'utilisation de l'épiclèse Sôter pour Asclépios pendant la période hellénistique, cf. OHLEMUTZ (1940), p. 156, 158-159, 171.

54. Cf. le cas de Zeus Sabazios dans la lettre d'Attale aux institutions de la cité.

55. Cette fonction de la *σωτηρία* assurée par les dieux au souverain en guerre trouve un parallèle intéressant dans le cas de Ptolémée IV, vainqueur dans la bataille de Raphia, en 217 av. J.-C., contre

Il y a aussi, dans le texte du décret, des points où les deux aspects de la victoire militaire et de la magnanimité envers la cité se mêlent. D'une part, la représentation du roi en tant que commandant à cheval intègre, dans l'iconographie de la statue de l'agora, un renvoi à l'exploit militaire d'Attale. De manière spéculaire, la référence à la générosité du roi envers le peuple de Pergame, dans la section justifiant l'érection de la stèle dans le sanctuaire d'Asclépios (lignes 56-61), enrichit la commémoration de la victoire militaire d'un élément civil. Mais c'est surtout lors de la célébration de l'*apantēsis* que les deux raisons de la gratitude de la cité envers son roi se fusionnent de manière plus claire. Si on confronte le texte affiché sur les bases des statues du roi avec le contenu de l'annonce fait par le héraut sacré sur l'agora, on s'aperçoit que la terminologie choisie lors de la fête a été conçue pour embrasser la totalité des mérites du souverain. L'*ἀρετή* renvoie à la couronne pour la valeur militaire, mais exprime aussi l'excellence du roi dans toutes ses manifestations. Elle active une référence plus générale et plus neutre que l'*ἀνδραγαθία* évoquée plus tard dans l'inscription de l'*agalma* érigé dans l'Asclépieion. Quant à la *μεγαλομέρεια*, cette référence à la générosité du roi renvoie au contexte des mérites d'Attale du point de vue de ses bienfaits civils envers la cité. Cette référence sera développée, avec la référence à la sagesse du roi (ligne 25 : *φρόνησις*), sur la base de l'*eikōn* érigée sur l'agora.

La conclusion qu'on peut tirer d'une analyse textuelle et topographique des honneurs pour Attale est que pendant la célébration du retour du roi victorieux, la cité a exprimé sa gratitude envers le roi dans une perspective aussi large que possible. Ce fut plus tard, à l'occasion de la délibération finale et de la définition du texte pour les inscriptions des statues, que les citoyens de Pergame rendirent explicite la polarité entre les bienfaits militaires et civiques du roi. Cette polarité s'exprime ainsi par les lieux où la mémoire civique de l'événement devait être enracinée dans la topographie sacrée de la cité : d'un côté, le grand sanctuaire hors-les-murs d'Asclépios Sôter, dieu protecteur de la campagne militaire du roi et hôte de la rencontre entre Attale et son peuple ; d'autre côté, l'agora supérieure, avec l'autel de Zeus Sôter, lieu symbolique de l'identité politique de Pergame.

Comme dans le cas de l'encensement accomplis sur l'autel de Zeus sur l'agora par les prêtres d'Attale III et d'Eumène II, les institutions de Pergame ont habilement tissé, autour de la figure de trois Sauveurs de la cité, Eumène II, Zeus et Asclépios, un réseau de références permettant d'intégrer dans les espaces sacrés de la cité une reprise de la thématique de la continuité dynastique, sûrement chère au souverain. À cette même logique de concession envers les intérêts du roi renvoie le motif de la continuité

le roi séleucide Antiochos III. Après cette victoire, aussi éclatante qu'inattendue, le roi attribua à Sarapis et Isis l'épiclese de Theoi Sôteres : cf. les tablettes de fondation du sanctuaire de Sarapis et Isis, dédié par le roi dans le centre d'Alexandrie. Cette pratique fut suivie par les membres de l'élite ptolémaïque, comme le montrent les dédicaces privées qui s'adressent au couple divin avec cette même épiclese : BRICAULT (2013), p. 94-99. Sur l'iconographie des tétradrachmes de Ptolémée IV, représentant le couple divin de Sarapis et Isis selon le modèle du couple royal, voir aussi LANDVATTER (2012).

entre l'attitude évergétique du roi et celle de ses ancêtres, développé avec abondance de détails dans les sections finales concernant l'ambassade à Attale et la gravure du décret (lignes 51-59). Ce message s'insère certes dans la logique typique des relations diplomatiques d'échange entre cités et dynasties à l'époque hellénistique. Mais dans le cas précis qui nous concerne, le développement particulièrement verbeux de ce thème semble exprimer la volonté de la cité de confirmer son allégeance à Attale, à une époque particulièrement troublée pour la dynastie, à condition que le roi se montre à la hauteur de ses prédécesseurs. L'intégration d'honneurs de premier rang pour le souverain dans la vie religieuse de la cité se configure ainsi, comme l'a montré Chin, comme une stratégie par laquelle les institutions pergaméniennes augmentent la mise dans les négociations avec leur roi, en demandant une relance de l'évergétisme de la part du souverain⁵⁶.

À QUELLES CONDITIONS ZEUS SÔTER ET ATTALE PARTAGENT-ILS L'AUTEL SUR L'AGORA ?

Un dernier aspect reste à discuter pour la compréhension des implications religieuses des honneurs institués par le décret, à savoir le rapport que les rituels accomplis en l'honneur d'Attale établissent entre le roi et Zeus Sôter. Ici, on se focalisera en particulier sur le rôle de l'encens dans l'articulation des relations entre roi et dieux, pendant l'*apantēsis* ainsi que dans le rituel routinier de l'encensement sur l'autel de Zeus sur l'agora.

Si le rituel de l'encensement et de la prière aux dieux en faveur du roi constitue l'acte d'inauguration de l'*apantēsis*, on peut apercevoir au cours de la célébration un changement dans le positionnement rituel d'Attale par rapport à la sphère divine : en effet, si le rituel d'ouverture lui accorde la place de bénéficiaire d'une action adressée aux divinités traditionnelles, le sacrifice accompli par le peuple sur l'autel de Zeus sur l'agora, ainsi que ceux sur les autels d'Hestia Boulaia et de Zeus Boulaios dans le bouleutērion (lignes 47-49), lui sont adressés directement, au datif⁵⁷. Cette formulation rend le roi co-destinataire des divinités auxquelles ces autels sont normalement dédiés. D'ailleurs, dans les honneurs routiniers établis lors de la deuxième délibération, l'association rituelle entre le roi et Zeus, établie par le sacrifice au moment culminant de l'*apantēsis*, est évoquée par l'offrande de l'encens directement au roi (ligne 13 : τῶι βασιλεῖ). À ce propos, il faut sans doute rectifier l'interprétation de Robert, qui en essayant de désamorcer l'effet dérangeant du datif, proposait d'entendre que « cet encens est offert 'pour le roi', τῶι βασιλεῖ, avec des vœux, εὐχαί, κατευχαί, qui

56. À cet égard, voir en particulier la remarque de CHIN (2018), p. 132, à propos de la nouveauté de la référence par les institutions de Pergame à la cité en tant que *politeuma*, donc en tant que communauté institutionnellement autonome, selon une formule attestée ici pour la première fois et utilisée ensuite après 133 av. J.-C.

57. Ceci pourrait aussi être le cas pour les offrandes des *phylai* le long de la route processionnelle, mais le texte ne précise pas ce point.

accompagnent normalement la combustion de l'encens⁵⁸ ». De cette manière, Robert réduit le rituel routinier de l'encensement à la même logique qui préside à la prière ouvrant la cérémonie d'accueil. Pourtant, la syntaxe du texte grec est claire : le datif indique sans doute le destinataire de l'offrande, tandis qu'un rituel adressé à Zeus avec des vœux pour le roi aurait été exprimé avec la formule *hyper* + le génitif.

Le rapport entre Attale et Zeus Sôter tel qu'il est établi par l'offrande quotidienne d'encens, est donc davantage comparable à celui du sacrifice célébré lors de la cérémonie d'accueil. D'un autre côté, il se distingue de celui-ci par un détail majeur : à l'occasion de l'*apantesis*, le roi avait été le destinataire d'un sacrifice sanglant complet (lignes 42-43) tandis que le rituel quotidien se limite à une offrande mineure d'encens. On pourrait dire que ce rituel définit une solution intermédiaire entre la fonction de l'encensement accompagnant la prière en faveur du roi, au début de la journée du retour d'Attale, et l'équivalence complète, sur le plan rituel, entre le roi et les dieux établie temporairement par le sacrifice sur l'agora, au point culminant de cette même journée⁵⁹.

Revenons maintenant à l'organisation spatiale de l'action rituelle quotidienne pour Attale. L'encensement est fait sur l'autel de Zeus Sôter. Bien visible de là, ainsi que du temple de Zeus qui est en face, l'*eikôn* d'Attale à cheval présentifie le roi destinataire du rite, en faisant ainsi d'un portrait qui n'est pas, en soi, une statue cultuelle, une partie de l'espace sacré du rituel. Que l'honneur de l'offrande d'encens puisse franchir temporairement une distinction statique entre le portrait d'une personne honorée et une statue à la fonction cultuelle⁶⁰, est une observation confirmée par la comparaison avec un décret des *Technitai* de Téos en faveur de leur collègue et bienfaiteur Cratôn de Chalcédoine. Le décret de l'association stipule « que l'on fasse placer aussi bien pour la durée des spectacles que des processions, à côté du portrait (*andrias*) de Cratôn situé

58. ROBERT (1984), p. 475 et, plus en détail, ROBERT (1985), p. 474-475, 480, avec les références antérieures. NOCK (1930) p. 22-23, attribuait quant à lui un certain degré d'ambiguïté à ce passage, tout en reconnaissant la possibilité d'une offrande accomplie directement au roi ; cette lecture, elle aussi incorrecte du point de vue syntaxique, est reprise par PRICE (1984), p. 223. Je renvoie à la discussion dans CANEVA (2016b), p. 119-126 pour une critique méthodologique du recours à l'ambiguïté des Anciens pour résoudre les problèmes soulevés par le culte royal hellénistique aux yeux des commentateurs modernes.

59. Faudrait-il imaginer que l'encensement quotidien au roi sur l'autel de Zeus aurait lui aussi une fonction préliminaire, c'est-à-dire d'ouverture à un sacrifice sanglant adressé au dieu propriétaire de l'autel ? Aussi séduisante qu'elle soit, cette hypothèse ne peut être prouvée : comme on pourrait s'y attendre, le décret se limite à signaler les innovations rituelles liées aux nouveaux honneurs pour Attale, sans apporter de précisions sur les actions déjà existantes. On pourrait aussi se demander si un sacrifice sanglant complet était adressé au roi, sur l'autel de Zeus, à l'occasion de la plus grande cérémonie annuelle en l'honneur d'Attale, qui rappelle plus directement la journée d'accueil du roi. Pourtant, dans ce cas le texte indique clairement les éléments fondamentaux de la fête : la procession depuis le prytanée au sanctuaire d'Asclépios hors-les-murs, guidé par le prêtre du dieu, et le banquet final des magistrats dans ce même sanctuaire. On s'attendrait à ce que, si un sacrifice sur l'autel de Zeus était prévu, le décret contienne une indication explicite à ce rituel majeur.

60. Les arguments de ROBERT (1985), p. 475, offrent un bon exemple de ce type d'interprétation.

au théâtre, un trépied ainsi qu'un encensoir et que chaque année celui qui s'occupera de l'encensement de la statue soit toujours l'agonothète et prêtre du roi Eumène⁶¹ ».

La possibilité de moduler le degré de participation du roi à l'utilisation de l'autel de Zeus Sôter donne à la cité de Pergame un outil flexible pour articuler la hiérarchie entre la divinité traditionnelle et le nouveau destinataire humain d'honneurs rituels. De manière comparable au cas d'Asclépios Sôter, Attale se voit attribuer, en tant qu'il est associé à l'autel de Zeus Sôter, une place secondaire par rapport au dieu, dans la mesure où le roi n'est pas le propriétaire, mais plutôt l'invité, pourrait-on dire, de cette structure culturelle. Faire place à de nouveaux récipiendaires d'honneurs rituels ne signifie donc pas effacer les premiers destinataires du culte. Au contraire, c'est dans cette logique de rapport flexible entre dieu propriétaire de la structure culturelle et *honorandus* « invité⁶² » qu'il faut inscrire la possibilité d'intégrer de nouveaux destinataires d'honneurs culturels, qu'il s'agisse de divinités ou d'humains honorés rituellement, à travers des solutions variables selon les occasions et les finalités de la communication⁶³.

Les honneurs d'Attale III à Pergame montrent clairement que cette hiérarchie entre roi et dieu n'est pas conçue de manière fixe : à des moments et dans des contextes précis, Attale peut bel et bien devenir le destinataire d'une action rituelle lui attribuant temporairement la même place que les dieux. Cette possibilité d'alterner des solutions paratactiques et hiérarchiques du rapport entre dieux et humains honorés, dans la même cité et pour la même personne, montre une fois de plus que si nous voulons comprendre la portée religieuse des honneurs rituels pour les souverains et les bienfaiteurs, nous ne pouvons pas nous en tenir à une vision ontologique de la religion grecque.

Dans un passage bien connu de la *Vie de Romulus* (28.10)⁶⁴, Plutarque se bat pour cette vision hiérarchique et contre les apothéoses « par décret » des personnages

61. *CIG* 3068A (180-158 av. J.-C.); LE GUEN (2001), I, p. 250-253, n° 48, lignes 13-15 : παρατίθεσθαι δὲ καὶ ἐν ταῖς θεαῖς καὶ ἐν ταῖς πομπαῖς παρὰ τὸν ἀνδριάντα τὸν Κράτωνος τὸν ἐν τῷ θεάτρῳ τρίποδ' ἀ τε καὶ θυματήριον, καὶ τῆς ἐπιθυμιάσεως τὴν ἐπιμέλει' ἂν καθ' ἕκαστον ἔτος αἰεὶ ποιῆσθαι τὸν ἀγνωσθέντα καὶ ἱερὰ βασιλέως Εὐμένου γινόμενον.

62. Pour cette terminologie, je renvoie à l'analyse de SCHEID (1999) consacrée au rôle des contextes rituels dans l'établissement de hiérarchies sacrificielles entre divinités propriétaires du lieu de culte et divinités ajoutées (y compris les *Dii*, qui offrent un terme de comparaison intéressant pour les cultes aux chefs politiques hellénistiques).

63. On notera d'ailleurs que le rapport hiérarchique est renversé lorsqu'un rituel est accompli sur un autel ou dans un espace sacré à un *honorandus* humain : cf. *IK Iasos* I 4, lignes 59-63, où le sacrifice fait par les nouveaux magistrats au moment d'entrer en charge est adressé tout d'abord à Antiochos III et, ensuite, à tous les autres dieux de la cité.

64. « Gardons-nous donc d'envoyer d'un coup au ciel, contrairement aux lois naturelles, les corps des hommes de bien, mais soyons fermement persuadés que leurs âmes et leurs vertus, conformément aux lois de la nature et à la justice divine, s'élèvent de l'ordre des hommes à celui des héros, puis de celui des héros à celui des génies (*daimones*), et enfin que, si elles ont été parfaitement purifiées et sanctifiées, comme dans une initiation, et ont laissé loin d'elles tout élément mortel et sensible,

illustres. Dans une perspective de long terme, la cause de Plutarque et d'autres intellectuels de la période impériale était destinée à gagner. Pourtant, il faut s'abstenir de projeter cette vision polémique sur des contextes socio-culturels où le centre du débat n'était pas l'adéquation des représentations et des pratiques religieuses à une raison philosophique universelle, mais bien la réglementation efficace, dans la *polis*, des interactions rituelles entre les *timai* des dieux et celles des humains bienfaiteurs.

Stefano G. CANEVA

elles montent, non pas par l'effet du décret d'un état, mais en toute vérité et en suivant une logique naturelle, de l'ordre des génies à celui des dieux, où elles atteignent la plénitude du bonheur le plus beau.»

Agency, Administration, and Funding

Who pays the bill?

Monetary aspects of royal cult in the Ptolemaic kingdom

INTRODUCTION

Royal cult had its roots in apparently spontaneous offers of honors from Greek cities, either as thanks for benefactions received, or in hope of encouraging future benefactions.¹ The early Seleucids seemed content to accept offers of divine honors, but the early Ptolemies, beginning with Ptolemy II, took the lead in developing and promoting dynastic and royal cult. Thus in some cases, as in the documents issued by the League of the Islanders for the deceased Ptolemy I and the living Ptolemy II, the religious honors offered to the Ptolemies by cities in their foreign possessions may be understood as induced, or officially guided, or even as cooperative efforts with the Crown. In Egypt royal cult was largely an official enterprise, funded by direct subsidies from the treasury, by special assessments on the king's subjects, and by dedicated taxes. Even when certain manifestations of royal cult appear to be the result of private agency, whether inside or outside Egypt, we have therefore to consider the possibility that official, institutional, and/or social pressure contributed to the motivation.

This paper will first treat the agency and funding of Greek forms of Ptolemaic royal cult, then the agency and funding of Egyptian forms. The sources, however, do not always indicate that they pertain to a particular form of cult. In the final section a comparison will be attempted between the Ptolemaic kingdom and the much less extensive evidence concerning the Seleucids.

1. On the diplomatic interactions between cities and sovereigns and the role of euergetism in the establishment of cultic honors, see in general HABICHT (2017³); GAUTHIER (1985); BRINGMANN – VON STEUBEN (1995); KOTSIDU (2000); MA (2002²). On the difference between the rituals addressed to the rulers as to, or together with, the traditional gods, and those performed to the gods *hyper* (that is, *for*) the monarchs, see JIM (2014); CANEVA (2016b); PFEIFFER in this volume. In what follows, it will be shown that these religious nuances do not play any role in the funding processes of cultic honors at either the institutional and non-institutional level. On the limited relevance of the grammar of honors for a sociological and economic analysis, see also PAGANINI in this volume.

AGENCY AND FUNDING OF GREEK FORMS OF PTOLEMAIC ROYAL CULT

Aegean islands, Asia Minor, and Cyrenaica

Some manifestations of Ptolemaic royal cult in the islands and in Asia Minor arose from the same civic contexts as Seleucid royal cult in Asia Minor, and not surprisingly there are parallels in the funding mechanisms. Similarities might also be expected in the poliad environment of Ptolemaic Cyrenaica, and indeed a second-century decree of Cyrene authorizes the annual appointment of a board of officials whose duties included administration of land and the offering of sacrifices and libations for the health and salvation of the king and queen on the appointed days, from which we might infer that the income from the land funded the royal cult.² Cyrenaica has yielded only three other inscriptions attesting civic cultic honors for Lagid rulers and only two private dedications, as well as a cult *oinochoē*.³ Apparently the traditions of the province made it somewhat resistant to royal cult and we shall therefore concentrate on the evidence for funding mechanisms in the islands and Asia Minor.

An account of the *hieropoioi* of Delos from the year 246 records that 300 drachmas were entrusted to the *tamiai* of the city to finance the creation of a wax model of a bronze statue voted for King Ptolemy (III) by the *dēmos*.⁴ The cost of erecting stelae recording civic decrees of honors to the rulers was borne by the city, as illustrated by the cases of Itanos, Telmessos (c. 240), Arsinoe in Kilikia, and Nagidos.⁵ The inscription concerning the latter two cities affirms that each city was responsible for funding its own *theōroi* to participate in festivals of royal cult at the neighboring city, no doubt including the cost of their offerings. In addition, the inscription implies an individual assessment on each citizen who participated in the rites. The letter of Tlepolemos to the Kildarans, though fragmentary, also seems to imply that the Kildarans brought an annual monetary contribution to pay for sacrifices for King Ptolemy (III), Queen Berenike, and the other gods.⁶ The epigraphic sources also attest other forms of local funding. At Halikarnassos a stoa dedicated to Apollo and King Ptolemy was financed by voluntary individual contributions managed by the *tamiai*, with public recognition for contributors who donated at least 500 silver drachmas.⁷ At Samothrace, under the reign of Ptolemy III, land allotments on the mainland, distributed by royal officials to

2. *IGCypr*062810 (*SEG* XVIII 727; *SEG* L 1639); MARQUAILLE (2003), p. 30.

3. *OGIS* I 33; *SEG* IX 112; *OGIS* I 124; *OGIS* I 22; *SEG* XXXIX 1718; THOMPSON (1973), no. 29.

4. *LDelos* 290, lines 129-131 = KOTSIDU (2000), no. 136[E1].

5. *IC* III, iv 4 = *Syll.*³ 463 = AUSTIN (2006²), no. 265; *OGIS* I 55 = AUSTIN (2006²), no. 270; *SEG* LII 1462 (improved text of *SEG* XLIX 1426) = PETZL (2002) = AUSTIN (2006²), no. 272. In the case of Telmessos the honors were offered to Ptolemy son of Lysimachos, arguably in his role as a Ptolemaic administrator rather than as royal cult.

6. *SEG* XLII 994 (*SEG* XLVI 1413) = AUSTIN (2006²), no. 267.

7. *OGIS* I 46 = AUSTIN (2006²), no. 120.

citizens, were expected to yield the revenues to finance sacrifices and their first fruits were to be offered to the gods on behalf of the king and queen.⁸ A century later on Thera, Ptolemy VI ordered that expropriated lands be allotted as *kēleroi* and the annual revenue of one such property, declared by its former owner to be 111 Ptolemaic drachmas, was to be spent on sacrifices and oil at the gymnasium.⁹ We can assume that the sacrifices were offered to the rulers as well as to Hermes and Herakles.

As the last two examples suggest, the Ptolemies provided material support for their own worship in their foreign possessions. It has been argued that Ptolemy III donated the land for the *temenos* at Itanos dedicated to himself and Queen Berenike.¹⁰ Furthermore, the acrolithic technique of Ptolemaic portraits from Athens, Sparta, Thera, and Crete, as well as the granite head of Ptolemy VI in Egyptian style found in the harbor of Aigina, imply that Alexandria supplied, or at least played a role in the diffusion of the cult images which received divine honors in allied territories and in some Lagid foreign possessions.¹¹

Crowns

The poliadic custom of offering crowns to honored persons ensured a partial compensation for the kings' expenditures in support of royal cult. The decree of the Nesiotic League (c. 280) accepting the Alexandrian Ptolemaieia as isolympic and agreeing to send *theōroi* awarded a gold crown of 1,000 staters to Ptolemy II, while stipulating that the member cities were responsible for the cost of the crown, the travel of the *theōroi*, and their personal expenses during the mission.¹² At the standard East Mediterranean rate of 20 silver drachmas per gold stater, the crown was worth 20,000 silver drachmas (3 T 2,000).¹³ To put this figure into perspective, the gold crown voted by the Nesiotic League for the Ptolemaic official Sostratos, to be presented at the first Ptolemaieia on Delos, was valued at 3,000 Alexander drachmas.¹⁴ As was customary, this value was expressed in silver drachmas, so that the crown had a value of half a talent, less than a sixth of the value of the crown presented to the king.

8. *Syll.*³ 502 = *IG XII 8*, 156 = AUSTIN (2006²), no. 269.

9. *OGIS I 59* = *C.Ord.Ptol.* 33 = AUSTIN (2006²), no. 287.

10. *IC III*, iv 4, with VIVIERS (2011), p. 45; but cf. CANEVA (2020a), who interprets the genitive “of King Ptolemy and Queen Berenike”, at line 9, as referring to the cultic recipients of the newly-established *temenos*, not as the owners of the plot of land consecrated by the city.

11. PALAGIA (2013).

12. *Syll.*³ 390 = KOTSIDU (2000) no. 131[E1] = AUSTIN (2006²), no. 256.

13. Within the contemporary Egyptian monetary system the gold : silver ratio was 12 : 1 as opposed to the ratio of 10 : 1 current elsewhere, see *inter alia* ROBINSON (1941), p. 1638. This could imply that the crown was worth 24,000 silver drachmas (4 T) in an Alexandrian context.

14. *IG XI 4*, 1038 = KOTSIDU (2000), no. 131[E2].

In 243/2 Ptolemy III coordinated the celebration of the Ptolemaieia with that of the Theadelphia, a festival in honor of his parents.¹⁵ *Theoroi* from Samos and another delegation from Xanthos presented gold crowns to both the king and the queen.¹⁶ The Samian source sheds additional light on the financing of such religious-diplomatic missions. It is a decree honoring Boulagoras who, as *architheoros* of the mission, contributed one talent (6,000 dr.) from his own means when the small sum of silver provided by the city proved inadequate to cover the expenses of the *theoroi*.

Athenaeus' account of the Grand Procession of Ptolemy II informs us that during the festival the *oikonomoi* counted out donations for crowns totaling 2,239 talents and 50 minas (14,039,000 dr.).¹⁷ The text might seem to imply that these donations covered the cost of the twenty gold crowns awarded to winners of the contests.¹⁸ But it is not credible that the victors' crowns were worth almost 112 talents each (672,000 dr.), and we should instead assume that these were crowns offered to the king, or else that the term *stephanos* here refers to a monetary gift. Athenaeus does not specify who the donors were but implies that they were present, because the accounting was made due to the enthusiasm of the donors. E. Rice expressed the opinion that the donors were private individuals and their donations were "certainly in coin, from which crowns were purchased by some central authority."¹⁹ She speculated that the multiple *oikonomoi* might have been officials in the nomes who conveyed a royal directive from Alexandria as an invitation for contributions from people living in the *chōra*, or they could have been officials of Alexandria in which case they would have received contributions from residents of the capital and perhaps also from visiting foreign dignitaries.²⁰

Correspondence in the Zenon archive from the year 257 illustrates the involvement of royal officials in the provision of crowns from foreign possessions, and also the ambiguity of the term *stephanos*, which can designate an actual gold crown but may already have referred to a special monetary assessment or a tax, as it did in second-century Egypt. *P.Cair.Zen.* I 59036 (1 February 257)²¹ documents the efforts of Apollodotos, the *oikonomos* of Halikarnassos, to ensure the proper repayment in Alexandria of public monies that had been loaned to the agent of a trierarch for repairs to his ship while it was docked in Halikarnassos. An amount of 2,000 drachmas from the proceeds of the *iatrikon* (physicians' tax) had been lent by the

15. CANEVA (2016c), p. 188–195.

16. *JG* XII 6.1, 11 = KOTSIDU (2000), no. 179[E] (Samos); *SEG* XXXVI 1218 = KOTSIDU (2000), no. 293[E] (Xanthos).

17. Ath. 5.203b. The edition of KAIBEL suggested a possible reading of Rhodian currency, but this was dismissed by RICE (1983), p. 131.

18. Ath. 5.203a.

19. RICE (1983), p. 131.

20. RICE (1983), p. 133.

21. Also published as *Sel.Pap.* II 410.

gazophylax of Halikarnassos and was to be repaid into the account of the physicians' tax at Alexandria. The *tamiai* of Halikarnassos provided a second amount of 3,000 drachmas representing the crown for the king; this sum was to be repaid to the *dioikētēs* Apollonios, who had made himself responsible to Epikydes for the crown. Possibly Apollonios had commissioned Epikydes to prepare a gold wreath to be presented to the king on behalf of the Halikarnassians. But in the view of expert papyrologists who commented on this text, the *stephanos* was a special assessment: A. Hunt and C. Edgar defined it as "a special tribute", and R. Bagnall and P. Derow as "a contribution, generally involuntary, by the city to the king on some special occasion."²² *P.L.Bat.* XX 22 informs us that the financial administration of Ptolemy II ordered the preparation of 400 crowns to be presented to the king on an unspecified occasion, and these would appear to be actual wreaths. *PSI* V 514 (Philadelphia, 25 April 251) refers to the king's birthday as a stephanephoric festival. This suggests that the Halikarnassian crown of 257 could have been a birthday gift. We probably do not have to choose between a physical gold crown and a special assessment: the *stephanos* in this case could have been both.

In second-century sources the *stephanos* or *chrysous stephanos* appears as a tax levied on cleruchs, usually paid in cash but occasionally in wheat. An extremely lacunose tax record of the mid-second century from the Arsinoite nome²³ records receipts of the *stephanos chrysiou* for two-year periods, grouping together years 32 and 33, years 33 and 34, and years 34 and 35. These assessments cannot be coordinated with a biennial festival and do not suggest occasional special assessments so much as regular levies, even if we cannot explain the accounting in two-year periods. As in most official accounts from Middle Egypt, the figures are aggregates of some kind and the amounts vary widely: 2,000 drachmas; 40 talents 3,333 drachmas; 35 talents 5,233 drachmas 2 obols; 71 talents 4,443 drachmas 4 obols; 800 bronze drachmas (perhaps an incomplete figure), 429 talents 5,026 drachmas 4(?) obols. Although the metal of the drachmas is specified only once, the elevated amounts are consistent with payments in bronze currency. At the time in question, the exchange rate between silver and bronze was probably about 400 : 1.²⁴ At that rate, the largest figure, 429 talents 5,026 drachmas, was equivalent to 6,449 silver drachmas (1 T 449 dr.), considerably less than the gold crown offered to Ptolemy II by the Nesiotic League at the first celebration of the Ptolemaicia. This figure must represent a total or subtotal of some kind, while the two smallest figures may pertain to arrears or late payments.

Late Ptolemaic bank receipts from Thebes suggest that the *stephanos* was levied on individual cleruchs but that accounts were kept for entire military units. These records clearly attest a shift in the assessment from bronze to silver some time between 113 and 100 BC. *O.Wilck.* II 1528 (Thebes, March 121) records the payment of one bronze

22. *Sel.Pap.* II, p. 555, n. b; BAGNALL – DEROW (2004), p. 200.

23. *SB* XVI 1, 12404 (Ghoran or Magdola, 147/6 or 136/5).

24. MARESCH (2012), p. 72–73; LORBER (2017), p. 21, 46.

talent for the *stephanos* of the cleruchs by Seutheus son of Petosiris. *O.Wilck.* I 353 (Hermonthis, 31 May 117) is a bank receipt for a payment of 2,160 bronze drachmas for the *stephanos* of the *katoikoi* of the Peri Thebas nome. *O.Wilck.* I 320 (Thebes, 21 May 113) reports a *stephanos* payment of 4,400 bronze drachmas toward the gold crown of the king, on behalf of those commanded by Patron. *O.Wars.* 50 (Thebes, 21 September 100) is a bank receipt for payment of 54 silver drachmas for the *stephanos* of the *katoikoi* by Diopides. *O.Heid.* 8 (Thebes, 14 July–12 August 98) is a receipt from the royal bank of Thebes for payment of 40 silver drachmas by Herodes for the tax of the *katoikoi*. *O.Bodl.* I 113 (Thebes, 22 February 97) is a receipt for payment of 40 silver drachmas by Potnoupthis son of Psenochonsis for the *stephanos* of the *katoikoi*. For purposes of comparison the amounts in bronze in the first three receipts should be converted to their silver equivalents. There is a gap in documentation for exchange rates between c. 138–136 BC, when the silver : bronze ratio was about 400 : 1, and 115 BC, when it began to fluctuate around 450 : 1.²⁵ In the end, the difference is not too great and we can convert the *stephanos* payments in the first three receipts to roughly 15 silver drachmas, 5½ silver drachmas, and 11 silver drachmas. The later assessments in silver are considerably higher and probably reflect an important increase in the rate of the levy.

B. Grenfell and A. Hunt asserted that the connection of the *stephanos* with actual crowns for the king had become fictitious in the second century. They reached this conclusion through study of the Tebtunis papyri, and in particular *P.Tebt.* I 61 (Kerkeosiris, 117). The term *tēs proslēpseōs stephanos* appears twice in this document,²⁶ indicating that cleruchs incurred an obligation to pay the *stephanos* upon receiving their land allotments. Other passages imply that this *stephanos* was paid in irregular installments over time and reveal that parts of the *klēros* could be taken away and awarded to another cleruch who paid the *stephanos* while the first cleruch was still in arrears.²⁷ From these circumstances Grenfell and Hunt inferred that the occasion for the levying of the *stephanos* was a promotion in rank. In the view of the present author the *tēs proslēpseōs stephanos* was probably a special levy that did not take the place of the regular *stephanos*. The desire of military leaders to express conspicuous loyalty and the long survival of the custom of honoring non-royal persons with crowns argue that the military units of each nome probably offered crowns to the Lagid rulers on festival occasions like the king's birthday and the anniversary of his accession. The involvement of financial officials is not an argument against the presentation of real crowns in the second century, since they organized the practice in the third. Financial officials were sometimes involved in collecting funds to finance crowns even for non-royal persons. In *P.Fay.* 14 (Theadelphia, 19 February 124), the *praktōres* in charge of collecting money for a crown for Noumenios remit 4 silver drachmas, i.e., a single stater.

25. LORBER (2017), p. 21–22, 46.

26. B 9, lines 254–255, B 10, line 283.

27. *P.Tebt.* I 61, p. 190, commentary on lines 1–8, and p. 223–224, commentary on line 254.

By the reign of Kleopatra VII, if not earlier, the *stephanos* was undoubtedly a more general assessment levied by local officials to address needs in the nome.²⁸

OTHER ASSESSMENTS AND TAXES

Alongside its involvement in the provision of crowns, the financial administration of Ptolemy II was also involved in organizing *xenia*, seemingly freewill offerings to the king by his subjects which contributed to the cost of annual festivals in Egypt, including festivals of royal cult.²⁹ *Xenia* are attested for the king's birthday celebration (the *genethlia*), for the *panēgyris* of the Theoi Adelphoi, and for the Arsinoeia, and they were apparently demanded and certainly processed by the financial arm of the royal administration.³⁰ The known gifts were in kind, ranging from a shipment of somewhat exotic domesticated animals from Ammanitis, presented by Tobias in 257, to animals intended for sacrifice and other foodstuffs. Swine delivered to the king for sacrifices at the Arsinoeia of 250 somehow yielded a monetary remnant of 26 silver drachmas and 14 bronze drachmas which were used to pay laborers.³¹

The cost of the great penteteric festivals was also borne in part by the king's subjects in Egypt, under the supervision of his financial administration. A document from the Zenon archive, *PSI* IV 409 (Philadelpheia, reign of Ptolemy II) refers to an order from Apollonios (the *dioiketēs*) to a cattle raiser to deliver 42 calves for the Pentheteris and another 39 for sacrifices. *P.Heid.* VI 362, an official letter of 5 February 226, instructs the police of the Herakleopolite nome to prevent the export of calves from the nome, because they would be needed for the Pentheteris. In what may be the last attestation of penteteric festivals, another official letter, *P.Grad.* 6, informs us that four years later at least some subjects were assessed the tax of the calf for the Pentheteris at the rate of 8 drachmas 4¼ obols. The only tax payer explicitly named in this account is Alexander *Persēs*. The ethnic *Persēs* is usually associated with the army, but it was also used to designate a small and privileged category of tax payers who were probably civilians.³² In this case the term *Persēs* identifies a military man, as Alexander and two other tax payers whose names are missing are also assessed the *phoros hippōn*, the tax on horses. The tax of the calf for the Pentheteris was perhaps levied on cleruchs or cavalrymen only.

28. *C.Ord.Ptol.* 75–76.

29. On the word *xenia*, see most recently PFEIFFER (2011), p. 198–202. To the examples adduced by PFEIFFER we can add *P.Cair.Zen.* I 59560 (before 26 December 254) which concerns *xenia* for the festival of Isis at Alexandria.

30. *P.Cair.Zen.* I 59075 (Ammonitis, 13 May 257); *P.Cair.Zen.* V 59821 (Philadelpheia, 27 May 254); *P.Cair.Zen.* V 59820 (20 February–19 March 253); *PSI* V 514 (Philadelpheia, 25 April 251); *P.Lond.* VII 2000 (Alexandria, 20 September–19 October 250). The *panēgyris* of the Theoi Adelphoi was perhaps biennial rather than annual, see CANEVA (2016c), p. 193.

31. *P.Lond.* VII 2000 (Alexandria, 20 September – 19 October 250).

32. CLARYSSE – THOMPSON (2006), p. 157–159.

P.Grad. 6 lists other taxes relating to religion, and perhaps to royal cult, which were assessed annually, including 7 drachmas for sacrifices, 35 drachmas for *temenē*, and 3 obols (or in one case ½ obol) for sacrificial animals. The annual combined levy of 42 drachmas for sacrifices and sanctuaries was not a negligible amount: the monthly wage of a soldier in third-century Egypt is estimated at 20 to 40 drachmas, and workers of a less privileged class—for example, stone cutters earning 4 to 8 drachmas per month, or the traditional Egyptian soldier, the *machimos*, earning 5 to 10 drachmas per month—could not possibly have paid these taxes.³³ Once again we have to suspect a levy that fell only on certain categories of elite tax payers, perhaps cleruchs or cavalrymen. If this was indeed the case, it increases the likelihood that these levies pertained to royal cult, for cleruchs owed their financial and social advantages to grants of royal land from the king.

We have at least one example of second-century assessments for religious festivals. *O.Mattha* 271 (Thebes, 22 Thoth year 50 = 13 October 121) is a demotic receipt issued to Qnn son of Trs (Conon son of Doros) for 2,260 *deben* as the value of cattle for festivals for the half share of the region of Poke' ana, and 700 *deben* as the value of flesh for year 50. Although the nature of the festivals is not explicit, there were undoubtedly special celebrations for the 50-year jubilee of Ptolemy VIII, and in any case the king was associated in all religious festivals as a *synnaos theos* of the local gods. The *deben* was equivalent to 20 drachmas, so that the figures in *deben* can be converted to 45,200 drachmas and 14,000 drachmas, respectively. These large figures are a clue that the drachmas were bronze drachmas, worth only a small fraction of the silver drachma. We have no document attesting the silver : bronze ratio in 121, but a ratio of approximately 400 : 1 is probable,³⁴ in which case the silver equivalent of the larger amount would be 113 drachmas and that of the smaller amount would be 35 drachmas. The amounts are much higher than the tax for the calf of the Pentheteris in 222, but they seem to represent an assessment on a region, rather than on an individual, and to apply to a full year's festivals in the *chōra* as opposed to a single international and penteteric festival at Alexandria.

Private euergetism and participation in royal cult

Some of the most conspicuous and costly manifestations of royal cult in its Greek form were the result of individual euergetism. The most famous and influential of these individual dedications was the temple to Arsinoe Aphrodite on Cape Zephyrion, financed by the admiral Kallikrates of Samos, the first eponymous priest of Alexander and the Theoi Adelphoi.³⁵ The same Kallikrates erected a monument at Olympia with columns and over-lifesize bronze statues of King Ptolemy (II) and Queen Arsinoe,

33. On the wages of soldiers, stone cutters, *machimoi*, and other workers in third-century Egypt, see FISCHER-BOVET – LORBER (2020). For the *machimoi*, see also FISCHER-BOVET (2013), p. 226.

34. LORBER (2017), p. 20–22.

35. Pos. 39 AB, line 2; 116 AB, lines 6–7; 119 AB, line 2; Ath. 7.318d.

facing the temples of Zeus and Hera, the divine models for their sibling marriage.³⁶ At Halikarnassos, the son of a certain Chairemon dedicated a temple to Sarapis, Isis, and Arsinoe Philadelphos.³⁷ During the reign of Ptolemy III two Alexandrian priests of Zeus dedicated a sanctuary and altars to the Theoi Adelphoi, Zeus Olympios, and Zeus Synomosios.³⁸ A generation later an individual named Aristophanes founded a sanctuary and altar of Hestia and the Theoi Euergetai in Alexandria.³⁹ Perhaps more modest was the temple of Isis Mother of the Gods-Berenike and Aphrodite-Arsinoe at Krokodilopolis in the Fayum, built by a second-generation Libyan immigrant and bequeathed in his will to an Alexandrian lady.⁴⁰

The ritual regulation of Alexandria concerning the cult of Arsinoe Philadelphos gives the impression that the central rites—participation in the procession and public sacrifices—were reserved to magistrates and elite members; other citizens were invited (but not required) to erect altars in the street in front of their homes and to offer sacrifices of pulse (*ospria*).⁴¹ Small altar plaques inscribed for Arsinoe Philadelphos and faience cult *oinochoai* for pouring libations to the rulers both survive in impressive numbers, suggesting a widespread willingness to incur the relatively modest expense of these private forms of ruler worship, not only in Alexandria but in Ptolemaic foreign possessions as well.⁴²

Military officers and units were an important pillar of support for royal cult in its Greek form. A victors' list of the year 267 attests the celebration of the Basileia, games in honor of the birthday of the dynastic founder Ptolemy Soter.⁴³ The military character of the games is demonstrated by the contests themselves, which included a hoplite race and a number of hippic events, and by the fact that one of the victors, Mnesimachos son of Ameinokles, Boiotian, was the father of a *katoikos hippeus* in the Herakleopolite nome.⁴⁴ These birthday games were established by Amodokos, Thracian, and the celebration of 267 was organized by Herakleitos son of Leptines, an Alexandrian citizen, who provided bronze vessels as the prizes and financed the erection of the commemorative stela naming the victors. Herakleitos belonged to an elite family which retained influence at court into the second century, and a great-

36. Paus. 6.16.9, 6.17.3; *OGIS* I 26-27; *IrO* 306-307.

37. *OGIS* I 16; CANEVA – BRICAULT (2019).

38. *I.Alex.Ptol.* 14.

39. *I.Alex.Ptol.* 25.

40. *P.Petrie* III 1, cl. 2 = *P.Petrie*² 1, 1, especially lines 42–43. Scholars have disagreed about which Berenike was worshipped in this temple.

41. *P.Oxy.* XXVII, 2465, lines 11–23 = AUSTIN (2006²), no. 295; CANEVA (2014a), p. 93-103.

42. For the latest corpus of the plaques, see CANEVA (2014a), p. 109–115, with addenda in CANEVA, in this volume, p. 26, n. 12. On the cult *oinochoai*, BURR THOMPSON (1973); CANEVA (2014a), p. 104-108.

43. Egyptian Museum 90702 = *CPI* F0165A (*SEG* XXVII 1114). The actual location of this contest is disputed. According to KOENEN (1977), the Basileia mentioned in the stela took place in the *chora*; but cf. REMIJSEN (2009), p. 258, arguing for a celebration in Alexandria.

44. KOENEN (1977), p. 9, 27–28.

grandchild of his may have been *epistatēs* of the Mouseion.⁴⁵ Amodokos, founder of the games, was apparently related to him; his son became an eponymous officer in the Fayum and later a high official, and other descendants included several eponymous priests of the dynastic cult.⁴⁶

The most spectacular example of military support for royal cult is the Doric temple at Hermoupolis Magna, dedicated to Ptolemy III and Berenike II and to their parents the Theoi Adelphoi by the cavalry of the Hermopolite nome.⁴⁷ In Pelusion, a Macedonian soldier constructed a private shrine dedicated to the Syrian Goddess and Aphrodite-Berenike in the Egyptian home where he was billeted.⁴⁸ Statues or other dedications to the rulers were erected by individual military men, or by military units, as for example the dedication at Edfu to Ptolemy IV, Arsinoe III, Sarapis, and Isis by Lichas son of Pyrrhos, *stratēgos* of the elephant hunts, or the dedication to Ares Nikephoros Euagros on behalf of Ptolemy IV, Arsinoe III, and their son by members of a different elephant hunting unit, or the dedication to Ptolemy V and his parents by Horos and his brother Tearoōs, *laarchs* and commanders of the Egyptian honor guard at the Alexandrian court.⁴⁹ Military officers and units continued to express their support for royal cult in the second century, but in Egypt their dedications are usually found in Egyptian religious contexts.

The gymnasia, centers of military education, were *loci* of royal cult both in Egypt and abroad. A festival called the Ptolemaia involving athletic games is attested at the gymnasium of Eresos on Lesbos.⁵⁰ Ptolemaic kings were also honored in the gymnasia of Athens, Samos, Kos, Lapethos, and Salamis, and in the case of Lapethos a religious association called the *Basilistai* apparently supplied money in silver for the purchase of oil.⁵¹ These gymnasia were civic institutions, but in Egypt there were only three *poleis*. Scattered cleruchic settlements led to a proliferation of privately founded and financed gymnasia in the villages of Egypt. Particularly well documented is the financing of the gymnasium in the village of Psenamosis in the western Delta. The members honored Paris, a *syngenēs* of the king, for a gift of land for the construction of a gymnasium.⁵² They voted him two statues which would be crowned on eponymous

45. KOENEN (1977), p. 19.

46. KOENEN (1977), p. 20.

47. *I.Hermoupolis* 1 = SB VIII 1, 9735 = CPI F0137.

48. GUÉRAUD (1931), no. 13, p. 36–37.

49. OGIS I 82 = CPI F205A; OGIS I 86 = AUSTIN (2006²), no. 281; OGIS II 731 = *I.Alex.Ptol.* 26.

50. IG XII 2, 527 = KOTSIDU (2000), no. 154[E2]; IG XII 2, 528 = KOTSIDU (2000), no. 154[E3]; IG XII Suppl. 125 = KOTSIDU (2000), no. 154[E4]; IG XII Suppl. 139 = KOTSIDU (2000), no. 154[E5]; KOTSIDU (2000), no. 155[E] = IG XII 2, 498 + IG XII Suppl. 122.

51. Paus. 1.17.2 (Athens); KOTSIDU (2000), no. 181[E] (Samos); IG XII 4,1 61 = KOTSIDU (2000), no. 161[E] (Cos); IG XII 4,1 281 = KOTSIDU (2000), no. 162[E] (Cos); PERISTIANES (1910), p. 945, no. 34 (Lapethos); *I.Salamine* XIII 62 (Salamis).

52. *I.Prose* 40; VAN MINNEN (2000), p. 448. On cultic associations and gymnasia in Ptolemaic Egypt, and for more detailed discussion of the Psenamosis inscription, including its date, see also PAGANINI in this volume.

days devoted to his honor, when the association would meet and make offerings for the king. Three years later Paris was honored again for providing an additional endowment of 1,000 drachmas, whose annual interest of 200 drachmas would finance further honors to himself, including an annual banquet of the association in Alexandria on New Year's Day, at which his portrait would be crowned. We may also cite the benefaction of Leonides, cleruch and gymnasiarch at Theadelphia, who in 150/49 dedicated the door and double throne of the gymnasium to Hermes and Herakles, on behalf of Ptolemy VI, Kleopatra II, and their children.⁵³ However not all expenses related to the gymnasium were voluntary. In a mid-second century petition to the village scribe of Philadelphia, the cavalryman and cleruch Hermon son of Theokritos alluded to the imposition of the lampadarchy on various men who had subsequently been excused, and begged to be released from his own obligation on the grounds that he did not have the means to finance the race.⁵⁴ In this case there is no mention of the king, but it is nonetheless likely that he was among the deities honored by the torch race.

There survive over 90 Greek inscriptions recording private dedications to Ptolemaic rulers offered by individuals or non-civic groups.⁵⁵ At least 31 of these dedications can be connected with royal cult because they meet one or more of the following conditions: they are dedications of altars or temples; were offered by priests of royal cult; associate the rulers with traditional gods; or were displayed in the sanctuaries or sacred places of traditional gods. Insofar as the occupations of private dedicators are known, and bearing in mind that these categories could overlap, 20 dedications were made by military men, 6 by gymnasiarchs or gymnasia, 13 by officials, 5 by courtiers with aulic titles, 3 by architects, 2 by royal family members, 11 by priests, 2 by *agōnothetai*, and one by a *thiasos*.

Summation

The diffusion of Greek forms of Lagid dynastic and royal cult was in many cases controlled or promoted by the kings beginning with Ptolemy II. Our sources provide only partial information about the mechanisms by which Greek forms of royal cult were funded. The major source of support was probably the royal treasury—but we lack confirmation from documentary sources. Whatever the direct expenditures by the king, they were supplemented by special assessments imposed by the state fiscal administration on polities and on individual subjects. Direct royal expenditures almost certainly declined after the monarchs ceased to mount international penteteric festivals, apparently before the end of the third century. The available evidence suggests that the individual burdens fell especially on cleruchs, and that this burden grew

53. *I.Fayoum* II, 103 = *SB* III, 6157; *I.Fayoum* II, 104 = *SB* III, 6158.

54. *BGU* VI 1256 (Philadelphia, after 17 October 147 or 14 June 136) = *Sel.Pap.* II 275.

55. This corpus includes some of the examples cited above but does not include dedications using the *hyper* formula, which are treated separately in this volume by PFEIFFER.

heavier in the late Ptolemaic period. Nevertheless, the burdens on cleruchs do not appear excessive in view of their elite status, with the possible exception of the late Ptolemaic *tēs proslēpseōs stephanos* which had a tendency to fall into arrears. The official management of support for dynastic and royal cult was supplemented by individual euergetism. In the early Ptolemaic period members of the court founded temples and other conspicuous monuments, while lesser members of the elite imitated their example with more modest dedications. We have almost no information about the costs involved in private euergetism, but the phenomenon is important as an illustration of how values could be modeled and implanted so as to create a culture of loyalism in which worshipful gestures to the king and royal family were a norm of social life.

SUI GENERIS FROM CYPRUS?

One of the few new religious centers on Ptolemaic Cyprus was the grotto of the Nymph at Kafzın (between Nicosia and Idalion); the Nymph's epithets Adelphe and Philadelphos (the latter attested only once) apparently express her assimilation to the deified Arsinoe II.⁵⁶ Between 225 and 218 the grotto was a private place of worship for devotees who dedicated more than 300 ceramic objects to the Nymph, at least some of them specially commissioned. The leading figure of the cult, Onesagoras son of Philounios, describes himself as *dekatēphoros* (tithe-bringer), and the tithes seem to be a portion of the profits of an association (or associations) involved in the cultivation or sale of flax and linseed.⁵⁷ According to the interpretation of T. Mitford, the association was a company of tax farmers, so that its diversion of a portion of its profits to support the cult of the Nymph would recall the Egyptian *apomoira* which supported the cult of Arsinoe Philadelphos.⁵⁸ However, Mitford's inferences about tax farming and the funding mechanism remain speculative.⁵⁹

AGENCY AND FUNDING OF EGYPTIAN FORMS OF ROYAL CULT

The order of Ptolemy II for the installation of Arsinoe Philadelphos as *synnaos thea* in all the temples of Egypt was the starting point for a new form of royal cult in which cult statues of the deified Ptolemies were the recipients of daily worship, offerings, and libations alongside the traditional gods. They also participated in the festivals particular to each temple, including the funerary rites celebrated every tenth day for the

56. MITFORD (1980), p. 235–236; PILIDES (2009), p. 60–61. The epithet Adelphe appears in ten inscriptions (*I.Kafzın* 26, 35, 44, 46, 82a, 83a, 88, 98a, 101a, and 283a), the epithet Philadelphos in only one (no. 100).

57. JIM (2012), p. 15, 19–23.

58. MITFORD (1980), p. 256–258; PILIDES (2004) and (2009), p. 60–61; LEJEUNE (2009), p. 309–310.

59. JIM (2012), where no connection with royal cult is suggested. See PAGANINI in this volume on the methodological risks inherent in assuming a clear-cut separation between professional and religious associations.

deceased ancestor gods, among whom the deceased Ptolemies could now be counted. It is not always possible to distinguish financial support for Egyptian forms of ruler cult from financial support for Egyptian religion in general. But the temple-sharing arrangement and the fact that many Egyptian priests bore titles related to royal cult makes it possible that any form of support for the native temples partially supported royal cult.⁶⁰

The Pithom stela informs us that in 266/5 the temples of Egypt received a cash subsidy from the king in the amount of 150,000 silver *deben* distributed in gold.⁶¹ At the rate of 20 drachmas per *deben*, this sum was equivalent to 3,000,000 silver drachmas or 500 talents. The shares of two particular temples are specified. The temple of Atum at Pithom received an annual subsidy of 1,400 *deben* ($4\frac{2}{3}$ T), supplemented by 1,060 *deben* 6 *kite* (about $3\frac{1}{2}$ T) as its share of revenues from products imported from the Red Sea coast (a special revenue stream dedicated by the king), in addition to copious supplies in kind.⁶² The temple of Piqerah in Wadi Toumilat received 950 silver *deben* ($3\frac{1}{6}$ T) from property taxes and capitation taxes at the beginning of the year.⁶³ It is interesting to note that the cash payment to the temple of the obscure god Piqerah was virtually identical to the value of the crown offered by the Nesiotic League to Ptolemy II c. 280 ($3\frac{1}{3}$ T). The cash subsidies to the more important temple of Atum at Pithom were more than twice as valuable.

In 265/4 Ptolemy II quintupled his subsidy to the temples to 750,000 silver *deben*, that is, 2,500 talents, of which 90,000 *deben* derived from property taxes and 660,000 *deben* from the capitation taxes paid at the beginning of the year.⁶⁴ Capitation taxes were modest levies imposed on nearly all residents of Egypt, in amounts too small to be paid in silver.⁶⁵ Inevitably, then, the royal subsidy to the temples in 265/4 was paid in bronze, despite the reference to silver *deben*. We can assume the same for the subsidy of 266/5, despite the language stating that it was paid in gold, because it is also related to capitation taxes in the case of the temple of Piqerah.⁶⁶ The quintupled subsidy slightly exceeds the 2,239 talents contributed for crowns by donors on the occasion of the Grand Procession. It was more than three times what the king spent to erect the Lighthouse of Alexandria, 800 talents according to Pliny the Elder.⁶⁷ It amounted to nearly 10%—more precisely, one twelfth—of his annual revenues of 30,000 talents

60. Cf. PFEIFFER in this volume on the Ptolemies worshiped in Egyptian temples.

61. THIERS (2007), § 2.16, l. 26, p. 79.

62. THIERS (2007), § 2.11, l. 19–20, p. 57.

63. THIERS (2007), § 2.16, l. 26, p. 79.

64. THIERS (2007), § 2.16, l. 27, p. 79.

65. The original capitation tax, the yoke tax, was replaced by the salt tax in 264/3, see MUHS (2005), p. 6, 8; THOMPSON (2008), p. 31–32.

66. THIERS (2007), p. 121, suggested that gold was a standard of reference but that the subsidy was actually paid in silver.

67. Plin. *NH* 36.83, cited by THIERS (2007), p. 122.

as estimated by Ch. Thiers.⁶⁸ This enormous outlay has been interpreted as a one-time windfall, perhaps designed to encourage the incorporation of Arsinoe *Philadelphos* into the cultic life of Egyptian temples.⁶⁹ Yet it is not inconceivable that it represented a new and sustained level of support. It coincides rather closely with a reform of the bronze currency system, the introduction of Series 3.⁷⁰ Series 3 was characterized by large denominations of unprecedented size and was designed to replace silver coinage in the *chōra*. G. Gorre has argued that the payment of the temple subsidy in bronze was a method of placing the coinage into circulation, while at the same time legitimizing it in the eyes of Egyptians through its association with the temples.⁷¹ The temple subsidy became part of a cycle in which most taxes collected in bronze were spent locally, so that local administration, maintenance of local infrastructure, and support for local cults did not drain the royal treasury.⁷² We shall consider below whether the annual subsidy to the temples known from a single hieroglyphic source was the same as the *syntaxis* later attested by Greek sources.

Only a year after quintupling his subsidy to the temples, in 263, Ptolemy II created a new revenue stream designated specifically for support of the cult of Arsinoe *Philadelphos* in Egyptian temples.⁷³ He decreed that cultivators of non-sacred lands must pay the *apomoira*, a tax of one sixth (or in certain cases one tenth) on the produce of vineyards and orchards, to a local temple for sacrifices and libations to Arsinoe *Philadelphos*.⁷⁴ This tax had previously applied to vineyards and orchards on sacred land and these apparently remained subject to the *apomoira*, but not to the provision directing the benefits to the cult of Arsinoe *Philadelphos*; the *apomoira* on temple lands continued to provide for offerings to the traditional gods, but it was now collected by the state through tax farmers and redistributed to the temples.⁷⁵ The sacred purpose of the *apomoira* was not rigorously respected. Beginning already in the reign of Ptolemy II wine was sometimes diverted for the payment of salaries.⁷⁶ Early in the reign of Ptolemy V the *apomoira* for the Goddess *Philadelphos* was extended to the Theoi *Philopatores*.⁷⁷

The *apomoira* on orchards, called the *akrodruōn* in Upper Egypt, was always a money tax based on the estimated value of the crop.⁷⁸ In the third century the *apomoira*

68. THIERS (2007), p. 122, based on figures in Hier. *In Dan.* 11.5 and Jos. *AJ*, 12.175.

69. SCHÄFER (2011), p. 235–236.

70. For the characteristics of Series 3, see PICARD – FAUCHER (2012), p. 33–38.

71. GORRE (2014).

72. VON REDEN (2007), p. 87, 298.

73. For a thorough treatment, see CLARYSSE – VANDORPE (1998).

74. *P.Rev.* cl. 36–37.

75. CLARYSSE – VANDORPE (1998), p. 7, 8–14.

76. CLARYSSE – VANDORPE (1998), p. 14–17.

77. *P.Petr.* III 57a (Arsinoites, 3 February 201).

78. CLARYSSE – VANDORPE (1998), p. 29.

on vineyards was normally paid in kind but could be commuted to cash at a rate set by law.⁷⁹ In the early second century it became a money tax payable at the royal bank, but in 118 the amnesty decree of Ptolemy VIII restored the wine *apomoira* on sacred land as a payment in kind directly to the temples.⁸⁰

Numerous sources attest that the *apomoira*, insofar as it was a money tax, was paid in bronze currency. The earliest is *O.Mattha* 198 (Elephantine, 220), a demotic receipt for $\frac{1}{2}$ *kite* for the tax on fruit trees. The *kite* was equivalent to 2 drachmas, thus the half *kite* was equivalent to a single drachma, but the smallest silver coin available at this period was the silver stater or tetradrachm, production of silver drachmas having ceased by c. 270 at the latest. The Greek papyri *BGU* VI 1561 and 1562 (Philadelphia, probably 210–204, possibly 193–187) value the *hekēte* on 9 *metrētai* of wine at 2,900 drachmas *bou allagē*, meaning that the amount was subject to the exchange commission levied on conversions of bronze coinage to silver coinage. *P.Petr.* III 57a (Arsinoites, 3 February 201), the record of the tax farmer for the *apomoira* around Philadelphia and Bubastis, indicates that tax was paid in bronze *pros argyriou* and that the tax amounted to 9,000 drachmas for the year for the region around Philadelphia and 3,000 drachmas for the year for Bubastis.⁸¹ Other Greek receipts of the second and first centuries use these or other terms specifying whether or not the bronze coinage was subject to an agio, or simply identify the payment as made in bronze drachmas. This mode of payment complicates any attempt to assess the financial significance of the *apomoira*. Documents from the second and first centuries must be assumed to express values reckoned on the bronze standard. Any monetary figures must be converted to the silver standard if they are to be compared with values from third-century sources—but as already intimated earlier in this chapter, the silver : bronze ratio changed over the course of the second century, and we have only a few securely dated exchange rates on which to base the conversions.⁸² Finally, a few *apomoira* receipts use the silver standard.

Our sources for the *apomoira* are of two kinds: official accounts from Middle Egypt and individual tax receipts from Upper Egypt. The fragmentary account *P.Köln* V 221 (Arsinoites, 190/89) illustrates the high value of the *apomoira* in the Arsinoite nome and also shows that the *apomoira* on wine was far more valuable than that on fruit. The account provides figures concerning the *apomoira* for a large part of the Arsinoites, most likely for the entire nome, for half a year.⁸³ The total *apomoira* is valued at 2,593 talents 393 drachmas 2 obols (15,558,393 drachmas 2 obols), of which 2,528 talents 2,766 drachmas 4 obols (15,170,766 drachmas 4 obols) is the value of the wine at the rate of 400 drachmas per *metrētēs* and 64 talents 3,636 drachmas 4 obols

79. *P.Rev.* col. 31; CLARYSSE – VANDORPE (1998), p. 25–26.

80. CLARYSSE – VANDORPE (1998) p. 26.

81. VANDORPE – CLARYSSE (1997), p. 71.

82. See LORBER (2017).

83. VANDORPE – CLARYSSE (1997), p. 67, 70–72.

(387,636 drachmas 4 obols) is the value of the fruit. The total value of the *apomoira* is equivalent to 259,306 drachmas 3 obols on the silver standard (a bit over 43 T), using the silver : bronze ratio of 60 : 1 that was probably applicable at this time. If there were two harvests per year, all these figures for the *apomoira* in the Arsinoite nome would have to be doubled. The figure of 43 talents dwarfs the royal subsidies to the important temple of Atum at Pithom in 266/5, which totaled 8½ talents and related to all its functions, not just to libations for the Goddess Philadelphos.

A review of more than fifty documents pertaining to the *apomoira*, ranging in date from 220 to the late Ptolemaic period—mostly from Upper Egypt and mainly Greek, with a few demotic—allows for some general observations.⁸⁴ When the nature of the crop is indicated in connection with individual tax payments, we can observe the greater value of wine already attested by *P.Köln* V 221: the annual *apomoira* on fruit ranges from 1½ obols to 12 drachmas, with most less than 5 drachmas, whereas the range for the wine *apomoira* is from 12 to 465 drachmas. The sizes of individual *apomoira* payments also vary by region. They are highest in the Arsinoites, where they range from 15 to 465 drachmas, with the majority larger than 100 drachmas. For the Herakleopolite nome the range is strikingly lower, from 2 drachmas to 28 drachmas 2 obols, with half below 6 drachmas and the other half above 20 drachmas. Individual *apomoira* and *akrodruon* payments are yet lower in Upper Egypt, rarely exceeding 5 drachmas, though Theban documents attest a few much higher payments.⁸⁵ These regional contrasts may reflect several factors. There was little arable land in the First Cataract region. Much of the arable land in the rest of Upper Egypt was temple land, subdivided into small plots which were probably subject to the traditional temple *bekte* rather than the *apomoira* of Arsinoe Philadelphos.⁸⁶ A cultural preference of the Egyptian majority for palm groves over viticulture will also have contributed to the lower level of *akrodruon/apomoira* payments in Upper Egypt.⁸⁷ While it is impossible to draw conclusions about the overall value of the *apomoira* in Upper Egypt, the predominance of the Arsinoite nome in Egyptian wine production gives us reason to suspect that the *apomoira* provided relatively weak financial support to the great temples of the south for sacrifices and libations designated specifically for the deified Ptolemies. A petition from the priests of Isis of Syene in the time of Ptolemy VI indicates that burnt offerings and libations for the pharaoh, his brother, and his sister were supplied by a small vineyard owned by the temple, and the petitioners sought to block sale

84. See the Appendix. All figures in this paragraph are expressed on the silver standard.

85. There is a possibility that some Theban receipts with high figures may include the *eparourion* (land tax) along with the *akrodruon* or *apomoira*. Combined receipts are known, but scribes may not always have taken the trouble to specify that two taxes were paid at once. See CLARYSSE – VANDORPE (1998), p. 31–37 for an ambiguous example.

86. On the status of the land, see MANNING (2003), p. 65–90; on the nature of the *apomoira* on sacred land as attested by demotic sources, see CLARYSSE – VANDORPE (1998), p. 11–12.

87. VANDORPE – WÖRPF (2013) have, however, documented an effort to convert wasteland into vineyards in the region of Pathyris.

of wine from this vineyard.⁸⁸ We do not know whether the accounts for the two types of *apomoira*—the traditional temple *bektē* and the royal *apomoira*—were kept strictly separate in the temples but state overseers would probably have insisted on punctilious accounting.

The *syntaxis* has been understood as a new form of annual subsidy to the Egyptian temples established by Ptolemy IV as a compensation for diverting the harvest tax (*epigraphē*, Egyptian *shemu*) from the temples to royal granaries. This diversion is first attested at Thebes c. 220–218 and at Elephantine in 217/6.⁸⁹ Various sources confirm that the *syntaxis* could be an in-kind payment in grain to temples, representing their share of the annual harvest tax. *P.Erasm.* I 8 (Arsinoites, 153/2) is an official order to the *sitologos* Dionysios to make the annual payment on behalf of the *cheirstai* to Chesertaios the *lesōnis* (the priestly manager of the temple finances). Slightly later demotic receipts from Thebes indicate that the *syntaxis* in grain was paid directly by tenants of temple land to a royal account called the *syntaxis* of the temple of Thebes under a department of the treasury called *hieratika*.⁹⁰

In the second century the term *syntaxis* could also refer to annual cash payments to the temples, or to a mixed stipend in kind with a cash component which may well represent a continuation of the type of annual subsidy documented in the Pithom stela, despite the long gaps in the record. The regular royal subsidy, besides paying the emoluments attached to priestly offices, covered the food and oil allowances of the temple personnel, ritual supplies, and the costs of festivals.⁹¹ *UPZ* II 198 (Thebes, 133) announces payment for the *syntaxis* of 1 talent 1,020 bronze drachmas by the royal bank of Thebes to the *epistatēs* and *lesōnis* (the royal and priestly managers) of the temple of Amonrasonther and his *synnaoi theoi*, with the *antigraphēus* as intermediary. This amount was equivalent to about 17½ drachmas on the silver standard and surely represented only an installment against the full amount of the *syntaxis*. This assumption is supported by *I.Philae* 12bis (reign of Ptolemy VIII, Kleopatra II, and Kleopatra III), a letter from the priests of Mandulis at Philae requesting continuation of their *syntaxis*, which they itemize: it was paid largely in kind, but also included two talents in cash per month (12,000 bronze drachmas equivalent 30 drachmas on the silver standard). The cash portion of the *syntaxis* of the priests of Mandulis can be projected to 360 silver drachmas annually, only a tiny fraction of the 3½ talents (19,000 dr.) received by the

88. BAETENS – DEPAUW (2015), p. 198–199, 202, 210.

89. VANDORPE (2000), p. 195.

90. *O.Louvre* 112 (Thebes, 118/7); *O.Med.Habu* 6–9 (Thebes, second to first century BC).

91. *P.Petr.* III 53p (Tebtunis, 244/3 or 219/8) is a complaint by priests against their *lesōnis* who owed them 1,086 bronze drachmas and 146 ⅔ artabas wheat and 7½ hin of honey in back pay; they request payment from the personal guarantee he posted upon obtaining the office of *lesōnis*. One cannot, however, exclude a later date (mid-second century), in which case the monetary sum would be worth only a fraction of its third-century value. *P.Oxy.Griffith* 14 recto (Oxyrhynchus, 149) is an order of payment by the priests of 17 talents in bronze for a festival. At the probable contemporary silver : bronze ratio of 300 : 1, this sum would be equivalent to 340 silver drachmas.

also relatively minor temple of Piqerah in 266/5. In 104 the *lesōnis*, the *epistates*, and other officers of the temple of Hathor at Pathyris signed a receipt for the *syntaxis* in the amount of 15 talents (200 drachmas on the silver standard).⁹² Even if we assume this was a monthly payment, an annual *syntaxis* equivalent to 2,400 silver drachmas still falls far short of the earlier subsidy to the temple of Piqerah. While a mere two examples hardly constitute conclusive evidence, it appears that royal monetary support for the regular functioning of Egyptian temples declined drastically between the mid-third century and the second half of the second century. This comes as a surprise considering that temple construction in Upper Egypt reached its apogee in the reigns of Ptolemy VI and VIII.

In Lower Egypt, in the late Ptolemaic period, the *syntaxis* often took the form of a state tax. At Kerkesoucha Orous, in the reign of Ptolemy XII, the *syntaxis* to the temple of Soknebtunis at Tebtunis was farmed at the village level; the contract was let by village leaders, probably to a religious association, and the lessors bid 36 talents (216,000 drachmas) for the annual contract, to be paid in monthly installments of 3 talents (18,000 drachmas).⁹³ At the contemporary silver : bronze exchange rate of approximately 450 : 1, these amounts were equivalent to 480 silver drachmas for the total bid and 40 silver drachmas for the monthly installments. We cannot know the size of the assessments on individuals, but the total assessments in the village must have exceeded the amount of the bid.

Egyptian temples also levied assessments directly on individuals in the form of a modest annual charge, for example the third-century tax of 2 to 2½ *kite* (4 to 5 drachmas) of the temple of Amonrasother at Thebes and the second-century *didrachmion* of the temple of Souchos at Krokodilonpolis in the Arsinoite nome.⁹⁴ *O.Mattha* 178 (Pathyris, second–first century) is a demotic receipt for the *syntaxis* of the great sanctuary in the amount of 100 *deben* (2,000 drachmas). We would not expect a demotic receipt to be issued for an official payment from the state, so here the term *syntaxis* is a loan word or transliteration that does not seem to refer to the royal subsidy, but to a contribution imposed on an individual. In that case the amount must have been reckoned on the bronze standard and would be roughly equivalent to 5 silver drachmas, comparable to the rates of the temple taxes in third-century Thebes and second-century Krokodilonpolis.

Some pious individuals in the Arsinoites entered into hierodule contracts which obliged them to make monthly cash payments to a temple.⁹⁵ The earliest contracts,

92. *T.Cair.JdE* 51437 (TM 51160; Pathyris, 104).

93. *P.Cair.dem.* II 30625 (October or November 79); see WINKLER (2010).

94. *O.Leid.dem.* 60 (Thebes, 234/3); *O.Leid.dem.* 61 (Thebes, Ptolemaic); *P.Tebt.* II 281 = *Sel.Pap.* II 379 (Krokodilonpolis, Arsinoites, 18 March 125); *P.Köln* VIII 346 (Arsinoites, dated palaeographically to the second half of the second century, but datable to 116/5 or later by the monetary amounts mentioned). The first three are tax receipts, whereas the last is an expense account recording a payment of four drachmas, presumably the temple tax owed by two persons.

95. THOMPSON (1938).

from the late third century, promise monthly payments of $2\frac{1}{2}$ *kite* (5 drachmas),⁹⁶ of necessity in bronze since silver drachmas had not been minted since c. 270. This was equivalent to the projected monthly pay of a manual laborer.⁹⁷ *P.Oxy.Griffith* 57 (Soknopaiou Nesos, 2 May 118) promises monthly payments of 10 *kite* (20 drachmas), while *P.Cair.dem* II 50018 (Euhemeria, reign of Ptolemy XII) promises an annual payment of 3 *deben* $7\frac{1}{2}$ *kite* (75 drachmas) as the slave tax as well as monthly payments of 9 *kite* (18 drachmas), with a penalty of 50% in case of late payment.⁹⁸ Comparison with pay rates for manual workers suggests that the figures in these latter two hierodule contracts were reckoned on the silver standard.⁹⁹ In some contracts the hierodule dedicates his/her descendents to the god along with all present and future assets.¹⁰⁰ *C.Ord.Ptol.* 47 (Tebtunis, 140/39) preserves correspondence concerning such revenue streams between Ptolemy VIII and priests of royal cult of an unidentified temple, proving that temple taxes and hierodules' slave taxes supported Ptolemaic ruler worship, and indicating that the temple taxed artisans and commercial enterprises attached to it.

In the second century the Ptolemies added three further forms of support directed at royal cult specifically, though we cannot say certainly whether they supported Greek or Egyptian forms of the cult. In 163, after his restoration to the throne of Egypt, Ptolemy VI instituted the *eikonōn eisphora*, a special levy in kind for cult images.¹⁰¹ It has been suggested that the purpose of this levy was to finance reinstallation of cult statues of the Lagid ancestors in the Egyptian temples, and perhaps also new statues of the Theoi Philometores.¹⁰² The sole document attesting this tax is a bilingual Greek-demotic receipt issued by a *genēmatophylax* (crop guard) to the tax payer, swearing that he has delivered two artabas of wheat for the *eikonōn eisphora*.¹⁰³ Since the *genēmatophylakia* generally concerned royal land, we can infer that this levy was probably not limited to cleruchs but fell on royal farmers.¹⁰⁴ However we cannot infer the basis of the levy—fixed per tax payer, fixed per aroura, a percentage of the crop?

96. CHAUVEAU (1991), p. 120 n. 3.

97. See FISCHER-BOVET – LORBER (2020). CHAUVEAU (1991), p. 120 n. 3, asserted that the monthly payment must have been reckoned on the bronze standard, but this would have been a risible amount.

98. CHAUVEAU (1991), p. 120 n. 3; MIGAHD (2002).

99. Daily pay for manual laborers c. 180 was 20 to 30 drachmas on the bronze standard, and after 113/2 it was 50 to 80 drachmas on the bronze standard, see FISCHER-BOVET – LORBER (2020). It seems unlikely that the monthly commitments of hierodules was equivalent to the daily pay of a manual laborer, or even a fraction thereof.

100. E.g. *P.dem.Fouad* 2 (Tebtunis, 170–164); see CHAUVEAU (1991), p. 120.

101. *P.Gen.* II 86 (Bakchias, Arsinoites, 4 December 163); SCHUBERT (1997).

102. SCHUBERT (1997), p. 917–921; THIERS (2002), p. 401.

103. By way of comparison, the *syntaxis* payments in wheat to the temple of Thebes in the receipts cited in n. 87 were for 41, $41\frac{1}{2}$, $28\frac{3}{4}$, $2\frac{1}{12}$, and $\frac{23}{24}$ artabas of wheat.

104. On the *genēmatophylakia*, see BAUSCHATZ (2013), p. 291–311.

The cash value of two artabas at this date was probably about 1,000 drachmas on the bronze standard or 3 drachmas 2 obols on the silver standard.¹⁰⁵ This seems a relatively modest amount, but from another point of view it was high, for two artabas of wheat represented two months' subsistence for an adult male.¹⁰⁶ Also known from a single source is an inheritance tax (*aparchè*) for the Goddess Berenike Euergetis.¹⁰⁷ The *idios logos* (private account of the king), first attested in 186, was designed to receive monies arising from special circumstances, including penalties paid in case of breach of contract or refusal to swear the royal oath. Some contracts state explicitly that these penalties were designated for sacrifices pertaining to the royal cult. For example, *P.Tor.Amen.* 2 (Thebes, 13 May 145), a demotic maintenance contract drawn up by a son for his mother, stipulates a penalty to be given for royal holocausts of 1 talent (6,000 drachms) in bronze. *P.Mallawi* inv. 602/7 (Sharona, 102/1?), a demotic contract ceding necropolis services and the attached stipends, includes a penalty of 4,000 *deben* for the burnt offerings and the libations of the sovereigns.¹⁰⁸ In the first case the penalty is explicitly prescribed in bronze coinage, while in the second case bronze can be inferred from the high amount of the penalty. In the *Erbstreit* dossier from Pathyris, several demotic documents prescribe dual penalties, the first payable in silver for the burnt offerings of the rulers, the second payable in either bronze or silver to the injured party/ies to the contract.¹⁰⁹ The amounts payable to the *idios logos* range from 400 to 1,000 silver drachmas. In many Greek contracts, almost exclusively from Upper Egypt and especially from Pathyris, a penalty in bronze, payable to the injured party to the contract, is supplemented by a second penalty payable to the *idios logos* in "coined silver drachmas sacred to the sovereigns", a locution that seems to take the place of explicit mention of sacrifices for the sovereigns.¹¹⁰ The penalties payable in silver drachmas sacred to the sovereigns range from 20 to 1,200 drachmas, with 100,

105. *P.Tebt.* III 2, 910 (Tebtunis, 162) gives a price of 500 bronze drachmas per artaba, and the silver : bronze ratio at this date was probably 300 : 1, see LORBER (2017).

106. PESTMAN (1993), p. 347.

107. *SB* I 4638 (135 BC); LANCIERS (1991), p. 140.

108. ZAGHLOUL (1991). This document is dated 2 Tybi year 16 and attributed by the editor to Ptolemy IX Soter II, but Ptolemy IX did not have a regnal year 16 in Egypt. A misreading of the demotic text must be suspected.

109. VANDORPE – VLEEMING (2017): *P.Erbstreit* 9 = 10 (Pathyris, 26 April 136), "50 *deben* of real silver for the burnt offerings of the kings and 50 talents [bronze implied] for yourselves"; *P.Erbstreit* 13F (Greek translation of the preceding), "to the Crown 1,000 silver drachmas for the burnt offerings [of the kings] and 50 talents to you"; *P.Erbstreit* 17 = 18 (Pathyris, 30 March 133), "real silver evaluated at 25 *deben* for the burnt offerings of the kings and to you other real silver evaluated at 25 *deben*"; *P.Erbstreit* 19 (Pathyris, 30 March and 25 May 133), "real silver evaluated at 20 *deben* to the burnt offerings of the kings and other real silver evaluated at 20 + [5] *deben* to the above persons".

110. Perhaps the earliest use of this phrase is in *UPZ* I 31 (Memphis, 28 December 162), where the drachmas are sacred to the king and the queen.

200, and 300 drachmas being the most common amounts.¹¹¹ P. Pestman suggested that the addition of a supplementary penalty for the sacrifices of the sovereigns was an expiatory offering intended to compensate them for offenses against the royal oath.¹¹²

This designation of penalties to support burnt offerings and libations of the rulers had a precedent in the rules of private religious associations. These associations renewed their membership by notarial contract every year and issued elaborate regulations with a specified penalty for each type of violation. The rules of an association in Ghoran for the year 223 list fines for burnt offerings and libations of the king, ranging from $\frac{1}{2}$ to 30 *kite* (1 to 60 drachmas) depending on the offense.¹¹³ The same rules state that the monthly dues of 1 *kite* were intended for sacrifices and libations to Ptolemy and Berenike and for Arsinoe, the Theoi Adelphoi, and the Theoi Euergetai. In the rules of another association in Ghoran for the year 245, the monthly dues are considerably higher, 7 *kite* (14 drachmas).¹¹⁴ These dues and fines were necessarily rendered in bronze coinage, as the smallest silver denomination was the tetradrachm. In other cases, too, the cultic purpose of the fines is explicit: in the rules of a religious association of Bakchias in the early second century, the penalty for failure to obey the rules is 50 *deben* for burnt offerings and libations of the sovereigns.¹¹⁵ In other association rules of the second century the penalties range from 20 to 3,000, but specialists in the field do not agree whether the monetary units intended were *kite* or *deben*.

Besides charging dues to support cultic veneration of the deified Ptolemies, the religious associations also apparently levied special assessments on their members. The third-century account *P.Lille.dem.* I 31, from Ghoran, lists priestesses with a money amount after each name, ranging from 6 *kite* (12 drachmas) for the superior of Bastet to $\frac{3}{4}$ *kite* (1 dr. 3 ob.) for the priestess of Horus.¹¹⁶ The account of another religious association from the latter second century, *P.Köln* XIII 522 (origin unknown), records assessments of 325 (bronze drachmas implied) per member on one occasion, perhaps in the month of Thoth, and 515 (bronze drachmas implied) per member in Phaophi. These amounts were assessed in bronze, as the account mentions tetradrachms

111. 20 drachmas: *UPZ* I 131 (Memphis, 23 December 162); 100 drachmas: *P.L.Bat.* XIX 7B (Pathyris, 18 February 109); *P.Gen.* P 20 (Pathyris, 18 February 109); *P.Grenf.* II 26 (Pathyris, 10 December 103); *P.Grenf.* II 30 (Pathyris, 10 December 102); *P.Grenf.* II 33 (Pathyris, 4 November 100). 120 drachmas: *BGU* VI 1260 (Pathyris, 19 February 121); *P.Adl.* G14 (Pathyris, 29 October 100). 160 drachmas: *BGU* III 998 (Pathyris, 17 December 101). 200 drachmas: *P.Grenf.* I 27 (Krokodilopolis, Pathyrites, 27 February 109); *P.Grenf.* II 25 (Pathyris, 11 September 103); *P.Grenf.* II 28 (Pathyris, 11 December 103). 300 drachmas: *P.Adl.* G2 (Pathyris, 22 August 124); *P.Tor.Amen.* 5 (Thebes) and *P.Tor.Amen.* 7 (Thebes, 119–117); *P.Tor.Amen.* 8 (Thebes, 20 November–19 December 116); *P.Lond.* VII 2191 (Pathyris, 27 November 116); *P.Stras.* II 83 (Pathyris, 7 April 114). 400 drachmas: *P.Tor.Choach.* 9 (Thebes, 13 September 126). 1,200 drachmas: *SB* XVIII 13168 (Pathyris, 23 March 123).

112. PESTMAN (1981), p. 74.

113. *P.Lille.dem.* I, 29.

114. *P.Lille.dem.* II, 98.

115. *P.StanfordGreen.dem.* 21 (Bakchias, shortly after 192).

116. DE CENIVAL (1977). The amount is expressed in demotic as $2\frac{1}{3} \frac{1}{12}$ *kite*.

separately and gives their bronze equivalent as 1,900 drachmas, so that we can calculate the silver standard equivalents of the special assessments as 4½ obols in the first case and slightly more than a silver drachma in the second. This same account provides the costs of various cultic supplies: 5,100 drachmas for a *keramion* of wine; 370 drachmas for unguent and a wreath; 1 talent 600 drachmas for two *keramia* of wine; 3,550 drachmas for offerings; 400 drachmas for unguent and a wreath; 80 drachmas for cheap wine, pepper, and salt. *P.Köln* XIII 523, another account probably of the same association, lists an expenditure of 60 drachmas for myrrh, a price twice confirmed by *P.Tebt.* III 2, 894, an approximately contemporary account of a religious association. In these accounts, wine represents by far the largest share of the expenditures.

The connection of religious associations to royal cult is particularly clear in the case of second-century associations called *Basilistai* (or *Philobasilistai*) in which military men played prominent roles. Several well-known inscriptions illustrate the euergetism of military men toward Upper Egyptian temples and their deities. On Sahel Island, during the reign of Ptolemy VI, Herodes son of Demophon, phrourarch of Syene and prophet of Khnubis (Khnum), together with the priests of Khnubis and the dynastic cult belonging to the fifth *phylé*, offered a dedication to Ammon-Khnubis, Hera-Satis, Hestia-Anukis, and Dionysus-Petapamentis recording their decision to celebrate annual games in honor of the king, queen, and their children, as well as for the birthday of Boethos.¹¹⁷ During the reign of Ptolemy VIII the same Herodes son of Demophon, now *stratēgos*, together with the *Basilistai* dedicated a stela on Sahel Island to Khnubis, Satis, Anukis and the gods of the Cataract on behalf of King Ptolemy, Queen Kleopatra his wife, and their children, along with the funds necessary for the sacrifices and libations that would be offered at the monthly meeting of the synod on the ninth day of the first decade of each month and on the rest of the eponymous days.¹¹⁸ We can assume private funding as well behind the dedication of an altar to King Ptolemy, Queen Kleopatra his wife, Theoi Euergetai, and Souchos the great god and his *synnaoi theoi* by the infantrymen and cavalrymen stationed at Ombos.¹¹⁹

To sum up: the funding of Egyptian forms of royal cult had its own characteristic features, some of which are not attested for the Greek forms of Lagid royal cult. Egyptian temples received direct subsidies from the Crown, in kind and in cash. The cash outlays declined dramatically from the mid-third century to the second half of the second century, but we cannot conclude that royal support declined overall; separate studies would be required to determine the trajectories of subsidies in kind and land grants. In the late Ptolemaic period the royal subsidy was transmuted into a tax levied on the king's subjects, at least in parts of Lower Egypt. Other sources of funding that may be peculiar to the Egyptian forms of royal cult are the creation of special revenue streams by diverting specific taxes from royal coffers to a temple or to all temples;

117. *I.ThSy.* 302 (Sahel Island, 152–145). On the *Basilistai*, see also PAGANINI in this volume.

118. *I.ThSy.* 303 = *OGIS* I 130 (Sahel Island, 142–124 BC).

119. *I.ThSy.* 190 (142–124 BC).

temple taxes; hierodule contracts; and the dues, penalties, and special assessments of private religious associations. Private euergetism toward Egyptian temples is well attested in the late Ptolemaic period, but private euergetism in support of Egyptian forms of royal cult found its expression in particular in Upper Egypt in the second century, through religious associations involving local military officers and units.

CONCLUSION: COMPARISON WITH THE SELEUCIDS

We have seen that the Ptolemaic kings conspicuously promoted their dynastic and royal cult and invested substantial resources to support it. The example set by the kings inspired imitation among their courtiers and subjects and created a culture of loyalism in which participation in, and personal material support of, royal cult were widespread. This is so at least among elite groups—courtiers, military men, and priests—who could afford to leave testimonies of their devotion.

We have no evidence of intense support by Seleucid kings for their royal cult. While Antiochus III did attempt to found cults to his wife and to his ancestors, the evidence for financial support is limited to the dossier from Asia Minor. The lack of stronger support may explain why these cults failed to take root in the empire at large. The evidence for the organized practice of Seleucid royal cult outside Asia Minor is very limited: the well-known priest list from Seleucia in Pieria, official letters to the priests of Skythopolis and Sebaste-Samaria, and another priest list from Seleucia on the Tigris.¹²⁰ Private dedications implying Seleucid royal cult are also very rare. The province of Koile Syria and Phoenicia, which was admittedly not fertile ground for Ptolemaic royal cult either, has yielded only five private dedications: a dedication to a Seleucid king and his family in the sanctuary of Eshmun, offered by a high priest;¹²¹ an altar to Antiochus III and his son King Seleukos IV in the gymnasium of Tyre;¹²² a statue of a King Antiochus at Tyre erected by the priest of the king;¹²³ an altar, probably from Sidon or Tyre, dedicated to Aphrodite Epēkōos on behalf of Demetrios I and his family;¹²⁴ and a dedication from Ptolemais-Akko to Zeus Soter on behalf of Antiochos VII and his family.¹²⁵ There is only one private dedication from Syria Seleukis, the supposed heartland of the Seleucid empire, and its implications for royal cult are not straightforward. It is an *ex voto* to Artemis, from Larisa on the Orontes, adorned with the portrait of a Seleucid king, probably Diodotos Tryphon.¹²⁶ From Babylonia we have only one certain example. An altar bearing the date 166 was

120. *IGLS* III 2, 1184 = *OGIS* I 245 = AUSTIN (2006²), no. 207; *SEG* VIII 33 and VIII 96; MACDOWELL (1935), p. 258; VAN NUFFELEN (2001).

121. STUCKY (2005), Gr4 = *BE* (2006), no. 461.

122. *I.Tyr* II 1.

123. *I.Tyr* II 19.

124. GATIER (2004), p. 139-144, no. 2; *BE* (2005), no. 517.

125. *SEG* XIX 904.

126. *SEG* XLIV 1392; FLEISCHER (1991), p. 69-70.

dedicated to Antiochos IV by a certain Philippos, perhaps at Babylon, on the occasion of thanksgiving games.¹²⁷ To the extent that the dedicators are known, three are priests, one an agonistic victor of the ephebic class, and one a military official (*archigrammateus*).

To be sure, there are other inscriptions from the east that might be cited in connection with Seleucid royal cult, but in my opinion they are more comparable to the *hyper* dedications of the Ptolemies, which could be honorary rather than cultic. In any case, the Lagid *hyper* dedications are very common (131 according to my count) while comparable Seleucid dedications number less than a dozen.¹²⁸

Catharine C. LORBER

APPENDIX: APOMOIRA

Text	Place	Date	Comment	Amount	Silver std.
<i>O.Mattha</i> 198	Elephantine	220	Fruit trees	½ kite	1 dr.
<i>BGU VI</i> 1562	Philadelphëia	210–204	Wine	2,900	48 dr. 2 ob.
<i>P.Hels.</i> I 3, l. 7	Arsinoites	Early II	Wine	4 T 3,866 dr. 5 ob.	465 dr.
<i>P.Hels.</i> I 3, l. 10	Arsinoites	Early II	Wine	3 T 2,080 dr.	334 dr. 4 ob.
<i>P.Hels.</i> I 3, l. 12	Arsinoites	Early II	Wine	1 T 920 dr.	115 dr. 2 ob.
<i>P.Hels.</i> I 3., l. 21	Arsinoites	Early II	Wine	2,680	44 dr. 4 ob.
<i>P.Tebt.</i> III 1, 1062	Tebtunis	Probably 191/0	Apomoira	1,170	19 dr. 3 ob.
<i>P.Köln V</i> 221d	Arsinoites	c. 190	Wine	912 dr. 3 ob.	15.2 dr.
<i>P.Köln V</i> 221d	Arsinoites	c. 190	Wine	2 T 970 dr. 4 ob.	206 dr.
<i>P.Köln V</i> 221f	Arsinoites	c. 190	Wine Hou allage	125 dr. 4 ob.	125 dr. 4 ob.
<i>SB VI</i> 9419/1	Syene	2 Jan 189	Akrodruon Chalkou pros argurion	4 dr. 1 ob.	4 dr. 1 ob.
<i>O.Bodl.</i> I 96	Hermonthis	181/0	Chalkou	84	1.4 dr.

127. *IK Est.Or.* 103 = *OGIS* I 253.

128. Two Seleucid governors of Uruk, Anu-uballit / Nikarchos in 244 and Anu-uballit / Kephalon in 201, each dedicated the rebuilt or refounded temple of Anu “for the life of the king(s)”, see *YOS* I 52; FALKENSTEIN (1941), p. 6–8; SHERWIN-WHITE – KUHRIT (1993), p. 200, 202. In nine acts of manumission the emancipated slaves are dedicated to traditional gods for the salvation of the king and members of the royal family, see *IK Est.Or.* 280 = *SEG XLIX* 1973 (Gurgan, Hyrcania), *YBC* 11633 (Uruk), *IK Est.Or.* 189–194 and 197 (from Susa, under its poliad name Seleucia on the Eulaios). Two of these acts of manumission were dedicated by cavalrymen and the others by dedicants with Greek names. See CANEVA (2016b) on the role played by the *hyper* formula in these inscriptions, in relation to the protection of the new status of the emancipated slaves.

Text	Place	Date	Comment	Amount	Silver std.
<i>P.Hels.</i> I 29, l. 6	Heracleopolites	161/0 or 158/7		1 T	20 dr.
<i>P.Hels.</i> I 29, l. 18	Heracleopolites	161/0 or 158/7		596	2 dr.
<i>P.Hels.</i> I 29, l. 20	Heracleopolites	161/0 or 158/7		1,600	5 dr. 2 ob.
<i>P.Hels.</i> I 29, l. 21				1,400	4 dr, 4 ob.
<i>P.Hels.</i> I 29, l. 22				900	3 dr.
<i>P.Hels.</i> I 29, l. 23				1 T 1,200	24 dr.
<i>P.Hels.</i> I 29, l. 25				1 T 4,240	27.467 dr.
<i>P.Hels.</i> I, 29, l. 26				1 T 2,400	28 dr.
<i>P.Hels.</i> I 29, l. 28				1 T 2,500	28 dr. 2 ob.
BGU XIV 2451	Edfu	157	Akrodruon, 2 yrs. Chalkos isonomos	7,200	24 dr.
<i>O.Bodl.</i> I 60	Thebes	153	Apomoira Chalkos isonomos	600	2 dr.
PSI VIII 985	Thebes	153 or 142	Apomoira Surcharge	1,200	4 dr.
<i>O.Cair.</i> 7	Peri-Thebes	152/1 or 141/0	Akrodruon Chalkou	1,000	3 dr. 2 ob.
<i>O.Cair.</i> 1	Hermonthis	150 or 139	Apomoira Surcharge	900	3 dr.
SB VI 9419/2	Syene	Mid-II	Akrodruon Hou allage	150	3 ob.
<i>O.Wilck.</i> 1518	Hermonthis	149	Apomoira Chalkos isonomos	200	4 ob.
<i>O.Bodl.</i> I 69	Thebes	149 or 138	Apomoira Surcharge	3,200	10 dr. 4 ob.
<i>O.Bodl.</i> I 71	Thebes	149 or 138	Apomoira Surcharge	3,150	10 dr. 4 ob.
<i>O.Bodl.</i> 2209	Thebes	147 or 136	Apomoira Surcharge	4.480	14.93 dr.
<i>O.Stras.</i> I 19	Thebes	145 or 134	Ampelonos hektou Surcharge	250	?
BGU VI 1311	Tentyrites	145 or 134	Akrodruon Chalkou pros argurion	400	1 dr.
<i>O.Edfu</i> III 366	Edfu	29 Oct 144	Apomoira Surcharge	660	2.2 dr.

Text	Place	Date	Comment	Amount	Silver std.
<i>O.Bodl.</i> I 72	Thebes	138/7	Apomoira Surcharge	600	1 dr. 3 ob.
<i>O.Bodl.</i> I 74	Thebes	5 Feb 136	Apomoira Surcharge	3,630	9 dr. 4½ ob.
<i>O.Stras.</i> I 18	Koptos	9 Nov 135	Apomoira, 2 yr.	5,608	14 dr.
<i>O.Cair.</i> 2	Hermonthis	8 Apr 134	Apomoira Surcharge	535 raised to 760	
<i>O.Cair.</i> 9	Pathyris	134/3	Apomoira Chalkou	1,940	4.85 dr.
<i>O.Cair.</i> 3	Hermonthis	17 Jan 133	Apomoira	400	1 dr.
<i>O.Stras.</i> I 21	Thebes	4 Oct 127	Apomoira Surcharge	4,000	10 dr.
<i>O.Edfu</i> II 241	Edfu	31 Aug 124	Akrodruon Chalkou pros argurion	100	1.5 ob.
<i>SB XVI</i> 12776	Edfu	17 Sept 124	Akrodruon Chalkou pros argurion	400	1 dr.
<i>G.T.</i> 1	Thebes	123	Apomoira Surcharge	13,375	33.4375 dr.
<i>G.T.</i> 2	Thebes	123	Apomoira Surcharge	1,600	4 dr.
<i>O.Stras.</i> I 24	Thebes	17 Aug 120	Apomoira Surcharge	750	1.875 dr.
<i>O.Cair.</i> 4	Hermonthis	31 Jan 116	Apomoira	3,000	4 dr.
<i>O.Bodl.</i> I 104	Koptos	22 Apr 115	Apomoira Surcharge	750	1 dr. 4 ob.
<i>O.Bodl.</i> I 107	Thebes	13 Jun 114	Apomoira Surcharge	1,350	3 dr.
<i>G.T.</i> 4	Hermonthis	112	Apomoira Surcharge	1,180	2.6 dr.
<i>O.Wilck</i> 322	Thebes	12 Jan 111	Apomoira Surcharge	2,280	5 dr.
<i>O.Bodl.</i> I 100	Hermonthis	22 Dec 111	Apomoira Surcharge	1,340	3 dr.
<i>O.Oslo</i> 3	Hermonthis	8 Oct 109	Apomoira Surcharge	1,530	3 dr. 2 ob.
<i>O.Wilck</i> 355	Thebes	7 Feb 107	Apomoira Surcharge	3 T 975	42 dr.
<i>O.Mattha</i> 113	Pathyris	24 Feb 107	Apomoira	80 deben = 1,600 dr.	3.56 dr.

Text	Place	Date	Comment	Amount	Silver std.
<i>G.O.</i> 1315	Thebes	107	Apomoira Surcharge	2,800	6.2 dr.
<i>O.Cair.</i> 5	Pathyris	22 Apr 106	Apomoira Surcharge	2.865	6.367 dr.
<i>BGU VI</i> 1308	Syene	103	Akrodruon Surcharge	525	1.167 dr.
<i>O.Wilck.</i> 354	Thebes	16 Sept 101	Apomoira Surcharge	1,525	3.4 dr.
<i>O.Mattha</i> 15	Karnak	Probably 101/0	Apomoira Silver standard	7.5 deben = 150 dr.	150 dr.
<i>O.Stras.</i> 28	Thebes	II–I	Apomoira Surcharge	1 T	13 dr. 2 ob.
<i>O.Bodl.</i> I 101	Hermontis	4 Oct 99	Apomoira Surcharge	3,060	6.8 dr.
<i>O.Wilck.</i> 1345	Thebes	20 Nov 99	Apomoira Surcharge	1 T 1,600	16.89 dr.
<i>BGU VI</i> 1338	Thebes	98	Apomoira Surcharge	900	2 dr.
<i>BGU VI</i> 1306	Elephantine or Syene	6 Nov 95	Akrodruon Hou allage	1,105	2.456 dr.
<i>O.Oslo</i> 4	Hermontis	1 Sep 93	Apomoira Surcharge	1,120	2 dr. 3 ob.
<i>O.Asb.</i> 1	Unknown	93	Akrodruon Surcharge	2,000	4.44 dr.
<i>O.Wilck.</i> 332	Thebes	92	Apomoira Surcharge	2.025	4 dr. 3 ob.
<i>P.Eleph. Wagner</i> I 287	Elephantine or Syene	88	Akrodruon Hou allage	1,250	2.78 dr.
<i>BGU VI</i> 1307	Elephantine or Syene	86	Akrodruon Hou allage	1,750	3.89 dr.
<i>O.Wilck.</i> 1	Syene	80	Akrodruon Hou allage	500	1.11 dr.
<i>BGU VI</i> 1309	Elephantine or Syene	12 Nov 77	Akrodruon Hou allage	1,500	3 dr. 2 ob.
<i>O.Petr.</i> 52	Koptos	56	Apomoira Surcharge	2,260	5 dr.
<i>O.Med. Habu dem.</i> 17	Medinet Habu	Late Ptolemaic	Akrodruon Silver standard	1 stater ½ kite 4 ob.	5 dr. 4 ob.
<i>ODL</i> 286	Thebes	c. 30	Akrodruon	10 deben = 200 dr.	.444 dr.

Les hymnes pour les chefs politiques dans les fêtes civiques : l'apport local à la construction des mythologies royales*

INTRODUCTION

Les hymnes font-ils partie de la dimension matérielle du rite? En suivant la suggestion d'un vers de Callimaque, on se sentirait tout d'abord forcé de répondre de manière négative : « Car nous, les aèdes, offrons toujours des sacrifices sans fumée¹. » Pourtant, après une considération plus attentive, cette affirmation de Callimaque révèle tout son caractère paradoxal, car le verbe choisi par le poète savant pour se référer à l'offrande du chant aux dieux ne renvoie pas à la sphère sémantique générale, et potentiellement plus abstraite, de la dédicace/consécration, mais bien à celle tout à fait physique de l'offrande par le feu, la *thysia*. Il y a en effet au moins deux bonnes raisons pour considérer la performance de chants rituels pour les dieux comme faisant partie de la dimension matérielle du rituel grec. Tout d'abord, puisque, comme le suggère le vers de Callimaque, les hymnes constituent de plein droit une offrande à la divinité, ils appartiennent à la série d'actions qui méritent d'être réglées dans des normes rituelles et commémorées par la mise par écrit dans les sanctuaires où ils ont été entonnés, comme un patrimoine partagé et un motif d'orgueil pour la communauté. D'où le fait que, surtout aux périodes hellénistique et impériale, une grande partie des hymnes ainsi que des noms de poètes préservés nous sont connus grâce aux inscriptions affichées dans les sanctuaires. Deuxièmement, le chant hymnique, accompagné par la musique et souvent par l'exécution de mouvements de danse, constitue un

* Cet article est le produit de la collaboration qui s'est instaurée entre les deux auteurs dans le cadre d'un travail de fin d'étude en Langues et lettres anciennes, rédigé par L. Lorenzon à l'Université de Liège (2018-2019) et intitulé « Le culte au souverain dans les cités du royaume séleucide. Sources grecques et akkadiennes ». S.G. Caneva a principalement travaillé aux p. 195-208, 225-226; L. Lorenzon aux p. 208-225. Les auteurs ont eu l'occasion de discuter dans le détail toutes les thématiques abordées dans cette étude. Ils partagent dès lors la responsabilité du contenu de l'article dans son intégralité.

1. Call. fr. 494 Pf. : ἄκαπνα γὰρ αἰὲν ἀοιδοί | θύομεν.

ingrédient central des processions et des sacrifices², au sein desquels il contribue à la construction de cette « multi-sensorialité » du rituel sur laquelle ont largement attiré l'attention des études récentes sur le polythéisme grec ancien³.

Dans cette contribution, on discutera de la place accordée aux hymnes dans la performance de rituels accomplis par les cités grecques hellénistiques en l'honneur des grands chefs politiques. Cette thématique nous permettra de creuser l'une des stratégies rituelles à travers lesquelles les institutions civiques purent introduire de nouveaux honneurs culturels pour les bienfaiteurs humains dans la vie religieuse des communautés locales. Le choix de nous concentrer sur la documentation civique s'explique par trois raisons⁴. Tout d'abord, s'il est vrai que les fêtes et les banquets des cours hellénistiques ont joué un rôle important dans le développement des pratiques poétiques du chant rituel associé aux honneurs pour les chefs politiques⁵, la documentation concernant les poèmes de cour se caractérise par un manque d'homogénéité géographique : la presque totalité des témoins nous vient de l'Alexandrie des Ptolémées, avec, à notre connaissance, les seules exceptions d'un poème pour Antigone Monophthalmos (pour lequel il serait pourtant difficile de trancher entre un contexte de performance civique ou de cour)⁶ et d'un hymne du poète Nicandre pour Attale (probablement) III⁷. L'hypothèse, fondée sur la comparaison avec d'autres

-
2. Pour un encadrement général des genres et occasions de la poésie mélique grecque, voir CALAME (2007), (2008), (2009) et (2013); brièvement BAUMBACH (2016), p. 347-348. Sur l'hymne comme offrande aux dieux, cf. PETROVIC (2012), p. 173-176. Pour une histoire diachronique des sous-genres hymniques et de leur évolution, voir BREMER (1981); KÄPPEL (1992); RUTHERFORD (2001); VAMVOURI-RUFFY (2004); FORD (2006); KOWALZIG – WILSON (2013); SISTAKOU (2017); BARBANTANI (2017) et (2018); SHEPPARD (2018); CINALLI (2018).
 3. Voir à ce propos GRAND-CLÉMENT – UGAGLIA (2017).
 4. Dans cette perspective, notre étude se veut une mise à jour, sur le plan à la fois documentaire et méthodologique, du traitement trop cursif offert par HABICHT (2017³), p. 1-2, 34, 37, 61-63, 79, 95, 106, 169-171 (avec une lecture dépassée de la signification religieuse de l'hymne ithyphallique pour Démétrios à Athènes), 192.
 5. Le banquet de cour poursuit la tradition du symposion archaïque et classique comme occasion de performance poétique, tout en remplaçant le rapport d'égalité typique du banquet aristocratique par une forme de commensalité hiérarchisée qui caractérise les cours de toute époque, depuis celles des empires proche-orientaux à celles des tyrans grecs. Sur la sociabilité des cours hellénistiques, avec une attention particulière pour le symposion, voir STROOTMAN (2014a), p. 188-191 et (2017), avec les références antérieures; voir aussi STROOTMAN – WILLIAMSON dans ce volume. Sur les échos de la sociabilité de cour dans la poésie savante de l'Alexandrie lagide, voir CAMERON (1995), p. 71-103; PETROVIC (2017).
 6. Antigone y était décrit par le poète Hermodote comme le fils d'Hélios. Cf. Plut. *Mor.* 182b (*Reg. et Imp. Apophthegm.*) et 360c (*De Is. et Os.* 24); *SH* 491; BARBANTANI (2017), p. 343. La brièveté de la référence de Plutarque ne nous permet pas non plus de conclure si ce poème était destiné à une performance dans un contexte rituel ou purement honorifique.
 7. GOW – SCHOLFIELD (1953), p. 163, fr. 104, avec le commentaire aux p. 6, 216. L'hymne attache la dynastie, à travers Téléphos, au roi de Mysie Teuthras et à Héraclès. Sur les généalogies mythiques des Attalides, voir aussi ZAGDOUN (2008); DIGNAS (2012). Puisque Nicandre fut actif au milieu du II^e siècle av. J.-C., l'identification du roi avec Attale III semble la plus probable; cf. MAGNELLI

genres littéraires, qu'un cadre si différencié dépende au moins en partie du naufrage des textes produits dans les autres cours hellénistiques, ne nous permet pas d'aller plus loin que de constater l'importance de la poésie rapprochant les souverains des dieux dans l'Alexandrie des Ptolémées. En revanche, la documentation ressortant des cités, bien que tout de même dispersée, apparaît géographiquement distribuée de manière plus homogène, nous permettant ainsi d'évaluer un phénomène culturel et cultuel à une échelle globale.

Ensuite, parmi la grande variété des mètres (hexamètres, distiques élégiaques, mètres lyriques) et de types de composition (hymnes, élégies épiques, épigrammes anathématiques et épinices) qui à Alexandrie offrent l'occasion d'une célébration de la divinité des souverains, il est difficile d'identifier de manière convaincante les compositions qui pourraient effectivement correspondre, du point de vue de la forme et du contenu, à un hymne adressé aux souverains⁸. Enfin, une analyse pointue des contextes rituels de performance de ces hymnes est empêchée par le problème, toujours irrésolu, de la compréhension des modalités et des contextes de circulation de la poésie d'avant-garde composée au Musée. Bien que la critique récente ait réaffirmé, au moins pour certaines compositions, l'hypothèse d'une performance publique renvoyant aux contextes performatifs traditionnels du genre hymnique⁹, notre connaissance reste

(2010) ; MUCCIOLI (2018), p. 129. Néanmoins, la longue durée du culte d'Attale I^{er}, confirmée par l'analyse paléographique des autels dédiés à ce roi, dont certains doivent dater de la fin de la période attalide ou même plus tard (cf. CANEVA dans ce volume, p. 50-57), invite à la prudence, car la possibilité d'un hymne chanté en l'honneur du fondateur de la dynastie ne peut être exclue sans le moindre doute.

8. Cf. BARBANTANI (2017) et (2018). Voir aussi BARBANTANI (2014) pour un examen des (peu nombreux) fragments encomiastiques préservés renvoyant à la cour séleucide.
9. L'*Encomium de Ptolémée* de Théocrite (*Id.* 17) peut être décrit comme un hymne-encomium hexamétrique, mais le contexte de performance nous échappe. Selon une partie de la critique — cf. BULLOCH (2010), p. 171, avec les références antérieures — l'*Hymne à Zeus* (I) hexamétrique de Callimaque, où la célébration du dieu se combine avec une référence explicite au souverain, aurait été composé pour une édition de la fête Basileia organisée par Ptolémée II. De manière similaire, l'*Hymne à Apollon* (II) de Callimaque, pour lequel on pense à une performance lors des Carneia de Cyrène, ainsi que celui à Délos (IV) du même auteur, contiennent des affirmations explicites de la divinité de Ptolémée II, en association avec Apollon. Dans les trois cas, pourtant, l'insertion de références à Ptolémée II ne justifie pas *per se* l'hypothèse que ces hymnes aient été chantés lors d'un rituel adressé à ce souverain. Bien qu'elle ait été composée à Syracuse avant le départ de Théocrite pour Alexandrie, l'*Idylle* 16 mérite elle aussi une brève discussion : malgré la forme qui le rapproche d'un hymne-encomium, le contenu de ce poème en dévoile le caractère tout à fait expérimental, par lequel Théocrite montre à son patron potentiel les avantages d'une collaboration positive entre poète et souverain, qui n'a pas encore été établie (et ne le sera jamais). On est bien loin d'un hymne chanté dans un contexte d'honneurs culturels. Très proche d'un contexte cultuel paraît, en revanche, le contenu du poème en mètre archébouléen composé par Callimaque pour la divinisation d'Arsinoé (*Ektbeiosis Arsinoës*; fr. 228 Pf.) ; le poème évoque le moment même des funérailles de la reine, mais une analyse fine des solutions métriques très inhabituelles adoptées par Callimaque invite à considérer avec prudence la possibilité d'une véritable performance en contexte rituel : BARBANTANI (2017), p. 359, 363-364, avec les références antérieures.

trop vague pour que nous puissions comparer les hymnes transmis par la tradition manuscrite avec ceux évoqués ou transcrits dans les inscriptions civiques.

Une fois délimité le terrain de recherche du point de vue des sources, il s'agit maintenant de définir notre parcours au niveau méthodologique. En ligne avec la thématique de ce volume, on ne se focalisera pas de manière abstraite sur le message idéologique des hymnes, mais on se concentrera plutôt sur les initiatives civiques dans lesquelles s'inscrit le chant hymnique aux chefs politiques. Dans cette perspective, le fait de chanter un hymne adressé à un grand bienfaiteur joue une fonction comparable à celle d'autres honneurs par le biais desquels un *honorandus* humain se voit attribuer une place correspondante à celle des dieux traditionnels. En laissant donc de côté les enjeux d'une étude proprement littéraire des compositions poétiques que nous évoquerons, nous nous pencherons sur ce qu'elles nous disent des espaces et des occasions des rituels publics dans lesquels on chantait des hymnes pour des chefs politiques, ainsi que sur le profil sociologique de leurs commanditaires, compositeurs et exécuteurs.

Cette étude se compose de trois sections. Dans la première partie, S. Caneva discute la typologie des sources, entre littérature et inscriptions, en s'intéressant à la place occupée par la composition et le chant hymnique dans les initiatives des cités hellénistiques face à leurs grands bienfaiteurs. Une attention particulière sera vouée aux activités rituelles plus fréquemment accompagnées par le chant poétique, à savoir la procession et le sacrifice. Après une réflexion méthodologique sur l'interaction entre initiatives civiques et royales dans la mise en forme de l'image politique et religieuse des souverains, le début du péan adressé à Séleucos à Érythrées offre à L. Lorenzon l'occasion de réexaminer, à travers les dossiers d'Ilion, Didymes, Aigai et Érythrées, le détail de la naissance d'une tradition idéologique destinée à une grande fortune : celle qui établit une association privilégiée entre les souverains séleucides et Apollon. Cette étude permettra de réaffirmer l'identification du roi célébré à Érythrées avec Séleucos I^{er} Nikator, et en même temps de mettre mieux en valeur l'importance de l'initiative des cités dans les premières étapes du développement de cette tradition.

LA PLACE DES HYMNES DANS LES RITUELS CIVIQUES POUR LES CHEFS POLITIQUES

La cité choisit son poète

La composition et le chant d'un hymne pour un bienfaiteur humain, plutôt que pour, ou à côté, d'une divinité traditionnelle, n'est pas une invention hellénistique, mais apparaît comme l'un des éléments constitutifs du processus d'octroi d'honneurs rituels publics à des chefs politiques, depuis leurs premières attestations dans le monde grec. Dans le cadre des honneurs accordés à Lysandre à Samos en 404/3 av. J.-C., qui impliquèrent aussi le changement (temporaire) du nom des Héraïa en Lysandreia, le général spartiate se vit adresser des péans célébrant sa victoire. En citant les *Chroniques*

de *Samos* de Douris, Plutarque affirme que Lysandre fut le premier auxquels les Grecs chantèrent des péans, et mentionne le début d'un de ces chants : « Le général de la Grèce très sainte nous chanterons, celui qui vient de Sparte la vaste. Ô, iè Paian¹⁰ ! » Ensuite, Plutarque évoque les noms de plusieurs poètes qui composèrent des poèmes célébrant les exploits de Lysandre et obtinrent des récompenses directement accordées par le général spartiate. Parmi ceux-ci, on compte des artistes de premier rang dans le circuit panhellénique de l'époque, comme Chérilos de Samos et Antimaque de Colophon¹¹. Plutarque ajoute encore qu'un certain Nicérate d'Héraclée emporta sur Antimaque le prix des Lysandreia, et que la couronne lui fut assignée par Lysandre en personne, ce qui vexa énormément Antimaque qui décida de détruire son poème.

Les concours locaux organisés par les cités afin d'assurer la qualité et le prestige du don poétique aux dieux constituent une pratique bien connue des concours artistiques grecs, et le cas de Lysandre montre que cette procédure fut reproduite dans le contexte des honneurs pour les grands chefs politiques déjà à l'époque classique. Avec la multiplication, pendant la période hellénistique, du nombre de concours poétiques organisés pas les cités¹² et des occasions d'octroi d'honneurs rituels aux chefs politiques, la logique de la sélection compétitive de l'hymne devint un point de convergence pour les intérêts de toutes les parties impliquées : la cité, qui pouvait faire don à son bienfaiteur de la création artistique des meilleurs poètes en circulation ; le personnage honoré, qui devenait le destinataire d'un poème composé exprès par un artiste de grand prestige ; les poètes eux-mêmes, qui dans ces concours trouvaient l'occasion d'emporter un prix, d'agrandir leur renommée au niveau panhellénique et d'établir des liens directs avec de grands chefs politiques et de possibles mécènes.

Ainsi, dans un passage consacré à la tradition littéraire du péan, Athénée cite Philochore à propos du concours que les Athéniens organisèrent pour choisir les

10. Plut. *Lys.* 18.3 ; PAGE (1962), n° 867 : Τὸν Ἑλλάδος ἀγαθέας | στραταγὸν ἀπ' εὐρουχόρου | Σπάρτας ὑμνήσομεν ὃ | ἰὴ Παίαν. Le titre de l'ouvrage de Douris est transmis par Ath. 15.696c (*FGIHL* 76 F 26), qui mentionne le péan sans pourtant citer le texte.

11. La critique s'est divisée sur le genre poétique de ces œuvres, dans lesquelles on a voulu voir soit des compositions narratives articulées, inspirées de l'épopée historique, dont Chérilos est un représentant majeur à l'époque, soit des hymnes au contenu encomiastique, ce qui ferait des poèmes pour Lysandre des précurseurs d'une tendance commune, à la période hellénistique, à mêler les traditions de l'encomium pour des humains et de l'hymne pour les dieux. En faveur de cette deuxième hypothèse, voir CAMERON (1995), p. 270. BARBANTANI (2001), p. 18, laisse la question prudemment ouverte. On notera d'ailleurs qu'une distinction si nette pourrait répondre à des besoins de catégorisation modernes plus qu'aux pratiques poétiques de l'époque. L'analyse de plus en plus fine de l'évolution des genres poétiques grecs dès le IV^e siècle a montré en effet des convergences significatives entre poésie hymnique d'une part, épique hexamétrique ou élégiaque d'autre part, et ceci à la fois dans la forme et dans le contenu, en particulier pour ce qui est de la superposition entre poésie pour/sur les dieux ou les héros et celle pour/sur les chefs politiques : BULLOCH (2010) ; PETROVIC (2012) ; BARBANTANI (2001), (2017) et (2018). Pour les poètes nommés par Plutarque, voir *SH* 325, FANTUZZI (1996) et (1997) ainsi que MURRAY (2010), p. 111-113, pour Antimaque et Chérilos ; *SH* 565 et FORNARO (2000) pour Nicérate ; *SH* 51 pour Antilochos.

12. À ce propos, voir LE GUEN (2010).

péans à chanter en l'honneur d'Antigone et Démétrios, occasion lors de laquelle ils attribuèrent la victoire à Hermoclès de Cyzique¹³. À moins de soupçonner qu'Athénée ait confondu les honneurs décrétés en 307/6, lors de la libération d'Athènes du gouvernement de Démétrios de Phalère, avec ceux accordés à Démétrios seul en 291/0, la mention d'Antigone dans ce passage suggère qu'on date cette initiative soit immédiatement après la libération d'Athènes (307/6), soit pendant les années suivantes, mais en tout cas avant la mort d'Antigone à Ipsos en 301¹⁴. À cette époque, le parti philo-antigonide d'Athènes mit en place un véritable laboratoire des honneurs rituels pour les souverains et pour les hauts membres de leur entourage. Pour trois grands collaborateurs de Démétrios — Bourichos, Adimantos et Oxythémis — un Démocharès dégoûté par la flatterie de ses compatriotes mentionne l'attribution de plusieurs honneurs religieux, y compris le chant de péans¹⁵.

La procédure compétitive de sélection du poète et de l'hymne adressé aux chefs politiques est épigraphiquement attestée par le décret issu en 281 par la cité d'Aigai en l'honneur de Séleucos I^{er} et d'Antiochos I^{er}¹⁶. Le texte stipule que le péan, selon toute vraisemblance adressé aux bienfaiteurs royaux, devait être entonné à l'occasion des libations par le vainqueur du concours musical¹⁷. Une section lacunaire du texte (lignes 33-34) fait référence à une fête double dont nous proposons de restituer le nom de la manière suivante : ἐν τοῖς [Διον]υσίοις καὶ τοῖς | [Σελευκείοις ...]¹⁸. Une

-
13. Ath. 15.697a, citant Philochore, *FGH* 328 F 165. Sur Hermoclès de Cyzique, voir KÄPPEL (2005), qui lui attribue aussi l'ithyphalle de 291/0 av. J.-C. Dans le passage d'Athénée, son nom apparaît en relation directe avec la victoire au concours, mais dans la phrase qui précède ce passage, la tradition manuscrite a transmis le nom Hermippe, autrement inconnu, éméndé par SCHWEIGHÄUSER (1804). Cette correction est suivie par la plupart des éditeurs. Pourtant, un autre éditeur d'Athénée, MEINEKE (1859), suivi dans *SH* 492, remplace les deux noms avec celui d'Hermodote, l'auteur du poème encomiastique pour Antigone cité ci-dessus, n. 6. Cette option nous semble à rejeter car elle impliquerait d'émender le passage deux fois, en introduisant un troisième nom qui ne figure nulle part dans la tradition du texte d'Athénée. Une solution différente, mais également problématique, est proposée par MARASCO (1984), p. 193, qui avance l'hypothèse selon laquelle les trois noms seraient des variantes de la tradition littéraire pour le même poète.
 14. Sur cette chronologie, voir aussi MUCCIOLI (2015), p. 16, n. 42. Si on accepte qu'Athénée ait distingué les deux phases d'octroi d'honneurs, il nous semble nécessaire de rappeler les remarques de CHANIOTIS (2011), p. 58, n. 5, selon lequel rien ne justifierait d'attribuer également à Hermoclès le plus célèbre hymne ithyphallique chanté en 291/0, transmis comme poème *adespoton* dans Ath. 6.253b-f.
 15. Ath. 6.253.a-b; Démocharès, *FGH* 75 F1; cf. HABICHT (2017³), p. 39-42.
 16. MALAY – RICL (2009) = *SEG* LIX 1406A; *CGRN* 137; nouvelles intégrations dans CANEVA (2020b) et CANEVA – LORENZON (2020); cf. HABICHT (2017³), p. 195.
 17. *CGRN* 137, lignes 49-51: ἄιδειν δὲ καὶ παιᾶνα ἐ|πὶ σπονδαῖς ὅς ἐν νικήσῃ ἐν τῷ ἀγῶνι τῆς μο|υσιᾶς. Pour le décret d'Aigai, voir aussi la discussion de LORENZON ci-dessous.
 18. Après Σελευκείοις, la lacune correspond encore à un espace d'au moins 3 caractères, après lesquels on lit un Σ. Dans l'édition du texte d'Aigai, MALAY – RICL (2009) et *CGRN* 137 publient ce passage avec lacune : ἐν τοῖς [Διον]υσίοις καὶ τοῖς | [...].Σ. À ce même état de la recomposition du texte renvoient les observations de HAMON dans *BÉ* (2010), n° 522, et CHANIOTIS dans *EBGR* 2009 (2012), n° 98. Sur le lignes centrales du décret, voir maintenant CANEVA dans CANEVA – LORENZON (2020).

fête double portant la même dénomination est connue à Érythrées¹⁹ et il est probable que, dans les deux cités, l'ajout d'une fête pour Séleucos à celle de Dionysos, traditionnellement accompagnée de concours musicaux et poétiques²⁰, renvoie à la même période et au même cadre géopolitique : celui de la réorganisation de la côte occidentale de l'Asie Mineure entre la bataille de Couroupédion (printemps 281) et la mort de Séleucos pendant l'été de la même année. C'est peut-être à l'occasion de cette fête, ou bien de celle pour Apollon mentionnée plus haut dans le décret (lignes 14-18) et associée désormais au sacrifice de deux taureaux aux souverains sauveurs, que les habitants d'Aigai sélectionnèrent, à travers un concours, le péan pour Séleucos et Antiochos. Avec la prudence nécessaire, nous proposons d'identifier une trace ultérieure de ce concours à la fin de la ligne 29, où déjà les premiers éditeurs proposaient de manière hypothétique de restituer τὸν ἀγωνιστήν²¹. L'état fort lacunaire de cette section empêche d'identifier le type d'évènement dans lequel fut impliqué l'auteur du péan choisi par la cité. On pourrait penser à une cérémonie de remise du prix, ou bien à une première occasion rituelle pendant laquelle le poète aurait officiellement entonné son poème devant la cité. Dans les deux cas, il serait tentant d'identifier une telle occasion dans le passage lacunaire à la fin de la ligne 30, pour lequel on propose l'intégration ποιήσασθαι δὲ τὴν ἀνα[γ]||[ελίαν]²², se référant à l'annonce de la

19. Dans les deux cas, nous nous trouvons face à un cas d'*appended festivals*, pour reprendre la terminologie utilisée par BURASELIS (2012), p. 250-251. Sur les Dionysia et Séleukeia d'Érythrées, voir LE GUEN (2010), p. 501, 507-508. Cinq inscriptions citent cette fête double : *IG XII 1, 6* (= *IK Erythrai I 119*), lignes 3-4, c. 280/79 av. J.-C.; *IK Erythrai I 27*, lignes 22-23 (c. 274 av. J.-C.); *IK Erythrai I 35* (= *Syll.*³ 412/13, ligne 13), c. 260 av. J.-C.; *IK Erythrai I 36*, du milieu du III^e siècle; *IK Erythrai I 112* (= *IG XII 4, 1, 162*; *Clara Rhodos 10* [1941], p. 31-32, n^o 2; *SEG XXVIII 698*), lignes 4-5, de la première moitié du II^e siècle. Sur la disparition de la deuxième fête, les Séleukeia, au II^e siècle av. J.-C., cf. *IK Erythrai I 111*, daté de 160 av. J.-C., ne mentionnant plus que les simples Dionysia.
20. La fête pour Séleucos venait s'ajouter, ici comme ailleurs, à une fête Dionysia déjà existant, qui à Aigai nous est connue comme l'occasion de la remise de couronnes honorifiques à des bienfaiteurs dans un décret de cette cité publié par GAUTHIER (1999), p. 1-11 (*SEG XLIX 1502*) et cité par MALAY – RICL (2009), p. 46, n. 20. Sur base paléographique, GAUTHIER, p. 10, proposait une fourchette temporelle comprenant la première moitié du III^e siècle; notre restitution du décret en l'honneur de Séleucos et Antiochos nous permet maintenant d'établir le 281/0 comme un plausible *terminus ante quem*.
21. MALAY – RICL (2009), p. 46. Après une recherche de la série de caractères ΝΙΣΤΗ dans la base de données du *PHI*, nous pouvons proposer comme alternative plausible le mot συναγωνιστής, indiquant lui aussi le participant à un concours artistique. Par contre, nous semblent sans doute à rejeter les deux autres options restituées par le moteur de recherche du *PHI*, à savoir σφροιστής et ἀρχεραμιστής : dans le premier cas nous avons une charge liée au gymnase et à l'éphébie, qui n'est pas attestée hors d'Athènes, cf. CHANKOWSKI (2010a), p. 93, 107, 122-124; la deuxième charge renvoie quant à elle à la dimension des associations culturelles privées, dont il ne semble pas être question dans le décret d'Aigai.
22. Pour l'une des nombreuses attestations parallèles de cette formule, cf. *CGRN 150*, lignes 24-25, un décret de Mylasa en l'honneur d'Olympichos. Pour le chant d'un hymne à Olympichos, évoqué aux lignes 22-24 de ce texte, voir ci-dessous, n. 118. Pour revenir au décret d'Aigai, l'intégration d'un aoriste nous semble plus appropriée que celle du présent ποιήσθαι, en considération du caractère ponctuel de cette action : pour l'opposition entre les deux temps de l'infinitif dans *CGRN 137*, voir

« couronne de gloire » mentionnée dans la section du décret (lignes 60-61) concernant une future ambassade à Séleucos²³.

Le moment de la performance

Comme pour les autres formes d'honneurs rituels accordés aux souverains et aux bienfaiteurs à la période hellénistique, le chant hymnique est intégré de plein droit dans le modèle de la religion traditionnelle en ce qui concerne les contextes et les occasions de performance. L'hymne est donc composé pour être chanté lors d'une cérémonie rituelle, et dans plusieurs cas cet ancrage religieux est précisé de manière détaillée par nos sources. Deux moments se signalent en particulier : la procession et le sacrifice.

Les inscriptions réglant la place des hymnes dans les rituels pour les chefs politiques nous renseignent sur les détails de la performance du chant et sur son rapport avec la procédure du sacrifice. Parmi les différents sous-genres hymniques, le péan semble avoir occupé, probablement à cause de son style majestueux, une place de premier plan lors de l'accomplissement de chants rituels dans les sanctuaires ainsi que dans la sélection des compositions méritant d'être fixées à jamais dans la mémoire collective de la communauté par le biais du support écrit²⁴.

Ainsi, à Aigai, le décret en l'honneur de Séleucos I^{er} et Antiochos stipule, dans le passage cité plus haut, « qu'on brûle l'encens et qu'on prononce des prières lorsqu'on accomplit des libations en présence des magistrats ; que celui qui a emporté la victoire dans le concours poétique chante le péan lors des libations²⁵ ». Comme on verra plus loin, à Érythrées aussi, l'hymne pour Séleucos I^{er} (*IK Erythrai* II 205, lignes 74-76) était chanté au moment des libations. Les chants peuvent aussi prendre place après l'accomplissement de l'entière séquence d'actions accompagnant un sacrifice, comme le stipule un décret de Téos en l'honneur de la reine attalide défunte Apollonis (*OGIS* I 309 ; après 188 av. J.-C.) : « Après l'accomplissement des prières, des libations et

par exemple la section concernant la construction du sanctuaire des Sauveurs, dominée par l'aoriste (lignes 5-15) en contraste avec celle qui stipule les rituels à répéter lors de certaines fêtes, au présent (lignes 15-20).

23. À ce propos, nous résumons ici quelques remarques à propos de la fin de la ligne 31, tout en renvoyant à CANEVA – LORENZON (2020) pour une discussion détaillée. Nous proposons de lire εἴς τε τὸν Ἀπόλλ[λ] | [ωνα και] Σέλευκον και Ἀντίοχον Σωτήρα, en interprétant le passage soit comme l'indication d'une procession vers les sanctuaires d'Apollon et des Sôteres, soit, à notre avis de manière préférable, comme la performance d'un chant rituel adressé à Apollon et aux souverains bienfaiteurs. Le texte d'Aigai apporterait ainsi un parallèle à la documentation d'Érythrées, où un péan fut composé pour Séleucos I^{er} et ensuite inscrit en appendice au texte du poème plus ancien pour Apollon et Asclépios.
24. Voir à ce propos FANTUZZI (2010) ; LEVEN (2014), p. 284-286 ; BARBANTANI (2018), p. 96.
25. Traduction française tirée de *CGRN* 137, lignes 47-51 : ὅταν σπον | [δ]άς ποιῶνται παρὰ τοῖς ἄρχουσι, λιβανον ἐπ | [ι]θῶσα και εὐχεσθαι · ζῆδεν δὲ και παιᾶνα ἐ | πὶ σπονδαῖς ἕς ἄν νικήσῃ ἐν τῷ ἀγωνί τῆς μο | υσιαῆς.

des sacrifices, que les jeunes libres chantent un (hymne) *parabōmios*; que les vierges choisies par le *paidonomos* [dansent en chœur] et chantent aussi un hymne; et afin qu'à l'avenir le *parabōmios* soit chanté par les jeunes et l'hymne par les vierges, et que la danse soit accomplie [...], que chaque année les *timouchoi* et les stratèges prennent soin (de cela)²⁶. » De la même manière, le péan dédié par les Chalcidiens à Titus Q. Flamininus en remerciement pour sa médiation en faveur de la cité, en 190 av. J.-C., était chanté par un chœur de jeunes filles après l'accomplissement d'un sacrifice accompagné de libations, comme nous en informe Plutarque, qui transmet les derniers vers de l'hymne et atteste que ceci était encore chanté de son temps²⁷.

La distinction entre les hymnes chantés lors des sacrifices et ceux qui accompagnent des processions est évoquée par Athénée qui, en introduisant le passage de Démocharès à propos des honneurs accordés à Démétrios en 291/0, dit que les Athéniens chantèrent pour le roi des péans et des *prosōdia*²⁸. L'hymne ithyphallique qui accompagna la procession d'*apantēsis* pour Démétrios appartient à cette deuxième catégorie. Avec les mots de Démocharès, « les Athéniens ne l'accueillirent pas seulement en brûlant l'encens, en portant des couronnes et en versant des libations, mais des chœurs processionnels portant le phallus allèrent à sa rencontre dansant et chantant; en prenant place entre la foule, ils continuaient à chanter en accompagnant les mouvements de danse avec le chant²⁹ ». Intimement liée aux mouvements du chœur dans la comédie et en particulier dans le drame satyrique³⁰, la danse ithyphallique doit

-
26. OGIS I 309, lignes 7-13, avec les corrections suggérées par ROBERT (1937), p. 9-20 : καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι τὰς κατευχὰς καὶ τὰς | [σ]πονδὰς καὶ τὰς θυσίας, ἄισαι τοὺς ἐλευθέρους παῖδας παραβώμιον, | [χορ]εῦσαι δὲ καὶ τὰς παρθένους τὰς ἐπιεργείσας ὑπὸ τοῦ παιδονόμου | | [καί] ἄισαι ὕμνον· ἴνα δὲ καὶ εἰς τὸν λοιπὸν χρόνον ὑπὸ μὲν τῶν παιδῶν ἢ | [δητ]ραὶ τὸ παραβώμιον, ὁ δὲ ὕμνος ὑπὸ τῶν παρθένων, συντελεῖται δὲ καὶ ἡ χο | [ρεία —] μ. ως, προ[ο]νοεῖσθαι καθ' ἕκαστον ἔτος τοὺς τιμώχους καὶ τοὺς σ[τρα] | [τη]γ[ο]ύς. Sur les honneurs pour Apollonis à Téos, voir aussi KOTSIDU (2000), p. 355-356, n° 240[E]. Sur l'incertitude concernant la date de mort de la reine, cf. CANEVA dans ce volume, p. 57, n. 116. À propos du rôle des *paides* et des *parthenoi* dans les cérémonies civiques à Téos, cf. CHANKOWSKI (2010a), p. 397-398.
27. Plut. *Tit.* 16.6-7; POWELL (1925), p. 173; BARBANTANI (2001), p. 19 et (2017), p. 345. À propos des honneurs accordés par les cités grecques à Flamininus, cf. FERRARY (1997), p. 216.
28. Ath. 6.253b. Selon la nomenclature hellénistique des hymnes attestée par Proclus, *Chrest.* 320a, 18-20 BEKKER, le *prosōdion* est un chant entonné par un chœur lors d'une procession menant à l'autel et accompagné par l'*aulos*; cf. BARBANTANI (2018), p. 83.
29. Ath. 6.253c; Démocharès, *FGrH* 75 F 2 : οἱ Ἀθηναῖοι ἐδέχοντο οὐ μόνον θυμιῶντες καὶ στεφανοῦντες καὶ οἰνοχοοῦντες, ἀλλὰ καὶ προσοδιαχοὶ χοροὶ καὶ ἰθύφαλλοι μετ' ὀρχήσεως καὶ ᾠδῆς ἀπῆντων αὐτῶν καὶ ἐφιστάμενοι κατὰ τοὺς ὄχλους ἤδον ὀρχοῦμενοι καὶ ἐπάδοντες. Suivent le résumé de l'hymne, transmis par Démocharès, ainsi que le texte du poème, qu'Athénée tire directement de Douris, *FGrH* 76 F 13. Sur les rapports entre Douris et Démocharès en ce qui concerne cet épisode, voir LANDUCCI GATTINONI (1997), p. 127-128. Sur la signification religieuse de cet hymne, voir en particulier CHANIOTIS (2011) et VERSNEL (2011), p. 444-456.
30. Sur l'ithyphalle, un dimètre trochaïque cataleptique apparenté au mètre priapée (Dion. Hal. *De Comp.* 6.4.3), voir MAAS (1966), p. 43, n. 2. Sur le lien entre la danse ithyphallique et les mouvements du chœur dans la comédie et le drame satyrique, voir Phot. *s.v.* ἰθύφαλλοι, et surtout Arist. *Poet.* 1449a, 9-15 selon lequel les *phallika* seraient à l'origine de la comédie. À Alexandrie, Théoclès, un

avoir été choisie parce qu'elle convenait à la représentation dionysiaque du pouvoir de Démétrios mise en scène à Athènes, selon une stratégie dans laquelle le fils d'Antigone restera un prototype fondamental, autant fascinant qu'effrayant, pendant toute l'Antiquité³¹.

Marc Antoine ne fut pas inférieur à Démétrios dans la capacité de profiter des connotations dionysiaques qui pouvaient être associées aux cérémonies d'*apantēsis*, comme le montrent les sources concernant son entrée à Éphèse en 41 av. J.-C. Parmi les auteurs anciens qui citent cet épisode, le plus intéressant pour notre propos est Plutarque. Pour rendre l'idée de l'état d'agitation et des espérances de salut suscitées par Antoine dans la province d'Asie, cet auteur nous offre un portrait des composantes typiques des cérémonies d'*apantēsis* — les déguisements dionysiaques, les chants, les offrandes accompagnant la procession — en citant, non sans une allusion ironique aux conséquences de la mégalomanie du triumvir, les vers 4-5 de l'*Œdipe Roi* de Sophocle, évoquant la scénographie d'une cité affligée par la peste, « remplie des fumées de l'encens, et en même temps de péans et de gémissements³² ».

Si, dans les cérémonies intégrées dans le calendrier des fêtes civiques, la place accordée aux chants rituels est celle du sacrifice, les scènes de procession pour Démétrios et Antoine associent le chant hymnique à l'atmosphère surexcitée et à l'enthousiasme des cérémonies d'*apantēsis*. En d'autres mots, l'hymne accompagne le moment rituel qui constitue le véritable cœur de la fête : en principe, ce moment est celui de la communication avec les dieux établie par le biais des offrandes et des prières ; comme l'a montré A. Chaniotis, dans le cas des processions pour les souverains et les grands bienfaiteurs, le moment fort de la cérémonie se déplace de plus en plus, depuis le début de la période hellénistique, sur la procession elle-même. C'est alors que se joue la mise en scène ritualisée du rapport entre le corps civique et son bienfaiteur³³.

Interlude méthodologique : contacts et interactions entre l'initiative des cités et des chefs politiques

L'existence d'une catégorie numériquement croissante de poètes professionnels capables, seuls ou avec le soutien d'une association de collègues, de participer à une pluralité de concours dans le monde grec et d'accéder au patronage à la fois des cités

membre des *Techmitai* de Dionysos, fut l'auteur d'*ithyphalloi* pour la célébration de la fête des Sôteria ; dans le cadre d'un banquet de cour, la célébration fut inaugurée par un toast de Théoclès avec le *dikeras*, la double cornucopie symbole de la reine divinisée Arsinoé *Philaladelpbos* : Ath. 11.497c ; POWELL (1925), p. 173 ; BARBANTANI (2017), p. 344.

31. Sur Démétrios et Dionysos, voir THONEMANN (2005) ; CANEVA (2016e), p. 107-108, 115-116.

32. Plut. *Ant.* 24.3 ; sur Antoine et Dionysos, cf. CANEVA (2016e), p. 105-108, 116.

33. Sur l'importance des processions dans les fêtes civiques hellénistiques, dans les *poleis* traditionnelles ainsi que dans les nouvelles capitales royales, voir CHANIOTIS (1995), (1997), (2013a) ; CANEVA (2016c), p. 81-127.

et des chefs politiques, rend difficile l'attribution univoque du choix des thématiques développées dans les hymnes à l'initiative des institutions civiques seules, ou à celle des grands chefs honorés³⁴. D'ailleurs, les détails offerts par quelques dossiers mieux documentés nous invitent à considérer comme préférable de postuler, sur un plan théorique, une combinaison de ces deux facteurs, selon une géométrie variable qu'il nous faudra préciser, dans les limites accordées par nos sources, en fonction des divers contextes concernés³⁵. Ce cadre méthodologique s'enrichit, en se compliquant en même temps, lorsqu'on essaye d'évaluer l'apport spécifique de la créativité des poètes dans la mise en forme du discours encomiastique, dont la circulation est confiée au chant rituel encadré dans les cérémonies religieuses des communautés.

Ces questions s'insèrent dans une perspective de discussion plus vaste, qui concerne la mise au point d'une méthode nous permettant d'analyser dans le détail

34. Sur les associations de *Technitai* et sur leur fonction dans la construction des messages idéologiques des cités et des souverains, voir LE GUEN (2001); ANEZIRI (2003) et (2009).

35. À ce propos, il est intéressant de citer le péan composé par le poète et philosophe Alexinos d'Élis et chanté à Delphes en l'honneur du Macédonien Cratéros, le vieux compagnon d'Alexandre (Ath. 15.69e-696f; *SH* 40). La tentative d'identifier l'occasion et la raison du chant d'un péan pour Cratéros offre à un premier regard une double solution possible. L'hypothèse d'une initiative institutionnelle de Delphes, à l'occasion de la campagne de Cratéros contre les Étoliens, en automne/hiver 322 av. J.-C. (pour cet épisode, Diod. 18.24-25, avec HECKEL [2006], p. 99), se heurte à la considération du départ inattendu de Cratéros pour le front oriental, qui amena à une conclusion prématurée de la campagne. On ne voit pas comment, dans ces conditions, Cratéros pourrait avoir été honoré d'un péan soulignant sa proximité avec Apollon en tant que protecteur de Delphes. Contre l'hypothèse d'un honneur attribué avant la fin de la campagne, lorsque les attentes des Delphiens n'avaient pas encore été déçues, pèse d'ailleurs l'information offerte à Athénée par sa source, le disciple de Callimaque Hermippe, qui dans son *Aristote* atteste que le péan était encore chanté à Delphes de son temps. Les sources littéraires et épigraphiques ouvrent une piste alternative, en nous faisant connaître un important ex-voto de Cratéros dans le sanctuaire d'Apollon : une grande niche située sur la terrasse du temple, à droite des escaliers du théâtre, abritant un groupe statuaire qui évoquait une chasse d'Alexandre et de ses compagnons, peut-être dans le *paradeisos* perse de Sidon, pendant laquelle Cratéros avait tué un lion : *FD* III iv 137 (dédicace en cinq distiques élégiaques), avec la discussion de l'iconographie du groupe dans *SEG* XXXVII 418; Plin. *NH* 34.64; Plut. *Alex.* 40.5. Comme l'affirme la dédicace préservée de ce groupe, ce fut le fils homonyme de Cratéros qui accomplit la construction de ce monument à l'intention de son père. Son inauguration, probablement de peu postérieure à la mort de Cratéros en 321 av. J.-C., pourrait avoir offert l'occasion de la composition du péan. Dans ce cas, on se trouverait face à une initiative non pas institutionnelle, mais privée, renvoyant à la stratégie d'autopromotion d'une figure de premier rang dans le monde politique grec de l'époque, et à sa famille. Les administrateurs du temple de Delphes n'auraient eu qu'à donner leur consentement à ce projet visant à intégrer dans l'espace et le temps sacrés d'Apollon la mémoire d'un grand bienfaiteur du sanctuaire. Sur la possibilité qu'un péan soit composé en l'honneur d'un défunt, voir le poème d'Aristote pour Hermias d'Atarnée, dans Ath. 11.696a-e; PAGE (1962), n° 842. Ce poème doit avoir été composé quelques années avant celui pour Cratéros. Sur Alexinos, voir RIMEDIO in CANFORA (2001), III, p. 1797, n. 3; DÖRING (2002). Comme déjà observé par BARBANTANI (2001), p. 19, la nature des honneurs accordés impose l'identification de ce Cratéros avec le compagnon d'Alexandre, originaire de la région macédonienne d'Orestis, et non pas, comme le pensait JACOBY (*FGrH* 343 T 3), avec un érudit macédonien homonyme, actif autour de 300 av. J.-C.; à ce propos, voir aussi ERDAS (2002).

l'interaction entre l'initiative des cités et des chefs politiques, et plus précisément entre, d'une part, l'élaboration de motifs idéologiques répondant à l'agenda des communautés locales et, d'autre part, l'affirmation de thématiques conçues pour définir la figure politique et religieuse des souverains à l'échelle macro-régionale des royaumes. C'est justement le rapport entre les hymnes adressés à des humains et cette thématique plus large qu'on abordera dans cette deuxième section, que l'on peut considérer comme un interlude méthodologique nous permettant de constituer la boîte à outils que nous allons utiliser plus bas dans notre étude. Ici, l'objet de notre discussion sera une série de dossiers de la haute période hellénistique qui sont à notre avis révélateurs de l'influence mutuelle entre agendas civiques et programmes royaux dans la construction de la légitimité royale. Une attention particulière sera attribuée à la séquence d'expérimentations, reproductions, adaptations et consolidations d'un certain motif légitimant ou encomiastique, qui à travers l'interaction entre cités et souverains put s'affirmer en se transformant en tradition durable. Ces exemples, tirés de l'histoire politique, culturelle et religieuse de la période des Diadoques, nous offriront les instruments pour mener ensuite l'analyse pointue d'un cas d'étude particulièrement complexe, celui du lien entre Séleucos I^{er} et Apollon à partir du péan d'Érythrées.

En 307/6, l'enthousiasme pour la libération de leur cité amena les Athéniens à acclamer Antigone et Démétrios comme sauveurs et *basileis*. Il faut rappeler qu'une telle initiative ne pouvait qu'avoir une portée exclusivement honorifique et locale, car les Athéniens n'auraient en aucun cas pu légitimer des candidats au trône de Pella du point de vue des traditions monarchiques macédoniennes³⁶. Néanmoins, en considération de l'octroi officiel du titre royal à Antigone et Démétrios par l'armée et les *philoï* macédoniens, à Antigoneia à l'été 306, le précédent de l'acclamation d'Athènes offrit ensuite à Ptolémée, à la fin du siège de Rhodes en 305/4, un modèle efficace pour combiner un succès local avec une véritable acclamation royale par l'entourage de l'armée et des *philoï*. Bien que Ptolémée n'eût soutenu l'allié rhodien que financièrement, le retrait de Démétrios, qui avait assiégé l'île pendant une année entière, put être présenté comme une véritable victoire, en justifiant ainsi l'octroi à Ptolémée d'honneurs culturels et de l'épithète de Sôter par la cité (comme pour Antigone et Démétrios à Athènes en 307/6) et celui du titre royal par l'armée et les *philoï* (comme pour les mêmes Antigone et Démétrios à Antigoneia en 306)³⁷.

Cette forme d'interaction entre initiatives locales et tendances globales est particulièrement évidente, dans les années finales du IV^e siècle, dans l'expérimentation et la diffusion d'honneurs de nature religieuse pour les nouveaux dynastes. Le dossier d'Athènes et de Rhodes nous offre encore une fois une piste révélatrice. Si plus haut nous avons évoqué les hymnes chantés à Athènes en l'honneur d'Antigone et de

36. Sur cette acclamation, voir Plut. *Dem.* 10.3. C'est à cause de cette confusion entre le registre honorifique de la cité et celui des traditions monarchiques macédoniennes que PASCHIDIS (2013), p. 124-126, propose de rejeter le témoignage de Plutarque en considération du fait que dans l'inscription athénienne *Agora XVI 107* (307/6 av. J.-C.), Démétrios est cité sans mention du titre royal.

37. CANEVA (2016c), p. 56-59, 68-75.

Démétrios Poliorcète entre 307/6 et 291/0, il faut maintenant ajouter que déjà en 309/8, un hymne, probablement un dithyrambe, chanté pour Dionysos lors de la procession des Dionysia offrit aux Athéniens l'occasion de s'adresser à leur chef, Démétrios de Phalère, avec des mots le rapprochant, de manière discrète mais reconnaissable, de la sphère divine. Cette composition, dont Athénée nous a conservé un fragment, décrivait en effet Démétrios comme un « gouvernant extraordinairement noble et à l'aspect du soleil³⁸ ». Comme l'a souligné F. Muccioli, l'époque de Démétrios du Phalère constitua dans l'histoire d'Athènes une phase importante d'expérimentation, bien qu'encore nuancée et modérée, des stratégies propres aux honneurs culturels pour les grands chefs politiques, suivant un modèle déjà actif en Asie Mineure³⁹. De ce point de vue, le dossier des honneurs accordés par les Athéniens à Antigone et Démétrios ne relève donc pas d'une nouveauté absolue, mais plutôt de la mise au jour, accompagnée d'un changement d'échelle décisif, d'une tradition civique en phase de constitution.

Une étape ultérieure de cette tradition se signale lors de l'exportation du précédent athénien vers d'autres cités. Dans ce processus de transfert, le modèle établi peut s'enrichir de nouveaux détails, parmi lesquels certains seront repris ailleurs, tandis que d'autres resteront des expérimentations de portée locale. Ainsi, d'un côté, l'introduction d'un culte de Ptolémée à Rhodes se justifie par son intervention salvatrice en faveur de la cité. Le bienfaiteur se voit dédier le chant d'un péan en plus d'un *temenos* appelé Ptolémaion. Il est possible que, comme pour l'épithète Sôter, la composition d'un hymne rituel pour le sauveur de la cité ait été influencée par le modèle récent des honneurs pour Antigone et Démétrios à Athènes⁴⁰. D'un autre côté, le fait que les institutions rhodiennes envoient des ambassadeurs à Siwa pour demander le consentement divin à l'établissement du culte ne constitue pas une initiative anodine en relation avec la propagande de Ptolémée, si l'on pense au rôle que ce sanctuaire a joué, en 331 av. J.-C., dans l'attribution d'un statut semi-divin à Alexandre — dont le corps talismanique était gardé par Ptolémée dans la capitale lagide — et en 324 dans

38. Ath. 12.542e : ἐξόχως δ'εὐγενέτας ἡλιόμορφος ζαθεοῖς | ἄρχων τιμαῖς σε (*scil.* Dionysos) γεραίρει. Dans son édition du texte d'Athénée, OLSON (2010), p. 157, interprète ἄρχων dans le sens nominal de gouvernant mais aussi dans celui verbal selon lequel Démétrios ouvrirait la procession (« *where he marched in front* »). Si dans le poème on ne peut pas rejeter cette double signification sans le moindre doute, on notera pourtant que le sens d'« être premier » est exprimé plus fréquemment par une forme moyenne; de plus, Athénée utilise sans doute le mot dans son sens nominal de « gouvernant », et non pas comme un participe conjoint, comme le montre son expression ἄρχων γενόμενος. Sur cet hymne, cf. SH 312; Dem. Phal. fr. 34 WEHRLI; Douris, FGrH 76 F 10; PAGE (1962), n° 845; CAMPBELL (1993), p. 845; voir aussi les discussions de MUCCIOLI (2015), p. 27-28 et BARBANTANI (2017), p. 344.

39. MUCCIOLI (2015). On pense en particulier aux honneurs culturels pour Antigone à Skepsis, octroyés en 311/0 (OGIS I 6).

40. Le péan est cité par Ath. 15.696f-697a, qui suit ici Gorgon de Rhodes, *Sur les rites de Rhodes*, FGrH 515 F 19; cf. HABICHT (2017³), p. 79; CANEVA (2020c).

l'institution du culte d'Héphaestion, voulu par le grand souverain argéade⁴¹. L'attribution, par les Rhodiens, de l'épiclèse Sôter à Ptolémée I^{er} serait ensuite reprise, pendant les années 280, par les membres de la Ligue des îles égéennes, pour devenir enfin, à partir de la fin de 260 et avec l'initiative de Ptolémée II, le titre officiel du fondateur de la dynastie⁴². Nous avons ici le cas exemplaire d'une initiative civique répondant originellement à un agenda local, qui connut ensuite un succès justifiant sa diffusion dans d'autres contextes géographiques, qu'un souverain finit par s'appropriant en l'insérant durablement dans le protocole dynastique officiel. En revanche, l'épisode de Rhodes nous offre la dernière attestation de l'implication de Siwa dans les processus de divinisation des souverains : le nom du sanctuaire libyen ne sera plus désormais associé qu'avec la tradition historiographique et légendaire en cours de développement autour de la figure d'Alexandre.

Dans la discussion qui suit, on appliquera les observations que nous avons tirées de cet *excursus* à une étude de l'archéologie du lien privilégié entre Apollon et les Séleucides. Le réexamen détaillé du dossier documentaire nous amènera à prendre nos distances avec la vieille hypothèse d'une promotion centralisée, par Séleucos I^{er}, du motif de sa filiation divine d'Apollon ainsi que de l'hypothèse récente tendant à nier toute présence de cette thématique dans les discours de l'époque concernant le fondateur de la dynastie séleucide. En mettant en exergue la stratigraphie de cette tradition, on proposera une voie moyenne indiquant dans l'interaction entre cités et souverain le moteur d'un discours de légitimation destiné à assumer, sous les successeurs de Séleucos, la portée d'une mythologie dynastique. Pour terminer, on refermera le cercle de notre démonstration en recentrant notre attention sur le rituel en tant que mécanisme favorisant l'ancrage de la représentation royale dans la vie des communautés.

LE RITUEL COMME DISPOSITIF DE COMMUNICATION :

APOLLON ET SÉLEUCOS I^{er} EN ASIE MINEURE

Les péans d'Érythrées pour Apollon, Asclépios et Séleucos

Découverte au sud-ouest de l'acropole d'Érythrées et aujourd'hui préservée à Berlin, la pierre qui nous a transmis le début du péan pour Séleucos est une plaque en marbre de petites dimensions (0,48 × 0,39 × 0,10 m), inscrite sur ses deux côtés et comprenant quatre sections : un règlement rituel concernant les offrandes à Apollon et Asclépios⁴³ et trois péans, respectivement pour Apollon (en grand partie perdu), pour

41. Sur le rôle idéologique attribué à l'oracle de Siwa entre la campagne égyptienne d'Alexandre et les guerres des Diadoques, voir CANEVA (2016c), p. 15-28, 73, et (2018b), p. 94, n. 30.

42. Pour la ligue égéenne, voir en particulier le décret de Nikouria, *Syll.*³ 390 (ca. 280 av. J.-C.). Pour une analyse détaillée de la documentation, on renvoie à HAUBEN (2010); MUCCIOLI (2013), p. 81-94; CANEVA (2018b), p. 108-109; CANEVA (2020c) et (2020d).

43. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF (1909), n° 11; *LSAM* 24; *IK Erythrai* II 205. Pour le texte du règlement rituel, voir maintenant *CGRN* 76.

Asclépios (le mieux préservé)⁴⁴ et celui, postérieur, pour le roi séleucide. Gravé entre 380 et 360, le texte du règlement et des péans pour Apollon et Asclépios demeura en place jusqu'à l'époque où, à une date incertaine à partir de 281 av. J.-C., la cité ajouta, par une main abandonnant la mise en forme *stoichedon* du texte classique, un péan en l'honneur d'un roi Séleucos, dont on n'a conservé que les deux premières lignes et une autre très fragmentaire⁴⁵ :

75 Ὑμνεῖτε ἐπὶ σπονδαῖς Ἀπόλλωνος κυανοπλοκάμου
παῖδα Σέλευκον, ὃν αὐτὸς γείνατο χρυ[σ]ολύρας
[...]νεῖτε μὴ διαθέσθε [...]

76 [ἀεὶ ὑμ]νεῖτε, μὴ διαθέσθαι ΠΙΕJΚΟ

Chantez pendant les libations le fils d'Apollon aux boucles noires, Séleucos, qu'en personne engendra le dieu à la lyre d'or ...

Le chant en l'honneur du souverain séleucide soulève une série de problèmes. La question de l'identité du roi concerné est notamment sujette à discussion. Séleucos I^{er} fut pendant longtemps considéré comme le roi honoré par ce chant culturel⁴⁶. Néanmoins, après un nouvel examen des sources liant la dynastie séleucide à Apollon, certains chercheurs ont remis cette attribution en cause et privilégient la figure de Séleucos II⁴⁷. Une partie des arguments en faveur de cette chronologie basse est de nature paléographique. Sans rejeter l'identification du roi avec Séleucos I^{er}, D. Musti le premier souleva des doutes quant à la datation du péan à la période directement postérieure à la bataille de Couroupédion, remarquant que le style de gravure pourrait

44. Sur les péans pour Apollon et, en particulier, pour Asclépios, voir POWELL (1925), p. 136-138; PAGE (1962), n° 934; BREMER (1981), p. 207-210; KÄPPEL (1992), p. 193-196, n° 37; CAMPBELL (1993), p. 348-351; FURLEY – BREMER (2001), I, p. 211-214; RUTHERFORD (2001), p. 39-40, 462 n° R43; FANTUZZI (2010), p. 188-189; LEVEN (2014), p. 286-294; SHEPPARD (2018), p. 297-301; BARBANTANI (2018), p. 103-105.

45. Pour le péan pour Séleucos, on suit ici l'édition de *IK Erythrai* II 205, lignes 74-76, reprise par KOTSIDU (2000), n° 236[E1]; voir aussi POWELL (1925), p. 140; PIEJKO (1991), p. 135; LE GUEN (1991), p. 173-176. Pour une discussion du contexte historique, voir récemment IOSSIF (2011), p. 246-247; BARBANTANI (2014), p. 41 et (2017), p. 345; HABICHT (2017³), p. 61-63; OGDEN (2017), p. 277.

46. HABICHT (2017³), p. 61-63; PARKE (1985), p. 50; GRAINGER (1990), p. 165; LE GUEN (1991), p. 174. Sur les rapports entre la cité et les Séleucides à une date haute, voir aussi la lettre adressée par le roi Antichos II (270-260 av. J.-C.), mentionnant que les ancêtres du roi ont fait preuve de zèle (*IK Erythrai* I 31, ligne 24 : ἔσπευδον) en faveur de la cité.

47. PIEJKO (1991), p. 135; IOSSIF (2011), p. 246-247. De cette position s'éloigne Barbantani, qui tout en acceptant les doutes soulevés par ces chercheurs dans BARBANTANI (2014), p. 41, revient sur l'identification avec Séleucos I^{er} dans BARBANTANI (2017), p. 345. Nous n'avons pu lire l'étude d'ERICKSON (2019), en particulier p. 62-115, qu'après avoir complété notre contribution. Nous nous réjouissons de noter que les conclusions de son étude concordent, en les complétant d'ailleurs avec une étude fine de l'iconographie monétaire, avec nos interprétations en ce qui concerne l'identification du Séleucos du péan avec le premier souverain séleucide ainsi que pour le rôle d'Apollon dans la construction de la légitimité de ce souverain en Asie Mineure à partir de la période après Ipsos.

appartenir à une date postérieure. Le savant italien avança dès lors l'hypothèse que le péan aurait pu être rédigé à l'occasion de l'institution d'honneurs pour ce souverain, mais inscrit sur pierre plus tard⁴⁸. En reprenant l'argument paléographique, P.P. Iossif a attiré l'attention sur la forme du Σ, dont les traits supérieurs et inférieurs parallèles conviendraient davantage au style d'écriture de la deuxième moitié du III^e siècle⁴⁹. Une analyse comparative avec d'autres documents érythréens du début de la période hellénistique nous a pourtant invités à nuancer ces conclusions : pour citer un exemple, le traitement de Σ à hastes horizontales parallèles et celui du Ν à la barre droite correspondant à la moitié de celle de gauche, qui caractérisent l'écriture du péan pour Séleucos, apparaissent déjà dans un décret honorifique issu par la cité entre 334 et 332 av. J.-C.⁵⁰. Il n'y donc aucune raison paléographique de rejeter une datation haute pour la gravure du poème.

Le deuxième argument avancé contre l'identification du roi honoré avec Séleucos I^{er} concerne sa caractérisation en tant que « fils d'Apollon ». Tout d'abord, le mot *παῖς* correspond en français à « fils », « garçon », mais aussi à « serviteur⁵¹ ». Toutefois, la polysémie qui caractérise souvent la parole poétique est dans notre cas explicitement clarifiée par le syntagme *παῖδα Σέλευκον, ὃν αὐτὸς γείνατο*, qui affirme on ne peut plus clairement un lien idéologique de filiation entre Apollon et le roi⁵². La question se pose dès lors dans d'autres termes, à savoir si, à l'époque directement suivant la bataille de Couroupédion, il était possible que ce dieu fût déjà considéré comme l'Archégétès de la dynastie, comme il le sera ensuite au cours du III^e siècle. C'est ici que les arguments en faveur de Séleucos II ont pris plus de poids.

Pour commencer, F. Piejko, fondant son raisonnement sur une liste d'ancêtres royaux divinisés de Séleucie de Piérie (*OGIS* I 245, lignes 10-12, 187-175 av. J.-C.) considère que Séleucos I^{er} était davantage associé à Zeus, et que c'était en réalité à son fils Antiochos I^{er} qu'était lié Apollon⁵³. Cette observation soulève deux ordres de contre-arguments. Tout d'abord, les associations entre un chef politique et une pluralité de figures divines sont tout à fait communes dans la documentation de

48. MUSTI (1966), p. 98, n. 53. Quant à lui, VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF (1909), p. 48 ne renie pas une datation haute, même en reconnaissant que le *ductus* des lettres pourrait également s'appliquer à une datation basse.

49. IOSSIF (2011), p. 246.

50. La photo publiée dans *IK Erythrai* II, pl. XXXVI ne nous permet pas d'évaluer de manière certaine si le Θ y était rendu avec un point central, comme dans le décret antérieur.

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

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

53. PIEJKO (1991), p. 135, à propos de *OGIS* I 245, lignes 10-13 : Ζηρόβιος Ζήνωνος, | Σελεύκιου Διὸς | Νικάτορος καὶ Ἀντιόχου | Ἀπόλλωνος Σωτήρος.

l'époque hellénistique, et ceci aussi à l'intérieur d'une même cité⁵⁴. De plus, Piejko compare, sans prêter attention aux contextes local, chronologique et idéologique, l'association entre Zeus et Séleucos I^{er} en tant qu'ancêtre divinisé dans la fondation royale de Séleucie de Piérie au II^e siècle et une éventuelle association entre Apollon et le roi à Érythrées, une ville libre et avec ses propres traditions religieuses, au III^e siècle. Plus pertinente nous semble en revanche l'observation, avancée par Piejko et reprise par Iossif, que la première attestation datable avec certitude d'Apollon présenté comme ancêtre de la dynastie renvoie au règne de Séleucos II (*I. Didyma* 493). Dans cette lettre, adressée au conseil et au peuple de Milet, le souverain rappelle le lien qui unissait ses ancêtres à la cité et au temple de Didymes ainsi que la parenté (ligne 6 : *συγγένειαν*) qu'il entretient avec le dieu Apollon.

Deux décrets émis par la cité d'Ilion en l'honneur de souverains séleucides pourraient pourtant témoigner d'une ascendance apollonienne de la dynastie à une époque antérieure au règne de Séleucos II. Le premier document, *IK Ilion* 31, concerne un roi Séleucos, interprété par la plupart des chercheurs comme Séleucos I^{er}, mais sans qu'une datation sous Séleucos II puisse être rejetée sans le moindre doute⁵⁵. Le deuxième texte, *IK Ilion* 32, pourrait quant à lui faire référence à Antiochos I^{er} ou III^e. Se fondant sur les lignes 26-27 du décret pour Antiochos, où il est question d'une offrande accomplie par la cité *τῶι τε Ἀπόλλωνι τῶι ἀρχηγ[ῶι]*⁵⁷ | *τοῦ γένους*, l'éditeur de *IK Ilion*, P. Frisch, intégra un passage fragmentaire aux lignes 13-14 du texte pour Séleucos en y voyant la mention d'un sacrifice *τοῦ ἀρχηγού τοῦ* | [*γένους αὐτοῦ Ἀπόλλωνος*]. Cette intégration a été généralement acceptée par les savants, à l'exception de Iossif qui note que dans les autres documents épigraphiques mentionnant Apollon en tant qu'ancêtre de la dynastie, tous d'ailleurs appartenant au règne d'Antiochos III^e, le mot utilisé est bien *ἀρχηγέτης*, et non pas *ἀρχηγός* : ce chercheur suggère donc que l'on lise *τῶι*

54. À ce propos, voir aussi la mention d'Apollon, Nikè et Zeus dans les prières dans *IK Ilion* 32, lignes 25-27 (cf. ci-dessous, n. 56).

55. Pour le règne de Séleucos I^{er}, cf. *OGIS* 212; *IK Ilion* 31; VIRGILIO (2003²), p. 229-231, n° 6; HABICHT (2017³), p. 59-60. IOSSIF (2011) p. 244-245, laisse la question de la date ouverte. PIEJKO (1991), p. 127-138 soutient la date basse, mais ses arguments sont circulaires, se fondant sur l'hypothèse non prouvée que Séleucos II serait le premier souverain séleucide réclamant Apollon en tant qu'ancêtre dynastique.

56. *OGIS* 219. Pour un état de la question, voir, MA (2004), p. 197-201. L'auteur est favorable à une datation sous Antiochos I^{er}, sans se montrer catégorique. On peut aussi se référer à HABICHT (2017³), p. 60-61, qui choisit également le règne d'Antiochos I^{er}. PIEJKO (1991), p. 135, opte quant à lui pour Antiochos III, tout comme IOSSIF (2011), p. 245.

57. L'intégration de cette lacune se justifie par analogie avec *IK Ilion* 32, ligne 26.

58. Dans *IK Iasos* I 4, décret issu par la cité de Iasos en l'honneur d'Antiochos III et de sa famille, est cité un dieu Archégétés dont la nature oraculaire ne laisse aucun doute sur son identité : il s'agit d'Apollon, voir CROWTHER (1989) et MA (2004), n° 28. Voir aussi *CID* IV 98 (*SEG* XIII 355), décret de Delphes concernant Antiochos III et Laodice, ca. 201/0 av. J.-C., avec la discussion de IOSSIF (2011), p. 245-246. Pour finir, cf. *OGIS* II 746, inscription commémorant la consécration de la cité de Xanthos à Létô, Apollon et Artémis par Antiochos III, en 197 av. J.-C., pour laquelle voir MA (2004), n° 22, et IOSSIF (2011), p. 244.

ἀρχηγ[έται] dans l'inscription n° 32 et exprime des doutes à propos de l'intégration du texte n° 31⁵⁹. À cet égard, nous tenons à signaler ici quelques observations d'ordre épigraphique et linguistique. Tout d'abord, une analyse attentive de la photo de la pierre *IK Ilion* 32⁶⁰ nous invite à exclure la restitution des quatre signes ETEI dans la lacune très étroite à la fin de la ligne 26 du décret pour Antiochos : la lecture ΩI nous paraît dès lors s'imposer. Si donc on accepte l'utilisation du mot ἀρχηγός dans tous les deux documents d'Ilion, une discussion plus large s'impose concernant l'utilisation de ce mot en tant que synonyme du plus commun ἀρχηγέτης.

L'épiclèse ἀρχηγέτης, ainsi que sa version féminine ἀρχηγέτις, font d'habitude référence à une divinité ou à un héros considéré comme fondateur/premier patron d'une cité, ou plus rarement d'un *genos*. Elles peuvent accompagner le nom propre de cette figure ou apparaître en tant que dénominations autonomes. Dans le premier cas, le mot peut être précisé par les génitifs τῆς πόλεως⁶¹, τοῦ δήμου⁶², ou τοῦ γένους⁶³. Quant à ἀρχηγός, son usage, numériquement plus limité, peut être distingué entre deux fonctions bien documentés dans les inscriptions : dans le sens de « chef, origine », dans des locutions identifiant une personne comme l'inspirateur d'un événement ou d'un comportement positif ou négatif⁶⁴, ou bien comme synonyme d'ἀρχηγέτης pour un dieu⁶⁵. Dans ces conditions, pourrait-on imaginer que les lignes 13-14 d'*IK Ilion* 31 soient plutôt à intégrer comme τοῦ ἀρχηγοῦ τοῦ | [δήμου Ἀπόλλωνος ...], en faisant ainsi d'Apollon une divinité choisie en fonction de sa place dans le panthéon de la cité? Il nous paraît que cette hypothèse se heurte à la constatation du rôle mineur d'Apollon dans le panthéon de la cité. À Ilion, la déesse poliade était sans doute Athéna Ilias, tandis qu'Apollon nous est connu seulement dans un texte fragmentaire issu d'un gymnase⁶⁶. À cette observation, qui nous place loin des cas de localités d'Asie Mineure où Apollon pouvait être vénéré en tant que dieu Archégètes⁶⁷, on peut ajouter qu'un réexamen du décret *IK Ilion* 31 atteste que, lorsque les institutions

59. IOSSIF (2011) p. 244-245.

60. ROBERT (1966), p. 211.

61. Voir par exemple le dossier d'Artémis à Magnésie du Méandre : *CGRN* 200 (*LSAM* 33a), ligne 18.

62. À notre connaissance, il s'agit là d'une formule beaucoup plus rare. Cf. *IG* XI 4, 566 (Délos, ca. 300-250 av. J.-C.), ligne 15, où ἀρχηγέτην τοῦ δήμου se réfère probablement à un bienfaiteur, voire à un souverain antigonide.

63. Au-delà du dossier séleucide, cf. *IK Iasos* II 227, dédicace à Asclépios par un membre du *genos* des Asclépiades.

64. Voir à ces propos les exemples recueillis dans le lemma du *LSJ*.

65. Cf. déjà *I.Didyma* 1, dédicace de statues à Apollon en tant qu'*Archégos*, probablement de la première moitié du VI^e siècle.

66. *IK Ilion* 230 (non daté), où le dieu est nommé Apollon Ilieus; pour cette épiclese, attribuée à Apollon dans cette cité, cf. Steph. Byz. *s.v.* Ἴλιον.

67. Voir, par exemple, Milet (*I.Milet* I 3, 143b, avec les remarques dans *I.Milet* VI 1, p. 176-177; 218/7 av. J.-C.); Hiérapolis (cf. *EA* 27 [1996], p. 11, n° 3; *CIG* 3905; époque impériale); Halicarnasse, cf. ROBERT (1928), p. 199-201 (culte d'Apollon Archégètes et fête *Archégésia* de première importance pour la cité; cf. *IG* XII 4, 780-782, trois dédicaces attribuées de manière erronée à Cos).

font référence aux rituels de la cité, c'est seulement Athéna qui est mentionnée (lignes 17-18, 20, 23)⁶⁸. Or, si Apollon avait joué à Ilios un rôle important dans les traditions civiques, les décrets en l'honneur des Séleucides auraient profité du lien entre le panthéon local et les intérêts des souverains honorés, comme c'est le cas dans d'autres cités de l'Asie Mineure. Nous sommes dès lors forcés d'accepter l'intégration de Frisch, en tirant la conclusion que la formule utilisée dans *IK Ilios* 31, lignes 13-14, doit bien renvoyer au motif idéologique associant Apollon à l'origine de la dynastie. En conclusion, tout en laissant la question sur la chronologie des deux textes d'Ilios prudemment ouverte, on constate qu'on est loin de pouvoir rejeter l'hypothèse que les institutions de cette cité aient utilisé, déjà à une date haute, le mot ἀρχηγός — synonyme plus rare d'ἀρχηγέτης, ce dernier étant destiné à plus de succès sous Antiochos III — pour attribuer à Apollon la fonction d'ancêtre de Séleucos. En fonction de cette chronologie haute, ces textes montreraient qu'en faisant référence explicite à ce motif, Ilios ne puisait pas à ses traditions religieuses ancestrales, mais s'adaptait à une représentation du pouvoir promue par le souverain lui-même.

Il convient maintenant d'élargir notre perspective aux sources littéraires relatant l'ascendance apollonienne de Séleucos I^{er}. Trogue Pompée livre un récit concernant la naissance de l'initiateur de la dynastie⁶⁹. Sa mère Laodice, alors qu'elle était mariée à un certain Antiochos, rêva qu'elle s'unissait à Apollon et que le dieu lui offrait, en guise de remerciement, un anneau sur lequel était sculptée une ancre. À son réveil, elle trouva dans son lit un anneau semblable. À la naissance de son fils, le futur Séleucos I^{er}, elle remarqua également qu'il portait une tache de vin en forme d'ancre. Ce ne fut que lors du départ de ce dernier pour l'Asie en compagnie d'Alexandre qu'elle lui remit cet anneau et lui révéla le secret de sa conception. La critique récente a interprété ce récit comme une création postérieure, en soulignant de manière convaincante ses ressemblances avec les histoires liées à la naissance d'Alexandre le Grand⁷⁰. Les parallèles saisissants entre les récits de naissance des deux souverains montrent clairement que la version transmise par Trogue Pompée est le fruit d'une composition créée à des fins de légitimation, plus précisément dans le but de lier le premier souverain séleucide au fils de Philippe⁷¹.

68. Il en va de même pour le texte concernant Antiochos, *IK Ilios* 32, où la prière à Apollon (lignes 26-27, en association avec Nikè, Zeus et tous les dieux et déesses; 29-30, Apollon seul) s'ajoute, en tant qu'honneur pour le roi, aux actions rituelles traditionnelles de la cité pour Athéna.

69. Just. 15.4.3.

70. Plut. *Alex.* 2.3 : la nuit avant son mariage, Olympias crut que la foudre s'abattait sur son ventre et qu'une colonne de feu jaillissait hors d'elle. Cf. Plut. *Alex.* 3.1-4, à propos de l'oracle de Delphes suggérant à Philippe de vénérer Ammon, avant la naissance d'Alexandre, ainsi que pour l'épisode, tiré d'Ératosthène, selon lequel Olympias aurait annoncé à Alexandre sa naissance divine au moment du départ du roi pour la campagne d'Asie.

71. GRAINGER (1990), p. 2-3; IOSSIF (2011), p. 239. Il faut également mentionner App. *Syr.* 56 et Arr. *An.* 7.22.1, qui nous livrent le récit de la perte du diadème d'Alexandre dans les marais environnant Babylone, que Séleucos aurait récupéré à la nage et posé sur sa tête afin d'éviter de le mouiller. Voir aussi Diod. 17.116.15 pour une version alternative où la présence de Séleucos n'est pas mentionnée.

Il est également intéressant de noter qu'Appien fournit un récit similaire à celui de Trogue Pompée, mais sans citer l'ascendance divine dont nous trouvons mention chez ce dernier⁷². Cette absence indique que la teinte apollonienne dont ce récit est doté n'était pas unanimement diffusée parmi les auteurs antiques. C. Bearzot proposait d'identifier la source principale de Trogue Pompée concernant cet épisode avec Démodamas, agent séleucide lié à la cité de Milet et au temple d'Apollon didyméen⁷³. Le récit d'une filiation directe entre Séleucos et Apollon serait, selon cette savante, le fruit d'une élaboration grandement influencée par les liens qu'entretenait cet homme avec le sanctuaire oraculaire de Didymes. Pour fascinante qu'elle soit, cette hypothèse peut difficilement être confirmée à la lumière des témoignages fort limités sur cet auteur, qui nous font connaître surtout sa prédilection pour des questions d'ordre géographique et militaire⁷⁴. L'hypothèse possède néanmoins l'intérêt méthodologique de faire ressortir le rôle d'agents issus de cités dans la sphère d'influence séleucide dans la dynamique d'élaboration du message idéologique promu à l'échelle du royaume, ainsi que de formuler la possibilité d'une rédaction lors du règne de Séleucos⁷⁵.

L'apparition des motifs de l'ancre et de l'anneau sur des monnaies de Séleucos déjà à Babylone, après la conquête de la cité en 311 av. J.-C. pourrait, à première vue, confirmer la création précoce de ces récits⁷⁶. La chronologie de ces émissions, leur contexte de production et de circulation, ainsi que le lien unissant ces symboles avec

Concernant l'importance de l'épisode de l'anneau et de l'ancre dans la construction de l'idéologie séleucide, voir CAPDETREY (2007), p. 36-37; PRIMO (2009a), p. 57-68; OGDEN (2017), p. 44-50; ERICKSON (2019), p. 64-65.

72. App. *Syr.* 56 : καὶ ἐν Μακεδονίᾳ τὴν ἐστὶν αὐτῷ τὴν πατρῶαν, οὐδενὸς ἄψαντος, ἐκλάμψαι πῦρ μέγα καὶ ὄναρ αὐτοῦ τὴν μητέρα ἰδεῖν, ὃν ἂν εὗροῖ δακτύλιον, δοῦναι φόρημα Σελεύκῳ, τὸν δὲ βασιλεύσειν, ἔνθα ἂν ὁ δακτύλιος ἐκπέσῃ. καὶ ἡ μὲν εὗρεν ἄγκυραν ἐν σιδήρῳ κεχαραγμένην, ἡ δὲ τὴν σφραγίδα τήνδε ἀπώλεσε κατὰ τὸν Εὐφράτην. On trouve également mention de l'épisode, mais sans teinte apollonienne, chez Tert. *De anim.* 46.
73. BEARZOT (1984), p. 78-81.
74. *FGIH* 428. OGDEN (2017), p. 285-286. L'auteur renonce d'ailleurs à tirer des conclusions à propos des sources employées par l'historien romain.
75. Pour OGDEN (2017), p. 25, n. 6, les causes de cette dissonance sont peut-être à rechercher dans la nature des œuvres des deux historiens. En effet, alors que la narration d'Appien pose pour objectif de justifier la domination de Séleucos sur Babylone, celle de Trogue Pompée/Justin se propose d'expliquer le devenir glorieux de la dynastie toute entière. Concernant la question des sources des historiens traitant de Séleucos I^{er}, cf. également HADLEY (1969); BEARZOT (1984); LANDUCCI GATTINONI (2005); PRIMO (2009a) et PRIMO (2009b).
76. À propos de cette possibilité d'élaboration précoce des récits liant Séleucos I^{er} et Apollon, on peut également se référer à Just. 15.4.7-8 et Lib. *Or.* 2.94-100; cf. OGDEN (2017), p. 138-151. Dans ces passages il est question de la fondation de Daphné, faubourg d'Antioche, par Séleucos et du lien unissant cette partie de la ville à Apollon. La possibilité d'une fondation tournant autour de 300 av. J.-C., après la bataille d'Ipsos, pourrait également confirmer le lien existant entre le roi et la divinité déjà à haute époque : voir OGDEN (2017), p. 24.

Apollon ne sont cependant pas clairs⁷⁷. Leur présence sur des monnaies d'Apollonie du Pont, colonie de Milet fondée par ordre de l'oracle à l'époque archaïque, pourrait néanmoins indiquer qu'il s'agit d'un symbole originaire de cette cité et dont Séleucos aurait fait usage dans l'objectif de se lier au sanctuaire de Didymes⁷⁸. L'élaboration précoce des récits constituant la « mythologie personnelle » du premier roi séleucide montre clairement une tendance à l'*imitatio Alexandri*, à laquelle pourrait venir se greffer un lien particulier avec le sanctuaire oraculaire de Didymes dans certaines traditions locales. C'est justement sur le dossier de Milet qu'il faut nous pencher maintenant pour essayer de dégager les premières étapes de la tradition attribuant à Séleucos I^{er} un rapport spécial avec Apollon.

Imitatio Alexandri : Apollon et Séleucos à Didymes

Les sources littéraires indiquent de façon récurrente qu'un lien particulier existait entre Séleucos et l'oracle d'Apollon à Didymes. Selon Appien, c'est ce dernier qui lui aurait prédit, de manière quelque peu énigmatique, de rester en Asie et d'éviter l'Europe⁷⁹. Encore, selon Diodore, Séleucos aurait donné courage à ses soldats en rappelant que l'oracle de Didymes lui avait annoncé sa future royauté en l'appelant « roi Séleucos », et qu'Alexandre s'était manifesté dans un de ses rêves en lui annonçant sa future prise de pouvoir⁸⁰. Comme l'a observé la critique récente, il est impossible que l'oracle de Didymes ait qualifié Séleucos de roi au moment du passage de l'armée d'Alexandre en Ionie en 334. Il faut en particulier signaler le fait qu'au moment du passage d'Alexandre à Milet en 334, le sanctuaire de Didymes était en ruine depuis la destruction apportée par les Perses lors de la révolte d'Ionie en 494. Ce fut seulement après le passage d'Alexandre que les Milésiens commencèrent à projeter la reconstruction du sanctuaire, qui ne commença pourtant qu'après la mort du roi, avec un rôle important joué par l'évergétisme de Séleucos I^{er} et Antiochos I^{er}⁸¹.

À ce propos, il est intéressant d'ajouter que, selon l'historien officiel d'Alexandre, Callisthène, les oracles envoyés par les Milésiens à Alexandrie en 331 et annonçant, entre autres, la nature semi-divine d'Alexandre, étaient les premiers émis par le sanctuaire après son long silence. Désormais attribué à une prophétesse en lieu du vieux *genos* des Branchides, accusés de philo-médisme, le renouvellement de l'activité

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

78. BEARZOT (1984), p. 77-78.

79. App. *Syr.* 56 : μή σπεῦδ' Εὐρώπηνδ' Ἀσίη τοι πολλὸν ἀμείνων. Sur la tradition concernant la consultation de l'oracle de Didymes par Séleucos, voir maintenant OGDEN (2017), p. 56-58.

80. Diod. 19.90.4 : ἐν μὲν γὰρ Βραγχίδαϊς αὐτοῦ χρηστηριζομένου τὸν θεὸν προσαγορευσαὶ Σέλευκον βασιλέα, τὸν δὲ Ἀλέξανδρον καθ' ὕπνον ἐπιστάντα φανερώως διασημᾶναι περὶ τῆς ἐσομένης ἡγεμονίας, ἧς δεῖ τυχεῖν αὐτὸν προϊόντος τοῦ χρόνου. Concernant la vision de Séleucos, cf. OGDEN (2017), p. 64-66

81. FONTENROSE (1988), p. 14-16; STONEMAN (2010), p. 84-85.

oraculaire de Didymes suivi, selon Callisthène, le miracle par lequel la source sacrée, épuisée avec la destruction du sanctuaire, se remit à jaillir. Bien que, comme l'a montré L. Prandi, le récit de Callisthène contienne des manipulations idéologiques destinées à accroître le prestige de son patron, il semble improbable que l'historien officiel ait passé sous silence le détail d'une première interrogation de l'oracle directement en 334, dont nous n'avons en effet aucune information dans l'historiographie concernant la campagne d'Alexandre⁸². De fait, rien dans les sources anciennes ne donne à penser à une consultation de l'oracle par Séleucos au début de la campagne d'Alexandre. Il est révélateur à cet égard que Diodore relate l'épisode à propos de la campagne de Séleucos en Babylonie (312/1 av. J.-C.)⁸³. C'est à l'atmosphère des guerres des Diadoques que renvoie clairement l'escamotage du rêve d'Alexandre, auquel déjà Eumène avait eu recours en 318/7 pour renforcer les liens à l'intérieur de son armée⁸⁴. Selon Bearzot, cette réélaboration de l'histoire concernant le lien entre Séleucos et Apollon de Didymes s'était sans doute faite avec l'accord de l'oracle⁸⁵. Ceci est fort plausible, mais il serait difficile de reconstruire un contexte géopolitique adéquat à une prise de position explicite de l'oracle de Didymes en faveur de Séleucos au moment de sa campagne de Babylonie, lorsque son ennemi Antigone venait de libérer Milet de la garnison d'Asandros (313/2 av. J.-C.), en restituant à la cité sa liberté et démocratie et en obtenant en échange le titre de stéphanéphore pour cette année-là⁸⁶. Il faut donc conclure que Diodore aura puisé à une tradition philo-séleucide élaborée *a posteriori*, au moment de l'assomption du titre royal par Séleucos ou même plus tard, après la défaite d'Antigone à Ipsos en 302/1.

Quoiqu'il en soit, c'est dans l'effort d'établir une continuité claire entre Séleucos et Alexandre que Didymes dut jouer, au plus tard à partir de 300 av. J.-C., une fonction importante dans la construction de la propagande de Séleucos. De ce point de vue, Apollon de Milet pourrait avoir eu, pour Séleucos, la même fonction de source de légitimation panhellénique que Ptolémée trouvait, à la même période, dans le Zeus Ammon de Siwa⁸⁷. Cette fonction de « lieu de mémoire » lié à l'héritage politique d'Alexandre se renforce en considération du fait que selon le traitement qu'en

-
82. Strab. 17.1.43 = Callisth. *FGrH* 124 F 14a; FONTENROSE (1988), p. 181 n° 4. Sur Callisthène, voir PRANDI (1985), p. 83-87; CANEVA (2016c), p. 23-25. On notera aussi qu'en 334, Séleucos n'occupait pas une place prééminente dans l'armée macédonienne. Ce n'est qu'en 323 qu'il fut élevé au rang d'hipparque. Rien ne laissait présager une ascension aussi fulgurante : HECKEL (2006), p. 246-248. IOSSIF (2011), p. 239, attire aussi l'attention sur les risques qu'un tel oracle aurait causés à n'importe quel compagnon d'Alexandre indiqué comme un potentiel rival du souverain.
83. Cf. SHERWIN-WHITE – KURHT (1993), p. 115-117; BEARZOT (1984), p. 66.
84. Plut. *Eum.* 13.5-6; Diod. 18.60-61; Nep. *Eum.* 7.2-3; Polyæn. 4.8.2.
85. BEARZOT (1984), p. 66.
86. Diod. 19.75.3-4; *I.Milet* I 3, 123, lignes 2-4.
87. Pour une brève comparaison entre Didymes et Siwa, cf. OGDEN (2017), p. 57, qui se focalise sur la place des deux oracles dans les traditions narratives concernant Séleucos et dans le *Roman d'Alexandre*.

avait donné Callisthène, l'oracle de Didymes aurait confirmé la nature semi-divine d'Alexandre dans le cadre plus large de l'annonce d'une victoire sur les Perses. Ce point peut avoir exercé une importance particulière pour Séleucos afin de justifier son contrôle sur la Mésopotamie. Le fil rouge unissant Séleucos à Alexandre par le biais de Didymes se signale aussi dans la représentation de leurs campagnes orientales comme des actes de vengeance contre les déprédations accomplies par les Perses dans les principaux sanctuaires du monde grec. C'est précisément à Séleucos I^{er} que Pausanias attribue la restitution au sanctuaire de Didymes de la statue d'Apollon prise en 494 par les Perses, une initiative destinée à établir une pratique suivie par certains de ces successeurs⁸⁸.

À ces témoins littéraires des traditions narratives concernant les rapports entre Séleucos et le sanctuaire de Didymes, la documentation épigraphique de Milet ajoute plus de détails sur l'échange entre bienfaits royaux et honneurs civiques. Ces sources révèlent en effet que Séleucos fit preuve d'un zèle particulier à l'égard du temple. Deux décrets honorifiques issus en l'honneur du prince Antiochos I^{er} et de sa mère Apama rappellent l'ardeur (*I.Didyma* 479, ligne 6 : [τ]ῆν πᾶσαν σπουδῆ[ν...]) dont a fait preuve le premier souverain séleucide dans son désir de se présenter comme un bienfaiteur de la cité et du temple (300/299 av. J.-C.)⁸⁹. Dans une lettre postérieure adressée à Milet, le roi fait état d'une offrande au dieu de Didymes de coupes en or et en argent portant des inscriptions, ainsi que d'animaux pour les sacrifices, notamment 1 000 ζερεῖα, probablement à interpréter comme des ovins, et 12 bovins⁹⁰.

Constater le rapport privilégié que Séleucos I^{er} a entretenu avec le sanctuaire de Didymes n'implique pas, bien entendu, qu'il ait existé un lien exclusif de ce Diadoque avec Apollon. Les initiatives de Séleucos en termes de religion ne sont pas nécessairement liées à cette divinité, tandis que la documentation numismatique nous invite à

88. Paus. 1.16.3 et 8.46, avec la discussion de BEARZOT (1984), p. 72-74; PARKE (1985), p. 50; BARBANTANI (2014), p. 36-37; MARCELLESI (2004), p. 168, pour une analyse plus en profondeur. Encore une fois, cette stratégie trouve une correspondance, à la même époque, dans la conduite de Ptolémée, comme le suggère la Stèle du Satrape : CANEVA (2016c), p. 59-68 et (2018b), p. 94-95.

89. *I.Didyma* 479 (cf. *OGIS* I 213) et *I.Didyma* 480. Antiochos I^{er} décrète également la construction de divers édifices dans la cité. Il présente ainsi une image de solidarité dynastique. Pour une analyse plus poussée, voir SHERWIN-WHITE – KUHRT (1993), p. 26-27. Sur les initiatives évergétiques de Séleucos I^{er} et surtout de son fils Antiochos I^{er} envers le sanctuaire de Didymes, voir BRINGMANN – VON STEUBEN (1995), p. 334-344; MARCELLESI (2004), p. 172-177; ERICKSON (2019), 72-75. Sur Antiochos I^{er} nommé stéphanéphore à Milet pour l'année 280/79, cf. *I.Milet* I 3, 123, ligne 37, avec BRINGMANN – VON STEUBEN (1995), p. 324-325, n° 275 [E1] et *I.Milet* VI 1, p. 166; la même inscription, aux lignes 38-40, témoigne du passage de la cité sous la sphère d'influence de Ptolémée II; cf. HABICHT (2017³), p. 62, 86.

90. *I.Didyma* 424; *OGIS* I 214; *RC* 5; *SEG* XLI 952. Dans la documentation d'Asie Mineure, le terme générique *hierion* indique souvent des ovins (nous tenons à remercier notre collègue Z. Pitz pour cette information). La lettre est datée de l'an 288/287 av. J.-C. grâce à la mention du stéphanéphore Poseidippos, pour lequel cf. *I.Milet* I 3, 123, ligne 29. La donation de Séleucos se place donc à une période pendant laquelle la cité était sous la domination de Lysimaque. Sur ce document, voir aussi PFEIFFER dans ce volume.

nous méfier des interprétations généralisant la fonction d'Apollon comme symbole privilégié de Séleucos dans toute l'extension de son royaume⁹¹. La même prudence est nécessaire quand on considère les initiatives de ses collaborateurs. Par exemple, vers 280 av. J.-C., lorsque Démodamas de Milet traverse le fleuve Iaxartes en Inde et élève un autel à Apollon Didyméen⁹², son initiative peut être interprétée comme un acte d'hommage envers le dieu de Séleucos, mais aussi, comme la critique récente tend à le préférer, comme l'initiative pieuse d'un Milésien envers la divinité de sa cité⁹³. Pour finir, il n'y a aucune raison de lier, de manière systématique, la divinité Apollon telle qu'on la retrouve dans diverses inscriptions royales de l'empire avec un programme précis élevant l'Apollon de Didymes au rang de dieu royal par excellence⁹⁴. Il nous semble plus prudent de suivre une logique d'interprétation contextualisant cette variété d'attestations de cultes pour Apollon dans les traditions des régions et dans les agendas des acteurs documentés dans la vaste sphère d'influence séleucide, tout en prenant en considération la possibilité qu'il existe, à certaines occasions, des superpositions entre l'agenda royale et celui des sujets.

Le lien qui unit Séleucos I^{er} à l'Apollon didyméen et à son oracle, tel qu'il apparaît dans les sources, possède donc une nature à la fois idéologique et évergétique visant à établir un lien utile avec un grand sanctuaire panhellénique, capable de justifier le pouvoir de ce Diadoque en rapport avec l'héritage d'Alexandre. Le zèle montré par Séleucos en tant que bienfaiteur du dieu de Didymes s'intègre dans la logique évergétique partagée par d'autres successeurs d'Alexandre, et qui deviendra ensuite la norme pendant la période hellénistique. D'ailleurs, même si notre documentation ne permet pas d'identifier dans la politique de Séleucos envers Didymes l'origine ultime de la tradition associant le *genos* séleucide à Apollon, le dossier milésien s'intègre, à une date haute, dans un processus dynamique à travers lequel la multiplication de références locales au lien entre Séleucos et Apollon put engendrer une tradition qui finit par devenir un élément de référence pour toute la dynastie. Dans cette perspective, tout en reconnaissant que la consolidation de la tradition voyant en Apollon l'Archégétès de la dynastie ne peut se dater avec certitude que pendant la deuxième moitié du III^e siècle, nous tenons à souligner l'importance des dossiers de Didymes, d'Aigai, d'Érythrées, et probablement d'Ilion, pour étudier le laboratoire où les fondements

-
91. Les monnaies de Séleucos I^{er} portant des symboles apolloniens sont presque exclusivement originaires des ateliers orientaux de l'empire : *SCO*, consulté le 16/11/2018. De plus, comme l'a montré IOSSIF (2011), p. 257, l'introduction de l'iconographie d'Apollon Toxotès sur les monnaies est à imputer à Antiochos I^{er}, et n'est donc pas liée au discours idéologique de Séleucos I^{er}. Sur Apollon dans les monnaies de Séleucos I^{er} et Antiochos I^{er}, voir maintenant ERICKSON (2019), 66-71.
92. Plin. *NH* 6.49 : *Transcendit eum annem Demodamas, Seleuci et Antiochi regum dux, quem maxime sequimur in his, arasque Apollini Didymaeo statuit*. CAPDETREY (2007), p. 82, précise qu'il reproduit ainsi un geste que Cyrus et Alexandre avaient déjà effectué avant lui.
93. Pour cette interprétation, cf. IOSSIF (2011), p. 238. Il arrive néanmoins que certains ne se rangent pas à cette hypothèse : voir par exemple STROOTMAN (2014c), p. 49.
94. IOSSIF – LORBER (2009), p. 19-42.

de cette tradition furent posés par le biais d'une série d'expérimentations mettant en interaction la propagande royale avec les panthéons et les agendas des cités.

Apollon et Séleucos à Aigai

Le décret de la cité d'Aigai en l'honneur de Séleucos et Antiochos nous permet de connaître plus de détails à propos de la caractérisation apollonienne du fondateur de la dynastie séleucide à travers l'initiative d'une cité. La valeur de ce texte est d'ailleurs encore plus grande en considération du fait que, comme le décret désigne Séleucos en tant que destinataire de l'ambassade d'Aigai qui lui communiquera la délibération civique⁹⁵, le document se date de manière certaine entre le printemps et la fin de l'été de 281. La caractérisation apollonienne des honneurs pour Séleucos et son fils a donc été mise en place à Aigai à une date haute et directement en lien avec le passage de cette ville de la sphère d'influence de Lysimaque à celle des Séleucides.

Comme l'a bien montré S. Paul⁹⁶, l'association entre les souverains honorés et Apollon se révèle être le principal dispositif d'intégration des nouveaux honneurs culturels dans la vie religieuse de la cité. Tout d'abord, le décret stipule que le nouveau temple de Séleucos et d'Antiochos sera construit tout près du péribole d'Apollon⁹⁷. Bien qu'aucune épiclèse ne soit mentionnée dans le décret, il est communément admis que le péribole dont il est question appartient au temple d'Apollon Chrestérios, situé à 3 km à l'est de la cité⁹⁸. Ensuite, l'adéquation entre les pratiques rituelles liées aux souverains et celles effectuées en l'honneur du fils de Létô est évoquée à deux reprises par l'usage de *καθάπερ* accompagné du datif : deux taureaux doivent être menés dans le péribole de Séleucos et Antiochos, et être sacrifiés *καθάπερ τῷ Ἀπόλλωνι*, « comme à Apollon⁹⁹ » ; le sacrifice du mois Séleukeïos doit être effectué de la même manière que celui pour Apollon lors du mois de Thaxios¹⁰⁰. Les signes distinctifs du nouveau prêtre désigné annuellement rappellent aussi les éléments traditionnellement associés à Apollon, comme la couronne de laurier¹⁰¹. Enfin, comme on l'a évoqué plus haut, lors des libations, c'est un péan, chant culturel lié à Apollon, qui doit être entonné, tout comme à Érythrées.

95. CGRN 137, lignes 54-56 : ἀπενεῖναι δὲ τὸ ψήφισμα τοῦτο ὅταν ἡ πρώτῃ πρεσβεία ἀποστέλληται πρὸς τὸν βασιλέα | Σέλευκον.

96. PAUL (2016), p. 67-69.

97. CGRN 137, lignes 5-7 : να | [ό]ν τε οἰκοδομησαὶ ὡς κάλλιστ[ον] πρὸς τῷ | [ι] περιβόλῳ τοῦ Ἀπόλλωνος.

98. Cf. le commentaire du CGRN 137, avec les références antérieures.

99. CGRN 137, lignes 15-18 : ἀνεῖναι δὲ καὶ ταύρους ἐν τῇ ἑκατόμ[η] | [βη] εἰς τὸν περιβόλον Σελεύκιω καὶ Ἄντι|[όχω] | σωτήρσι καὶ θύειν καθάπερ καὶ τῷ | [Ἀπό]λλ[ων]ι.

100. CGRN 137, lignes 35-37 : θύειν δὲ κα[ὶ] | [τ]αῦρους ἐν τῷ | μηνί τῷ Σελευκεῶνι καθάπ[ε]ρ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι ἐν τῷ Θαξίῳ.

101. CGRN 137, lignes 37-40 : ἀποδεῖναι | [σθα] καὶ | ἱερέα ἐκ πάντων τῶν πολιτῶν κατ' ἐ | [νιαυτ]όν, ὃς στέφανόν τε φορήσει δάφνης καὶ | αὐτῶν καὶ ἐσθῆτα ὡς λαμπροτάτην.

Ainsi, l'inscription d'Aigai ajoute un élément à notre compréhension de l'association entre le souverain et Apollon vers la fin de la vie de Séleucos. Avec les dossiers de Milet, d'Érythrées et d'Ilion, cette association apparaît même comme un élément récurrent en Asie Mineure. Si, pour Milet, l'élaboration précoce du motif d'Apollon Archégètes de la dynastie par le biais de l'oracle de Didymes demeure une hypothèse fascinante mais non prouvée, à Aigai, la caractérisation apollonienne du roi se date de manière précise à la période suivant la bataille de Couroupédion. Il s'agira maintenant de revenir sur le péan d'Érythrées à la lumière du cadre géopolitique et culturel qu'on vient de délimiter. Après avoir examiné à nouveaux frais la question de la date du document, on se concentrera en particulier sur les mécanismes permettant l'intégration des honneurs pour Séleucos, y compris sa caractérisation apollonienne, dans la vie rituelle des citoyens d'Érythrées après l'entrée de cette ville dans la sphère d'influence séleucide.

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

Si Didymes et Aigai purent développer une stratégie de construction de la figure religieuse de Séleucos s'appuyant sur leurs panthéons traditionnels, on ne voit pas pourquoi les institutions d'Érythrées n'auraient pas suivi cette même démarche¹⁰². Apollon est mentionné de manière récurrente dans les sources épigraphiques de la cité, ce qui semble indiquer que cette divinité occupait une place de choix dans le panthéon local. Un document datant des premières décennies du III^e siècle, et contenant une liste de prêtrises civiques suivies de leur coût, mentionne plusieurs prêtres d'Apollon, présenté sous différentes épicleses¹⁰³. De plus, dans une liste de dépenses culturelles de la cité de la première moitié du II^e siècle, Apollon est, conjointement à Artémis, la divinité la plus citée¹⁰⁴.

Le lien existant entre ce dieu et la Sibylle érythréenne est particulièrement intéressant pour notre propos. Selon Pausanias (10.12.2), la première Sibylle, Hérophile, était une prophétesse connue pour avoir composé un hymne à Apollon. Bien que plusieurs traditions existent quant à son origine et au lieu de sa tombe, au moins à l'époque impériale c'étaient les Érythréens qui en revendiquaient la paternité avec le

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

103. *IK Erythrai* II 201 (*LSAM* 25) : Ἀπόλλωνος ἐγ Κοίλοις (a 45); Ἀπόλλωνος Ἐναγωνίου (a 67); Ἀπόλλωνος ἐν Σαβηρίδαϊς (a 70); Ἀπόλλωνος ἐγ Κ[...]|ελλεῖοις (c 15-16); Ἀπόλλωνος Καυμασέως (c 40); Ἀπόλλωνος Λυκείου (c 41); Ἀπόλλωνος Δηλίου (c 41-42). Le dieu est également cité comme témoin divin dans un serment, très fragmentaire (*IK Erythrai* I 51, ligne 6) et dans une dédicace à Apollon Delphinios (*IK Erythrai* II 209, ligne 1).

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

plus de véhémence¹⁰⁵. Plusieurs inscriptions (*IK Erythrai* II 224-228) témoignent du succès de cette figure au sein de la cité : elles furent inscrites à l'intérieur de la grotte de la Sibylle, située à l'est de l'acropole d'Érythrées et monumentalisée en 162 ap. J.-C. ; à ce dossier appartient notamment une composition élégiaque où l'origine érythréenne de la prophétesse est évoquée avec force¹⁰⁶. La Sibylle se dit fille d'une nymphe et d'un homme nommé Théodôros, mais prend soin de préciser qu'il s'agit de son père mortel (*IK Erythrai* II 224, lignes 6-7 : θνητὸς ἐμοὶ γενέτης). Ce détail fait écho au passage de Pausanias, où le Périégète mentionne l'existence de traditions décrivant la Sibylle comme épouse, sœur, ou fille d'Apollon¹⁰⁷.

L'histoire de la Sibylle d'Érythrées connaît pourtant des prémisses antérieures, qui se situent précisément à l'époque d'Alexandre. Dans le passage évoqué plus haut, Callisthène mentionnait l'arrivée à Memphis des ambassades de plusieurs cités grecques, parmi lesquelles seules celles de Milet et d'Érythrées étaient citées de manière explicite, à cause de leur thématique commune : des oracles annonçant la naissance divine d'Alexandre, fils de Zeus, et donc conformes au message idéologique sanctionné par l'oracle de Siwa, qui faisait du roi macédonien, fils de Zeus Ammon, le chef semi-divin de la grande entreprise panhellénique contre les Perses. L'oracle érythréen avait été prononcé par une prophétesse appelée Athénaïs, qui selon Strabon (17.1.43), citant Callisthène, n'était « autre que l'ancienne Sibylle d'Érythrées¹⁰⁸ ». Il est intéressant de noter que, dans un autre passage (14.1.34), Strabon considère ces deux figures comme indépendantes, témoignant ainsi d'une certaine ambiguïté existant à propos de l'identité d'Athénaïs par rapport à la tradition concernant la Sibylle d'Érythrées. Pour un auteur de l'époque de Strabon, cette incertitude se justifie par rapport au fait que le nom d'Athénaïs disparaît de la tradition après l'épisode d'Alexandre. Mais c'est précisément cette apparition unique d'Athénaïs, dans un moment politique crucial comme la campagne d'Alexandre, qui a suggéré aux chercheurs d'identifier dans la communication de son oracle une initiative stratégique de la part des institutions d'Érythrées pour imposer la paternité érythréenne de la Sibylle contre d'autres centres d'Asie Mineure, en particulier Marpossos, qui la réclamaient. En d'autres termes, l'oracle en faveur d'Alexandre constitua probablement l'acte décisif à travers lequel Érythrées se fit reconnaître, au niveau panhellénique, comme la

105. Cf. Paus. 10.12.7, relatant la même généalogie de la Sibylle attestée dans les inscriptions d'Érythrées : voir note suivante.

106. *IK Erythrai* II 224, lignes 5-6 : πατρὶς δ'οὐκ ἄλλη, μούνη | δέ μοι ἔστιν Ἐρυθραία. Pour une analyse complète, bien qu'ancienne, se référer à REINACH (1891), p. 268-286 ; voir aussi MERKELBACH – STAUBER (1998), I, p. 380-382, n° 03/07/06 ; STONEMAN (2010), p. 77.

107. Paus. 10.12.2.

108. Callisth. *FGH* 124 F 14a : περὶ δὲ τῆς εὐγενείας καὶ τὴν Ἐρυθραίων Ἀθηναίδα φησὶν ἀνειπεῖν. Un prêtre d'Alexandre est d'ailleurs mentionné à Érythrées dans la liste de vente de prêtrises *IK Erythrai* II 201 (*LSAM* 25), ligne 78. À propos du rapport entre l'oracle d'Athénaïs et les honneurs octroyés à Alexandre par les cités d'Asie Mineure, voir HABICHT (2017³), p. 13, 15-16 ; CANEVA (2016c), p. 25-28.

patrie de cette Sibylle¹⁰⁹. Serait-il possible que, suivant le succès de son oracle en faveur d'Alexandre, la prophétesse se soit exprimée une nouvelle fois à propos de la naissance de Séleucos, en remplaçant cette fois le Zeus d'Alexandre avec Apollon, dieu central dans le panthéon civique d'Érythrées ? Elle aurait peut-être aussi agi en continuité avec une propagande apollonienne développée pour Séleucos à Didymes. L'hypothèse est fascinante, et à défaut de sources permettant de confirmer la possibilité d'un fil rouge liant encore une fois, comme pour Alexandre, les initiatives oraculaires de l'Apollon de Milet et de la Sibylle, l'ancrage civique du lien entre Séleucos et Apollon dans le panthéon d'Érythrées se laisse mieux contextualiser à la lumière du texte préservant le péan pour le souverain.

En effet, à la riche liste de fils mythologiques d'Apollon rassemblée par Iossif¹¹⁰, il faut ajouter celui qui plus que tous les autres aurait pu exercer une fonction importante pour ancrer les honneurs accordés à Séleucos dans la vie rituelle d'Érythrées : Asclépios, le destinataire du deuxième péan sur la pierre d'Érythrées, entre ceux pour Apollon et pour le roi. « Fils » d'Apollon non seulement sur le plan mythologique¹¹¹, mais aussi sur celui culturel, car la grande circulation du culte de ce dieu dès le IV^e siècle eut lieu souvent par la médiation d'un culte préexistant d'Apollon (y compris à Érythrées)¹¹², Asclépios se présente comme un candidat idéal pour intégrer Séleucos dans le panthéon local en tant que fils d'Apollon. Le caractère éphémère de cette association entre Asclépios et Séleucos ne doit d'ailleurs pas nous décourager dans cette démarche interprétative : de manière similaire, à Alexandrie, la grande procession de Ptolémée II mettait en scène Priape en tant que membre du thiasse bachique, pour évoquer à travers lui, dans ce cas uniquement, le lien entre Dionysos d'une part, Alexandre et son successeur Ptolémée I^{er} d'autre part¹¹³. Et encore à Athènes, comme l'a montré A. Chaniotis, l'hymne ithyphallique qualifiant Démétrios de fils de Poséidon et d'Aphrodite ne semble pas avoir visé à établir une tradition durable¹¹⁴, mais bien à activer un renvoi mythologique et rituel associant le roi accueilli à Athènes avec la maîtrise des mers — et peut-être au roi fondateur Thésée en tant que fils de Poséidon — ainsi qu'à la sphère de l'*eros* dans la double connotation de la virilité de Démétrios, se manifestant dans l'amour comme dans la guerre¹¹⁵. On pourrait aller encore un peu plus loin en citant les études de G. Pironti¹¹⁶, qui ont

109. PARKE (1988), p. 24, 28-31, 107-110; STONEMAN (2010), p. 77-79.

110. IOSSIF (2011), p. 240-241.

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

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

113. Ath. 5.201d-e, avec CANEVA (2016c), p. 112-121.

114. Bien qu'au moins le lien avec Poséidon puisse renvoyer aux victoires navales de Démétrios, que le roi évoqua dans des émissions monétaires : CHANIOTIS (2011), p. 185.

115. CHANIOTIS (2011), p. 185.

116. PIRONTI (2005) et (2007).

explicité avec force l'extension de la sphère de compétence d'Aphrodite à la catégorie de la *mixis* entendue dans un sens non seulement amoureux, mais aussi militaire. Cette double connotation d'Aphrodite et d'Éros semble d'ailleurs ne pas avoir échappé à l'une des figures les plus charismatiques de l'histoire politique athénienne : Alcibiade, sur le bouclier duquel figurait Éros à la foudre de Zeus, symbolisant l'union entre le charisme irrésistible et la puissance caractérisant respectivement les deux dieux¹¹⁷. Ces exemples révèlent toute la créativité et la flexibilité dont font preuve des cités et des individus face à l'avantage de puiser au potentiel idéologique du mythe en général, et en particulier des généalogies mythiques. Comme nous l'avons vu, certaines de ces initiatives conservèrent une portée locale et éphémère, tandis que d'autres purent contribuer à la formation de traditions durables.

Dans la section suivante, on développera cette piste interprétative en nous concentrant sur le détail des mécanismes rituels à travers lesquels le nouveau péan pour Séleucos visait à intégrer le souverain honoré dans la vie des citoyens fréquentant le sanctuaire d'Apollon et Asclépios.

De la parole écrite à la parole chantée : l'agencement rituel de l'idéologie royale

La solution, attestée à Érythrées, d'ajouter un nouvel *honorandus* à une liste précédente de récipiendaires de chants rituels n'est pas sans parallèle dans la documentation concernant les honneurs cultuels pour les grands bienfaiteurs et chefs politiques hellénistiques. Ainsi, un décret de Mylasa nous informe qu'un hymne pour le dynaste Olympichos fut ajouté à ceux qui étaient déjà entonnés, lors de la fête des Taureia (peut-être lors de leur édition pentétérique), à l'adresse des fondateurs de la cité¹¹⁸. Nous avons donc ici un correspondant, sur le plan de la parole poétique ritualisée, de la pratique d'intégrer le culte d'un bienfaiteur dans l'espace sacré du sanctuaire d'une divinité traditionnelle, pratique qui donnait à la personne honorée le statut de *synnaos theos*.

Au-delà de tendances générales communes, chaque *polis* pouvait préciser le détail des honneurs rituels pour mieux les adapter à la vie religieuse de la communauté locale. La lecture du règlement rituel inscrit au début de la plaque d'Érythrées montre en effet que le chant des péans en l'honneur d'Apollon, d'Asclépios et ensuite de Séleucos s'intégrait bien entendu dans un sanctuaire civique, mais faisait effectivement partie des rituels accomplis par les particuliers fréquentant le sanctuaire pour y pratiquer

117. Plut. *Alc.* 16, 1; Ath. 12.534e; CANEVA (2014b), p. 27.

118. CGRN 150 (240-200 av. J.-C.), lignes 22-24 : ὑμνεῖσθαι | [δὲ καὶ ἐν τῇ ...c. 4.. ε]τηρίδι τοῖς Ταυρείοις κατὰ τὰ ἀὐ | [τὰ καὶ τοῖς τῆς πόλεως κτ]ίσταις. En faveur de l'édition quadriennale de la fête, cf. ISAGER – KARLSSON (2008), p. 47. Cet honneur fait d'Olympichos un nouveau *ktistes* de Mylasa, selon une pratique honorifique bien attestée pour les bienfaiteurs civiques de la période hellénistique : voir en particulier FRÖLICH (2013). Cf. aussi les hymnes chantés par les jeunes hommes de Mégalopolis en l'honneur du commandant de la Ligue achéenne Philopœmen, mort en 183/2 av. J.-C. (Diod. 29.18).

l'incubation, ou pour formuler un vœu aux dieux¹¹⁹. Bien qu'on ne puisse reconstruire l'occasion pendant laquelle le péan pour Séleucos fut chanté la première fois — par analogie avec d'autres cas connus, une fête officielle de la cité ne peut pas être exclue — le péan pour Séleucos est intégré, par le biais de sa transcription en appendice au règlement rituel préexistant, dans la sphère de la participation personnelle à la religion de la cité¹²⁰, à laquelle renvoient aussi les chants pour Apollon et Asclépios.

Ceux qui avaient effectué une incubation ou prononcé un vœu dans le sanctuaire, procédaient ensuite à un sacrifice et devaient entonner le péan à trois reprises. Le sacrifiant ne chantait pas seul, car il était accompagné d'un chœur composé de jeunes gens (*CGRN* 76, ligne 54 : κοῦροι) issus de la cité. La pierre, affichée dans le sanctuaire, devait permettre aux pratiquants du culte de suivre le texte et de le chanter eux-mêmes, au moins pour les refrains typiques du péan¹²¹. Les lignes dédiées à Séleucos I^{er} étaient entonnées à un moment précis du rituel. Alors que les péans en l'honneur d'Apollon et d'Asclépios étaient chantés lors de la disposition de la part sacrée sur l'autel (lignes 33-34 : ὅταν τὴν ἰσθὴν μοῖ|ραν ἐπιθῆι), celui qui honorait Séleucos était entonné durant les libations (ligne 74 : ἐπὶ σπονδαῖς). Cette précision permet d'octroyer une place de choix au roi dans la chaîne opératoire du rituel et de le mettre ainsi en exergue¹²². Ce mécanisme d'intégration au rituel consistant en l'ajout d'une opération supplémentaire est d'ailleurs connu dans d'autres cités. C'est pendant les libations également que, comme on l'a vu plus haut, le péan devait être entonné à Aigai¹²³. Un lien important semble aussi exister entre les honneurs culturels octroyés à Séleucos I^{er} par les Athéniens de la cité de Lemnos et le moment des libations. Selon un fragment de Phylarque cité par Athénée, ceux-ci appelaient en effet « de Séleucos Sôter » le cyathe versé lors des rassemblements publics¹²⁴.

Le rôle du péan est d'inviter le dieu (les trois dieux dans ce cas-ci) à se manifester en scandant ses différents noms¹²⁵. Il est intéressant de noter qu'au début de l'hymne d'Érythrées, Séleucos ne reçoit pas d'appellatif divin à proprement parler, ni de dénominations typiquement attachées aux souverains de l'époque. Il est néanmoins, on l'a vu, explicitement nommé fils d'Apollon, cette divinité recevant, quant à elle, deux

119. Voir respectivement *CGRN* 76, lignes 30-31 (ἐγκατακοιμη|θέντες) et 32 (εὐξάμενοι).

120. Pour un encadrement de la religion personnelle au sein de la religion civique, voir RASK (2016), p. 15-16, avec les références antérieures. Cette approche est à distinguer, sur le plan théorique, de la catégorie, plus débattue, de « religion pour l'individu », comme elle est discutée par RÜPKE (2018).

121. BREMER (1981), p. 209.

122. Comme l'observe PIRENNE-DELFORGE (2011), p. 122, les libations constituent un moment de transition au sein d'un rituel complexe.

123. *CGRN* 137, lignes 49-51 : ἄιδειν δὲ καὶ παιᾶνα ἐ|πὶ σπονδαῖς ὃς ἔν νικήσῃ ἐν τῷ ἀγῶνι τῆς μο|υσιμῆς.

124. Phylarque, *FGrH* 81 F 29 (= Ath. 6.254f–255a) : καὶ τὸν ἐπιχρόμενον κύαθον ἐν ταῖς συνουσίαις Σελεύκου Σωτήρος καλοῦσι; HABICHT (2017³), p. 64-65.

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

épicièses poétiques rares¹²⁶. L'adjectif *κωνοπλόκαμος* nous apparaît en effet comme l'unique attestation de l'association de cet adjectif avec Apollon dans les sources littéraires, tandis qu'à notre connaissance, *χρυσολύρας* est attribué une seule fois à cette divinité, dans une épigramme de Posidippe de Pella¹²⁷. La rareté de ces termes, qui révèle l'originalité de la création littéraire associée au souverain, a l'intérêt de faire ressortir, à travers un cas concret, le rôle des poètes et leur liberté de manœuvre dans la mise en place du langage associé aux honneurs culturels pour les grands chefs politiques, tels que nous les avons évoqués plus haut.

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

CONCLUSIONS

À Athènes, l'hymne ithyphallique chanté en 291/0 pour Démétrios décrivait le roi comme fils de Poséidon et d'Aphrodite. Un poème composé par Hermodote décrivait le père de Démétrios, Antigone, comme fils d'Hélios. L'*Encomium de Ptolémée*, écrit par Théocrite à la cour de Ptolémée II, représentait Ptolémée I^{er} divinisé banquetant avec ses ancêtres, Héraclès et Alexandre, dans la maison de son père, Zeus, en projetant ainsi sur l'Olympe la société de la cour lagide de l'époque¹²⁸. L'hymne de Nicandre pour Attale III faisait remonter la lignée attalide à Téléphos et, par son intermédiaire, au roi de Mysie Teuthras et à Héraclès, selon une tradition significative à la fois pour la dynastie et pour l'histoire des origines de Pergame. Et le péan anonyme d'Érythrées célébrait Séleucos I^{er} comme fils d'Apollon dans le contexte du sanctuaire civique d'Apollon et Asclépios.

126. Sur la distinction entre épithètes culturelles et poétiques, voir PAUS. 7.21.7. PARKER (2003), p. 173 souligne toutefois la fonctionnalité des épithètes poétiques, puisqu'elles étaient chantées dans le rituel et pouvaient désigner le dieu sous ses différents aspects.

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

128. Theocr. *Id.* 17, 16-27.

Certains de ces « mythes de légitimation » dynastiques associant les souverains à des ancêtres divins apparaissent dans un contexte idéologique bien précis et seront ensuite abandonnés. Dans certains cas, le déclin d'une stratégie encomiastique pourrait dépendre, au moins en partie, de l'instabilité politique de l'époque, qui empêcha certains souverains de transmettre leur pouvoir à des descendants, et à cause de laquelle une cité pouvait passer rapidement d'une sphère d'influence à une autre. D'autres mythes de fondation, comme celui attachant la lignée séleucide à Apollon, allaient en revanche connaître un succès durable et devenir des éléments de référence dans l'autoreprésentation de la dynastie. Mais quel était le rôle spécifique des cités dans ce processus? Cette contribution s'est donnée comme but de montrer qu'en promouvant des messages qui pourraient plaire aux chefs politiques, les cités ne se limitaient pas à appliquer dans leur communication des modèles idéologiques déjà développés et suggérés par un programme royal centralisé. Au contraire, elles pouvaient puiser à leur propre patrimoine culturel, en termes de fêtes, sanctuaires, configurations spécifiques des panthéons locaux, histoire diplomatique, pour donner forme à des honneurs culturels éphémères ou durables, mais en tout cas capables d'entrer en synergie dialectique avec l'auto-représentation royale en cours de développement et de consolidation dans des traditions dynastiques. Même à l'intérieur du système politique et culturel d'une *polis*, d'ailleurs, on a vu que le fait de recourir à l'inventivité des poètes ouvrait les portes à des processus créatifs à travers lesquels la célébration du souverain pouvait s'enrichir de détails et d'éléments nouveaux, capables, ou non de générer de nouvelles traditions.

Pour revenir, en conclusion à la dimension rituelle du chant hymnique, notre discussion a aussi permis de reconnaître à la parole poétique une fonction dans l'accroissement du panthéon local comparable à celle du partage de l'espace sacré, faisant d'un bienfaiteur humain le *synnaos theos* d'un ou de plusieurs dieux de la cité. En impliquant l'ajout d'un nouveau destinataire à la liste des dieux et héros auxquels on s'adressait lors d'une fête civique ou de l'activité rituelle des particuliers, le chant hymnique pour des destinataires humains s'inscrit dès lors à plein titre parmi les mécanismes promouvant l'évolution de la vie religieuse de la communauté à travers le temps.

Stefano G. CANEVA

Luca LORENZON

Afterword

This book was conceived as a contribution to the reassessment of cultic honours for political leaders and benefactors as a constitutive part of the history of Greek religion in the Hellenistic period. Drawing on a large set of source types and methodological approaches has served the purpose of shedding light on common aspects as well as on specific traits concerning the practical dimension of ritual honours, including their administration and funding systems. It is now time to attempt a balance of this endeavour by drawing attention to some of the points highlighted by the studies collected here. I will articulate these final reflections around four main topics: space, time, material, and agency. Where possible, I will also add references to other documents that can confirm the conclusions of the papers and point to new paths for future research.

Space. The spatial footprint of honours for political leaders and great benefactors has concerned the authors of the contributions at various scales (cities, villages, sanctuaries, private estates, households) and with varied configurations of the interaction between human honorands and traditional deities. Strootman and Williamson's discussion of Hekatomnid Karia has drawn attention to some strategic architectural and urbanistic solutions by which a dynasty could reshape the sacred landscape of important sanctuaries in the *chōra*, such as that of Zeus at Labraunda, and reinvent the complex spatial organization of a royal capital like Halikarnassos. Moreover, it has pointed to the Hekatomnid dynasty as a prominent model for later configurations of the royal space in the capitals of Hellenistic kingdoms. The organization of royal space in Hekatomnid Karia goes far beyond the creation of a static theatrical staging of monarchic supremacy: it establishes topographical associations between royal dwellings and existing deities (cf. Zeus at Labraunda, Apollo at the Zephyrion promontory in Halikarnassos) and creates the setting in which cultic honours for a monarch or a dynasty shall take place.

By drawing on the binary 'guest—host' model which I have proposed in my contribution on the honours for Attalos III, we may state that royal initiatives create multi-faceted configurations of royal space by reinventing what is available on the terrain. At Halikarnassos, the palace of Maussollos was added to a part of the city that already hosted the sanctuary of Apollo, thus letting the newly constructed royal space

share, as a guest, in the sacred space of the god. At Labraunda too, the *andrones* of Maussollos and Idrieus nested the space of the dynasts within the existing sacred landscape of the hosting god Zeus.¹ On the other hand, in the centre of Halikarnassos, the complete reorganization of the city landscape around the sacred platform of the Maussolleion made the dynasts the owners of a major sacred space, which became a political and religious landmark of the city.

The ‘guest—host’ scheme fits particularly well the dynamics of organization of sacred space underlying the categories of temple- and altar-sharing honorands. The case of Attalos III at Pergamon clearly shows that the relationship between old and new recipients of cult was not fixed once and for all, but continuously changed in compliance with locations and occasions. In some cases, the honoured person is the owner of a cultic structure and thus the principal recipient of cults, whereas when rituals are accomplished at existing cult facilities (temples, altars) belonging to deities of the civic pantheon, the new honorands tend to appear as secondary co-recipients of the cult. These different honorific patterns can coexist in the same city and even in the same decree, forcing us to consider them as complementary rather than as alternative models. In the same way, offerings addressed to human benefactors as to gods (in the dative) can coexist in the same time and space with other rituals accomplished to traditional deities for the wellbeing of these same leaders, revealing a multi-faceted and negotiable relationship between the holders of supreme political power, the honouring community, and the divine. The Hellenistic documentation therefore provides no support to those scholars who might search for standard evaluations of the hierarchical relationship between ritually honoured political leaders and the gods. The need to put order in the theological implications of cultic honours may appear, with a polemic purpose, in literary works of authors embracing a distinctive political or philosophical position against the possibility that legal decisions affect the organization of the divine; however, we must wait for the impact of the Roman Principate and of its procedural approach to the divinization of political leaders before honorific inscriptions testify to straightforward reflections about the religious implications of cultic honours in the general terms of hierarchical relationship between human recipients of cult and the divine sphere.²

-
1. Examples could be multiplied at pleasure: see, for instance, the case of the Attalid *basileia* being added to the citadel of Pergamon, which was dominated by the pre-existing terrace of Athena. This case also shows that the host-guest relationship is not a stable one, but is subject to change through time. Starting from the monumental reorganization of Athena’s terrace under Attalos I and Eumenes II, the balance between sacred and royal space in the citadel of Pergamon was reversed as the precinct of Athena was progressively encapsulated in the royal space; this process is attested by the creation of the Library and by Attalos III’s royal addition of the cult of Zeus Sabazios to the *temenos* of Athena.
 2. See PRICE (1984b) on the difference between the fluid status granted to the recipients of ritual honours in the Greek Hellenistic East and the juridical definition of the religious category of *Dimi* in Rome. A revealing case of a new approach to cultic honours is provided by a decree for L. Vaccius Labeo (*IK Kyme* 19; *IGR* IV 1302; 2 BC – 14 AD). This member of the local elite of Kyme rejected

Discussing the flexible mechanisms that rule the organization of shared sacred space brings us to reassess the category of *synnaos theos*. This concept has often been dealt with by scholars working on textual evidence as a somewhat abstract category. However, the spatial applications of this general definition must be verified on the field from case to case: a statue of a human benefactor erected within the premises of a sanctuary can occupy different places in relation to the divine statue;³ moreover, its attributes and measures may vary, and the material composition of the statues erected in a sanctuary also offer some decisive information about the relationship between the host deity and the guest human honorand. Furthermore, even if we limit ourselves to the analysis of textual sources, we must observe that the distinction between *agalmata* and *eikones* only provides a general orientation about which portraits of a human being, and when, could become the recipients of a ritual action. This is not only to say that, as already acknowledged in the scholarship, in the Hellenistic period the borders between cultic *agalmata* and honorific *eikones* could be blurred in certain cases. More importantly, the analysis of the ritual treatment of statues of both royal and non-royal benefactors shows that on specific festivals or eponymous days, honorific statues could become the addressees of ritual actions. Accordingly, the dynamic relationship between cultic and non-cultic statues appears to be a matter related not only to the vocabulary of our sources, but also and more concretely to the honorific logic that constitutes an important part of the religious life of a community.

The reorganization of the sacred space to accommodate ritual honours for human leaders does not only occur at the macro and durable level of urbanization, architecture, and sculpture. Small and movable inscribed objects could largely contribute to the configuration of sacred material landscapes pertaining to the cultic honours for human beings at the micro-level of personal dedications in sanctuaries (or portions thereof), in semi-public buildings like gymnasia and other meeting places of non-official associations, and even in private houses—both in inner spaces and in the public area in front of the house doorways. The multiplication of places where the ritual honours for the political leaders could be accomplished opened up a large variety of options to establish associations between the honorands and the deities

the establishment of civic honours comprising a temple to be erected in the gymnasium and the grant of the epithet *Ktistes*, arguing that such honours exceeded those suitable for men: cf. KUHN (2017), p. 202-205. Labeo's Italic origins (he was a member of an important family of *negotiatores*) may have made him particularly sensitive to the ongoing Augustan process of re-definition of the system of cultic honours for political leaders. His *recusatio* is reported in detail at lines 11-20 of the decree: "although he accepted the resolution of the city with pleasure, Labeo, also considering the initiatives taken for him and measuring his luck in relation to what can be reached by a human being, declined this excessive honour, fitting the gods and those equal to the gods (*isotheoi*)—that is, the consecration of the temple and the denomination as Founder—and since he considered as sufficient the decision taken by the city and its manifestation of benevolence, he accepted with joy the honours suitable for good men". I will discuss diachronic changes in the use of the adjective *isotheos* and other key expressions of the vocabulary of Hellenistic ritual honours in CANEVA (in preparation).

3. This point was already convincingly made by STEUERNAGEL (2010).

worshiped by the community. Not all of these associations necessarily followed a leading top-down model set up by a city or promoted by the royal house. Thus, for instance, the dissemination of altars of Attalos I and Eumenes II in sanctuaries and other public spaces in Pergamon largely exceeds the preferential bonds that the dynasty claimed with Dionysos (and Herakles). In the Ptolemaic documentation, the extraordinary dissemination of altars, blocks and plaques inscribed with the name of Arsinoe Philadelphos testifies to the existence of multiple choices for individual agents to pay ritual honour to the deified queen in domestic environments, in sanctuaries of deities closely related to the queen in court ideology (cf. Aphrodite, Isis), but also in relation to gods who played an important role in a local, bottom-up perspective, like Apollo Amyklos at Idalion.

Time. We have already observed that festivals provided suitable occasions to promote the community's involvement in the official rituals for political leaders and benefactors, also connecting the public and private sphere via the regulation of the participation of non-official groups (including families) in the processions and offerings organized by the state. When we narrow down our focus to basic sequences of ritual actions, we realize that regulating the time of cultic honours was also necessary to define the precise moment at which the new rituals for human honorands should be nested within the ceremonies for the gods. Thus, the singing of hymns and paeans appears to have been regulated by cities not only as regards the occasions for the competitive selection of the best poets and compositions, but also, when the evidence allows us to see in detail, at the precise level of the sequence of ritual actions that compose a sacrifice or a procession. In this respect, artistic performances in the form of singing and of choreographed dancing play a function comparable with the solution of letting a human benefactor share in the sacred space of the gods. In Erythrai, the regulation concerning ritual singing exposed in the sanctuary of Apollo contained an appendix with the texts of the paeans for this god and for his 'sons' Asklepios and Seleukos I; the honours for the king were therefore given a special place in the sacred space and in the ritual timings of the two guest deities.

When talking about cultic honours in relation to time, we may distinguish three main aspects: occasion, frequency, and duration. The first two points are closely related to the organization of the religious calendar. Institutions—civic, royal, of a sanctuary, but also private in the case of non-official associations—regulate occasion and frequency to fit the new festivals into the sacred time of the community. New rituals for human honorands may occupy a new position in the calendar of a city or of another social group, for instance when they are meant to commemorate the birthday or day of coronation of a monarch, or an event such as a victory or a particular benefaction for which the honorand shall be remembered and worshiped. In other cases, new festivals are appended to existing ones, letting the human honorands share in the time of the gods. From a practical perspective, the reasons justifying this solution relate to the augmented chance of promoting a new festival by adding it to one that already enjoys popular success at a local, regional, or even international level. From

an ideological point of view, the combination of old and new festivals may contribute to the characterization of the religious figure of the honoured political leader—see the case of Aigai for the combination of rituals for Seleukos I and Antiochos I with a major festival of Apollo. However, this is not the only explanation that emerges from our sources. The association of the festival Seleukeia with the Dionysia in Aigai and Erythrai does not seem to entail the bestowal of a Dionysiac allure upon Seleukos. It rather responds to the more general purpose of letting the honoured king share in the time and ritual events of a prominent local festival. The artistic contests organized during the Dionysia may have played a role in the choice of this festival. First of all, in the Hellenistic period, artistic and other contests were a major occasion for the civic institutions to announce public honours for benefactors in front of the gathered population: by appending the Seleukeia to the Dionysia, which traditionally hosted artistic contests, the city placed a central moment in the administration of civic prestige and honours under the name of the euergetic king, in addition to the traditional god of the festival. Moreover, the contest itself probably provided a suitable occasion for the competitive selection of the hymn which the city would dedicate to the ritually honoured king.

Duration is related to the survival of cultic honours for human beings across time. Despite the common claim of decrees that honours established by cities shall last forever, the unstable political scenario of the Hellenistic age implied that many of the new cults were bound to decline within a short time after their establishment. A clue of the awareness the honouring cities had of the instability of political balances and their related honours is that civic honorific decrees for monarchs never concretely attempted to prevent future changes to, or the cancellation of, the decreed honours by means of entrenchment clauses, fines, imprecations, or the institution of controlling committees, as it often happens instead in other types of ritual regulations and cultic foundations.⁴ Therefore, civic commitment to preserve the practice of ritual honours for eternity belongs to a purely discursive register, while their effective duration relies on the preservation of the equilibrium of powers, both internal and external, which resulted in the establishment of honours. This means, for instance, that unless future excavations shed new light on the archaeological remains of Seleucid honours at Aigai, we cannot exclude the possibility that the erection of the sanctuary of the kings as Saviours near the precinct of Apollo, which was stipulated by the civic institutions

4. On the role of the entrenchment clause in public regulations, see HARRIS (2006), p. 23-25 and (2015), p. 66, 69 (specifically on the so-called 'sacred laws'); on juridical devices to ensure the duration of private cultic foundations, LAUM (1914), p. 178-211. A remarkable difference between civic honorific decrees and private foundations pertaining to ruler cults emerges from the sacred regulation of Antiochos I of Kommagene. Here the content of the foundation is related to the dynastic cult of the king and his ancestors; however, because the endowment is private (royal), the juridical and religious devices activated to ensure the perpetuation of the cults attached to the principal capital provided by the king are comparable to those of non-royal private foundations. On the foundation of Antiochos, see *IGLS I*, 1 (from the *hierothesion* of Nemrud Dağ) and the new texts collected in *SEG LIII* 1763.

shortly after Kouroupedion, was never fulfilled as a consequence of the imminent death of Seleukos.⁵

Another issue related to duration concerns the possibility that cults for rulers may have gone through a period of decline in a certain place before they were renovated for specific ideological purposes. For instance, it remains uncertain whether the attention paid to the statues and rituals of the Attalids by the Pergamene benefactor Diodoros Paspáros after the Mithridatic War should be seen as the proof of an uninterrupted practice of an Attalid dynastic cult in republican Pergamon, or as a revival responding to the need of celebrating the memory of the grandeur of the city in a time of crisis, and as a smart solution to grant Diodoros himself a place on the side of the great dynasty of Pergamon's past.

Material. The evidence discussed in this book has shed light on some material aspects of ruler cults, in particular as regards the types of vegetal and animal offerings involved in the celebration of rituals for political leaders and benefactors. Paganini's and Lorber's contributions have provided a closer look at the types of spaces, tools and commodities that cultic associations needed in order to ensure the celebration of their feasts and offerings. At this private level as well as in the public context of civic rituals, ritual honours for human beings were not set apart from those for the traditional gods, but were modelled after them, and combined with them as part of the routine ritual life of the community. The same process of accommodation of the rituals of ruler cults within the traditional patterns of the materiality of religion is documented in non-Greek milieus: in this respect, the example provided by texts and reliefs concerning the celebration of Ptolemaic ancestor cult in Egyptian sanctuaries can be compared with the rituals for Seleucid kings mentioned in the cuneiform evidence from Hellenistic Babylon and Uruk.⁶

A point deserving attention with regard to the materiality of rituals is that the size and costs of the offerings principally depended on the possibilities of the donors and on the occasions of the offering rather than on the prestige of the person ritually honoured. Civic institutions could establish lavish offerings on important occasions, both for routine festivals (cf. the two bulls for Seleukos and Antiochos at Aigai) and for special events (e.g. the sacrifice "as beautiful as possible" to Attalos III, on Zeus' altar on the agora, on the day of his return). They also could schedule multiple sacrifices on the same occasion by assigning different types of offerings, with different costs, to various parts of the population organized in demographic sub-units, such the city's *phylai*. Access to the sacrificial banquet also varied in relation to the type of occasion, ranging from broad events embracing the whole population to banquets only involving the civic authorities, down to the exclusive parties run by private associations. In some regulations of civic rituals, the citizens are called to participate in public festivals with their own offerings, in which case the rule is that

5. On early Hellenistic Aigai, see HABICHT (2020).

6. See LINSSEN (2004), p. 124-128; GLADIĆ (2007).

each person is allowed to sacrifice in compliance with his own financial possibilities. That such offerings often consisted of perfumes and vegetables rather than of blood sacrifices is suggested by Satyrus' excerpt of a ritual regulation for Arsinoe's procession in Alexandria and confirmed by the small size and rather shallow surface of the preserved altars of ruler cults in the Hellenistic world.

Only in a few cases can we observe a specific attempt of institutions at precisely characterizing the religious *persona* of the honorands via the regulation of the material content of the offerings. The ritual norm of Alexandria for the procession of Arsinoe Philadelphos provides the only known case of sacrificial interdiction in relation to ruler cults, revealing a rare, if not unique, intention of the institutions to precisely position the newly created goddess within the pantheon of the Greek and Egyptian subjects of the Ptolemies. Ritual regulations can also modulate the material content of offerings to establish an internal hierarchy between various recipients. This solution usually responds to the need of distinguishing between the offerings for guest and host recipients of the cultic structures, but here we may add a reference to a decree passed by the inhabitants of two villages near Laodikeia on the Lykos for the Seleucid client dynast Achaïos and two of his officials having ransomed several prisoners taken during the war with Celtic tribes: this is a rare case where the higher-standing honorand, Achaïos, is granted the yearly sacrifice of a bull whereas his lower-ranking collaborators are honoured with less expensive animals, two rams.⁷

The material features of a dedication, a cultic tool, a sculptural or architectural monument can also say a lot about the economic possibility and aspirations of the dedicants as well as of their cultural/ethnic background and intentions. As I argued in the opening chapter of this book, the use of marble for dedications in contrast to other materials may reveal important details about the status and prestige of the donor(s), but to avoid generalizations we must combine this feature with other important pieces of information, some of which can be inferred from the document itself (quality of writing, prosopography, content of the dedication), while others point to the broader socio-economic background of the dedication and comprise factors such as the availability of marble on the local market and the level of connectivity between royal centres and peripheral sanctuaries. Such connections may have a regional scale, as, for instance, when we consider the choices of materials (marble and andesite) in Pergamon and in the neighbouring mountain sanctuary of Mamurt Kale; or they can concern a broad international network, such as the circulation of marbles between the Aegean world, Cyprus, and Egypt in the 3rd-century Ptolemaic kingdom.

Concerning the study of portraits of honoured dynasts, Palagia has shown that the choice of marble in contrast to bronze, and especially the use of the acrolithic technique, constitute important factors in the identification of a statue meant for

7. *IK Laodikeia am Lykos* 1; January 267 BC. The two offerings are also to take place in distinct locations: that for Achaïos in the sanctuary of Zeus at Baba Kome, those for his collaborators in the sanctuary of Apollo at Kiddiou Kome. On the status and honours of Achaïos in the area, see MCAULEY (2018), p. 38-39.

cultic use and possibly erected within a sacred space, thus making a monarch a *synnaos theos* in a temple. Another important aspect in the material characterization of portraits of political leaders is their iconography: the presence of divine attributes may point to association with gods, even though it is not always easy to understand whether this approximation should be interpreted as a sign of identification of a human with a god or as the visual mark of a privileged status of the monarch as the god's favourite and *protégé*. On the other hand, the transfer of a god's attributes is not the only way to create a new sculptural or numismatic iconography for a ritually honoured monarch. The *agalma* depicting Attalos III in arms standing on the war booty in the sanctuary of Asklepios did not point to any specific deity but applied a visual motif brought to success by Attalid *anathēmata* for their victories over the Celts. This new iconography therefore provided a suitable solution to depicting Attalos as *Galatonikēs*. Like the famous elephant *exuvia* in the numismatic portrait of Alexander, which evoked his successes in India, Attalos' Pergamene iconography may therefore be seen as a visual device to encapsulate the echo of a military event into a deifying iconography. This solution offers an iconographic parallel to what A. Chaniotis has identified as a typical trend of Hellenistic religious life: the tendency to integrate major political and military exploits among the events that could be religiously commemorated by a community and thus inspire the origins of new festivals.⁸ In the case of Attalos III at Pergamon, the victory of the king resulted into both the creation of a yearly civic festival and into the definition of a new deifying iconography for the ritually honoured monarch.

The visual attributes and the material composition of the statue provide together a rich set of instruments by which agents can express a variety of configurations of the special link between the supreme holders of personal power and the divine sphere. The functioning of this visual semantics of honour can be compared with the discursive toolkit of cultic epithets giving shape to the relationship between political leaders and the divine. Just like visual attributes, denominations could have a local application or gain larger success at a regional or even international level. The analysis of hymns for benefactors has revealed that the choice of epithets and even the promotion of narratives of divine kinship for political leaders passed through an elaborate interaction between poetic creativity, civic strategies, and the dynasts' self-representation. Moreover, in a way comparable to the iconography suggesting a link between political leaders and the divine, the religious honours bestowed upon a person could be accompanied by the creation of a distinctive epiclesis (cf. Arsinoe Philadelphos), while in other cases the chosen denomination established a direct link between the honorand and a specific deity (Queen Aphrodite Laodike in *IK Iasos* I 4); sometimes, the honouring community opted for a broader and less clear-cut association between the honorand and a god, as in the case of the famous altar of Zeus Philippios at Eresos.⁹

8. CHANIOTIS (1995).

9. RHODES – OSBORNE (2007), no. 83, γ.front.ii, lines 5-6.

Agency. The interaction between personal, civic, and royal initiatives must be taken into account to understand the complementary roles of different agents in the diffusion of ruler cults and in the fashioning of their ideological and practical features. In our discussion of ritual singing for political leaders, we have seen that poetic creativity on the one hand, and the solutions adopted by civic institutions on the other, could contribute in a significant way to the definition of cultic associations between monarchs and traditional deities as well to the creation of legitimating narratives and foundation myths of kingship. The promotion of mythological kinship between a dynasty and one or more deities is an important example of this process, and the reassessment of the case of Apollo in the cities of Western Asia Minor in the period between Ipsos and Kouroupedion has shown that a network of bottom-up associations between a king and a god in various cities could contribute in a decisive way to the fashioning of the religious *persona* of a monarch; the product of this process, or at least some of its features, could then be appropriated by royal agents at a later stage and eventually play an important part in the construction of a centralized, top-down message of dynastic legitimacy.

Lorber's meticulous study of the financial underpinnings of ritual honours in the Aegean world and in Egypt has provided an invaluable instrument for future investigations of the various sources of financial support for Hellenistic ruler cults across time and space.¹⁰ A major contribution of this study is that it has drawn attention to the interaction between top-down and bottom-up initiatives in the establishment and funding of cultic honours. In Ptolemaic Egypt, we can recognize the coexistence of at least three complementary streams of financial support for ruler cults: the first led by the state and relying on taxes, the second based on the occasional initiatives of individual donors belonging to the administrative and military elite, the third related to the regular funding mechanisms of private religious associations. A combination of voluntary and obligatory sources of income has emerged, as well as a variety of agendas leading individual persons and non-official groups to finance the ruler cult as a way to express wealth, status, and allegiance to the central power.

We may confidently assert that only a small part of the dedications and offerings of ruler cults accomplished in the Egyptian *chōra* could actually aim at having the royal house itself as their direct public. As pointed out by Paganini, local initiatives would in most cases principally respond to the logic of self-affirmation of the local elites, providing the members of cultic associations with the occasion to advertise their privileged status as a closed community of respectable and pious peers. In some documented cases, however, a cultic association could thrive thanks to the initiative of

10. We also hope that her comparative effort with the Seleucid evidence will encourage further analyses of the finances of honours for other Hellenistic dynasties. The finances of honours did not figure among the topics dealt with in the Freiburg conference *Comparing the Ptolemaic and Seleucid Empires*, 30 June – 2 July 2016. Another dynasty for which we have abundant evidence allowing for a detailed study of the financial mechanisms of honours is that of the Attalids. For some preliminary remarks in this direction, see KAYE (2012); CHIN (2018).

top-ranking members of the court elite. Such local benefactors could use cultic associations as an instrument to magnify their own prestige, while their special link with the court would increase the association members' chances for visibility by reducing the social distance between the elite of a village community and the royal house in Alexandria. Indeed, the role of high-standing functionaries and royal collaborators in the dissemination of ruler cults can hardly be overestimated, in Egypt as elsewhere. As pointed out by Lorber and Pfeiffer, individual members of the royal administration and of the court society would have every interest to use part of their wealth to patronise a lavish manifestation of religious allegiance to the kings. For these social categories, (re-)founding a shrine or financing ritual honours for the monarchs was a good strategy to gain prestige in the local community and to draw the attention of the king. It could also prove a good investment in case of political uncertainties: since Hellenistic royal officials constituted a movable elite based on personal bonds with the sovereigns, establishing a valuable connection with the king could provide collaborators with new opportunities of career and enrichment even in case war and political instability would endanger their local interests. This holds true especially for Ptolemaic oversea provinces, which were more directly exposed to the risks of change of domination. Thus, for instance, the history of the family of Thrasesos of Aspendos, which provided three generations of top-ranking officials serving first Ptolemy II and III, then Antiochos III after the Seleucid conquest of Koile Syria, shows to what extent support for ruler cults was entangled with the self-promotion of the international elite of royal collaborators.

While elite members and non-official associations contributed everywhere to the dissemination of ruler cults, their particular importance in Egypt can be explained because of the limited role of Greek cities and their honorific initiatives in the heart of the Ptolemaic kingdom in contrast to other regions of the Hellenized world. Conversely, the analysis of the funding mechanisms of ruler cults in the Aegean world points to the central role of the *polis*, even though the interaction between civic and royal initiatives can show a variety of possible configurations: independent cities proactively used cultic honours as a leverage to engage sovereigns in euergetic initiatives; in some cases, however, the royal establishment could play a more direct role in steering local responses, as in the case of the Nesiotic League under Ptolemy II or in Antiochos III's failed attempt to establish a centralized dynastic cult in Asia Minor.

As seen above, civic institutions were aware of the diplomatic implications of ruler cults and of the possibility that their investments might not pay back in times of rapidly changing international politics. Moreover, cultic honours were often granted by cities directly after moments of great danger and financial distress. These observations can at least partly explain why ruler cults have left so few monumental traces in Greek cities other than in royal capitals. The direct commitment of the monarchs and the greater political stability in the heart of their kingdoms made capital cities suitable settings for ambitious projects leading to the erection of monumental cultic structures, including temples dedicated to members of the ruling houses. Conversely, out-

side royal capitals, it is very difficult to find traces of actual temples of the ruler cult. In many cases, cities and kings seem to have been satisfied with the funding of ritual performances, small altars, and statues. References to actual sanctuaries are often to be understood as open-air precincts hosting minor cultic and honorific structures.¹¹ The civic solution to make great political leaders *synnaoi theoi* of the local gods or to append new festivals for human beings to existing ones for gods and heroes can perhaps also be better understood against this background: integrating honours for great political leaders in existing spaces and events for which the city already had to pay would reduce the investment while optimising the prestige of the granted honours.

Political instabilities did not, however, prevent the cultic honours for rulers from becoming in some cases a durable component of the religious practice of a community, and even a reference in its civic identity.¹² On the other hand, when cults survived for a long time, they could undergo a significant change in their ritual and social organization. Thus, we have seen that if the cult of Arsinoe Philadelphos lasted throughout the history of the Ptolemaic kingdom, its epigraphic and archaeological footprint from the second century was very different from that of the early period of its dissemination in the Ptolemaic Eastern Mediterranean, under the reigns of Ptolemy II and III. At Pergamon, the palaeographic analysis of the altars of Attalos I has suggested that this cult might have survived the end of the dynasty, but when we find new traces of the Attalid dynastic cult in 1st-century Pergamon, these have taken up the new form of statues and rituals connected with the gymnasium and with the life of the political elite that gathered there.

A last point warrants attention since it allows us to reflect upon the entanglement between the financial and ideological dimension of agency. Paganini and Lorber have shown that from a financial point of view, no difference can be ascertained between the economy and administration of ritual acts accomplished to the sovereigns as to gods (in the dative) and of those addressed to traditional deities in favour of (*hyper*) members of the ruling house. This point relates to another one concerning the syntax of rituals and dedications. A thorough analysis of the evidence concerning offerings of ruler cults in Egyptian temples has enabled Pfeiffer to show that *hyper*-formula dedications did not express a different understanding of the interaction between donors, gods, and monarchs in Egyptian milieus than in Greek or Jewish ones. Their particular success in Egypt does not point to an Egyptianization of Ptolemaic royal worship but can be explained in relation to the special social and cultural background of Ptolemaic Egypt. Firstly, in a system whereby administrative interactions largely relied on interpersonal negotiations rather on the initiative of civic institutions, the

-
11. See the cases of the precinct of Ptolemy III and Berenike II at Itanos and the Laodikeion at Sardis. In some cases, the creation of open-air cultic spaces would be in line with local traditions: cf. the Arsinoeion created inside the sanctuary of Apollo/Reshef at Idalion, whose interpretation as an uncovered precinct fits the traditional structure of pre-Hellenistic Cypriot sanctuaries.
 12. See CHANKOWSKI (2010b) on cults surviving the death of the ruler for whom they had been created, or even the extinction of a dynasty.

habit of accomplishing rituals to gods in favour of a king or of another superior served the purpose of fostering positive relationships between various degrees of the royal and/or temple hierarchy. Secondly, the *hyper* formula provided donors with a useful tool to advertise their euergetic initiatives by exploiting the different ways Greek and Egyptian texts traditionally described agency in the financing of sanctuaries. Hieroglyphic texts, which were only addressed to the closed group of the Egyptian priestly elite, traditionally ascribed the foundation or renovation of a temple to the pharaoh even when the benefactor was a non-royal agent; however, this same donor could publicly claim his own merits via the different communication channels established by Greek and Demotic texts. It is for this purpose that the Greek *hyper* and some Demotic derivative formulae could be used by non-royal donors to commemorate their euergetic initiatives within their community and thus enhance their prestige in terms of wealth, piety, and allegiance to the central power.

Finally, the evidence of ritual honours expressed in the form of *hyper*-style dedications grows in number during the late Hellenistic period (mid-second/first cent. BC) to the detriment of dative dedications, even though dative formulae did not entirely disappear from the late-Hellenistic honorific system,¹³ and they would even know a renewed success with the beginning of the Principate.¹⁴ The fact that this trend is particularly evident in Egypt seems to depend on the abundant evidence of ritual honours for rulers in this region rather than on a Ptolemaic peculiarity, since the same phenomenon is documented in other parts of the Eastern Mediterranean as well.¹⁵ The predominance of the *hyper* formula in ritual honours for political leaders was already noticed by Price in his study of the rituals of imperial worship in Asia Minor.¹⁶ It is now tempting to consider the evidence of the Imperial period as the

-
13. Dative dedications are still well documented in the Ptolemaic kingdom under Ptolemy VI and VIII. For a later period, see also PFEIFFER in this volume for the coexistence of the dative and *hyper* formulae in a decree from Cyrene, *SEG IX 5*; *JGCJr011100* (109/108 BC).
 14. KANTIREA (2007), *passim*; KAJAVA (2011).
 15. I limit myself to a few sparse examples from outside Egypt. Since gymnasia played a paramount role in the celebration of ritual honours for rulers in the late Hellenistic period, the documentation from this type of institution is particularly useful for us here: see e.g. *IG XII Suppl. 250* (Andros; mid-second cent.), mentioning a sacrifice accomplished by a gymnasiarch during a civic festival for the health and salvation of an Attalid king, probably Eumenes II; *TAM V 2, 855* (Thyateira; mid-second cent.), probably with a monthly sacrifice accomplished by the gymnasiarch *hyper* Attalos II or III; *IG XII 3, 331* (Thera, shortly before 145 BC), referring to the celebration of the festival Hermeia and Herakleia in the gymnasium *hyper* Ptolemy VI; *SEG I 466* (Tyana, second half of the second cent.), a list of gymnasiarchs dedicated to Hermes and Herakles *hyper* Ariarathes IV. Arguing for a growing success of the *hyper* formula in late Hellenistic dedications for rulers, PRICE (1980), p. 38 adds to the documentary dossier an inscription from Delphi mentioning the festival Attaleia (*LSCG 80*), whereby sacrifices are accomplished *hyper* Attalos II. However, this example should be treated with particular care since the festival was a royal foundation of this king (like the Delphic Eumeneia of *LSS 44*, founded by Eumenes II). The festival was named after the donor and its logic was different from that of ruler cult festivals established by cities to honour a king.
 16. PRICE (1980), p. 30-32.

long-term development of a shift in the ritual honorific practice, whose origins can already be traced back to the late Hellenistic period. In the future, the increasingly successful category of a “long Hellenistic Age”¹⁷ can be expected to pave the way to a better understanding of changes in social and cultural history that can only be properly appreciated beyond a historiographic framework shaped by the abrupt military break of Actium. The vocabulary and materiality of ritual honours for human beings, with their balance between durable patterns and diachronic developments, is certainly among the fields that can profit from this approach, showing that by embracing the challenge of working on the big picture of a complex phenomenon we can better identify, contextualize, and assess its most refined details and variations across time and space.

Stefano G. CANEVA

17. See in particular CHANIOTIS (2018).

List of contributors

Stefano G. CANEVA is Assistant Professor in Greek History in the University of Padova. His main research interests concern the cultic honours for political leaders in the Hellenistic period and intercultural contacts in the ancient Mediterranean world. As the principal investigator of the project *Practicalities of Hellenistic Ruler Cults* (PHRC; Padova – Liège), he has launched the website www.phrc.it (first released December 2018), a growing digital library of Greek inscriptions concerning Hellenistic ruler cults, and is preparing the volume *Cultic Honours for Political Leaders in the Hellenistic World: The Ritual Practice*.

stefano.caneva@unipd.it

Catharine LORBER is an independent researcher specializing in Hellenistic coinages. She was coauthor of the standard reference *Seleucid Coins: A Comprehensive Catalogue* (Part I, 2002; Part II, 2008). 2018 saw the publication of another comprehensive reference work, *Coins of the Ptolemaic Empire, Part I: Ptolemy I through Ptolemy IV*. Part II, covering the remainder of the Ptolemaic dynasty, will be published in 2021.

catharinelorber@hotmail.com

Luca LORENZON graduated in Classics and Near Eastern Studies at the Université de Liège with a thesis on the Greek and cuneiform evidence concerning the cultic honours for Seleucid monarchs. As a fellow of the Collegio dei Fiamminghi di Bologna, he has started a comparative research on the vocabulary of ruler cults in epigraphic and literary sources. Together with S.G. Caneva, he is preparing the volume *Les honneurs culturels pour les Séleucides à la lumière des sources grecques et accadiennes*.

llorenzon@alumni.uliege.be

Mario C.D. PAGANINI is an ancient historian and papyrologist with a particular interest in the socio-cultural history of Hellenistic and Roman Egypt. He has worked on gymnasia in Hellenistic Egypt, on private associations in Egypt and on the first global

edition of the archive of the strategus Apollonios (second century AD). Since 2017 he has been conducting research at the Österreichische Akademie der Wissenschaften.

mario.paganini@oeaw.ac.at

Olga PALAGIA is Professor of Classical Archaeology, emerita, at the National and Kapodistrian University of Athens. Her most recent edited book is *A Handbook of Greek Sculpture*, published by De Gruyter in Berlin/Boston in 2019.

palagia@internet.gr

Stefan PFEIFFER is Professor of Ancient History at Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Among other aspects, he has worked on multilingual texts from Egypt (the Decree of Canopus and the victory stela of C. Cornelius Gallus) and will soon publish a second edition of his *Griechische und lateinische Inschriften zum Ptolemäerreich und zur römischen Provinz Aegyptus*.

stefan.pfeiffer@altertum.uni-halle.de

Rolf STROOTMAN is Associate Professor of Ancient History at the University of Utrecht. He is the author of *Courts and Elites in the Hellenistic Empires, 330–30 BCE* (2014) and various other publications on empire and monarchy in the Hellenistic World.

r.strootman@uu.nl

Christina WILLIAMSON is an interdisciplinary researcher and Assistant Professor of Ancient History at the University of Groningen, and research fellow in the *Religion and Urbanity* project at the University of Erfurt. Her work examines the role of sanctuaries and festivals at the crux of landscape, community building and urban networks. She is currently publishing her book *Urban Rituals in Sacred Landscapes in Hellenistic Asia Minor*, and is co-director, with Onno van Nijf, of the project *Connecting the Greeks - multiscale festival networks in the Hellenistic world*, funded by the Netherlands Organisation for Scientific Research (NWO).

c.g.williamson@rug.nl

Abstracts

L'importance de la matérialité. Le rôle des petits autels, plaques et bases inscrits dans la compréhension des cultes pour les souverains

S.G. CANEVA (Università di Padova)

This paper investigates the ritual and social functions of small inscribed objects (altars, plaques, blocks) in the diffusion of cultic honours for Hellenistic monarchs. By means of two case studies—the dedications to Arsinoe Philadelphos and those to the Attalid kings Attalos I and Eumenes II—the focus is placed on the advantages and methodological challenges of studying ritual activities for political leaders and their social agency by means of an interdisciplinary method combining the (limited, in this case) textual content of dedications with the material features of their support (palaeographic characteristics, material and form of supports) and, when available, with data concerning their archaeological context. The first objective of the contribution is to test the possibility of making inferences about ritual context and agency by drawing on a broad set of material data which may compensate the limited amount of information provided by the dedication as text. The second objective is more ambitious and consists in setting the study of Hellenistic ruler cults within a broad framework of investigation combining the small-scale perspective of the choices made by ritual agents in a specific sanctuary or private space with the wider socio-political, economic and environmental background in which such initiatives are embedded. The impact of availability of local stone and imported marble on the choices of ritual agents, the appearance of papyrus-related cursive features in private dedications, and the relationship between the shape and function of inscribed blocks are some of the topics by which a material-based approach may contribute to a better understanding of the ritual practicalities of ruler cults and their social agency. A final section is devoted to a comparative analysis of the two selected case studies, aiming to interpret their specific features against the broader historical background of 3rd and 2nd-cent. Aegean sea and Asia Minor.

The cult statues of the Ptolemies and the Attalids

O. PALAGIA (National & Kapodistrian University of Athens)

The Ptolemaic ruler cult was established in Alexandria already in the reign of Ptolemy I Soter and became further institutionalized under his son, Ptolemy II. Cult statues of the deified rulers were placed in both Greek and Egyptian temples as temple-sharing gods; dynastic cult statues are also attested in private settings and in the Ptolemaic possessions in the Aegean. The evidence for cult statues of the Attalids at Pergamon is confined to the reigns of Attalos II and Attalos III but there was at least one cult statue of Attalos I in Athens in his capacity as eponymous hero of the city.

Offerings and libations for the king and the question of ruler-cult in Egyptian temples

S. PFEIFFER (Universität Halle)

It was a common habit in the Hellenistic and Roman world to perform offerings to the gods by including the wish that they ensure the well-being of a third party, often the rulers and the royal house. In both Greek inscriptions and literary texts, the persons expected to benefit from these dedications are mentioned by means of the formula *hyper* with the genitive, whose semantic ambiguity can be compared with that of the English preposition *for*, meaning either “in the name of” or “for the benefit of”. However, in Greek, the *hyper*-formula always implies that a ritual action is accomplished for the benefit of the agent and/or another person. Since the habit of accomplishing dedications and offerings to the gods *hyper* a third person is particularly well documented in Ptolemaic Egypt, scholars have proposed that in Egyptian temples, this formula might have a different meaning than in Greek ones, reflecting the Egyptian traditions by which every dedication or offering made by a ritual agent would ideally be considered as an act of the pharaoh. In other words, in Egyptian contexts, the formula would more properly mean “in the name of”, granting the pharaoh the role of a virtual agent of any accomplished ritual act. While not excluding that in some cases, Egyptian priests might have consciously exploited the ambiguity of the Greek *hyper*-formula, the first part of this paper provides a series of case studies showing that *hyper* dedications in Egyptian contexts are better understood by keeping in mind the same functions that this formula has in Greek religious traditions. Secondly, the reassessment of Ptolemaic and early-Roman trends against the broader background of Egyptian dedicatory traditions enables a better understanding of the similarities and differences in the way Greeks and Egyptians would position ritually honoured rulers between the human and the divine sphere: as the recipients of full-fledged cults in the temples of traditional gods and as human leaders depending on divine protection for their well-being and for the integrity of their power.

Creating a royal landscape: Hekatomnid use of urban and rural sacred sites in fourth-century Karia

R. STROOTMAN (Universiteit Utrecht) & Ch. Williamson (Universiteit Groningen)

In the mid-fourth century BC, the Hekatomnid Dynasty of Karia, Achaemenid satrap-kings of local descent, established a powerful ‘empire-within-the-empire’ in the Aegean. Various aspects of Hekatomnid kingship and imperialism seem to prefigure later Hellenistic practices, including dynastic cult. In trying to find the origins of Hellenistic kingship, however, modern scholarship has (apart from Macedonian traditions) mainly stressed alleged Persian and/or Greek influences. But Philip II and Alexander III, as well as the first Diadochs, may themselves have seen the local rulers of western Asia Minor as more important models for their own development of royal style and systems of control. In this paper we investigate the built environment as an aspect of Hekatomnid royal ritual. How did (religious) architecture contribute to the development of dynastic identity? How were royal rituals and spectacles that were performed in specific places instrumental in the creation of royal authority and social memory? We consider the original royal seat at Mylasa and the nearby dynastic sanctuary at Labraunda, as well as coastal Halikarnassos, to where the center was shifted by Maussollos, showing how the Hekatomnids used and transformed the built environment to imprint their monarchy on the landscape and create venues for the ritualized negotiation of power in their new empire.

Cults for the rulers in private settings: The gymnasia and associations of Hellenistic Egypt

M.C.D. PAGANINI (Österreichische Akademie der Wissenschaften)

Religious acts for the wellbeing of the sovereigns and royal honorific celebrations represented important features in the life of private associations and gymnasia of Hellenistic Egypt. After assessing the Demotic and Greek evidence for the Ptolemaic *chōra*, the chapter explores the role, features, and agenda of private associations and gymnasia as agents of cults for the rulers. This allows to draw conclusions on the reasons for, and consequences of, the performance of such cults within the private setting of associations and gymnasia, which thus carved a role for themselves in local society: while expressing their devotion and pursuing their own agenda by appropriating cults for the rulers, associations and gymnasia were at the same time introducing the Ptolemaic Royal House into the basic components of social life of the local non-civic communities of Hellenistic Egypt.

Les honneurs culturels pour Attale III à Pergame (*lvP* I 246)

S.G. CANEVA (Università di Padova)

This paper narrows down the focus of the study of ritual activities for Hellenistic rulers to the in-depth analysis of a single textual document: a decree (*lvP* I 246) by which the city of Pergamon established cultic honours for King Attalos III upon his return from a victorious military campaign. Drawing on recent reassessments of the decree and of its historical background, this study deals with the theme of the embeddedness of political and religious discourse in the material dimension of sacred space and ritual performances. It does so in two steps. Firstly, a detailed analysis is provided of the various honours granted to Attalos at the moment of his triumphal entering in the city and on the occasions of the later commemorations of this event. In this respect, particular attention is paid to the contextualization of Attalos' new honours in the sacred topography and calendar of the city as well as to the role of civic magistrates and priests in the administration of these honours. All these data are combined with textual analysis to flesh out the way Attalos' victory and euergetic attitude towards the citizens of Pergamon were conceptualized by institutions and the memory of these merits was granted a space within civic traditions. A civic strategy emerges from this analysis, associating the king's military success with Asklepios Soter and his extra-muros sanctuary, which was deeply intertwined with the memory of the military exploits of the dynasty, while the civil aspects of royal *euergesia* are spatially and ritually linked to the sphere of competence of Zeus Soter, with his sanctuary and altar at the upper agora, a focal point for the city's political life and identity. The second part of the paper more directly deals with the question of the hierarchical relationship between traditional gods and new human honorands, challenging the assumption that such relationship can be understood in static and ontological terms. The case study of the offerings accomplished to Attalos on the altar of Zeus on the agora allows us to single out a variety of different but non-contradictory ritual solutions, by which the relationship between the king and the god can flexibly shift between honours describing the king as a human leader protected by the gods of the city and others acknowledging him as the holder of a salvific power ritually equated to the power of the gods.

Who pays the bill? Monetary aspects of royal cult in the Ptolemaic kingdom

C.C. LORBER (American Numismatic Society)

This chapter examines the agency and the multiple funding mechanisms of Ptolemaic royal cult. The state played a leading role in inducing or compelling the participation of subject polities, individuals, and Egyptian temples, while itself providing generous funding for royal cult. It thus created social pressures that encouraged private euergetism in service of royal cult. These Lagid policies are contrasted with the weaker commitment of the Seleucid monarchy to royal cult. A major emphasis of the chapter is on specific monetary payments attested in Egyptian documents. In some cases it is

possible to compare payments from different time periods or from different regions of Egypt. The diachronic comparisons yield new information on the evolution of the funding of royal cult. The obligation of cleruchs to pay the *stephanos* or crown tax (which presumably financed the offering of actual crowns to the king on festal occasions) grew more onerous toward the end of the second century. The royal subsidy to Egyptian temples supported royal cult insofar as the deified Ptolemies were *synnaoi theoi* with the traditional gods; the cash portion of these subsidies apparently decreased over the course of the second century and the *syntaxis* was finally turned into a levy on the king's subjects, at least in the Arsinoite nome. The *apomoira*, the tax on vineyards and orchards, derived the vast majority of its revenues from viticulture and was thus most valuable in the Arsinoites where vineyards were very numerous. But in Upper Egypt, where palm plantations were more the norm, the *apomoira* probably provided only weak support for sacrifices and libations to the deified Ptolemies. Other funding mechanisms treated are taxes and assessments for festivals of royal cult; temple taxes and the contractual payments of hierodules; the dues, special assessments, and penalties of religious associations; and penalties for breach of other contracts, which were often specifically designated for the sacrifices of the king.

Les hymnes pour les chefs politiques dans les fêtes civiques. L'apport local à la construction des mythologies royales

S.G. CANEVA (Università di Padova) & L. LORENZON (Université de Liège)

This final paper combines the topics of sections 2 (ritual performance) and 3 (agency) of this book by exploring the role of hymns as a part of the ritualized communication between a civic community and its religiously honoured benefactors. In terms of ritual performance, hymns are a constituent part of major ritual sequences such as sacrifices and processions. Musical and linguistic offerings (dancing, singing, praying) and material ones (libations, sacrifices, incense burning) together constitute the multi-sensory frame of ritualized communication with the divine; as such, hymns and choral dances addressed to human honorands are one of the ritual devices equating human benefactors to traditional gods, thus providing an auditory parallel to the spatial solution of making a benefactor the temple-sharer of a god (*synnaos theos*). Hellenistic cities organized public contests to select the best poet and the poem that would be sung, on singular or repeated occasions, for the honorand during a ritual performance. By interacting with the multiplication of local artistic contests and with the constitution of associations of professional poets in the Hellenistic world, the competitive selection of hymns for human benefactors promoted dynamic relationships between civic institutions and supra-*polis* honorands, helping both parties develop and test new forms of celebrations of human power in connection with, on the one hand, local traditions and agendas, and, on the other hand, the expectations and ideological programmes of monarchs and dynasts. Such interaction between local and regional contexts of performance and its impact on the creation and dissemination of new traditions in the field of power representation is dealt with in detail by means of

the case study of the genealogical association between Seleukos I and Apollo. The reassessment of this rich epigraphic and literary dossier leads the authors to reject both the old hypothesis of an early centralized promotion of the motif of Apollo *Archegetes* by Seleukos and the more recent critical arguments ruling out any relevance of this theme in the (self-)representation of Seleukos' power in his lifetime. Rather, the analysis of the link between this king and Apollo in the dossier from Didyma, Aigai, Erythrai and Ilion will reveal the contribution of specific civic agendas, often expressed via the medium of oracles and hymns, to the creation of a new legitimating tradition concerning Seleukid power, which would later be embraced by Seleukos' heirs and scaled up to the level of a dynastic mythology.

Bibliography

- M. ABD EL-MAKSOUUD *et al.*, “Foundation Deposit Plaques from the Boubasteion”, *BSAA* 49 (2015), p. 125–144.
- A. ADRIANI, *La tomba di Alessandro. Realtà, ipotesi e fantasia*, Rome, 2000.
- S. AGELIDIS, “Kulte und Heiligtümer in Pergamon”, in R. GRÜSSINGER, V. KÄSTNER, A. SCHOLL (eds), *Pergamon. Panorama der antiken Metropole*, Berlin, 2011, p. 174–183.
- R.E. ALLEN, “Attalos I and Aigina”, *BSA* 66 (1971), p. 1–12.
- , *The Attalid Kingdom: A Constitutional History*, Oxford, 1983.
- L. ALLEN, “Le Roi Imaginaire: An Audience with the Achaemenid King”, in O. HEKSTER, R. FOWLER (eds), *Imaginary Kings: Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome (Oriens et Occidens, 11)*, Stuttgart, 2005, p. 39–62.
- H. ALTENMÜLLER, “Opferumlauf”, *LÄ* IV (1982), cl. 597–598.
- P. AMANDRY *et al.*, “Collection de l’École française d’Athènes”, *BCH* 96 (1972), p. 5–115.
- W. AMELING, “Ein Altar des Maussollos in Labraunda”, *ZPE* 187 (2013), p. 215–219.
- , “Zum Kult der Arsinoe Philadelphos in Philoteria (Palaestina)”, *ZPE* 11 (2019), p. 123–127.
- A. ANASTASSIADES, “Ἀρσινόης Φιλαδέλφου. Aspects of a Specific Cult in Cyprus”, *RDCA* (1998), p. 129–140.
- S. ANEZIRI, *Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine*, Stuttgart, 2003.
- , “Étude préliminaire sur le culte privé des souverains hellénistiques : problèmes et méthode”, in V. DASEN, M. PIÉRART (eds), *Ἰδιὰ καὶ δημοσίᾳ. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique (Kernos, Suppl. 15)*, Liège, 2005, p. 219–233.
- , “World Travellers: The Associations of Artists of Dionysus”, in R.L. HUNTER, I. RUTHERFORD (eds), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge – New York, 2009, p. 217–136.
- S. ANEZIRI, D. DAMASKOS, “Städtische Kulte im hellenistischen Gymnasion”, in D. KAH, P. SCHOLZ (eds), *Das hellenistische Gymnasion*, Berlin, 2004, p. 247–272.
- C. ARLT, A. MONSON, “Rules of an Egyptian Religious Association from the Early Second Century BCE”, in H. KNUF, C. LEITZ, D. VON RECKLINGHAUSEN (eds), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, Leuven, 2010, p. 113–222.

- I. ARNAOUTOGLOU, “Craftsmen Associations in Roman Lydia – A Tale of Two Cities”, *AncSoc* 61 (2011), p. 257–290.
- P. AUPERT, “Inscriptions d’Amathonte II”, *BCH* 104 (1980), p. 237–258.
- , “Amathonte hellénistique et impériale : l’apport des travaux récents”, *CCÉC* 39 (2009), p. 25–67.
- P. AUPERT, P. FLOURENTZOS, “Inscriptions d’Amathonte X. Inscriptions grecques et latines de l’agora d’Amathonte”, *BCH* 136-137 (2013), p. 363–405.
- M.M. AUSTIN, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation*, Cambridge, 2006².
- G. BAETENS, M. DEPAUW, “The Legal Advice of Totoes in the Siut Archive (P BM 10591, verso, Col. I–III)”, *JEA* 101 (2015), p. 197–215.
- R.S. BAGNALL, P. DEROW (eds), *The Hellenistic Period: Historical Sources in Translation*, Malden MA, 2004.
- S. BARBANTANI, ΦΑΤΙΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ. *Frammenti di elegia encomiastica nell’età delle Guerre Galatiche: Supplementum Hellenisticum 958 e 969 (Biblioteca di Aevum Antiquum, 15)*, Milan, 2001.
- , “Attica in Syria: Persian War Reenactments and Reassessments of the Greek-Asian Relationship – A Literary Point of View”, *Erga-Logoi* 2.1 (2014), p. 21–92.
- , “Lyric for the Rulers, Lyric for the People: The Transformation of Some Lyric Subgenres in Hellenistic Poetry”, in E. SISTAKOU (ed.), *Hellenistic Lyricism: Traditions and Transformations of a Literary Mode (Trends in Classics, 9, 2)*, Berlin – Boston, 2017, p. 339–399.
- , “A Survey of Lyric Genres in Hellenistic Poetry: The Hymn. Transformation, Adaptation, Experimentation”, *Erga-Logoi* 6.1 (2018), p. 61–135.
- M. BAUMBACH, “Places of Presentation”, in M. HOSE, D. SCHENKER (eds), *A Companion to Greek Literature*, Malden MA – Oxford, 2016, p. 344–352.
- J. BAUSCHATZ, *Law and Law Enforcement in Ptolemaic Egypt*, Cambridge, 2013.
- C. BEARZOT, “Il santuario di Apollo Didimeo e la spedizione di Seleuco I a Babilonia (312 a.C.)”, in M. SORDI (ed.), *I santuari e la guerra nel mondo classico*, 1984, p. 51–81.
- Ch. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, 1992.
- , *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford, 1997.
- G. BÉNÉDITE, *Le Temple de Philae*, Paris, 1893-1895.
- A. BERNAND, É. BERNAND, *Les Inscriptions grecques de Philae I*, Paris, 1969.
- S. BERTELLI, “The Courtly Universe”, in S. BERTELLI, F. CARDINI, E. GARBERO ZORZI (eds), *The Courts of the Italian Renaissance*, Milan, 1986, p. 7–38.
- P. BEYLAGE, *Aufbau der königlichen Steletexte: vom Beginn der 18. Dynastie bis zur Amarnazeit*, Wiesbaden, 2002.
- R.S. BIANCHI, “Portrait’ Sculpture in Ptolemaic Egypt”, in J. SPIER, T. POTTS, A.E. COLE (eds), *Beyond the Nile: Egypt and the Classical World*, Los Angeles, 2018, p. 141–147.
- G. BIARD, *La Représentation honorifique dans les cités grecques aux époques classique et hellénistique*, Paris, 2017.

- R. BIELFELDT, “Wo nur sind die Bürger von Pergamon? Eine Phänomenologie bürgerlicher Unscheinbarkeit im städtischen Raum des Königsresidenz”, *MDAI(I)* 60 (2010), p. 117–201.
- A. BIELMAN SÁNCHEZ, G. LENZO, *Inventer le pouvoir au féminin : Cléopâtre I et Cléopâtre II, reines d'Égypte au I^{er} s. av. J.-C.* (ÉCHO, 12), Bern, 2015.
- J. BINGEN, *Pages d'épigraphie grecque attique – Égypte (1952–1982)*, Brussel, 1991.
- , “Normality and Distinctiveness in the Epigraphy of Greek and Roman Egypt”, in R.S. BAGNALL (ed.), *Jean Bingen: Hellenistic Egypt. Monarchy, Society, Economy, Culture*, Edinburgh, 2007, p. 256–278.
- A.E.R. BOAK, “The organization of Gilds in Greco-Roman Egypt”, *TAPhA* 68 (1937), p. 212–220.
- J. BODZEK, “Achaemenid Asia Minor: Coins of the Satraps and of the Great King”, in K. DÖRTLÜK, O. TEKIN, R. BOYRAZ SEYHAN (eds), *First International Congress of the Anatolian Monetary History and Numismatics*, Antalya, 2014, p. 59–78.
- Ch. BOEHRINGER, F. KRAUSS, *Das Temenos für den Herrscherkult (AvP, IX)*, Berlin, 1937.
- C. BONNET, *Les Enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, 2015.
- A.K. BOWMAN, D. RATHBONE, “Cities and Administration in Roman Egypt”, *JRS* 82 (1992), p. 108–127.
- M. BRADLEY, A. GRAND-CLÉMENT (eds), *Sensing Divinity: Incense, Religion, and the Ancient Sensorium*, Cambridge, forthcoming.
- J.M. BREMER, “Greek Hymns”, in H.S. VERNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981, p. 193–215.
- G. BRENNAN, P. PETTIT, *The Economy of Esteem*, Oxford, 2004.
- L. BRICAULT, “La diffusion isiaque : une esquisse”, in P.C. BOL, G. KAMINSKI, C. MADERNA (eds), *Fremdheit – Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Stuttgart, 2004, p. 548–556.
- , *Isis dame des flots (Aegyptiaca Leodiensia, 7)*, Liège, 2006.
- , *Les Cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris, 2013.
- , *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*, transl. G.H. Renberg (RGRW, 190), Leiden – Boston, 2019.
- K. BRINGMANN, *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer. Teil IIa. Geben und Nehmen. Monarchische Wohltätigkeit und Selbstdarstellung im Zeitalter des Hellenismus*, Berlin 2000.
- K. BRINGMANN, H. VON STEUBEN (eds), *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer. Teil I. Zeugnisse und Kommentare*, Berlin 1995.
- A.W. BULLOCH, “Hymns and Encomia”, in J.J. CLAUSS, M. CUYPERS (eds), *A Companion to Hellenistic Literature*, Malden MA – Oxford 2010, p. 166–180.
- K. BURASELIS, “Political Gods and Heroes or the Hierarchization of Political Divinity in the Hellenistic World”, in A. BARZANÒ et al. (eds), *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, Rome, 2003, p. 185–197.

- , “Kos between Hellenism and Rome: Studies on the Political, Institutional and Social History of Kos from ca. the Middle Second Century B.C. Until Late Antiquity”, *TAPhS* 90.4 (2004), p. 1–189.
- , “Eponyme Magistrate und hellenistischer Herrscherkult”, in G. THÜR (ed.), *Symposion 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Vienna, 2010, p. 419–434.
- , “Appended Festivals: The Coordination and Combination of Traditional Civic and Ruler Cult Festivals in the Hellenistic and Roman East”, in J.R. BRANDT, J.W. IDDENG (eds), *Greek and Roman Festivals*, Oxford, 2012, p. 247–265.
- K. BURASELIS, S. ANEZIRI, “Die hellenistische Herrscherapotheose”, in *ThesCRA* 2 (2004), p. 172–186.
- D. BURR THOMPSON, *Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience: Aspects of the Ruler Cult*, Oxford, 1973.
- R. BURT, *Brokerage and Closure: An Introduction to Social Capital*, Oxford, 2005.
- CL. CALAME, “Identifications génériques entre marques discursives et pratiques énonciatives. Pragmatique des genres ‘lyriques’”, in R. BARONI, M. MACÉ (eds), *Le Savoir des genres*, Rennes, 2007, p. 35–55.
- , “La poésie lyrique grecque : un genre inexistant?”, in D. BOUVIER, M. STEINRÜCK, P. VOELKE (eds), *Sentiers transversaux. Entre poétiques grecques et politiques contemporaines*, Grenoble, 2008, p. 85–106.
- , “Apollo in Delphi and Delos: Poetic Performances between Paean and Dithyramb”, in L. ATHANASSAKI, R.P. MARTIN, J.F. MILLER (eds), *Apolline Politics and Poetics*, Athens, 2009, p. 169–197.
- , “The Dithyramb, a Dionysiac Poetic Form: Genre Rules and Cultic Contexts”, in B. KOWALZIG, P. WILSON (eds), *The Dithyramb in Context*, Oxford, 2013, p. 332–352.
- E. CALANDRA, *The Ephemeral and the Eternal: The Pavilion of Ptolemy Philadelphos in the Court of Alexandria (Tripodes, 13)*, Athens, 2011.
- A. CAMERON, *Callimachus and His Critics*, Princeton, 1995.
- F. CAMIA, *Theoi Sebastoi. Il culto degli imperatori romani in Grecia (provincia Achaia) nel secondo secolo d.C. (Meletemata 65)*, Athens, 2011.
- D.A. CAMPBELL, *Greek Lyric. Vol. 5: The New School of Poetry and Anonymous Songs and Hymns*, Cambridge, MA – London, 1993.
- S.G. CANEVA, “Queens and Ruler Cults in Early Hellenism: Festivals, Administration, and Ideology”, *Kernos* 25 (2012), p. 75–101.
- , “Arsinoe divinizzata al fianco del re vivente Tolemeo II. Uno studio di propaganda greco-egiziana (270-246 a.C.)”, *Historia* 62.3 (2013), p. 280–322.
- , “Ruler Cults in Practice: Sacrifices and Libations for Arsinoe Philadelphos, from Alexandria and Beyond”, in T. GNOLI, F. MUCCIOLI (eds), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo (Bononia University Press, 1)*, Bologna, 2014a, p. 85–116.
- , “Courtly Love, Stars, and Power: The Queen in Third-Century Royal Couples, Through Poetry and Epigraphic Texts”, in M.A. HARDER, R.F. REGTUIT, G.C. WAKKER (eds), *Hellenistic Poetry in Context (Hellenistica Groningana, 20)*, Leuven, 2014b, p. 25–57.

- , “Costruire una dea. Arsinoe II attraverso le sue denominazioni divine”, *Athenaeum* 103.1 (2015), p. 95–122.
- (ed.), *Ruler Cults and the Hellenistic World: Studies in the Formulary, Ritual and Agency of Ruler Cults in Context*, *Erga-Logoi* 4.2 (2016a).
- , “Ritual Intercession in the Ptolemaic Kingdom: A Survey of Grammar, Semantics and Agency”, in S.G. CANEVA (ed.), *Ruler Cults and the Hellenistic World: Studies in the Formulary, Ritual and Agency of Ruler Cults in Context*, *Erga-Logoi* 4.2 (2016b), p. 117–154.
- , *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty* (*Studia Hellenistica*, 56), Leuven, 2016c.
- , “Short Notes on 3rd-century Ptolemaic Royal Formulae and Festivals”, *ZPE* 200 (2016d), p. 207–214.
- , “Configurations publiques de Dionysos dans le cadre de l'hellénisation de Rome”, dans C. BONNET, G. PIRONTI, V. PIRENNE-DELFORGE (eds), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Rome, 2016e, p. 99–116.
- , review of HABICHT 2017³, *BMCR* 2017.11.52.
- , “Le retour d'Attale III à Pergame. Un réexamen du décret *InvP* I 246”, *EA* 51 (2018a), p. 109–123.
- , “Ptolemy I: Politics, Religion and the Transition to Hellenistic Egypt”, in T. HOWE (ed.), *Ptolemy I Soter: A Self-made Man*, London, 2018b.
- , “Variations dans le paysage sacré de Pergame : l'Asklépieion et le temple de la terrasse du théâtre”, *Kernos* 32 (2019), p. 151–181.
- , “Le rôle du gymnase : espace, rituels et acteurs”, G. LENZO, Ch. NIHAN, M. PELLET (eds), *Les Cultes aux rois et aux héros dans l'Antiquité : continuités et changements à l'époque hellénistique* (ORA), Tübingen, 2020a, forthcoming.
- , “À propos du début du décret d'Aigai en l'honneur du roi Séleucos I et d'Antiochos I”, *Klio* 102.1 (2020b), p. 36–43.
- , “Back to Rhodes: Pausanias, Rhodian Inscriptions, and Ptolemy's Civic Acclamation as Soter”, *AHB* 34.1-2 (2020c), p. 1–24.
- , “Ptolemy II, Son of Ptolemy Soter, and the Ideology of Salvation: From Civic Acclamation to Dynastic Title”, *ZPE* 214 (2020d), p. 133–150
- , *Equal to Gods and Heroes? Ritual and Discursive Approaches to the Cultic Honours for Human Beings in the Hellenistic and Imperial Period*, in preparation.
- S.G. CANEVA, L. BRICAULT, “Sarapis, Isis et la continuité dynastique lagide. À propos de deux dédicaces ptolémaïques d'Halicarnasse et de Kaunos”, *Chiron* 49 (2019), p. 1–22.
- S.G. CANEVA, L. LORENZON, “Notes d'épigraphie séleucide: Aigai, Ilion, Iasos”, *EA* 53 (2020), forthcoming.
- L. CANFORA (ed.), *I Deipnosofisti – I dotti a banchetto*, 5 vols., Rome, 2001.
- L. CAPDETREY, *Le Pouvoir séleucide. Territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique (312-129 av. J.-C.)*, Rennes, 2007.
- J.-M. CARBON, V. PIRENNE-DELFORGE, “Beyond Greek ‘Sacred Laws’”, *Kernos* 25 (2012), p. 163–182.

- , “Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families”, in M. HORSTER, A. KLÖCKNER (eds), *Cities and Priests: Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, Berlin – Boston, 2013, p. 65–119.
- J.-M. CARBON, S. ISAGER, P. PEDERSEN, “A Thesaurus for Sarapis and Isis: I.Halikarnassos *290 and the Cult of the Egyptian Gods at Halikarnassos”, *Bibliotheca Isiaca* IV (2020), forthcoming.
- E.D. CARNEY, “Women and *Dunasteia* in Caria”, *AJPb* 126.1 (2005), p. 65–91.
- A.M. CARSTENS, *Karia and the Hekatomnids: The Creation of a Dynasty* (BAR International Series, 1943), Oxford, 2009.
- , “Achaemenids in Labraunda: A case of Imperial Presence in a Rural Sanctuary in Karia”, in L. KARLSSON, S. CARLSSON (eds), *Labraunda and Karia*, Uppsala, 2011a, p. 121–131.
- , “Carian Palaces”, in L. SUMMERER, A. IVANTCHIK, A. VON KIENLIN (eds), *Kelainai-Apameia Kibotos. Développement urbain dans le contexte anatolien*, Bordeaux, 2011b, p. 369–381.
- , “Divine Kingship at the City Centre”, in O. HENRY (ed.), *La Mort dans la ville. Pratiques, contextes et impacts des inhumations intra-muros en Anatolie, du début de l'Âge du Bronze à l'époque romaine*, Istanbul, 2013, p. 175–182.
- , “Bridging the Boundary: The Sacrificial Deposit of the Mausoleion of Halicarnassus and its Symbolic Language”, in C.M. DRAYCOTT, M. STAMATOPOULOU (eds), *Dining and Death: Interdisciplinary Perspectives on the 'Funerary Banquet' in Ancient Art, Burial and Belief* (*Colloquia Antiqua*, 16), Leuven, 2016, p. 329–352.
- O. CASABONNE (ed.), *Mécanismes et innovations monétaires dans l'Anatolie achéménide. Numismatique et Histoire* (*Varia Anatolica*, 12), Istanbul, 2000.
- S. CASSOR-PFEIFFER, “Die seitlichen Sanktuare des Isistempels von Philae”, in S. BAUMANN, H. KOCKELMANN (eds), *Der ägyptische Tempel als ritueller Raum: Theologie und Kult in ihrer architektonischen und ideellen Dimension. Akten der internationalen Tagung, Haus der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 9.-12. Juni 2015*, Wiesbaden, 2017, p. 127–175.
- J.-B. CAYLA, *Les Inscriptions de Paphos. La cité chypriote sous la domination lagide et à l'époque impériale* (*I.Paphos*), Lyon, 2018.
- L. CERFAUX, J. TONDRIAU, *Le Culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine. Un concurrent du christianisme*, Paris, 1957.
- A. CHANIOITIS, “Sich selbst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik”, in P. ZANKER, M. WÖRRLE (eds), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, Munich, 1995, p. 147–172.
- , “Theatricality Beyond the Theatre: Staging Public Life in the Hellenistic World”, *Pallas* 47 (1997), p. 219–259.
- , “The divinity of Hellenistic rulers”, in A. ERSKINE (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford, 2003, p. 431–445.
- , “La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos”, *Kernos* 20 (2007), p. 153–171.
- , “The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality”, in P.P. IOSSIF, A.S. CHANKOWSKI, C.C. LORBER (eds), *More than Men, Less than Gods: Studies in Royal Cult and Emperor Worship* (*Studia Hellenistica*, 51), Leuven, 2011, p. 157–195.

- , “Processions in Hellenistic Cities: Contemporary Discourse and Ritual Dynamics”, in R. ALSTON, O.M. VAN NIJF, Ch.G. WILLIAMSON (eds), *Cults, Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age* (Groningen-Royal Holloway Studies on the Greek City after the Classical Age, 3), Leuven – Paris – Walpole, MA, 2013a, p. 21–48.
- , “Staging and Feeling the Presence of God: Emotion and Theatricality in Religious Celebrations in the Roman East”, in L. BRICAULT, C. BONNET (eds), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire* (RGRW, 177), Leiden, 2013b, p. 169–190.
- , *Age of Conquests: The Greek World from Alexander to Hadrian*, Cambridge, MA, 2018.
- A.S. CHANKOWSKI, “La procédure législative à Pergame au 1^{er} siècle au J.-C. : à propos de la chronologie relative des décrets en l’honneur de Diodoros Pasparos”, *BCH* 122.1 (1998), p. 159–199.
- , “Processions et cérémonies d’accueil : une image de la cité de la basse époque hellénistique?”, in P. FRÖHLICH, Ch. MÜLLER (eds), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique. Actes de la table ronde des 22 et 23 mai 2004* (Paris), Genève-Paris, 2005, p. 185–206.
- , *L’Épibébie hellénistique. Étude d’une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Égée et de l’Asie Mineure*, Paris, 2010a.
- , “Les cultes des souverains après la disparition des dynasties : formes de survie et d’extinction d’une institution dans un contexte civique”, in I. SAVALLI-LESTRADE, I. COGITORE (eds), *Des Rois au Prince. Pratiques du pouvoir monarchique dans l’Orient hellénistique et romain* (IV^e av. J.-C. – I^{er} ap. J.-C.), Grenoble, 2010b, p. 271–290.
- , “Le culte des souverains aux époques hellénistique et impériale dans la partie orientale du monde méditerranéen : questions actuelles”, in P.P. IOSSIF, A.S. CHANKOWSKI, C.C. LORBER (eds), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* (*Studia Hellenistica*, 51), Leuven, 2011, p. 1–14.
- V. CHANKOWSKI, “Divine Financiers: Cults as Consumers and Generators of Value”, in Z.H. ARCHIBALD, J.K. DAVIES, V. GABRIELSEN (eds), *The Economies of Hellenistic Societies, Third to First Centuries BC*, Oxford, 2011, p. 142–165.
- M. CHAUVEAU, “Un contrat de ‘hiérodoule,’ le P. dem. Fouad 2”, *BIFAO* 91 (1991), p. 119–127.
- M.J.H. CHIN, “OGIS 332 and Civic Authority at Pergamon in the Reign of Attalos III”, *ZPE* 208 (2018), p. 121–137.
- B. CHRUBASIK, “The Attalids and the Seleukid Kings, 281-175 BC”, in P. THONEMANN (ed.), *Attalid Asia Minor: Money, International Relations, and the State*, Oxford, 2013, p. 83–120.
- , *Kings and Usurpers in the Seleukid Empire: The Men who would be King*, Oxford, 2016.
- A. CINALLI, “The Performative Life of the Hellenistic Period through Inscriptions: The Case Study of Delphi and Delos”, in G.C. WAKKER, M.A. HARDER, R.F. REGTUIT (eds), *Drama and Performance in Hellenistic Poetry* (*Hellenistica Groningana*, 23), Leuven, 2018, p. 39–74.
- W. CLARYSSE, D.J. THOMPSON, *Counting the People in Hellenistic Egypt. Vol. 2. Historical Studies*, Cambridge, 2006.
- W. CLARYSSE, G. VAN DER VEKEN, *The Eponymous Priests of Ptolemaic Egypt* (*P.L.Bat.*, 24), Leiden, 1983.
- W. CLARYSSE, K. VANDORPE, “The Ptolemaic *Apomoira*”, in H. MELAERTS (ed.), *Le Culte du souverain dans l’Égypte ptolémaïque au III^e siècle avant notre ère*, Leuven, 1998 (*Studia Hellenistica*, 34), p. 5–42.

- F. COARELLI, *Pergamo e il re. Forma e funzioni di una capitale ellenistica (Studi Ellenistici, Suppl. 3)*, Pisa – Rome, 2016.
- J.S. COLEMAN, “Social Capital in the Creation of Human Capital”, *American Journal of Sociology* 94, Supplement: *Organizations and Institutions: Sociological and Economic Approaches to the Analysis of Social Structure* (1988), p. S95–S120.
- G. COLONNA-CECCALDI, “Nouvelles inscriptions grecques de Chypre”, *RA* 27 (1874), p. 79–95.
- G. COLONNA-CECCALDI, T. COLONNA-CECCALDI, *Monuments antiques de Chypre, de Syrie et d'Égypte*, Paris, 1882.
- J.B. CONNELLY, “Ptolemaic Sunset: Boys’ Rites of Passage on Late Hellenistic Geronisos”, in P. FLOURENTZOS (ed.), *From Evagoras I to the Ptolemies: The Transition from the Classical to the Hellenistic Period in Cyprus*, Nicosia, 2007, p. 35–51.
- J.B. CONNELLY, D. PLANTZOS, “Stamp Seals from Geronisos and their Contexts”, *RDAC* (2006), p. 263–293.
- Ch. CONSTANTAKOPOULOU, *Aegean Interactions: Delos and Its Networks in the Third Century*, Oxford, 2017.
- A.C.L. CONZE, P. SCHAZMANN, *Mamurt-Kaleb, ein Tempel der Göttermutter unweit Pergamon (Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts, Ergänzungsheft 9)*, Berlin, 1911.
- A. COŞKUN, “The War of Brothers, the Third Syrian War, and the Battle of Ankyra (246-241 BC): A Re-appraisal”, in K. ERICKSON (ed.), *The Seleukid Empire 281-222: War Within the Family*, Swansea, 2018, p. 197–252.
- Th. CRAMER, *Multivariate Herkunftsanalyse von Marmor auf petrographischer und geochemischer Basis. Das Beispiel kleinasiatischer archaischer, hellenistischer und römischer Marmorobjekte der Berliner Antikensammlung und ihre Zuordnung zu mediterranen und anatolischen Marmorlagerstätten*, Dissertation FG Lagerstättenforschung, Berlin, 2004, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:83-opus-7426>.
- Th. CRAMER, K. GERMANN, W.D. HEILMEYER, “Petrographic and Geochemical Characterization of the Pergamon Altar Marble in the Pergamon Museum”, in L. LAZZARINI (ed.), *ASMOSLA VT: Interdisciplinary Studies on Ancient Stone (ASMOSLA, 6)*, Padova, 2002, p. 285–292.
- Th. CRAMER, K. GERMANN, V. KÄSTNER, “Provenance Determination of Marble from Pergamon in the Berlin Collection of Classical Antiquity – Methods and Results”, in R. PRIKRYL, P. SIEGL (eds), *Architectural and Sculptural Stone in Cultural Landscape*, 2004, p. 53–71.
- Th. CRAMER, K. GERMANN, W.D. HEILMEYER, “Marble Objects from Asia Minor in the Berlin Collection of Classical Antiquities: Stone Characteristics and Provenance”, in Y. MANIATIS (ed.), *ASMOSLA VII : Actes du VII^e colloque international de l’ASMOSLA. Thasos 15-20 septembre 2003 (BCH, Suppl. 51)*, Athens, 2009, p. 371–383.
- C.V. CROWTHER, “Iasos in the Early Second Century B.C.: A Note on OGIS 237”, *BICS* 36 (1989), p. 136-138.
- M. D’AGOSTINI, *The Rise of Philip V: Kingship and Rule in the Hellenistic World (Studi di Storia greca e romana, 16)*, Alessandria, 2019.
- D. DAMASKOS, *Untersuchungen zu hellenistischen Kultbildern*, Stuttgart, 1999.
- S. DAMIGOS, “Νομισματά της Αιτωλικής Συμπολιτείας”, in O. PALAGIA (ed.), *Naupaktos. The Ancient City and its Significance During the Peloponnesian War and the Hellenistic Period*, Athens, 2016, p. 113–134.

- F. DE CENIVAL, *Les Associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques* (BdÉ, 46), Cairo, 1972.
- , “Deux papyrus inédits de Lille avec une révision du P. dem. Lille 31”, *Enchoria* 7 (1977), p. 21–29.
- , “Papyrus Seymour de Ricci : le plus ancien règlement d'association religieuse (4^e siècle av. J.-C.)”, *RdÉ* 39 (1988), p. 39–46.
- J. DELORME, *Gymnasion : Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce, des origines à l'empire romain*, Paris, 1960.
- M.-Th. DERCHAIN-URTEL, “Osiris im Fadenkreuz”, *GM* 156 (1997), p. 47–65.
- R. DESCAT, “Tombe de fondateurs dans les villes de Carie. Les exemples de Telmessos et de Syangela”, in O. HENRY (ed.), *Le Mort dans la ville. Pratiques, contextes et impacts des inhumations intra-muros en Anatolie, du début de l'Âge du Bronze à l'époque romaine*, Istanbul, 2013, p. 135–142.
- B. DIGNAS, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, 2002.
- , “Rituals and the Construction of Identity in Attalid Pergamon”, in B. DIGNAS, R.R.R. SMITH (eds), *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, Oxford, 2012, p. 119–143.
- A. DILER *et al.*, “Bodrum Yarımadası Leleg Yerleşimleri Adalar, Aspet, Kissebükü (Anastasioupolis), Mylasa Damlıboğaz (Hydai), Pilavtepe ve Sedir Adası Yüzey Araştırmaları 2009”, *AST* 28.3 (2010), p. 187–206.
- P. DILS, “Wine for Pouring and Purification in Ancient Egypt”, in J. QUAEGBEUR (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East (OLA, 55)*, Leuven, 1993, p. 107–123.
- K. DÖRING, “Alexinus”, in *Brill's New Pauly* (2002), I, cl. 500–501.
- F. DUNAND, Ch. ZIVIE-COCHE, *Hommes et dieux en Égypte : 3000 av. J.-C. – 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, 2006².
- E.R.M. DUSINBERRE, *Aspects of Empire in Achaemenid Sardis*, Cambridge, 2003.
- G. EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods (Kernos, Suppl. 12)*, Liège, 2002.
- , “Heroes and Hero-Cults”, in D. OGDEN (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford, 2007, p. 100–114.
- , “The cult of heroes”, in S. ALBERSMEIER (ed.), *Heroes: Mortals and Myths in Ancient Greece*, Baltimore, 2009, p. 120–143.
- , “Heroes – Living or Dead?”, in E. EIDINOW, J. KINDT (eds), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, 2015, p. 383–396.
- J. ELSNER, “Material Culture and Ritual: State of the Question”, in B.D. WESCOAT, R.G. OUSTERHOUT (eds), *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, Oxford, 2012, p. 3–26.
- D. ENGELS, *Benefactors, Kings, Rulers: Studies on the Seleukid Empire Between East and West (Studia Hellenistica, 57)*, Leuven – Paris – Bristol, CT, 2017.
- D. ERDAS (ed.), *Cratero il Macedone. Testimonianze e frammenti*, Rome, 2002.
- W. ERICHSEN, *Die Satzungen einer ägyptischen Kultgenossenschaft aus der Ptolemäerzeit nach einem demotischen Papyrus in Prag*, Copenhagen, 1959.

- K. ERICKSON, “Another Century of Gods? A Re-evaluation of Seleucid Ruler Cult”, *CQ* 68.1 (2018), p. 97–111.
- , *The Early Seleucids, Their Gods and Their Coins*, Oxon – New York, 2019.
- A. ERSKINE, “Epilogue”, in J.N. BREMMER, A. ERSKINE (eds), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edimburgh, 2010, p. 505–510.
- , “Founding Alexandria in the Alexandrian Imagination”, in S.L. AGER, R.A. FABER (eds), *Belonging and Isolation in the Hellenistic World* (Phoenix Suppl., 51), Toronto, 2013, p. 169–183.
- , “Ruler Cult and the Early Hellenistic City”, H. HAUBEN, A. MEEUS (eds), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms* (Studia Hellenistica, 53), Leuven, 2014, p. 579–598.
- R. FABIANI, “Iasos Between Mausolus and Athens”, in P. BRUN *et al.* (eds), *Euploia. La Lycie et La Carie antiques. Dynamiques des territoires, échanges et identités*, Bordeaux, 2013, p. 317–330.
- , “Iasos. Eine griechische Polis unter hekatomnidischer Herrschaft”, in E. WINTER, K. ZIMMERMANN (eds), *Zwischen Satrapen und Dynasten. Kleinasien im 4. Jahrhundert* (Asia Minor Studien, 76), Bonn, 2015, p. 49–74.
- H. FAHLBUSCH, “Die Wasserversorgung des antiken Pergamon”, in R. GRÜSSINGER, V. KÄSTNER, A. SCHOLL (eds), *Pergamon. Panorama der antiken Metropole*, Berlin, 2011, p. 283–287.
- A. FALKENSTEIN, *Topographie von Uruk*, 1. Teil. *Uruk zur Seleukidenzeit* (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka, 3), Leipzig, 1941.
- M. FANTUZZI, “Antimachos [3] Aus Kolophon”, *Der Neue Pauly* 1 (1996), cl. 759–760.
- , “Choirilos [1] Aus Samos”, *Der Neue Pauly* 2 (1997), cl. 1137–1138.
- , “Sung Poetry: The Case of Inscribed Paeans”, in J.J. CLAUSS, M. CUYPERS (eds), *A Companion to Hellenistic Literature*, Malden MA – Oxford 2010, p. 181–196.
- A. FARID, “Die Denkmäler des Parthenios, des Verwalters der Isis von Koptos”, *MDAI(K)* 44 (1988), p. 13–65.
- E. FASSA, “Sarapis, Isis, and the Ptolemies in Private Dedications: The Hyper-style and the Double Dedications”, *Kernos* 28 (2015), p. 133–153.
- B. FEHR, “Plattform und Blickbasis”, *Marburger Winckelmann-Programm* (1969/1970), p. 31–67.
- J.-L. FERRARY, “De l'évergétisme hellénistique à l'évergétisme romain”, in M. CHRISTOL, O. MASSON (eds), *Actes du X^e Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4-9 octobre 1992* (Histoire ancienne et médiévale, 42), Paris, 1997, p. 199–225 [= *Rome et le monde grec. Choix d'écrits*, Paris, 2017, p. 197–228].
- Ch. FISCHER-BOVET, “Egyptian Warriors: The *Machimoi* of Herodotus and the Ptolemaic Army”, *CQ* 63.1 (2013), p. 209–236.
- , *Army and Society in Ptolemaic Egypt*, Cambridge, 2014.
- Ch. FISCHER-BOVET, C. LORBER, “Getting Paid in Ptolemaic Egypt”, in T. FAUCHER, A. SUSPÈNE (eds), *Money Rules! The Monetary Economy of Egypt, from Persians until the Beginning of Islam, Orléans, 29–31 October 2015*, Cairo, 2020.
- R. FLEISCHER, *Studien zur seleukidischen Kunst*, I: *Herrscherbildnisse*, Mainz, 1991.
- P. FLOURENTZOS, “An Unknown Graeco-Roman Temple from the Lower City of Amathous”, *CCÉC* 37 (2007), p. 299–301.

- , “The Swedish Cyprus Expedition and the Results of the 15 Campaigns at the Site of Amathous Lower Town”, in P. ÅSTRÖM, K. NYS (eds), *The Swedish Cyprus Expedition*, Sävedalen, 2008, p. 119–148.
- J. FONTENROSE, *Didyma: Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley – Los Angeles, 1988.
- A. FORD, “The Genre of Genres: Paeans and Paian in Early Greek Poetry”, *Poetica* 38.3-4 (2006), p. 277–296.
- S. FORNARO, “Nikeratos [2]”, *Der Neue Pauly* 8 (2000), cl. 910.
- F.R. FORSTER, *Die Polis im Wandel. Ehrendekreten für eigene Bürger im Kontext der hellenistischen Polisgesellschaft (Die hellenistische Polis als Lebensform, 9)*, Berlin, 2018.
- S. FOURRIER, A. HERMARY, *Amathonte VI. Le sanctuaire d'Aphrodite des origines au début de l'époque impériale (Études chypriotes, 17)*, Athènes, 2006.
- P.M. FRASER, “Inscriptions from Ptolemaic Egypt”, *Berytus* 13.2 (1960), p. 123–161.
- , “Bibliography. Graeco-Roman Egypt: Greek Inscriptions (1960)”, *JEA* 47 (1961), p. 139–149.
- , “Inscriptions from Ptolemaic Egypt”, *Berytus* 15 (1964), p. 71–94.
- , *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols., Oxford, 1972.
- P. FRÖLICH, “Funéraires publiques et tombeaux monumentaux intra-muros dans les cités grecques à l'époque hellénistique”, in M.-Cl. FERRIÈS, M.P. CASTIGLIONI, F. LÉTOUBLON (eds), *Forgerons, élites et voyageurs d'Homère à nos jours. Hommages en mémoire d'Isabelle Ratinaud-Lachkar*, Grenoble, 2013, p. 227–309.
- W.D. FURLEY, J.M. BREMER (eds), *Greek Hymns*, 2 vols., Tübingen, 2001.
- V. GABRIELSEN, “The Rhodian Associations and Economic Activity”, in Z.H. ARCHIBALD *et al.* (eds), *Hellenistic Economies*, London, 2001, p. 163–184.
- V. GABRIELSEN, M.C.D. PAGANINI (eds), *A World of Well-Ordered Groups. Associations' Rules from the Greek-Speaking World and Beyond*, forthcoming.
- V. GABRIELSEN, C.A. THOMSEN, “Introduction: Private Groups, Public Functions?”, in V. GABRIELSEN, C.A. THOMSEN (eds), *Private Associations and the Public Sphere. Proceedings of a Symposium held at the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 9-11 September 2010 (Scientia Danica, Series H, Humanistica 8, vol. 9)*, Copenhagen, 2015, p. 7–24.
- K. GANZER, G. ALBERIGO, A. MELLONI (eds), *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica. III. From Trent to Vatican II (1545-1965)*, Turnhout, 2010.
- P.-L. GATIER, “Inscriptions grecques et latines du Proche-Orient : questions de provenance”, *ZPE* 147 (2004), p. 139–144.
- Ph. GAUTHIER, *Les Cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV^e-I^{er} s. av. J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions (BCH, Suppl. 12)*, Paris, 1985.
- , *Nouvelles inscriptions de Sardes II*, Genève, 1989.
- , “Nouvelles inscriptions de Claros : décrets d'Aigai et de Mylasa pour des juges colophonien”, *RÉG* 112 (1999), p. 1–36.
- , “Les décrets de Colophon-sur-Mer en l'honneur des Attalides Athénaïos et Philétaïros”, *RÉG* 119 (2006), p. 473–503.
- C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, 1973.

- S. GEORGOUDI, “Les Douze Dieux et les autres dans l’espace culturel grec”, *Kernos* 11 (1998), p. 73–83.
- G. GERACI, review of A. BERNAND, *Le Delta égyptien d’après les textes grecques, I. Les confins libyques*, Cairo, 1970, *Aegyptus* 56 (1976), p. 29–37.
- P. GERCKE, N. ZIMMERMANN-ELSEIFY, *Antike Skulpturen und Neuzeitliche Nachbildungen in Kassel*, Mainz, 2007.
- E. GJERSTAD *et al.*, *The Swedish Cyprus Expedition. III. Finds and Results of the Excavations in Cyprus 1927–1931*. Vol. 1: *Texts*. Vol. 2: *Plates* (SCE, 3.1-2), Stockholm, 1937.
- , *The Swedish Cyprus Expedition. IV Part 2, The Cypro-Geometric, Cypro-Archaic and Cypro-Classical Periods. Finds and Results of the Excavations in Cyprus 1927–1931* (SCE, 4.2), Stockholm, 1948.
- D. GLADIĆ, “‘Für das Leben des Königs’. Kultische Loyalitätsformeln im hellenistischen Vergleich”, in S. PFEIFFER (ed.), *Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz*, Frankfurt am Main, 2007, p. 108–139.
- T. GNOLI, F. MUCCIOLI (eds), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo* (Bononia University Press, 1), Bologna, 2014.
- F. GODDIO, M. CLAUSS (eds), *Ägyptens versunkene Schätze. 5. April 2007 bis 27. Januar 2008. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn, Munich, 2007.
- G. GORRE, *Les Relations du clergé égyptien et des Lagides d’après des sources privées* (*Studia Hellenistica*, 45), Leuven, 2009.
- , “La monnaie de bronze lagide et les temples égyptiens. La diffusion de la monnaie de bronze en Thebaïde au III^e siècle av. J.-C.”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 49/1 (2014), p. 91–113.
- P. GOUKOWSKY, “Sur une épigramme de Thespie”, in J. DION (ed.), *L’Épigramme de l’Antiquité au XVIII^e siècle ou Du ciseau à la pointe*, Paris, 2002, p. 217–246.
- A.S. GOW, A.F. SCHOLFIELD (eds), *Nicander: The Poems and Poetical Fragments*, Cambridge, 1953.
- I. GRADEL, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, 2002.
- J.D. GRAINGER, *Seleukos Nikator: Constructing a Hellenistic Kingdom*, London – New York, 1990.
- A. GRAND-CLÉMENT, É. UGAGLIA (eds), *Rituels grecs. Une expérience sensible. Catalogue de l’exposition présentée au musée Saint-Raymond, musée des Antiques de Toulouse, du 24 novembre 2017 au 25 mars 2018*, Toulouse, 2017.
- J.-Cl. GRENIER, “Parthénios?”, in I. RÉGEN, Fr. SERVAJEAN (eds), *Verba manent. Recueil d’études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis* (CENiM, 2), Montpellier, 2009, p. 171–176.
- G. GRIMM, *Alexandria. Die erste Königstadt der hellenistischen Welt*, Mainz, 1998.
- M. GUARDUCCI, *L’epigrafia greca dalle origini al tardo Impero*, Rome, 1987.
- O. GUÉRAUD, ΕΝΤΕΥΞΕΙΣ. *Requêtes et plaintes adressées au roi d’Égypte au III^e siècle avant J.-C.*, Cairo, 1931.
- A.-M. GÜNTHER, S. PLISCHKE (eds), *Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult*, Berlin, 2011.
- W. HABERMANN, “Gymnasien im ptolemäischen Ägypten – eine Skizze”, in D. KAH, P. SCHOLZ (eds), *Das hellenistische Gymnasium*, Berlin, 2004, p. 335–348.

- Ch. HABICHT, "Athens and the Attalids in the Second Century B.C.", *Hesperia* 59 (1990), p. 561–577.
- , "Athens and the Ptolemies", *CLAnt* 11 (1992), p. 68–90.
- , *Athens from Alexander to Antony*, transl. D.L. Schneider, Cambridge MA – London, 1999.
- , *Divine Honors for Mortal Men in Greek Cities. The Early Cases*, transl. J.N. Dillon, Ann Arbor, 2017³ [Translated and augmented edition of *Gottmenschentum und griechische Städte*, Munich 1956; 1970²].
- , "Aigai in der Aiolis im frühen Hellenismus", in R. OETJEN (ed.), *New Perspectives in Seleucid History, Archaeology and Numismatics. Studies in Honor of Getzfel M. Cohen*, Berlin, 2020, p. 623–631.
- R.A. HADLEY, "Hieronymus of Cardia and the Early Seleucid Mythology", *Zeitschrift für Alte Geschichte* 18 (1969), p. 142–152.
- M. HAMIAUX, "Une reine démasquée au Musée du Louvre. Arsinoé II divinisée en Isis-Sélééné", *RA* (1996), p. 145–159.
- , *Musée du Louvre. Sculptures grecques II*, Paris, 1998.
- P. HAMON, "Les prêtres du culte royal dans la capitale des Attalides : note sur le décret de Pergame en l'honneur du roi Attale III (OGIS 332)", *Chiron* 34 (2004), p. 169–185.
- , "Rites et sacrifices dans le Conseil : remarques sur les cultes du bouleutèrion et leur évolution à l'époque hellénistique", *Topoi* 12–13 (2005), p. 315–332.
- , "Études d'épigraphie thasienne, IV. Les magistrats thasiens du IV^e s. av. J.-C. et le royaume de Macédoine", *BCH* 139–140 (2016), p. 67–125.
- E.V. HANSEN, *The Attalids of Pergamon*, Ithaca – London, 1971².
- E. HARRIS, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens. Essays on Law, Society and Politics*, Cambridge, 2006.
- , "Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters: A Legal Approach", *Kernos* 25 (2015), p. 53–83.
- H. HAUBEN, "Aspects du culte des souverains à l'époque des Lagides", in L. CRISCUOLO, G. GERACI (eds), *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba*, Bologna, 1989, p. 441–467.
- , "Rhodes, the League of the Islanders, and the Cult of Ptolemy I Soter", in A.M. TAMIS, C.J. MACKIE, S.G. BYRNE (eds), *Philathenaios. Studies in Honour of Michael J. Osborne*, Athènes, 2010, p. 103–121.
- P. HAUSSOULLIER, "Inscriptions d'Héraclée du Latmos", *RPh* 23 (1899), p. 274–292.
- W. HECKEL, *Who's Who in the Age of Alexander the Great: Prosopography of Alexander's Empire*, Malden MA – Oxford – Carlton, 2006.
- H. HEINEN, "Ägyptische Tierkulte und ihre hellenischen Protektoren. Überlegungen zum Asylverfahren SB III 6154 (= IG Fay. II 135) aus dem Jahre 69 v.Chr.", in M. MINAS, J. ZEIDLER (eds), *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag (Aegyptiaca Treverensia, 7)*, Mainz am Rhein, 1994, p. 157–168.
- , "Der κτίστῆς Boethos und die Einrichtung einer neuen Stadt. Teil II", *APF* 43 (1997), p. 340–363.
- J. HEINRICH, "Antiochos III and Ptolemy, Son of Thraseas, on Private Villages in Syria Koile Around 200 BC: The Hefzibah Dossier", *ZPE* 206 (2018), p. 272–311.

- W. HELD, “Mischordnungen in Labraunda als Repräsentationsform persischer Satrapen”, in L. SUMMERER, A. IVANTCHIK, A. VON KIENLIN (eds), *Kelainai-Apameia Kibotos: Stadtentwicklung im anatolischen Kontext*, Bordeaux, 2011, p. 383–390.
- P. HELLSTRÖM, “Formal Banqueting at Labraunda”, in T. LINDERS, P. HELLSTRÖM (eds), *Architecture and Society in Hecatomnid Caria*, Stockholm, 1989, p. 99–104.
- , “Hecatomnid Display of Power at the Labraynda Sanctuary”, in B. ALROTH, P. HELLSTRÖM (eds), *Religion and Power in the Ancient Greek World*, Uppsala, 1996a, p. 133–138.
- , “The Andrones at Labraynda. Dining Halls for Protohellenistic Kings”, in G. BRANDS, W. HOEPFNER (eds), *Basileia. Die Paläste der hellenistischen Könige*, Mainz, 1996b, p. 164–169.
- , *Labraunda. A Guide to the Karian Sanctuary of Zeus Labraundos*, Istanbul, 2007.
- , “Feasting at Labraunda and the Chronology of the Andrones”, in L. KARLSSON, S. CARLSSON (eds), *Labraunda and Karia (Boreas: Acta Universitatis Upsaliensis, 32)*, Uppsala, 2011, p. 149–158.
- O. HENRY, *Tombe de Carie. Architecture funéraire et culture Carienne VI^e-II^e siècle av. J.-C.*, Rennes, 2009.
- , “Then Whose Tomb is That?”, in L. KARLSSON, S. CARLSSON, J.B. KULLBERG (eds), *LABRYIS: Studies Presented to Pontus Hellström (Boreas: Acta Universitatis Upsaliensis, 35)*, Uppsala, 2014, p. 71–86.
- , “Sanctuaire et pouvoir. Nouvelles pistes de réflexion à partir des recherches archéologiques récentes sur le site de Labraunda en Carie (Turquie)”, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1 (2017a), p. 545–579.
- , “Hecatomnus, Son of Hyssaldomus: A Unicum in Persian History”, in K. IREN *et al.* (eds), *The Persians: Power and Glory in Anatolia*, Istanbul, 2017b, p. 350–365.
- A. HERMARY, “Amathonte classique et hellénistique : la question du Bès colossal de l'agora”, in P. FLOURENTZOS (ed.), *Cyprus from Evagoras I to Ptolemy: The Transition from the Classical to the Hellenistic Period in Cyprus*, Nicosia, 2007, p. 81–92.
- F. HILLER VON GAERTRINGEN, *Thera: Untersuchungen, Vermessungen und Ausgrabungen in den Jahren 1895–1902. Band 3: Stadtgeschichte von Thera*, Berlin, 1904.
- W. HOEPFNER, “Zum Typus der Basileia und der königlichen andrones”, in G. BRANDS, W. HOEPFNER (eds), *Basileia. Die Paläste der hellenistischen Könige*, Mainz, 1996, p. 1–43.
- , *Halikarnassos und das Maussoleion. Die modernste Stadtanlage der späten Klassik und der als Weltwunder gefeierte Grabtempel des karischen Königs Mausollos*, Darmstadt, 2013.
- F. HØJLUND, K. AARIS-SØRENSEN (eds), *The Maussoleion at Halikarnassos. Reports of the Danish Archaeological Expedition to Bodrum. Volume 1: The Sacrificial Deposit (Jutland Archaeological Society Publications, 15.1)*, Copenhagen, 2000.
- G. HÖLBL, *A History of the Ptolemaic Empire*, London – New York, 2001.
- S. HORNBLOWER, *Mausolus*, Oxford, 1982.
- T. HOWE, “Founding Alexandria: Alexander the Great and the Politics of Memory”, in Ph. BOSMAN (ed.), *Alexander in Africa (Acta Classica, Suppl. 5)*, Pretoria, 2014, p. 72–91.
- J.M. HURWIT, *The Athenian Acropolis*, Cambridge, 1999.
- H. HUSSY, *Die Epiphanie und Erneuerung der Macht Gottes. Szenen des täglichen Kultbildrituals in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche (SRaT, 5)*, Dettelbach, 2007.

- P.P. IOSSIF, “La dimension publique des dédicaces « privées » du culte royal ptolémaïque”, in V. DASEN, M. PIÉRART (eds), *Ἱδία καὶ δημόσια. Les cadres « privés » et « publics » de la religion antique* (Kernos, Suppl. 15), Liège, 2005, p. 235–258.
- , “Apollo Toxotes and the Seleukids: Comme un air de famille”, in P.P. IOSSIF, A.S. CHANKOWSKI, C.C. LORBER (eds), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Emperor Worship* (Studia Hellenistica, 51), Leuven, 2011, p. 229–291.
- , “The Apotheosis of the Seleucid King and the Question of High-priest/priestess: A Reconsideration of the Evidence”, in T. GNOLI, F. MUCCIOLI (eds), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo* (Bononia University Press, 1), Bologna, 2014, p. 129–148.
- , “Divine Attributes on Hellenistic Coinages: From Noble to Humble and Back”, in P.P. IOSSIF, F. DE CALLATAÏ, R. VEYMERS (eds), ΤΥΠΟΙ. *Greek and Roman Coins Seen through their Images: Noble Issuers, Humble Users?* (Série histoire, 3), Liège, 2018, p. 269–293.
- P.P. IOSSIF, A.S. CHANKOWSKI, C.C. LORBER (eds), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* (Studia Hellenistica, 51), Leuven, 2011.
- P.P. IOSSIF, C.C. LORBER, “The Cult of Helios in the Seleucid East”, *Topoi*, 16.1 (2009), p. 19–42.
- , “More Than Men, Less Than Gods: Concluding Thoughts and New Perspectives”, in P.P. IOSSIF, A.S. CHANKOWSKI, C.C. LORBER (eds), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* (Studia Hellenistica, 51), Leuven, 2011, p. 691–710.
- , “The Rays of the Ptolemies”, *RN* 169 (2012), p. 197–224.
- S. ISAGER, L. KARLSSON, “A New Inscription from Labraunda. Honorary Decree for Olympichos: I.Labraunda no. 134 (and no. 49)”, *EA* 41 (2008), p. 39–52.
- M.-F. JACCOTTET, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du Dionysisme*, Zürich, 2003.
- K. JEPPESEN (ed.), *The Maussolleion at Halikarnassos. Reports of the Danish Archaeological Expedition to Bodrum. Volume 4: The Quadrangle. The Foundations of the Maussolleion and Its Sepulchral Compartments* (Jutland Archaeological Society Publications, 15.4), Højbjerg, 2000.
- Th. JIM, “On Greek Dedicatory Practices: The Problem of hyper”, *GRBS* 54 (2014), p. 617–638.
- , “Private Participation in Ruler Cults: Dedications to Philip Sōtēr and Other Hellenistic Kings”, *CQ* 67.2 (2017), p. 429–443.
- F. JOHANSEN, *Greek Portraits. Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhagen, 1992.
- Ch.P. JONES, “Diodoros Paspalos Revisited”, *Chiron* 30 (2000), p. 1–14.
- N.F. JONES, *Public Organization in Ancient Greece: A Documentary Study*, Philadelphia, 1987.
- I. JUCKER, “Zum Bildnis Ptolemaios III. Euergetes I”, *AntK* 18 (1975), p. 17–25.
- M. KAJAVA, “Honorific and Other Dedications to Emperors in the Greek East”, in P.P. IOSSIF, A.S. CHANKOWSKI, C.C. LORBER (eds), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* (Studia Hellenistica 51), Leuven, 2011, p. 553–592.
- H. KALETSCH, “Labraunda, Labranda”, in *Brill’s New Pauly* 7 (2005), cl. 136–137.
- M. KANTIREA, *Les Dieux et les dieux augustes. Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens : études épigraphiques et archéologiques*, Athens, 2007.

- L. KÄPPEL, *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlin – New York, 1992.
- , “Hermocles [1]”, in *Brill's New Pauly* 6 (2005), cl. 229.
- D. KAPTAN, “Dèjà vu? Visual Culture in Western Asia Minor at the Beginning of Hellenistic Rule”, in E. STAVRIANOPOULOU (ed.), *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices, and Images* (*Mnemosyne*, Suppl. 363), Leiden – Boston, 2013, p. 25–49.
- L. KARLSSON, “The Forts and Fortifications of Labraunda”, in L. KARLSSON, S. CARLSSON (eds), *Labraunda and Karia*, Uppsala, 2011, p. 217–252.
- , “Combining Architectural Orders at Labraunda: A Political Statement”, in O. HENRY (ed.), *4th-century Karia: Defining a Karian Identity under the Hekatomnids* (*Varia Anatolica*, 28), Istanbul – Paris, 2013, p. 65–80.
- N. KAYE, “*The Skeleton of the State*”: *The Fiscal Politics of Pergamon, 188-133 B.C.E.*, PhD Thesis, University of California, Berkeley, 2012.
- E. KIESSLING, “Zum Kult des Arsinoes in Fayum”, *Aegyptus* 13.3/4 (1933), p. 542–546.
- D.D. KLEMM, R. KLEMM, “The Building Stones of Ancient Egypt – A Gift of Its Geology”, *Journal of African Earth Sciences* 33 (2001), p. 631–642.
- K. KNOLL, C. VORSTER, M. WOELK, *Skulpturensammlung. Staatliche Kunstsammlungen Dresden. Katalog der antiken Bildwerke II. Idealskulptur der römischen Kaiserzeit I*, Munich, 2011.
- L. KOENEN, *Eine agonistische Inschrift aus Ägypten und frühptolemäische Königsfeste* (*Beiträge zur klassischen Philologie*, 56), Meisenheim, 1977.
- K. KONUK, “Coinage and Identities under the Hekatomnids”, in O. HENRY (ed.), *4th-century Karia: Defining a Karian Identity under the Hekatomnids* (*Varia Anatolica*, 28), Istanbul – Paris, 2013, p. 101–122.
- H. KOTSIDU, ΤΙΜΗ ΚΑΙ ΔΟΞΑ. *Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler*, Berlin, 2000.
- E. KOPP, “Der Pharao erhält die Gunst. Der Gebrauch von ḥr-tp ‘nh wd3 snb”, *GM* 197 (2003), p. 49–53.
- B. KOWALZIG, P. WILSON (eds), *The Dithyramb in Context*, Oxford, 2013.
- B. KRAMER, “Der πτόστης Boethos und die Einrichtung einer neuen Stadt. Teil I”, *APF* 43 (1997), p. 315–339.
- C.T. KUHN, “The Refusal of the Highest Honours by Members of the Urban Elite in Roman Asia Minor”, in A. HELLER, O.M. VAN NIJF (eds), *The Politics of Honour in the Greek Cities of the Roman Empire*, Leiden – Boston, 2017, p. 199–219.
- E. KYRIAKIDIS, “Finding Ritual: Celebrating the Evidence”, in E. KYRIAKIDIS (ed.), *The Archeology of Ritual*, Los Angeles, 2007, p. 9–22.
- H. KYRIELEIS, *Bildnisse der Ptolemäer*, Berlin, 1975.
- , “Ein hellenistischer Götterkopf”, in ΣΤΗΛΗ, *τόμος εις μνήμην Νικολάου Κοντολέοντος*, Athens, 1980, p. 383–387.
- E. LANCIERS, “The Cult of the Theoi Soteres and the Date of Some Papyri from the Reigns of Ptolemy V Epiphanes”, *ZPE* 66 (1986a), p. 61–63.
- , “Die ägyptischen Tempelbauten zur Zeit des Ptolemaios V. Epiphanes (204-180 v. Chr.), Teil I”, *MDAI(K)* 42 (1986b), p. 81–98.
- , “Die ägyptischen Priester des Ptolemäischen Königskultes”, *RdÉ* 42 (1991), p. 117–146.

- , “Die Opfer im hellenistischen Herrscherkult und ihre Rezeption bei der einheimischen Bevölkerung der hellenistischen Reiche”, in J. QUAEGBEUR (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (OLA, 55) Leuven, 1993, p. 203–223.
- F. LANDUCCI GATTINONI, *Duride di Samo*, Rome, 1997.
- , “La tradizione su Seleuco in Diodoro XVIII–XX”, in C. BEARZOT, F. LANDUCCI (eds), *Diodoro e l'altra Grecia. Macedonia, Occidente, Ellenismo nella Biblioteca storica*, Milan, 2005, p. 155–182.
- Th. LANDVATTER, “The Serapis and Isis Coinage of Ptolemy IV”, *AJN* 24 (2012), p. 61–90.
- , “Contact Points: Alexandria, a Hellenistic Capital in Egypt”, in J. SPIER, T. POTTS, A.E. COLE (eds), *Beyond the Nile: Egypt and the Classical World*, Los Angeles, 2018, p. 128–134.
- R.H. LANG, “Narrative of Excavations in a Temple at Dalī”, *Transactions of the Royal Society of Literature*, série II, vol. 11 (1871), p. 30–54.
- M. LANGELLOTTI, “A World Full of Associations: Rules and Community Values in Early Roman Egypt”, in V. GABRIELSEN, M.C.D. PAGANINI (eds), *A World of Well-Ordered Groups. Associations' Rules from the Greek-Speaking World and Beyond*, forthcoming.
- B. LAUM, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike. Ein Beitrag zur Antiken Kulturgeschichte*, Leipzig – Berlin, 1914.
- M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, Paris, 1949–1950 (2nd ed. 1987).
- H. LAUTER, *Die Architektur des Hellenismus*, Darmstadt, 1986.
- G. LEFEBVRE, “Notes épigraphiques”, *ASAÉ* 6 (1905), p. 188–191.
- , *Le Tombeau de Pétosiris*, 3 vols, Cairo, 1923–1924.
- B. LE GUEN, *La Vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère*, Toulouse, 1991.
- , *Les Associations des technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, Nancy – Paris, 2001.
- , “L'accueil d'Athéniôn, messenger de Mithridate VI, par les artistes dionysiaques d'Athènes en 88 av. J.-C.”, *Studi Ellenistici* 19 (2006), p. 333–363.
- , “Les fêtes du théâtre grec à l'époque hellénistique”, *RÉG* 123.2 (2010), p. 495–520.
- S. LEJEUNE, “Kafizin, portrait d'un *nymphaion*”, *CCÉC* 39 (2009), p. 308–324.
- K. LEMBKE, “Eine Ptolemäergalerie aus Thmuis/Tell Timai”, *JdI* 115 (2000), p. 113–146.
- P.A. LEVEN, *The Many-beaded Muse: Tradition and Innovation in Late Classical Greek Lyric Poetry*, Cambridge – New York, 2014.
- J.H. LINSSEN, *The Cults of Uruk and Babylon*, Leiden – Boston, 2004.
- S.L. LIPPERT, M. SCHENTULEIT, *Demotische Dokumente aus Dime II: Quittungen*, Wiesbaden, 2006.
- C.C. LORBER, “The Coinage of the Ptolemies”, in W.E. METCALF (ed.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford, 2012, p. 211–234.
- , “The Price (*Timê*) of the Silver Stater in Ptolemaic Egypt”, *AncSoc* 47 (2017), p. 19–61.
- C.C. LORBER, O.D. HOOVER, “An Unpublished Tetradrachm Issued by the Artists of Dionysos”, *NC* 163 (2003), p. 59–68.
- J. MA, *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford 2002².
- , *Antiochos III et les cités de l'Asie Mineure occidentale*, Paris, 2004.

- , *Statues and Cities: Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World*, Oxford – New York, 2013.
- P. MAAS, *Greek Metre*, Oxford, 1966.
- M. MAASS, *Die Prohedrie des Dionysostheaters in Athen*, Munich, 1972.
- R.H. MACDOWELL, *Stamped and Inscribed Objects from Seleucia on the Tigris*, Ann Arbor, 1935.
- G. MADDOLI, “Epigrafi di Iasos. Nuovi supplementi, I”, *PP* 62 (2007), p. 193–372.
- , “Nouveautés au sujet des Hékatomnides d’après les inscriptions de Iasos”, in R. VAN BREMEN and J.-M. CARBON (eds), *Hellenistic Karia*, Bordeaux, 2010, p. 123–131.
- E. MAGNELLI, “Nicander”, in J.J. CLAUSS, M. CUYPERS (eds), *A Companion to Hellenistic Literature*, Malden MA – Oxford 2010, p. 211–223.
- M. MAISCHBERGER, “Der Dionysos-Tempel auf der Theaterterrasse”, in R. GRÜSSINGER, V. KÄSTNER, A. SCHOLL (eds), *Pergamon. Panorama der antiken Metropole*, Berlin, 2011, p. 243–247.
- H. MALAY, M. RICL, “Two New hellenistic Decrees from Aigai in Aiolis”, *EA* 42 (2009), p. 39–60.
- C. MALONE, D.A. BARROWCLOUGH, S. STODDART, “Introduction: Cult in Context”, in D.A. BARROWCLOUGH, C. MALONE (eds), *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology*, Oxford, 2007, p. 1–7.
- Y. MANIATIS *et al.*, “The Sanctuary of the Great Gods on Samothrace: An Extended Marble Provenance Study”, in A. GUTIERREZ GARCIA, M. PILAR LAPUENTE, I. RODÀ (eds), *Interdisciplinary Studies on Ancient Stones (ASMO.SLA, 12)*, Tarragona, 2012, p. 263–278.
- Ch. MANN, P. SCHOLZ (eds), “Demokratie” im Hellenismus. Von der Herrschaft des Volkes zur Herrschaft der Honoratioren? (*Die hellenistische Polis als Lebensform, 2*), Heidelberg, 2012.
- J.G. MANNING, *Land and Power in Ptolemaic Egypt. The Structure of Land Tenure*, Cambridge, 2003.
- L. MARANGOU, “ΜΙΝΩΑ ΑΜΟΠΓΟΥ”, *ΕΡΥΘΡΟΝ* (1989), p. 108–114.
- , “Amorgos and Egypt in Hellenistic and Roman Periods: Old and New Evidence”, in M.-O. JENTEL, G. DESCHÈNES-WAGNER (eds), *Tranquillitas. Mélanges en l’honneur de Tram tan Tinh*, Quebec, 1994, p. 371–378.
- G. MARASCO, *Democare di Leaconoe. Politica e cultura in Atene fra IV e III sec. a.C.*, Firenze, 1984.
- J. MARCADÉ (ed.), *Sculptures déliennes*, Paris, 1996.
- M. MARCELLESI, “Milet et les Séleucides. Aspects économiques de l’évergétisme royal”, in V. CHANKOWSKI, F. DUYPAT (eds), *Le Roi et l’économie. Autonomies locales et structures royales dans l’économie de l’empire séleucide (Topoi, Suppl. 6)*, Lyon, 2004, p. 165–188.
- , *Pergame de la fin du v^e au début du 1^{er} siècle avant J.-C. : pratiques monétaires et histoire*, Pisa – Rome, 2012 (*Studi Ellenistici, 26*).
- C. MAREK, “Zum Charakter der Hekatomnidenherrschaft im Kleinasien des 4. Jh. v. Chr.”, in E. WINTER, K. ZIMMERMANN (eds), *Zwischen Satrapen und Dynasten. Kleinasien im 4. Jahrhundert (Asia Minor Studien, 76)*, Bonn, 2015, p. 1–20.
- C. MARQUAILLE, *The External Image of Ptolemaic Egypt*, PhD Thesis, King’s College, University of London, 2001.
- , “The Ptolemaic Ruler as a Religious Figure in Cyrenaica”, *Libyan Studies* 34 (2003), p. 25–42.

- K. MARESCH, *Ptolemäische Bankpapyri aus dem Herakleopolites (P.Herakl.Bank). Papyri der Sammlungen in Heidelberg, Köln und Wien (Papyrologica Coloniaensia, Suppl. 35)*, Paderborn – Munich – Vienna – Zurich, 2012.
- O. MASSON, *Les Inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté*, Paris, 1961.
- , “Kyprika”, *BCH* 92.2 (1968), p. 375–409.
- A. MCAULEY, “The House of Achaïos: Reconstructing an Early Client Dynasty of Seleucid Anatolia”, in K. ERICKSON (ed.), *The Seleucid Empire, 281-222 BC: War Within the Family*, Swansea, 2018, p. 37–58.
- J. MCKENZIE, *The Architecture of Alexandria and Egypt, c. 300 B.C. to A.D. 700*, New Haven – London, 2007.
- A. MEADOWS, “The Ptolemaic League of Islanders”, in K. BURASELIS, M. STEFANOÛ, D.J. THOMPSON (eds), *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies in Waterborne Power*, Cambridge, 2013, p. 19–38.
- A. MEEUS, “The Territorial Ambitions of Ptolemy I”, in H. HAUBEN, A. MEEUS (eds), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323–276 B.C.)*. (*Studia Hellenistica*, 53), Leuven, 2014, p. 307–322.
- A. MEINEKE, *Athenaei Deipnosophistae*. Vol. III, *continens lib. XIII-XV, summaria et indices*, Leipzig, 1859.
- R. MERKELBACH, J. STAUBER (eds), *Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Band 1. Die westküste Kleinasien von Knidos bis Ilion*, Stuttgart – Leipzig, 1998.
- Ch. MICHELS, “Dionysos Kathegemon und der attalidische Herrscherkult. Überlegungen zur Herrschaftsrepräsentation der Könige von Pergamon”, in L.-M. GÜNTHER, S. PLISCHKE (eds), *Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult (Oikumene, 9)*, Göttingen, 2011, p. 114–140.
- A.G. MIGAHID, “Eine demotische Hierodulie-Urkunde aus dem Fajjum. P. Kairo 50018”, *BIFAO* 102 (2002), p. 299–307.
- L. MIGEOTTE, “La gestion des biens sacrés dans les cités grecques”, in H.-A. RUPPRECHT (ed.), *Symposion 2003. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Vienna, 2006, p. 233–246.
- L. MILDENBERG, “On the So-called Satrapal Coinage”, in O. CASABONNE (ed.), *Mécanismes et innovations monétaires dans l’Anatolie achéménide. Numismatique et Histoire (Varia Anatolica, 12)*, Istanbul, 2000, p. 9–20.
- M. MINAS-NERPËL, “Ptolemaic Queens as Ritualists and Recipients of Cults: The Cases of Arsinoe II and Berenike II”, *AncSoc* 49 (2019), p. 141–183.
- T.B. MITFORD, “Contribution to the Epigraphy of Cyprus”, *APF* 13 (1938), p. 34–36.
- , “The Hellenistic Inscriptions of Old Paphos”, *ABSA* 56 (1961a), p. 1–41.
- , “Contributions to the Epigraphy of Cyprus”, *AJA* 65.2 (1961b), p. 93–151.
- , *The Nymphaeum of Kafizîn: The Inscribed Pottery (Kadmos, Suppl. 2)*, Berlin – New York, 1980.
- P.F. MITTAG, “Zur Entwicklung des Herrscher- und Dynastiekultes in Kommagene”, in A.-M. GÜNTHER, S. PLISCHKE (eds), *Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult*, Berlin, 2011, p. 141–160.

- A. MONSON, "The Ethics and Economics of Ptolemaic Religious Associations", *AncSoc* 36 (2006), p. 221–238.
- , "Private Associations in the Ptolemaic Fayyum: The Evidence of Demotic Accounts", in M. CAPASSO, P. DAVOLI (eds), *New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum (Papyrologica Lupiensia, 14)*, Lecce, 2007, p. 181–196.
- L. MOOREN, *The Aulic Titulature in Ptolemaic Egypt: Introduction and Prosopography*, Brussels, 1975.
- , *La Hiérarchie de cour ptolémaïque (Studia Hellenistica, 23)*, Leuven, 1977.
- M.H. MORGAN (ed.), *Vitruvius: The Ten Books on Architecture*, Cambridge MA (reprint of 1914).
- I. MOYER, "Court, Chora, and Culture in Late Ptolemaic Egypt", *AJPh* 132 (2011a), p. 15–44.
- , "Finding a Middle Ground: Culture and Politics in the Ptolemaic Thebaid", in P.F. DORFMAN, B.M. BRYAN (eds), *Perspectives on Ptolemaic Thebes*, Chicago, 2011b, p. 115–145.
- F. MUCCIOLI, *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici (Historia, Einz. 224)*, Stuttgart, 2013.
- , "Cultes héroïques et cultes divins aux IV^e et III^e siècles av. J.-C. Tradition, innovation et reflets littéraires", in S.G. CANEVA, S. PAUL (eds), *Des hommes aux dieux. Processus d'héroïsation et de divinisation dans le monde méditerranéen à l'époque hellénistique*, *Mythos* 8 (2014), p. 13–34.
- , "Alle soglie del Ruler Cult: Atene nell'età di Demetrio del Falero", *Erga-Logoi* 3.1 (2015), p. 7–46.
- , *Le orecchie lunghe di Alessandro. Satira del potere nel mondo greco (IV-I secolo a.C.)*, Rome, 2018.
- B.P. MUHS, "Membership in Private Associations in Ptolemaic Tebtunis", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 44.1 (2001), p. 1–21.
- , *Tax Receipts, Taxpayers and Taxes in Early Ptolemaic Thebes (Oriental Institute Publications, 126)*, Chicago, 2005.
- H. MÜLLER, "Ein neues hellenistisches Weihepigramm aus Pergamon", *Chiron* 19 (1989), p. 499–553.
- H. MÜLLER, M. WÖRRLE, "Ein Verein im Hinterland Pergamons zur Zeit Eumenes' II.", *Chiron* 32 (2002), p. 191–235.
- J. MURRAY, "Hellenistic Elegy: Out from the Shadow of Callimachus", in J.J. CLAUSS, M. CUYPERS (eds), *A Companion to Hellenistic Literature*, Malden MA – Oxford 2010, p. 106–116.
- D. MUSTI, "Lo stato dei seleucidi: dinastia, popoli, città, da Seleuco I ad Antioco III", *SCO* 15 (1966), p. 61–197.
- M. MUSZYNSKI, "Les « associations religieuses » en Égypte d'après les sources hiéroglyphiques, démotiques et grecques", *OLP* 8 (1977), p. 145–174.
- J. MYLONOPOULOS, "The Power of the Absent Text: Dedicatory Inscriptions on Greek Sacred Architecture and Altars", in A. PETROVIC, I. PETROVIC, E. THOMAS (eds), *The Materiality of Text – Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity (Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy, 11)*, Leiden, 2019, p. 231–274.
- J. MYLONOPOULOS, H. ROEDER, "Archäologische Wissenschaften und Ritualforschung: Einführende Überlegungen zu einem ambivalenten Verhältnis", in Y. MYLONOPOULOS, H. ROEDER (eds), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*, Vienna, 2006, p. 9–21.
- J. MYRES, *A Handbook of the Cesnola Collection*, New York, 1914.

- M. NAFISSI, “Le iscrizioni del monumento per gli Ecatomnidi: edizione e commento storico”, *SCO* 61.2 (2015a), p. 63–99.
- , “Königliche Ansprüche der Hekatomniden: das neue Monument für die Basileis Kariens aus Iasos”, in E. WINTER, K. ZIMMERMANN (eds), *Zwischen Satrapen und Dynasten: Kleinasien im 4. Jhdt. v. Chr. (Asia Minor Studien, 76)*, Bonn, 2015b, p. 21–48.
- I. NICOLAOU, “Inscriptiones Cypriae Alphabeticae III, 1963”, *RDCA* (1964), p. 189–220.
- , “Inscriptiones Cypriae Alphabeticae V, 1965”, *RDCA* (1966), p. 54–79.
- , “Inscriptiones Cypriae Alphabeticae XXXII, 1992”, *RDCA* (1993), p. 223–264.
- , “The Inscriptions”, in A.H.S. MEGAW (ed.), *Kourion: Excavations in the Episcopal Precinct*, 2007, p. 367–386.
- I. NIELSEN, *Hellenistic Palaces: Tradition and Renewal (Studies in Hellenistic Civilization, 5)*, Aarhus, 1994.
- , “Royal Banquets: The Development of Royal Banquets and Banqueting Halls from Alexander to the Tetrarchs”, in I. NIELSEN, H.S. NIELSEN (eds), *Meals in a Social Context*, Aarhus, 1998, p. 102–133.
- , “Die Räumlichkeiten für dionysische Vereine und ihre kulturellen, geschichtlichen und religiösen Kontexte”, in D. GRAEN, M. RIND, H. WABERSICH (eds), *Otium cum dignitate. Festschrift für Angelika Geyer zum 65. Geburtstag (BAR International Series, 2605)*, Oxford, 2014, p. 49–60.
- M. NILSSON, *The Crown of Arsinoë. The Creation of an Image of Authority*, Oxford, 2012.
- M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion II. Die hellenistische und römische Zeit*, Munich, 1961².
- A.D. NOCK, “ΣΥΝΝΑΟΣ ΘΕΟΣ”, *HSCP* 41 (1930), p. 1–62 [= *Essays on Religion and the Ancient World*, 1972, I, p. 202–251].
- L. NOVÁKOVÁ, *Tombs and Burial Customs in Hellenistic Karia (Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie, 282)*, Bonn, 2016.
- D. OGDEN, *Poligamy, Prostitutes, and Death: The Hellenistic Dynasts*, London, 1999.
- , “The Alexandrian Foundation Myth: Alexander, Ptolemy, the Agathoi Daimones and the Argolaoi”, in V.A. TRONCOSO, E.M. ANSON (eds), *After Alexander: The Time of the Diadochi (323–281 BC)*, Oxford – Oakville, 2013, p. 241–253.
- , *The Legend of Seleucus: Kingship, Narrative and Mythmaking in the Ancient World*, Cambridge, 2017.
- S. OGILVIE, “The Use and Abuse of Trust: Social Capital and Its Deployment by Early Modern Guilds”, *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 1 (2005), p. 15–52.
- E. OHLEMUTZ, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Darmstadt, 1940.
- M.H. OHNEFALSCH-RICHTER, *Kypros, die Bibel und Homer. Beiträge zur Kultur-, Kunst- und Religionsgeschichte des Orients im Alterthume*, Berlin, 1893.
- M.J. OLBRYCHT, “On Coin Portraits of Alexander the Great and his Iranian Regalia”, *Notae Numismaticae* 6 (2011), p. 13–27.
- S.D. OLSON (ed.), *Athenaens: The Learned Banqueters. Books 12–13.594b*, Cambridge MA – London, 2010.
- M.C.D. PAGANINI, “The Invention of the Gymnasiarch in Rural Ptolemaic Egypt”, in *Actes du 26^e Congrès international de papyrologie, Genève 2010*, Genève, 2012, p. 591–597.

- , “A Ptolemaic Inscription Rediscovered”, *ZPE* 189 (2014), p. 127–132.
- , “The gymnasium as *lieu de sociabilité*: the role of private associations”, *Topoi* 20 (2015), p. 47–58.
- , “Greek and Egyptian Associations in Egypt: Fact or Fiction?”, in B. CHRUBASIK, D. KING (eds), *Hellenism and the Local Communities of the Eastern Mediterranean, 400 BCE – 250 CE*, Oxford, 2017, p. 131–154.
- , “A Terminological Analysis of Private Associations in Ptolemaic Egypt”, in A. DI NATALE, C. BASILE (eds), *Atti del XVI Convegno di Egittologia e Papirologia (Quaderni del Museo del Papiro, 15)*, Syracuse, 2018, p. 459–478.
- , “Epigraphic Habits of Private Associations in the Ptolemaic *Chora*”, in A.K. BOWMAN, C. CROWTHER (eds), *The Epigraphy of Ptolemaic Egypt*, Oxford, 2020, p. 179–207.
- , “‘So that, after Building a Gymnasium and an *Oikos*, We May Perform Sacrifices on Behalf of the Kings...’. Religion and Leisure: A Gentry Association of Hellenistic Egypt”, in A. CAZEMIER, S. SKALTSIA (eds), *Associations and Religion in Context: The Hellenistic and Roman Eastern Mediterranean*, forthcoming (a).
- , “Keep It for Yourself: Private Associations and Internal Dispute Resolution in Ptolemaic Egypt”, in K. VANDORPE, S. WAEBENS (eds), *Two Sides of the Same Coin: Dispute Resolution in Greco-Roman and Late Antique Egypt (Studia Hellenistica)*, Leuven, forthcoming (b).
- D.L. PAGE (ed.), *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962.
- O. PALAGIA, “Cult and Allegory: The Life Story of Artemidoros of Perge”, in J.M. SANDERS (ed.), *ΦΙΛΟΛΑΚΩΝ. Lakonian Studies in Honour of Hector Catling*, Oxford, 1992, p. 171–177.
- , “Hephaistion’s Pyre and the Royal Hunt of Alexander”, in A.B. BOSWORTH, E.J. BAYNHAM (eds), *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford, 2000, p. 167–206.
- , “Berenike II in Athens”, in P. SCHULTZ, R. VON DEN HOFF (eds), *Early Hellenistic Portraiture: Image, Style, Context*, Cambridge, 2007, p. 237–245.
- , “Aspects of the Diffusion of Ptolemaic Portraiture Overseas”, in K. BURASELIS, M. STEFANOPOULOU, D.J. THOMPSON (eds), *The Ptolemies, the Sea and the Nile: Studies in Waterborne Power*, Cambridge, 2013, p. 143–159.
- , “The Reception of Alexander in Hellenistic Art”, in K.R. MOORE (ed.), *Brill’s Companion to the Reception of Alexander the Great*, Leiden – Boston, 2018a, p. 140–161.
- , “Alexander the Great, the Royal Throne and the Funerary Thrones of Macedonia”, *Karanos* 1 (2018b), p. 2–34.
- L. PALMA DI CESNOLA, *A Descriptive Atlas of the Cesnola Collection of Cypriote Antiquities in the Metropolitan Museum of Art*, New York, 1903.
- M. PAPADOPOULOU, “The Chlamys City: Urban Landscapes and the Formation of Identity in Hellenistic Egypt”, in S. PANTOUVLAKI, E. PETRIDOU (eds), *Dress and Politics*, Nafplio, 2015, p. 122–127.
- G. PAPANTONIOU, *Religion and Social Transformations in Cyprus: From the Cypriot Basileis to the Hellenistic Strategos (Mnemosyne, Suppl. 347)*, Leiden – Boston, 2012.
- N. PAPA-ZARKADAS, *Sacred and Public Land in Ancient Athens*, Oxford, 2011.
- H.W. PARKE, *The Oracles of Apollon in Asia Minor*, London – Sidney – Dover, 1985.

- , *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London – New York, 1988.
- R. PARKER, “The Problem of the Greek Cult Epithet”, *Op.Ath.* 28 (2003), p. 173–183.
- , “Greek Dedications. I: Introduction, Literary and Epigraphical sources”, in *ThesCRA I* (2004), p. 269–281
- , *On Greek Religion*, Oxford, 2011.
- P. PASCHIDIS, “Agora XVI 107 and the Royal Title of Demetrius Poliorcetes”, in V. ALONSO, E.M. MANSON (eds), *After Alexander: The Time of the Diadochi (323-281 BC)*, Oxford – Oakville, 2013, p. 121–141.
- S. PASQUALI, “Une nouvelle stèle de Parthénios fils de Paminis de Coptos”, *RdÉ* 58 (2007), p. 187–192.
- , “Le Πιμμεῖωμις de Coptos et « la route de la mer (Rouge) »”, *BIFAO* 109 (2009), p. 385–395.
- W.R. PATON *et al.* (eds), *Polybius: The Histories. Books 28-39; Unattributed Fragments*, Cambridge MA – London, 2012.
- S. PAUL, “Welcoming the New Gods: Interactions between Ruler and Traditional Cults within Ritual Practice”, in S.G. CANEVA (ed.), *Ruler Cults and the Hellenistic World: Studies in the Formulary, Ritual and Agency of Ruler Cults in Context, Erga-Logoi* 4.2 (2016), p. 61–74.
- P. PEDERSEN, *The Mausolleion Terrace and Accessory Structures*, Aarhus, 1991.
- , “The Fortifications of Halikarnassos”, *REÁ* 96.1/2 (1994), p. 215–236.
- , “The Palace of Maussollos in Halikarnassos and Some Thoughts on its Karian and International Context”, in F. RUMSCHEID (ed.), *Die Karer und die Anderen*, Bonn, 2009, p. 315–348.
- , “The 4th-Century BC ‘Ionian Renaissance’ and Karian Identity”, in O. HENRY (ed.), *4th-Century Karia: Defining a Karian Identity under the Hekatomnids (Varia Anatolica, 28)*, Paris, 2013, p. 33–64.
- P. PEDERSEN, S. ISAGER, “The Theatre at Halikarnassos – And Some Thoughts on the Origin of the Semicircular Greek Theatre”, in R. FREDERIKSEN, E.R. GEBHARD, A. SOKOLICEK (eds), *The Architecture of the Ancient Greek Theatre (Monographs of the Danish Institute at Athens, 17)*, Aarhus – Athens, 2015, p. 293–318.
- S. PEELS, HOSIOS: *A Semantic Study of Greek Piety (Mnemosyne, Suppl. 387)*, Leiden – Boston, 2016.
- P. PERDRIZET, “Inscriptions de Chypre”, *BCH* 20 (1896), p. 336–363.
- , review of W. DITTENBERGER, *Orientis Graeci inscriptiones selectae, Supplementum Sylloges Inscriptionum Graecarum*, *REÁ* 6.2 (1904), p. 155–160.
- I.K. PERISTIANES, *Γενική ιστορία της νήσου Κύπρου: από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι της αγγλικής κατοχής*, Lefkosia, 1910.
- F. PERPILLOU-THOMAS, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque (Studia Hellenistica, 31)*, Leuven, 1993.
- E. PERRIN-SAMINADAYAR, “La préparation des entrées royales et impériales dans les cités de l’Orient hellénophone, d’Alexandre le Grand aux Sévères”, in A. BÉRANGER, E. PERRIN-SAMINADAYAR (eds), *Les Entrées royales et impériales : histoire, représentation et diffusion d’une cérémonie publique, de l’Orient ancien à Byzance*, Paris, 2009, p. 67–89.

- P.W. PESTMAN, *L'archivio di Amenotbes figlio di Horos (P. Tor. Amenotbes). Testi demotici e greci relativi ad una famiglia di imbalsamatori del secondo sec. a. C. (Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie Prima—Monumenti e Testi, 5)*, Milan, 1981.
- , *The Archive of the Theban Choachytes (Second Century BC): A Survey of the Demotic and Greek Papyri Contained in the Archive (Studia Demotica, 2)*, Leuven, 1993.
- Th. PETIT, “Images de la royauté amathousienne: le sarcophage d’Amathonte,” in Y. PERRIN, Th. PETIT (eds), *Iconographie impériale, iconographie royale, iconographie des élites dans le monde gréco-romain*, Saint-Étienne, 2004, p. 49–91.
- , “La course agenouillée de l’Héraclès chypriote”, *Ktèma* 32 (2007a), p. 73–83.
- , “Malika, Zeus Meilichios et Zeus Xenios à Amathonte de Chypre”, *CCÉC* 37 (2007b), p. 283–298.
- A. PETROVIC, “The Materiality of Text”, in A. PETROVIC, I. PETROVIC, E. THOMAS (eds), *The Materiality of Text – Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity (Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy, 11)*, Leiden, 2019, p. 1–28.
- A. PETROVIC, I. PETROVIC, E. THOMAS (eds), *The Materiality of Text – Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity (Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy, 11)*, Leiden, 2019.
- I. PETROVIC, “Rhapsodic Hymns and Epillia”, in M. BAUMBACH, S. BÄR (eds), *Brill’s Companion to Greek and Latin Epyllion and Its Reception*, Leiden – Boston, 2012, p. 149–176.
- , “Callimachus, Theocritus and Ptolemaic Court Etiquette”, in A. ERSKINE, Ll. LLEWELLYN-JONES, Sh. WALLACE (eds), *The Hellenistic Court: Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, Swansea, 2017, p. 143–164.
- G. PETZL, “Das Inschriftendossier zur Neugründung von Arsinoë in Kilikien: Textkorrekturen”, *ZPE* 139 (2002), p. 83–88.
- S. PFEIFFER, *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich. Systematik und Einordnung der Kultformen*, Munich, 2008.
- , *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr. — 217 n. Chr.)*, Stuttgart 2010.
- , “Die Familie des Tubias: Eine (trans-)locale Elite in Transjordanien”, in B. DREYER, P.F. MITTAG (eds), *Lokale Eliten und hellenistische Könige. Zwischen Kooperation und Konfrontation (Oikumene, 8)*, Berlin, 2011, p. 191–215.
- , *Griechische und lateinische Inschriften zum Ptolemäerreich und zur römischen Provinz Aegyptus*, Münster, 2015.
- M. PFROMMER, *Königinnen vom Nil*, Mainz, 2002.
- O. PICARD, T. FAUCHER, “Les monnaies lagides”, in O. PICARD *et al.* (eds), *Les Monnaies des fouilles du Centre d’Études Alexandrines. Les monnayages de bronze à Alexandrie de la conquête d’Alexandre à l’Égypte moderne (Études alexandrines, 25)*, Alexandria, 2012, p. 17–108.
- C.A. PICÓN, S. HEMINGWAY (eds), *Pergamon and the Hellenistic Kingdoms of the Ancient World*, New Haven – London, 2016.
- F. PIEJKO, “Seleucos II and Ilium”, *Classica et Mediaevalia* 42 (1991), p. 111–138.
- D. PILIDES, “Potters, Weavers and Sanctuary Dedications: Possible Evidence from the Hill of Agios Georgios in the Quest for Territorial Boundaries”, *CCÉC* 34 (2004), p. 155–172.

- , “Evidence for the Hellenistic Period in Nicosia: The Settlement at the Hill of Agios Georgios and the Cemetery of Agii Omologites”, *CCÉC* 39 (2009), p. 49–67.
- I. PIMOUGUET-PÉDARROS, *Archéologie de la défense. Histoire des fortifications antiques de Carie (époques classique et hellénistique)*, Besançon, 2000.
- V. PIRENNE-DELFORGE, “Les codes de l’adresse rituelle en Grèce : le cas des libations sans vin”, in V. PIRENNE-DELFORGE, F. PRESCENDI (eds), « *Nourrir les dieux ?* » *Sacrifice et représentation du divin* (Kernos, Suppl. 26), Liège, 2011, p. 117–148.
- G. PIRONTI, “Aphrodite dans le domaine d’Arès. Éléments pour un dialogue entre mythe et culte”, *Kernos* 18 (2005), p. 167–184.
- , *Entre ciel et guerre. Figures d’Aphrodite en Grèce ancienne* (Kernos, Suppl. 18), Liège, 2007.
- F. POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909.
- G. POSENER, *De la divinité du pharaon*, Paris, 1960.
- J.U. POWELL, *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925.
- L. PRANDI, *Callistene. Uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Milan, 1985.
- S.R.F. PRICE, “Between Man and God: Sacrifice in the Roman Imperial Cult”, *JRS* 70 (1980), p. 28–43.
- , *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984a.
- , “Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult”, *JHS* 104 (1984b), p. 79–95.
- A. PRIMO, “Appiano e la storiografia seleucide delle origini: osservazioni su App. *Syr.* 55, 280”, *SCO* 55 (2009a), p. 57–68.
- , *La storiografia sui seleucidi, da Megastene a Eusebio di Cesarea*, Pisa – Rome, 2009b.
- J. QUAEGBEUR, “Cleopatra VII and the Cults of the Ptolemaic Queens”, in R.S. BIANCHI, R.A. FAZZINI (eds), *Cleopatra’s Egypt: Age of the Ptolemies*, New York, 1988, p. 41–54.
- , “L’autel-à-feu et l’abattoir en Égypte tardive”, in J. QUAEGBEUR (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (OLA, 55), Leuven, 1993, p. 329–353.
- F. QUEYREL, “La fonction du Grand Autel de Pergame”, *RÉG* 115.2 (2002), p. 561–590.
- , “Un ensemble dynastique lagide : les portraits du groupe sculpté de Thmouis (Tell Timai)”, in N. BONACASA *et al.* (eds), *Faraoni come dei. Tolemei come Faraoni*, Turin – Palermo 2003a, p. 474–495.
- , *Les Portraits des Attalides*, Paris, 2003b.
- , *L’Autel de Pergame. Images et pouvoir en Grèce d’Asie*, Paris, 2005.
- , “*Synnaoi Theoi*. Die sakrale Inszenierung der Königsstatuen”, in D. BOSCHUNG, J. HAMMERSTAEDT (eds), *Das Charisma des Herrschers (Morphomata, 29)*, Paderborn, 2015, p. 213–233.
- , *La Sculpture hellénistique I*, Paris, 2016.
- , “The portraits of the Ptolemies”, in O. PALAGIA (ed.), *Handbook of Greek Sculpture*, Berlin – Boston, 2019, p. 194–224.
- B. RABE, *Tropaia. Τροπή und σκόλα. Entstehung, Funktion und Bedeutung des griechischen Tropaions* (Tübinger Archäologische Forschungen, 5), Rhaden, 2008.

- W. RADT, “Zwei augusteische Dionysos-Altärchen aus Pergamon”, in N. BAŞGELEN, L. MIHİN (eds), *Festschrift für Jale Inan*, Istanbul, 1989, p. 199–209.
- , *Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, Darmstadt, 1999.
- W. RADT, M. BACHMANN, *Bau Z. Architektur und Wanddekor (AvP, XV 5)*, Berlin 2017.
- R. RAJA, J. RÜPKE, “Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World”, in R. RAJA, J. RÜPKE (eds), *A Companion to the Archaeology of Religion*, Malden MA – Oxford, 2015a, p. 1–28.
- (eds), *A Companion to the Archaeology of Religion*, Malden MA – Oxford, 2015b.
- K.A. RASK, “Devotionalism, Material Culture, and the Personal in Greek Religion”, *Kernos* 29 (2016), p. 9–40.
- K. REBER, “Vorbericht über die Grabungen der schweizerischen archäologischen Schule in Haus IV von Eretria”, *AntK* 33 (1990), p. 111–114.
- K. REBER, R. BRUNNER, *Die klassischen und hellenistischen Wohnhäuser im Westquartier*, Lausanne, 1998.
- A.J. REINACH, R. WEILL, “Parthénios fils de Paminis « prostatès » d’Isis à Koptos”, *ASAÉ* 12 (1912), p. 1–24.
- S. REINACH, “Deux inscriptions de l’Asie Mineure”, *RÉG* IV.15 (1891), p. 268–286.
- S. REMIJSEN, “Challenged by Egyptians: Greek Sports in the Third Century BC”, *International Journal of the History of Sports* 6.2 (2009), p. 246–271.
- K. RHEIDT, “Die Obere Agora. Zur Entwicklung des hellenistischen Stadtzentrums von Pergamon”, *MDAI(I)* 42 (1992), p. 235–285.
- , “Polis und Stadtbild im 4. und 3. Jh. v. Chr.”, in A. MATTHAEI, M. ZIMMERMANN (eds), *Urbane Strukturen und bürgerliche Identität im Hellenismus (Die hellenistische Polis als Lebensform, 5)*, Heidelberg, 2015, p. 300–329.
- P.J. RHODES, R. OSBORNE, *Greek Historical Inscriptions, 404–323 BC*, Oxford, 2007.
- E.E. RICE, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford, 1983.
- J.W. RIETHMÜLLER, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, Heidelberg, 2005.
- J. ROBB, “Agency”, in C. RENFREW, P. BAHN (eds), *Archaeology: The Key Concepts*, London, p. 3–7.
- L. ROBERT, “Études épigraphiques”, *BCH* 52 (1928), p. 407–425 [= *OMS* II, p. 878–896].
- , *Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l’Asie Mineure*, Paris, 1937.
- , *Le Sanctuaire de Sinuri près de Mylasa. Première partie. Les inscriptions grecques (Mémoires de l’Institut français d’archéologie de Stamboul, 7)*, Paris, 1945.
- , “Sur un décret d’Ilion et un papyrus concernant des cultes royaux”, in A.E. SAMUEL (ed.), *Essays in Honor of C.B. Welles (American Studies in Papyrology, 1)*, New Haven, 1966, p. 175–210 [= *OMS*, VII, p. 599–635].
- , “Documents pergaméniens. Un décret de Pergame”, *BCH* 108 (1984), p. 472–489.
- , “Retour à Pergame. Le décret de Pergame pour Attale III”, *BCH* 109 (1985), p. 468–481.
- E.S.G. ROBINSON, “Coin Standards of Ptolemy I”, in M.I. ROSTOVITZEFF, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford, 1941, p. 1635–1639.

- M.J. RODRÍQUEZ-SALGADO, “The Court of Philip II of Spain”, in R.G. ASCH, A.M. BIRKE (eds), *Princes, Patronage, and the Nobility: The Court at the Beginning of the Modern Age, c. 1450–1650*, London – Oxford, 1991, p. 206–244.
- V. RONDOT, *Tebtynis II. Le temple de Soknebtynis et son dromos* (FIFAO, 50), Cairo, 2004.
- P. ROOS, “The Stadion at Labraunda”, in L. KARLSSON, S. CARLSSON (eds), *Labraunda and Karia*, Uppsala, 2011, p. 257–266.
- J. RUDHARDT, *Opera Inedita. Essai sur la religion grecque. Recherches sur les Hymnes orphiques. Édités par Ph. Borgeaud et V. Pirenne-Delforge* (Kernos, Suppl. 19), Liège, 2008.
- F. RUMSCHEID, “Maussollos and the ‘Uzun Yuva’ in Mylasa: An Unfinished Proto-Maussolleion at the Heart of a New Urban Centre?”, in R. VAN BREMEN, J.-M. CARBON (eds), *Hellenistic Karia*, Bordeaux, 2010, p. 69–102.
- J. RÜPKE, “Theorising Religion for the Individual”, in V. GASPARINI, R. VEYMIERS (eds), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Images, and Practices* (RGRW, 187), Leiden – Boston, 2018, I, p. 61–73.
- I. RUTHERFORD, *Pindar’s Paean: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford, 2001.
- S. RUZICKA, *Politics of a Persian Dynasty: The Hecatomnids in the Fourth Century B.C.*, Norman, 1992.
- M. SAN NICOLÒ, *Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*, Munich, 1972².
- S. SAUNERON, *Le Temple d’Esna*, Vol. III, Cairo, 1975.
- I. SAVALLI-LESTRADE, *Les Philoi royaux dans l’Asie hellénistique*, Genève, 1998.
- D. SCHÄFER, *Makedonische Pharaonen und hieroglyphische Stelen. Historische Untersuchungen zur Satrapenstele und verwandten Denkmälern* (Studia Hellenistica, 50), Leuven – Paris – Walpole MA, 2011.
- H.-J. SCHALLES, *Untersuchungen zur Kulturpolitik der pergamenischen Herrscher im dritten Jahrhundert vor Christus* (Istanbuler Forschungen, 36), Tübingen, 1985.
- R. SCHECHNER, *Performance Theory. Revised and Expanded Edition*, New York – London, 1988.
- , *The Future of Ritual: Writings on Culture and Performance*, London – New York, 1993.
- T.S. SCHEER, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, Munich, 2000.
- J. SCHEID, “Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l’action”, *A/R* 1.2 (1999), p. 184–203 [= *Quand faire, c’est croire : les rites sacrificiels des romains*, Paris, 2005, p. 58–83].
- , “Sacrifier pour l’Empereur, sacrifier à l’Empereur. Le culte des Empereurs sous le Haut-Empire romain”. Résumé du cours au Collège de France, 2006/2007, <https://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2006-2007.htm>.
- S. SCHEUBLE-REITER, *Die Katökenreiter im ptolemäischen Ägypten*, Munich, 2012.
- B. SCHMIDT-DOUNAS, “Statuen hellenistischer Könige als *synnaoi theoi*”, *Egnatia* 4 (1993–1994), p. 71–141.
- , *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer. Teil IIb. Geschenke erhalten die Freundschaft. Politik und Selbstdarstellung im Spiegel der Monumente*, Berlin, 2000.
- S. SCHORN, “Eine Prozession zu Ehren Arsinoes II. (P.Oxy. XXVII 2465, fr. 2; Satyros, Über die Demen von Alexandria)”, in K. GEUS, K. ZIMMERMANN (eds), *Punica – Libya*

- *Ptolemaica. Festschrift für Werner Huß* (OLA, 104 = *Studia Phoenicia*, 16), Leuven, 2001, p. 199–220.
- S. SCHOTT, “Eine ägyptische Bezeichnung für Litaneien”, in O. FIRCHOW (ed.), *Ägyptologische Studien (Festschrift Grapow)*, Berlin, 1955, p. 289–295.
- T. SCHREIBER, “Ἀρσινόης θεᾶς φιλαδέλφου – Ein Miniaturaltar der Arsinoë II. im Archäologischen Museum der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster”, *Boreas* 34 (2011), p. 187–203.
- P. SCHUBERT, “L’εἰκόνων εἰσφορά et l’autorité restaurée du roi”, in B. KRAMER *et al.* (eds), *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses (APF, Beih. 3)*, Stuttgart – Leipzig, 1997, p. 917–921.
- H. SCHWARZER, “Untersuchungen zum hellenistischen Herrscherkult in Pergamon”, *MDAI(I)* 49 (1999), p. 249–300.
- , “Die Bukoloi in Pergamon. Ein dionysischer Kultverein im Spiegel der archäologischen und epigraphischen Zeugnisse”, in I. NIELSEN (ed.), *Zwischen Kult und Gesellschaft: Kosmopolitische Zentren des antiken Mittelmeerraumes als Aktionsraum von Kultvereinen und Religionsgemeinschaften (Hephaistos, 24)*, Augsburg, 2006, p. 153–167.
- , *Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon. Studien zu sakralen Banketträumen mit Liegepodien in der Antike (AvP, XV 4)*, Berlin, 2008.
- , “Der Herrscherkult der Attaliden”, in R. GRÜSSINGER, V. KÄSTNER, A. SCHOLL (eds), *Pergamon. Panorama der antiken Metropole*, Berlin, 2011, p. 110–117.
- , “Ein neu entdecktes marmornes Kolossalporträt eines Attaliden (Eumenes’ II.?) aus Pergamon”, in H. SCHWARZER, H.-H. NIESWANDT (eds), *Man kann es sich nicht prächtig genug vorstellen! Festschrift für Dieter Salzmann zum 65. Geburtstag*, Marsberg – Padberg, 2016, I, p. 351–358.
- J. SCHWEIGHÄUSER, *Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum libri quindecim*, Strasbourg, 1804.
- R. SENFF, *Das Apollonheiligtum von Idalion. Architektur und Statuenausstattung eines zyprischen Heiligtums (SIMA, 94)*, Jonsered, 1993.
- A. SHEPPARD, “Mimeticism, Performance and Re-Performance in Callimachus’ *Hymn to Apollo* and Inscribed Paians”, in G.C. WAKKER, M.A. HARDER, R.F. REGTUIT (eds), *Drama and Performance in Hellenistic Poetry (Hellenistica Groningana, 23)*, Leuven, 2018, p. 293–316.
- S. SHERWIN-WHITE, A. KUHRT, *From Samakhband to Sardis: A New Approach to the Seleucid Empire*, Berkeley – Los Angeles, 1993.
- H.B. SIEDENTOPF, *Das hellenistische Reiterdenkmal*, Waldsassen, 1968.
- E. SISTAKOU (ed.), *Hellenistic Lyricism: Traditions and Transformations of a Literary Mode (Trends in Classics, 9.2)*, Berlin – Boston, 2017.
- S. SKAL TSA, “‘Housing’ Private Associations in Hellenistic Athens: Three Case-Studies for a Place to Meet and Worship the Gods”, in O. RODRÍGUEZ GUTIERREX, N. TRAN, B. SOLER HUERTAS (eds), *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas. Diálogos desde la arqueología y la historia, en homenaje a Bertrand Goffaux*, Sevilla, 2016, p. 79–92.
- M. SMITH, “An Abbreviated Version of the Book of Opening the Mouth for Breathing (Bodl. MS Egypt. C.9(P) + P.Louvre E 10605) (Part 1)”, *Enchoria* 15 (1987), p. 61–91.
- W. SPIEGELBERG, “Neue Denkmäler des Parthenios, des Verwalters der Isis von Koptos”, *Z.ÄS* 51 (1914), p. 75–88.

- , *Demotische Grammatik*, Heidelberg, 1925.
- P.A. STANWICK, *Portraits of the Ptolemies: Greek Kings as Egyptian Pharaohs*, Austin, 2002.
- E. STAVRIANOPOULOU, “Altäre auf den Straßen für die „Söhne des Volkes“”, in H. BECK *et al.* (eds), *Von Magna Graecia nach Asia Minor. Festschrift für Linda-Marie Günther zum 65. Geburtstag (Philippika, 116)*, Wiesbaden, 2017, p. 281–297.
- D. STEUERNAGEL, “*Synnaos theos*: Images of Roman Emperors in Greek Temples”, in J. MYLONOPOULOS (ed.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome (RGRW, 170)*, Leiden – Boston, 2010, p. 241–256.
- , “Die Tempel aus der Zeit Attalidenherrschaft in Pergamon”, in A. MATTHAEI, M. ZIMMERMANN (eds), *Urbane Strukturen und bürgerliche Identität im Hellenismus (Die hellenistische Polis als Lebensform, 5)*, Heidelberg, 2015, p. 360–385.
- A. STEWART, *Faces of Power*, Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1993.
- , “Alexander in Greek and Roman Art”, in J. ROISMAN (ed.), *Brill’s Companion to Alexander the Great*, Leiden – Boston 2003, p. 31–66.
- , *Attalos, Athens, and the Akropolis*, Cambridge, 2004.
- R. STONEMAN, *The Ancient Oracles: Making the Gods Speak*, New Haven, 2010.
- R. STROOTMAN, “Kings Against Celts: Deliverance from Barbarians as a Theme in Hellenistic Royal Propaganda”, in K.A. ENENKEL, I.L. PFEIJFER (eds), *The Manipulative Mode: Political Propaganda in Antiquity. A Collection of Case Studies (Mnemosyne Suppl., 261)*, Leiden – Boston, 2005, p. 101–141.
- , *The Hellenistic Royal Courts: Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and the Near East, 336–30 BCE*, PhD Thesis, University of Utrecht, 2007.
- , “Babylonian, Macedonian, King of the World: The Antiochos Cylinder From Borsippa and Seleukid Imperial Integration”, in E. STAVRIANOPOULOU (ed.), *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices, and Images (Mnemosyne, Suppl. 363)*, Leiden, 2013, p. 67–97.
- , *Courts and Elites in the Hellenistic Empires: The Near East After the Achaemenids, 330–30 BCE (Studies in Ancient Persia, 1)*, Edinburgh, 2014a.
- , “Men to Whose Rapacity Neither Sea Nor Mountain Sets a Limit: The Aims of the Diadochs”, in H. HAUBEN, A. MEEUS (eds), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323–276 B.C.) (Studia Hellenistica, 53)*, Leuven, 2014b, p. 307–322.
- , “Hellenistic Imperialism and the Idea of World Unity”, in C. RAPP and H. DRAKE (eds), *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity*, Cambridge, 2014c, p. 38–61.
- , *The Birdcage of the Muses: Patronage of the Arts and Sciences at the Ptolemaic Imperial Court, 305–222 BCE (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 17)*, Leuven, 2017.
- , “The Return of the King: Civic Feasting and the Entanglement of City and Empire in Hellenistic Greece”, in J.H. BLOK, R. STROOTMAN, F. VAN DEN EIJNDE (eds), *Feasting and Polis Institutions (Mnemosyne, Suppl. 414)*, Leiden, 2018, p. 273–296.
- R. STUCKY, *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon: Architektur und Inschriften*, Basel, 2005.
- F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, 2 vols., Stuttgart, 1957–1960.
- O. TAL, “Arsinoë II Philadelphia at Philoteria/Bet Yerah (Israel)”, *ZPE* 209 (2019), p. 181–184.

- C. TAROT, “Emile Durkheim and After: The War over the Sacred in French Sociology in the 20th Century”, *Distinktion* 10.2 (2009), p. 11–30.
- I. TASSIGNON, “Le Baal d’Amathonte et le Bès égyptien”, in D. MICHAELIDES, V. KASSIANIDOU, R.S. MERRILLEES (eds), *Egypt and Cyprus in Antiquity*, Oxford – Oakville, 2009, p. 118–124.
- L. THÉLY, “Inscriptions d’Amathonte XI. Un autel en l’honneur de Ptolémée X et Bérénice III découvert aux abords Sud-Ouest de l’agora”, *BCH* 139–140/1 (2016), p. 464–484.
- Ch. THIERS, “Civils et militaires dans les temples. Occupation illicite et expulsion”, *BIFAO* 95 (1995), p. 439–516.
- , “Deux statues des dieux Philométors à Karnak (Karnak Caracol 2177 + Cheikh Labib 94CL 1421 et Caire JE 41218)”, *BIFAO* 102 (2002), p. 389–401.
- , *Ptolémée Philadelphie et les Prêtres d’Atoum de Tjékou. Nouvelle édition commentée de la « stèle de Pithom » (CGC 22193) (Orientalia Monspeliensia, XVII)*, Montpellier, 2007.
- D.J. THOMPSON, “Philadelphus’ Procession: Dynastic Power in a Mediterranean Context”, in L. MOOREN (ed.), *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World (Studia Hellenistica, 36)*, Leuven, 2000, p. 365–388.
- , “Economic Reforms in the Mid-reign of Ptolemy Philadelphus”, in P. MCKECHNIE, P. GUILLAUME (eds), *Ptolemy II Philadelphus and His World*, Leiden – Boston, 2008 (*Mnemosyne*, Suppl. 300), p. 27–38.
- H. THOMPSON, “Self-dedications”, *Actes du V^e Congrès international de Papyrologie*, Brussels, 1938, p. 497–504.
- P. THONEMANN, “The Tragic King: Demetrios Poliorketes and the City of Athens”, in O. HEKSTER, R. FOWLER (eds), *Imaginary Kings: Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome (Oriens et Occidens, 11)*, Stuttgart, 2005, p. 63–86.
- (ed.), *Attalid Asia Minor: Money, International Relations, and the State*, Oxford, 2012.
- C. TILLY, *Trust and Rule*, Cambridge, 2005.
- C.J. TUPLIN, “The Changing Pattern of Achaemenid Persian Royal Coinage”, in P. BERNHOLZ, R. VAUBEL (eds), *Explaining Monetary and Financial Innovation (Financial and Monetary Policy Studies, 39)*, Basel, 2014, p. 127–166.
- A. ULBRICH, *Kypris: Heiligtümer und Kulte weiblicher Gottbeiten auf Zypern in der kyproarchaischen und kyproklassischen Epoche (Königszeit) (Alter Orient und Altes Testament, 44)*, Münster, 2008.
- M. VAMVOURI-RUFFY, *La Fabrique du divin. Les Hymnes de Callimaque à la lumière des Hymnes homériques et des Hymnes épigraphiques (Kernos, Suppl. 14)*, Liège, 2004.
- K. VANDORPE, “The Ptolemaic *Epigraphé* or Harvest-Tax (*Shemu*)”, *APF* 46 (2000), p. 169–232.
- K. VANDORPE, W. CLARYSSE, “Viticulture and Wine Consumption in the Arsinoite Nome (P. Köln V 221)”, *AncSoc* 28, (1997), p. 67–73.
- K. VANDORPE, S.P. VLEEMING, *The Erbstreit Papyri. A Bilingual Dossier from Pathyris (Studia Demotica, 13)*, Leuven – Paris – Bristol, CT, 2017.
- K. VANDORPE, K.A. WOPR, “Paying *Prostimon* for New Vineyards Land (T. BM inv.no. EA 56920): A Bilingual Set of Wooden Tablets from the Archive of Horos, Son of Nechouthes”, *CdÉ* 88.175 (2013), p. 105–115.
- R.M. VAN DYKE, S.E. ALCOCK (eds), *Archeologies of Memory*, Oxford, 2003.

- C.A. VAN ECK, M.J. VERSLUYS, P.J. TER KEURS, “The Biography of Cultures: Style, Objects and Agency. Proposal for an Interdisciplinary Approach”, *Cahiers de l'École du Louvre* 7 (2015), p. 2–22.
- P. VAN MINNEN, “Euergetism in Graeco-Roman Egypt”, in L. MOOREN (ed.), *Politics, Administration and Society in the Hellenistic World (Studia Hellenistica, 36)*, Leuven, 2000, p. 437–469.
- P. VAN NUFFELEN, “Le culte des souveraines hellénistiques, le gui de la religion grecque”, *AncSoc* 29 (1998/1999), p. 175–189.
- , “Un culte royal municipale de Séleucie du Tigre à l'époque séleucide”, *EA* 33 (2001), p. 85–87.
- Ch. VELIGIANNI, “Weihinschrift aus Maroneia für Philip V”, *ZPE* 85 (1991), p. 138–144.
- , “Zu den Inschriften SEG XLI 599 (aus Maroneia) und SEG XXXIX 647 (aus Abdera)”, *Tekmeria* 1 (1995), p. 191–192.
- P. VENTICINQUE, *Honor Among Thieves: Craftsmen, Merchants, and Associations in Roman and Late Roman Egypt*, Ann Arbor, 2016.
- O. VENTROUX, *Les Élités d'une ancienne capitale royale à l'époque romaine*, Rennes, 2017.
- B. VERGNAUD, “Quelques observations sur la forteresse de Labraunda”, in L. KARLSSON, S. CARLSSON, J. BLID KULLBERG (eds), *ΛΑΒΡΥΣ. Studies presented to Pontus Hellström*, Uppsala, 2014, p. 107–122.
- M.J. VERSLUYS, *Visual Style and Constructing Identity in the Hellenistic World: Nemrud Dağ and Commagene Under Antiochos I*, Cambridge – New York, 2017a.
- , “Object-scapes: Towards a Material Constitution of Romaness?”, in A. VAN OYEN, M. PITTS (eds), *Materialising Roman Histories*, Oxford, 2017b, p. 191–199.
- H.S. VERSNEL, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology (RGRW, 173)*, Leiden, 2011.
- R. VEYMIERS, “Introduction: Agents, Images, Priests”, in V. GASPARINI, R. VEYMIERS (eds), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Images, and Practices (RGRW, 187)*, Leiden – Boston, 2018, I, p. 1–58.
- A.K. VIONIS, G. PAPANTONIOU, “Central Places and Un-Central Landscapes: Political Economies and Natural Resources in the *Longue Durée*”, *Land* 8.36 (2019), p. 1–21.
- B. VIRGILIO, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica (Studi Ellenistici, 14)*, Pisa – Rome, 2003².
- G. VITTMANN, *Der demotische Papyrus Rylands 9 (Ägypten und Altes Testament, 38)*, Wiesbaden, 1998.
- D. VIVIERS, “Élités et processions dans les cités grecques: une géométrie variable?”, in L. CAPDETREY, Y. LAFOND (eds), *La Cité et ses élites. Pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques*, Bordeaux, 2010, p. 163–183.
- , “Un cité crétoise à l'épreuve d'une garnison lagide: l'exemple d'Itanos”, in J.-C. COUVENHES, S. CROUZET, S. PÉRÉ-NOGUÈS (eds), *Pratiques et identités culturelles des armées hellénistiques du monde méditerranéen. Hellenistic Warfare, 3 (Scripta Antiqua, 38)*, Bordeaux, 2011, p. 35–64.
- S.P. VLEEMING, *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts in the Demotic Script Found on Various Objects Gathered from Many Publications (Studia Demotica, 5)*, Leuven, 2001.
- R. VON DEN HOFF, “Das Gymnasion von Pergamon: herrscherlicher und bürgerlicher Raum in der hellenistischen Polis”, in A. MATTHAEI, M. ZIMMERMANN (eds), *Urbane Strukturen und*

- bürgerliche Identität im Hellenismus (Die hellenistische Polis als Lebensform*, 5), Heidelberg, 2015, p. 123–145.
- B. VON MANGOLD, *Griechische Heroenkultstätten in klassischer und hellenistischer Zeit. Untersuchungen zu ihrer äußeren Gestaltung, Ausstattung und Funktion*, Tübingen – Berlin, 2013.
- S. VON REDEN, *Money in Ptolemaic Egypt from the Macedonian Conquest to the End of the Third Century BC*, Cambridge, 2007.
- U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Nordionische Steine*, Berlin, 1909.
- F.W. WALBANK, “Monarchies and Monarchic Ideas”, *CAH* VII.1 (1984), p. 62–100.
- , “Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus”, *Chiron* 17 (1987), p. 365–382.
- R. WEIL, “Inschriften von den griechischen Inseln”, *MDAI(A)* 1 (1876), p. 328–350.
- C.B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period: A Study in Greek Epigraphy*, New Haven, 1966.
- A. WESTHOLM, *The Temples of Soli: Studies on Cypriot Art during Hellenistic and Roman Periods*, Stockholm, 1936.
- Ch. WIKANDER, “The Practicalities of Ruler Cult”, in R. HÄGG, A. KUHRT (eds), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Stockholm, 2005, p. 113–120.
- C.G. WILLIAMSON, “Public Space Beyond the City: The Sanctuaries of Labraunda and Sinuri in the Chora of Mylasa”, in C.P. DICKENSON, O.M. VAN NIJF (eds), *Public Space in the Post-Classical Greek City*, Leuven, 2013, p. 1–36.
- , “Power of Place: Ruler, Landscape, and Ritual Space at the Sanctuaries of Labraunda and Mamurt Kale in Asia Minor”, in C. MOSER, C. FELDMAN (eds), *Locating the Sacred: Theoretical Approaches to the Emplacement of Religion*, Oxford – Oakville, 2014a, p. 87–110.
- , “A Room With a View: Karian Landscape on Display Through the Andrones at Labraunda”, in L. KARLSSON, S. CARLSSON, J.B. KULLBERG (eds), *L'ABRYS: Studies Presented to Pontus Hellström (Boreas: Acta Universitatis Upsaliensis*, 35), Uppsala, 2014b, p. 123–138.
- P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon: A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu (OLA*, 78), Leuven, 1997.
- A. WINKLER, “Collecting Income at Kerkesoucha Orous: New Light on P. Cairo II 30625”, *JEA* 96 (2010), p. 161–164.
- C. WITSCHEL, “Beobachtungen zur Stadtentwicklung von Thera in hellenistischer und römischer Zeit”, in W. HOEPFNER (ed.), *Das dorische Thera V: Stadtgeschichte und Kultstätten am Nordlichen Stadtrand*, Berlin, 1997, p. 17–46.
- M. WÖRRLE, “Pergamon um 133 v. Chr.”, *Chiron* 30 (2000), p. 543–576.
- , “Zu Rang und Bedeutung von Gymnasion und Gymnasiarchie im hellenistischen Pergamon”, *Chiron* 37 (2007), p. 501–517.
- , “Die ptolemäische Garnison auf der Burg von Limyra im Licht einer neuen Inschrift”, in B. BECK-BRANDT, S. LADSTÄTTER, B. YENER-MARKSTEINER (eds), *Turm und Tor, Siedlungsstrukturen in Lykien und benachbarten Kulturlandschaften*, Vienna, 2015, p. 291–304.
- M. WÖRRLE, P. ZANKER (eds), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus (Vestigia*, 47), Munich, 1995.
- K. YAVIS, *Greek Altars: Origins and Typology, Including the Minoan-Mycenean Offertory Apparatus. An Archaeological Study in the History of Religion*, Saint Louis, 1949.

- M. YON, “Eau profane et eau sacrée à Chypre”, in G. ARGOUD, V. PANAYOTOPOULOS, Ch. VILLAIN-GANDOSSI (eds), *L'Eau et les hommes en Méditerranée et en Mer Noire dans l'Antiquité*, Athènes, 1992, p. 149–162.
- M.A. ZAGDOUN, “La version pergaménienne de la légende de Téléphos”, in M. KOHL (ed.), *Pergame. Histoire et archéologie d'un centre urbain depuis ses origines jusqu'à la fin de l'Antiquité*, Lille, 2008, p. 189–203.
- E.H. ZAGHLOUL, “An Agreement for Sale from the Reign of Ptolemy IX Soter II in the Museum of Mallaw?”, *BIFAO* 91 (1991), p. 255–263.
- T. ZIMMER, “Zur Lage und Funktion der Basileia in Pergamon”, in F. PIRSON (ed.), *Manifestationen von Macht und Hierarchien in Stadtraum und Landschaft*, Istanbul, 2012, p. 251–259.

Index of ancient sources

1. Literary sources

- Aelius Aristides, **26, 32**: 101
- Appian, *Syr.* **56**: 213 n. 71, 214-215
- Aristotle, *Poet.* **1449a, 9-15**: 203 n. 30
- Arrian, *An.* **7.22.1**: 213 n. 71
- Athenaeus, **5.196-198c**: 117 n. 47, 137 n. 33, 117 n. 47, 137 n. 33; **5.201d-e**: 222 n. 113; **5.203a**: 170; **5.203b**: 170; **5.205**: 68; **6.253.a-b**: 80 n. 94, 200; **6.253b-f**: 80 n. 94, 200 n. 14, 203-204; **6.254f-255a**: 224; **7.318d**: 174 n. 35; **11.497c**: 204 n. 30; **11.696a-e**: 205 n. 35; **12.534e**: 223; **12.542e**: 207; **15.696e-696f**: 199-200, 240 n. 35; **15.697a**: 199-200, 207
- Bacchylides, **5.33**: 225 n. 127; **9.53**: 225 n. 127; **11.83**: 225 n. 127
- Callimachus, **fr. 298 Pf.**: 197 n. 9; **fr. 494 Pf.**: 195
- Callisthenes of Olynthos, *FGrH* 124 **F 14a** (see Strab. 17.1.43)
- Callixeinus of Rhodes, *FGrH* 627 **F 2** (see Ath. 196a-198c)
- Demochares, *FGrH* 75: **F1** (see Ath. 6.253.a-b)
- Diodorus, **17.52.3**: 116 n. 38; **17.116.15**: 213 n. 71; **18.24-25**: 205 n. 35; **18.60-61**: 216 n. 84; **19.75.3-4**: 216 n. 86; **19.90.4**: 215; **29.18**: 223 n. 118; **34/35.13**: 24 n. 9
- Dionysius of Halicarnassos, *De Comp.* **6.4.3**: 203 n. 30
- Duris of Samos, *FGrH* 76 **F 10** (see Ath. 12.542e); **F 13** (see Ath. 6.253d-f); **F 26** (see Ath. 15.696e)
- Gorgon of Rhodes, *FGrH* 515 **F 19** (see Ath. 15.696f-697a)
- Herodotus, **5.119.2**: 10, 108
- Hieronymus, *In Dan.* **11.5**: 180 n. 68
- Hymn. Hom.* 16: 222 n. 111
- Hyperides, *Dem.* **32**: 68 n. 21
- Josephus, *AJ* **12.175**: 180 n. 68
- Justin, **15.4.3**: 213-214; **15.4.7-8**: 214 n. 76
- Libanius, *Or.* **2.94-100**: 214 n. 76
- 1 *Makk* **7.33**: 87-88
- Nepos, *Eum.* **7.2-3**: 216 n. 84
- Nicander of Colophon, **fr. 104** Gow – Scholfield (1953): 196, 225
- PAGE, *PMG*: **842**: 205 n. 35; **845**: 207 n. 38; **867** (see Plut. *Lys.* 18.3)
- Pausanias, **1.5.1**: 79 n. 88; **1.5.5-6.1**: 73 n. 58, 79; **1.8.1**: 79 n. 88; **1.16.3**: 217; **1.17.2**: 73, 176 n. 51; **1.25.2**: 79; **6.16.9**: 175 n. 36; **6.17.3**: 175 n. 36; **7.21.7**: 225 n. 126; **8.46**: 217; **10.12.2**: 220; **10.12.7**: 221; **10.12.10**: 24 n. 9; **10.15.3**: 24 n. 9; **10.18.7**: 75
- Philo of Alexandria, *Leg.* **357**: 88
- Philochorus of Athens, *FGrH* 328 **F 165** (see Ath. 15.697a)
- Photius *s.v.* ἰθὺφαλλοι: 203 n. 30.
- Phylarchus, *FGrH* 81 **F 29** (see Ath., 6.254f-255a)
- Plato, *Resp.* **408b**: 222 n. 111
- Pliny, *NH* **5.62**: 116 n. 38; **6.49**: 218; **34.64**: 205 n. 35; **34.148**: 68; **36.4.5**: 120 n. 55; **36.6**: 116; **36.83**: 179

- Plutarch, *Alc.* **16.1**: 223; *Alex.* **2.3**: 213-214; **3.1-4**: 213 n. 70; **26.5**: 116 n. 38; **40.5**: 205 n. 35; *Ant.* **24.3**: 204; *Dem.* **10.3**: 206; *Eum.* **13.5-6**: 216 n. 84; *Lys.* **18**: 199; *Rom.* **28.10**: 163-164; *Tit.* **16.6-7**: 203; *Mor.* **182b**: 196 n. 6; **360c**: 196 n. 6
- Polyaenus, **4.8.2**: 216 n. 84
- Polybius, **5.106.6-8**: 73 n. 58; **15.31.2**: 118 n. 49; **16.25.8-9**: 78 n. 85-86; **18.16**: 79 n. 92; **22.8.10**: 79 n. 93
- Posidippus of Pella, *AB* **39**: 175 n. 35; **116**: 175 n. 35; **118**: 225 n. 127; **119**: 175 n. 35
- Proclus, *Chrest.* **320a**, **18-20** Bekker: 203 n. 28
- Quintus Smyrnaeus, **5.345**: 225 n. 127.
- Satyrus, see *P.Oxy.* XXVII 2465
- SH*: **40**: 205 n. 35; **51**: 199 n. 11; **312**: 207 n. 38; **325**: 199 n. 11; **491**: 196 n. 6; **492**: 200 n. 13; **565**: 199 n. 11; **978**: 23 n. 7
- Sophocles, *OT* **4-5**: 204
- Souda*, s.v. Ἀπταλος: 24 n. 9; Νικωνδρος: 75, 149
- Stephanus of Byzantion, s.v. Ἰλιον: 212 n. 66
- Strabo, **13.619**: 49 n. 93; **14.1.34**: 221; **17.1.43**: 216, 221; **17.1.8**: 116 n. 38
- Suetonius, *Aug.* **18.1**: 67 n. 11
- Tertullian, *De anim.* **46**: 214 n. 72
- Theocritus, *Id.* **17.16-27**: 197 n. 9, 225; **17.122-126**: 68
- Vitruvius, **2.8.10-11**: 116

2. Greek Inscriptions

- Agora* **XV 259**: 79; **XVI 107**: 206 n. 36
- ASAE* 6 (1905), **p. 190, no. II**: 27 n. 13
- AvP* **XV 4**, **S18** (see *SEG* XL 1136); **S19** (see *SEG* XXIX 1264); **S21** (see *RADT* [1989], no. 2)
- BCH* **5 (1881)**, **p. 481-483, no. 4**: 22 n. 3; **20 (1896)**, **p. 358, no. 7**: 39 n. 59; **p. 358, no. 8**: 35 n. 47, 39 n. 59; **p. 359, no. 9**: 35; **24 (1900)**, **p. 165, no. 8**: 57 n. 118; **92.2 (1968)**, **p. 400-402**: 37 n. 52; **136-137 (2012/2013)**, **p. 366-368, no. 1**: 37 n. 49; **139-140 (2016)**, **p. 116-117**: 46 n. 83; **p. 472**: 40 n. 63
- BÉ* (2005), **no. 517**: 189; **(2006)**, **no. 461**: 189; **(2015)**, **no. 649**: 137 n. 34; **(2016)**, **no. 550**: 95
- BSAA* 49 (2015), **p. 125-144, Inv. E211**, 3: 95
- CAPInv.* = *Inventory of Ancient Associations* (<https://ancientassociations.ku.dk>): **15** (see *IG* XII 3, 443); **38** (see *I.Prose* 40); **48** (see *I.Louvre* 14); **51** (see *I.Th.Sy.* 303); **115** (see *I.Prose* 3); **606** (see *I.Varsovie* 44); **1518** (see *I.Paphos* 97); **1533** (see *SEG* LX 1812); **1657** (see *BÉ* [2015], no. 649); **1692** (see *OGIS* I 325); **1801** (see *CIG* 3068)
- CGRN* = J.-M. CARBON, S. PEELS, V. PIRENNE-DELFORGE (eds.), *Collection of Greek Ritual Norms*, Liège, 2016- (<http://cgrn.ulg.ac.be>): **34**: 222 n. 112; **64**: 222 n. 112; **76** (see *IK Erythrai* II 205); **124**: 53 n. 101; **137**: 150 n. 14, 151 n. 19-20, 155 n. 39, 200-202; **150**: 154 n. 33, 201 n. 22, 223; **188** (see *IG* XII 4, 346); **200**: 212 n. 61; **206**: 157 n. 48
- CID* IV **98**: 211 n. 58
- CIG* **3068**: 57 n. 116, 137 n. 34, 138 n. 36, 162-163; **3070**: 57 n. 116; **3905**: 212 n. 67
- CIJ* II **1440**: 130 n. 15; **1443** (see *OGIS* I 96)
- CONZE – SCHAZMANN, *Mamurt-Kaleb*, Berlin, 1911, **p. 10, 20-21**: 113
- C.Ord.Ptol.* **33** (see *OGIS* I 59); **67** (see *I.Prose* 36); **75-76**: 173
- CPI* = *Corpus of Ptolemaic Inscriptions* (<http://cpi.csad.ox.ac.uk>): **F0137** (see *I.Hermoupolis* 1); **F0165A** (see *SEG* XXVII 1114); **F205A** (see *OGIS* I 82)
- FD* III iv **137**: 205 n. 35
- GJERSTAD *et al.*, *Swedish Cyprus Expedition III*, **p. 621-623, no. 2**: 44; **3**: 44 n. 78; **6**: 44 n. 76; **7**: 44 n. 78
- I.Alex.Ptol.* **7**: 27 n. 18, 28 n. 26; **8**: 26 n. 12; **10**: 26 n. 12; **11**: 27 n. 21; **12**: 27 n. 19; **14**: 175; **25**: 175; **26**: 176; **28**: 131 n. 22; **37**: 45 n. 80

- I.Asylia* **226** (see *I.Prose* 36)
IC III, iv **4**: 39 n. 58, 72, 168, 169 n. 10; **18**: 23 n. 7
I.Délos **290**: 168
I.Didyma **1**: 212 n. 65; **424**: 88, 217; **479**: 217; **480**: 217; **493**: 211
I.Fayoum I **8**: 131 n. 22; **II 103**: 131 n. 22, 177; **104**: 131 n. 22, 177; **107**: 85; **109**: 141 n. 50; **112**: 86 n. 11, 91 n. 35, 102 n. 85; **113**: 102 n. 85; **114**: 86 n. 11; **116**: 86 n. 11; **117**: 86 n. 11; **118**: 86 n. 11; **135**: 84-86, 101; **136**: 91 n. 35 84-86, 90, 98, 101; **III 152**: 86 n. 11, 91, 102; **155**: 29 n. 31; **201**: 131 n. 22; **202**: 131 n. 22
IG II² **885** (see *IG IV²* 2, 747); **4122**: 79
IG II³ **1924a**: 73 n. 60
IG IV² 2, **747**: 79 n. 93
IG XI 4, **566**: 212 n. 62; **1303**: 27 n. 16, 42 n. 70, 45 n. 80; **1038**: 169
IG XII **1, 6** (see *IK Erythrai I* 119)
IG XII 2, **498**: 176 n. 50; **523**: 27 n. 16, 176 n. 50; **527**: 176 n. 50; **528**: 176 n. 50
IG XII 3, **331**: 238 n. 15; **421-422**: 72; **443**: 137 n. 34; **462**: 27 n. 16, 32, 48 n. 87; **466**: 30 n. 34, 72; **467**: 30 n. 34, 72; **468**: 72; **1386**: 27 n. 16
IG XII 3, Suppl. **1333-1350**: 72; **1387**: 32; **1388**: 72 n. 50; **1390**: 30 n. 34, 72; **1391**: 30 n. 34, 72
IG XII 4.1, **61**: 176 n. 51; **162** (see *IK Erythrai I* 112); **212**: 151 n. 20; **281**: 176 n. 51; **346**: 152 n. 25; **682-711**: 46 n. 83; **780-782**: 212 n. 67
IG XII 5, **16**: 27 n. 16; **264**: 27 n. 16, 45 n. 81; **265**: 27 n. 16; **266**: 27 n. 16
IG XII 6.1, **11**: 170
IG XII 7, **99**: 27 n. 16; **263**: 27 n. 16, 45 n. 80; **264**: 27 n. 16
IG XII 8, **156**: 169
IG XII 9, **262**: 56 n. 112
IG XII Suppl. **122**: 176 n. 50; **125**: 176 n. 50; **139**: 176 n. 50; **156**: 27 n. 16, 42 n. 70; **250**: 238 n. 15
IGCyr = *Inscriptions of Greek Cyrenaica* (<https://igcyr.unibo.it/>): **011100**: 100, 238 n. 13; **062810**: 168
IGLS I **1**: 231 n. 4; **III 2, 1184** (see *OGIS I* 245)
IGR IV 292 (see *MDAI(A)* 32 [1907], p. 243-245, no. 4); **293**: 48 n. 90; **29**: 448 n. 90; 1302 (see *IK Kyme* 19); **1692**: 153 n. 25
I.Hermoupolis **1**: 176; **2**: 40 n. 64
I.Kafizîn 178
I.Kaunos **54**: 26 n. 12, 27 n. 15, 37 n. 51; **67**: 44 n. 76
IK Ephesos IV **1101**: 22 n. 3
IK Erythrai I **27**: 201 n. 19; **31**: 209 n. 46; **35**: 201 n. 19; **36**: 201 n. 19; **51**: 220 n. 103; **111**: 201 n. 19; **112**: 201 n. 19; **119**: 201 n. 19; **II 201**: 220 n. 103, 221 n. 108; **205**: 202, 208-226; **207**: 98 n. 70, 220 n. 104; **209**: 220 n. 103; **224**: 221
IK Est.Or. **103**: 190; **189-194**: 190 n. 128; **197**: 190 n. 128; **280**: 190 n. 128
IK Iasos I **4**: 163 n. 63, 211 n. 58; **II 227**: 212 n. 63
IK Ilion **31**: 100, 211-213; **32**: 211-213; **230**: 212 n. 66
IK Kyme **19**: 228 n. 2
IK Laodikeia am Lykos **1**: 233
I.Kourion **56**: 37 n. 49; **75**: 43 n. 75
I.Labraunda **5**: 112 n. 21; **13**: 111 n. 19; **14**: 111; **15**: 111 n. 19; **53**: 108 n. 14; **54**: 108 n. 14; **67**: 108 n. 14
I.Louvre **9**: 27 n. 13; **13**: 128; **14**: 136 n. 31, 188
I.Magnesia **86**: 57 n. 118

- I.Milet* **I 3**, **123**: 216 n. 84, 217 n. 89, 217 n. 90; **143b**: 212 n. 67; **VI 1**: 212 n. 67, 217 n. 85; **288**: 27 n. 15; **289**: 27 n. 15; **306** (see *OGIS* II 763)
- I.Mylasa* **1**: 108 n. 15; **2**: 108 n. 15; **3**: 108
- I.Paphos* = J.-B. CAYLA, *Les Inscriptions de Paphos. La cité chypriote sous la domination lagide et à l'époque impériale*, Lyon, 2018: **4**: 27 n. 14, 45 n. 81; **5**: 27 n. 14, 37 n. 49, 45 n. 81; **6**: 27 n. 14, 37 n. 49; **7**: 27 n. 14; **8**: 27 n. 14, 34; **9**: 27 n. 14, 40 n. 63-64; **10**: 27 n. 14, 37 n. 49; **97**: 137 n. 34
- I.Philae* **I 12bis**: 86, 182; **19**: 86
- I.Prienē* **2** (= *I.Priene* 14): 153 n. 27
- I.Prose* **3**: 135 n. 30, 137; **6**: 137; **27**: 131 n. 20; **36**: 90, 94; **40**: 132, 140, 176; **41**: 129 n. 13, 131 n. 22, 141 n. 48
- I.Salamine* **XIII 62**: 176 n. 50
- I.Th.Sy.* **190**: 188; **302** (see *I.Louvre* 14); **303**: 136, 188
- I.Tyr* **II 1**: 22 n. 3, 189; **19**: 189
- I.Varsovie* **44**: 125 n. 2, 135-136
- IrO* **306–307**: 175 n. 36
- IrP* **I 13**: 50 n. 97, 59 n. 121; **29**: 50 n. 97; **30**: 53 n. 101; **40**: 53, 53 n. 102; **43**: 50, 52 n. 98, 54; **44**: 48; **45**: 48 n. 87, 52, 54; **59**: 48 n. 85, 59-60; **157**: 52 n. 99; **219**: 52 n. 99; **236**: 52 n. 98; **237**: 52 n. 98; **246**: 57 n. 117, 62 n. 135, 74-75, 88, 147-164; **248**: 53 n. 101-102, 148; **II 251** (see *CGRN* 206); **III 3**: 159
- JACCOTTET, *Choisir Dionysos*, Zürich, 2003, Vol. II, **91** (see *MDAI(A)* 27 [1902], 94-95, no. 86); **92** (see *SEG* XL1136); **93** (*SEG* XXIX 1264)
- KOTSIDU, *TIMH KAI ΔΟΧΑ*, Berlin, 2000, **131[E2]** (see *IG* IV 4, 1038); **136 [E1]** (see *I.Délos* 290); **157[E2]** (see *IG* XII 3, 468); **161[E]** (see *IG* XII 4, 1 61); **162[E1]** (see *IG* XII 4, 1 281); **179 [E]** (see *IG* XII 6.1, 11); **181[E]**: 176 n. 51; **181[E2]** (see *BCH* 5 (1881), p. 481-483, no. 4); **195[E]** (see *IC* III, iv 4); **200[E]** (see *OGIS* II 763); **222[E]** (see *IrP* I 246); **236[E1]** (see *IK Erythrai* II 205); **240[E]** (see *OGIS* I 309); **293[E]** (see *SEG* XXXVI 1218)
- LBW* **III 2821**: 39 n. 59
- LE GUEN, *Les Associations des technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, Nancy – Paris, 2001, Vol. I, **no. 48** (see *CIG* 3068)
- LSAM* **11** (see *CGRN* 124); **13** (see *CGRN* 206); **22** (see *IK Erythrai* II 201); **24** (see *IK Erythrai* II 205); **26** (see *IK Erythrai* II 207); **33a** (see *CGRN* 200)
- LSCG* **80**: 238 n. 15
- LSS* **44**: 238 n. 15
- MA, *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford, 2002², **5**: 21 n. 2; 18 (see *SEG* XLI 1003 II); 21 (see *OGIS* I 230); 22 (see *OGIS* II 746); 28 (see *I.Iasos* 4)
- MDAI(A)* **27 (1902)**, p. 89-90, no. 73: 38; p. 94-95, no. 86: 57; p. 95-96, no. 87: 58-59; **32 (1907)**, p. 243, no. 4: 48 n. 90, 157 n. 49; p. 310, no. 32: 60 n. 125; **33 (1908)**, p. 375-379, no. 1: 49-50, 148 n. 6; p. 403-404, no. 32: 49; p. 406, no. 35: 159 n. 3
- OGIS* **I 6**: 207 n. 39; **16**: 175; **22**: 168; **26-27**:; **30**: 27 n. 22, 29 n. 30; **31**: 27 n. 21; **33**: 168; **34**: 35 n. 47; **46**: 168; **55** (see *IC* III, IV 4); **59**: 169; **82**: 176; **86**: 176; **90**: 67 n. 13, 92, 98-99; **96**: 87, 96; **124**: 168; **130** (see *I.Th.Sy.* 303); **137-139** (see *I.Philae* I 12); **212** (see *IK Ilios* 31); **213** (see *I.Didyma* 479); **214** (see *I.Didyma* 424); **219** (see *IK Ilios* 32); **230**: 21-22; **245**: 189, 210; **253** (see *IK Est.Or.* 103); **289**: 42 n. 70, 49; **309**: 57 n. 116, 202-203; **325**: 137 n. 34; **332** (see *IrP* I 246); **II 731** (see *I.Alex.Ptol.* 26); **746**: 211 n. 58; **763**: 17 n. 22, 211 n. 58

- PERISTIANES, *Γενική ιστορία της νήσου Κύπρου*, Lefkosia, 1910, p. 945: **no. 34**: 176 n. 50
- PHRC = S.G. CANEVA (ed.), *The Practicalities of Hellenistic Ruler Cults*, 2018- (www.phrc.it): **002** (see *I.Kaunos* 54); **003** (see *SEG* XXXIX 1284); **005** (see *I.Kaunos* 67); **006** (see *IG* XII 3, 1387); **007** (see *OGIS* I 230); **009** (see *RDC.A* (1998), no. 11); **011** (see *IC* III, iv 4); **012** (see *I.Kourion* 75); **013** (see *IG* XII 3, 462); **014** (see *I.Paphos* 9); **015** (see *IC* III, iv 18); **017** (see *IG* XII 5, 264); **018** (see *IvP* I 44); **020** (see *MDAl(A)* p. 375-379, no. 1); **022** (see *IvP* 45); **023** (see *RADT* 1989 no. 2); **024** (see *RADT* 1989 no. 2); **025** (see *SEG* XXIX 1264); **026** (see *MDALA* 27, p. 94-95 no. 86); **027** (see *MDALA* 27, p. 95-96 no. 87); **028** (see *IvP* I 59) **029** (see *SEG* XXXIX 1334); **038** (see *IG* XI 4, 1303); **039** (see *IG* XII 7, 263); **040** (see GJERSTAD *et al.*, 2); **041** (GJERSTAD *et al.*, 6)
- RADT (1989), p. **204-205**, **no. 1**: 56; **no. 2**: 54-55
- RC 5 (see *I.Didyma* 424); **15**: 151 n. 20; **24** (see *CGRN* 124); **26**: 151 n. 20; **48** (see *IvP* I 157); **52** (see *OGIS* II 763); **65-67** (see *IvP* I 248)
- RDC.A (1966), p. **57-58**, **no. 3**: 37; (1993), p. **228**, cat. A: 22 n. 26; (1998), p. **137-140**, **no. 11**: 22-23; **no. 16**: 42-43; **no. 28**: 29
- RHODES – OSBORNE, *Greek Historical Inscriptions, 404-323 BC*, Oxford, 2007, **no. 83**: 234
- RICIS **201/1201** (see *IG* XII 3, 462); **202/1202** (see *IG* XII 3, 343); **RICIS 304/1101** (see *OGIS* I 214); **305/1702**: 27 n. 24; **RICIS 305/2002** (see *I.Kaunos* 67)
- RPh **23** (1899), p. **283**, **no. 5**: 49 n. 92; **no. 6** (see *OGIS* I 289)
- SB I **684**: 94 n. 47, 96; **1104**: 27 n. 22, 29 n. 30; **1164** (see *I.Louvre* 13); **2138**: 131 n. 22; **3926** (see *I.Prose* 36); **III 6155** (see *I.Fayoum* II 126); **6157** (see *I.Fayoum* II 103); **6158** (see *I.Fayoum* II 104); **IV 7326**: 27 n. 22, 29 n. 30; **V 7606**: 29; **V 8812**: 96 n. 57; **8872** (see *OGIS* I 96); **VIII 1, 9735** (see *I.Hermoupolis* 1)
- SEG I **466**: 238 n. 15; **VIII 33**: 189; **96**: 189; **IX 5** (see *IGCyr*011100); **IX 112**: 168; **XIII 355** (see *CID* IV 98); **XVIII 127** (see *IGCyr*062810); **XIX 904**: 189; **XX 671**: 131 n. 22; **XXIV 1229**: 27 n. 20; **XXVII 1114**: 175; **XXVIII 698** (see *IK Erythrai* I 112); **XXIX 1264**: 56, 62 n. 136; **XXXI 1545** (see *I.Th.Sy* 303); **XXXV 496**: 56 n. 112; **XXXVI 1218**: 170; **XXXVII 418** (see *FD* III iv 137); **XXXIX 1284**: 39 n. 57, 151 n. 20; **XXXIX 1334**: 23-24, 47-48; **1705**: 86 n. 10; **1718**: 168; **XL 739**: 27 n. 16, 32; **763**: 31-32; **1136**: 56, 62 n. 136; **XLI 599**: 47 n. 83; **952** (see *I.Didyma* 424); **1003 II**: 151 n. 20, 151 n. 22, 153 n. 28, 156 n. 43; **XLII 994**: 168; **1500**: 131 n. 20; **XLIII 1009**: 37 n. 49; **XLIV 1392**: 189; **XLVIII 2037**: 27 n. 22, 29 n. 30; **XLIX 1426** (see *LII* 1462); **1502**: 201 n. 20; **L 1639** (see *IGCyr*062810); **LII 1197**: 58 n. 119, 61; **1462**: 168; **LIII 1755**: 45 n. 81; **1763**: 231 n. 4; **LV 1847**: 131 n. 20; **LVI 1986**: 94; **LVII 1736**, 39-40; **LIX 1406A** (see *CGRN* 137); **LIX 367**: 26 n. 12; **LX 1812**: 135 n. 30; **LXI 867**: 26 n. 12, 27 n. 15, 35; **1538**: 26 n. 12, 27 n. 13; **LXIX 1406 A** (see *CGRN* 137)
- Syll.*³ **390**: 169, 208 n. 42; **412/13** (see *IK Erythrai* I 35); **463** (see *IC* III, iv 4); **502** (see *IG* XII 8, 156); **543**: 151 n. 20
- TAM V **690**: 57 n. 118; V 2, **855**: 238 n. 15
- UPZ I **14**: 86 n. 11; **19**: 86 n. 11; **20**: 102; **41**: 86 n. 11; **42**: 86 n. 11; **106**: 94; **108**: 91 n. 34
- VLEEMING, *Short texts* I, **175**: 97 n. 63; **186 A**: 96
- ZPE **200** (2016), p. **210** (see *IG* XII 3, 1387)

3. Greek papyri and ostraka

- BGU* **III 998**: 187 n. 111; **VI 1256**: 177; **1260**: 187 n. 111; **1561**: 181; **1562**: 181; **VIII 1767**: 128-129; **1768**: 128-129; **XIV 2371**: 133 n. 27, 134 n. 28
- CAPInv.* = *Inventory of Ancient Associations* (<https://ancientassociations.ku.dk>): **38**: 132; **654** (see *P.Lond.* VII 2193); **1514** (see *BGU* XIV 2371); **1542** (see Ath. 5.198c)
- C.Ord.Ptol.* **47**: 185; **75-76**: 173 n. 28
- O.Bodl.* I, **113**: 172
- O.Heid.* **8**: 172
- O.Wars.* **50**: 172
- O.Wilck.* **I 320**: 172; **353**: 172; **II 1528**: 171-172
- P.Adl.* **G2**: 187 n. 111; **G14**: 187 n. 111
- P.Bagnall* **42**: 133 n. 27, 134 n. 28
- P.Cair.Zen.* I **59034**: 89; **59036**: 170-171; **59075**: 173 n. 30; **59560**: 173 n. 19; **V 59820**: 173 n. 30; **59821**: 173 n. 30
- P.Enteux.* **6**: 86 n. 11; **8**: 129; **80**: 86 n. 11
- P.Erasm.* I, **8**: 183
- P.Fay.* **14**: 172
- P.Gen.* **I² 20**: 187 n. 111; **II 86**: 185
- P.Grad.* **6**: 173-174
- P.Grenf.* **I 27**: 187 n. 111; **II 26**: 187 n. 111; **28**: 187 n. 111; **30**: 187 n. 111; **33**: 187 n. 111
- P.Heid.* VI **362**: 173
- P.Köln* **V 221**: 181-182; **VIII 346**: 184 n. 94; **XIII 522**: 187; **523**: 188
- P.L.Bat.* **XIX 7B**: 187 n. 111; **XX 22**: 171
- P.Lond.* **VII 2000**: 173 n. 30-31; **2191**: 187 n. 111; **2193**: 126 n. 3, 133 n. 27, 134-135
- P.Oxy.* **XXVII 2464**: 30; **2465**: 138, 175
- P.Petr.* III **1, cl. 2** (= *P.Petrie*² 1, 1): 175; **53p**: 183 n. 91; **57a**: 180-181
- P.Rev.* 180-181.
- P.Sorb.* III **107**: 86 n. 11
- PSI* **IV 409**: 173; **435** (see *P.Cair.Zen.* I 59064); **V 514**: 171, 173 n. 30; **539**: 86
- P.Stras.* II **83**: 187 n. 111
- P.Tebt.* **I 6**: 87; **61**: 172; **II 281**: 184 n. 94; **III 2, 894**: 186 n. 105, 188; **910**: 186 n. 105
- P.Tor.Amen* **5**: 187 n. 111; **7**: 187 n. 111; **8**: 187 n. 111
- P.Tor.Choach.* **9**: 187 n. 111
- P.UB Trier Inv.* **S 159-5**: 130, 142 n. 52
- SB* **III 6713** (see *P.Cair.Zen.* I 59064); **XVI 1, 12404**: 171; **XVIII 13168**: 187 n. 111
- Sel.Pap.* **II 379** (see *P.Tebt.* II 281); **II 410** (see *P.Cair.Zen.* I 59036); **VI 1256** (see *BGU* VI 1256)
- UPZ* **I 31**: 186 n. 110; **106**: 91, 186 n. 110, 187 n. 111; **108**: 91, n. 34; **131**: 187 n. 111; **II 198**: 182
- W.Chrest.* **68**: 86 n. 11

4. Demotic and Hieroglyphic papyri and ostraca

- CAPInv.* = *Inventory of Ancient Associations* (<https://ancientassociations.ku.dk>): **1480** (*P.Berl.dem.* 3115); **1686** (see *P.StanfordGreen.dem.* 21); **1687** (see *P.Bibl.Nat.dem.* E 241); **1691** (see *P.Bagnall* 42); **1707** (see *P.Cair.dem.* II 30654); **1963** (see *Short Texts* I 158)
- O.Leid.dem.* **60**: 184 n. 94; **61**: 184 n. 94
- O.Louvre* **112**: 183-183
- O.Mattha* **178**: 184; **198**: 181; **271**: 174
- O.Med.Habu* **6-9**: 183 n. 90
- Papyrus Brooklyn* **47.218.50**: 92
- P.Berl.dem.* **3115**: 134 n. 28
- P.Bibl.Nat.dem.* **E 241**: 133 n. 27
- P.Cair.dem.* II **30605**: 139 n. 39, 139 n. 40; **30606**: 139 n. 39, 139 n. 40; **30619**: 134, 139 n. 39, 139 n. 40; **30625**: 184; **30654**: 133 n. 27, 134 n. 28; **31178**: 139 n. 40, 141 n. 50; **31179**: 139 n. 39, 139 n. 40; **50018**: 185

P.dem.Fouad **2**: 185 n. 100
P.Erbstret **9**: 186 n. 109; **13F**: 186 n. 109; **17**: 186 n. 109; **19**: 186 n. 109
P.Hamb.dem. **1**: 139 nn. 39-40
P.Lille.dem. **I 29**: 139 n. 39, 187 n. 112; **31**: 187; **II 98**: 187 n. 112
P.Mallawi Inv. **602/7**: 186
P.Oxy.Griffith **14**: 183 n. 91; **57**: 185
P.Prague.dem. 139 n. 39
P.StanfordGren.dem. **21**: 134 n. 28, 140 n. 47, 187 n. 115
P.Tor.Amen. **2**: 186
T.Cair.JdE **51437**: 184

5. Demotic and Hieroglyphic inscriptions

BSAA **49** (2015), p. 125-144, Inv. no. E211, 3: 95 n. 53-54
Cairo CG **22183** (Pithom stele): 179, 183; **34006**: 92; **46341**: 95
Esna III **209**: 93; **216**: 93 n. 41; **217**: 93
Louvre A **88**: 94
Urk. **II 187**: 92; **IV 80** (see *Cairo CG* 34006)
VLEEMING, *Short texts* I, **129 A-B**: 97; **158**: 133 n. 27, 134 n. 28; **175 A**: 96, 97; **179-202**: 95; **186 B**: 96; **196 A-B**: 96

6. Phoenician, Babylonian, and Arabic inscriptions

CSI **I 93**: 30, n. 32, 38, n. 55
I.Kition T **82** (see *CIS* I 93)
RÉS = *Répertoire d'épigraphie sémitique*, no. **1423**: 137 n. 34
YBC = *Tablets in the Yale Babylonian Collection*, no. **11633**: 190 n. 128
YOS I = A.T. CLAY (ed.), *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection* (*Yale Oriental Studies*, 1), New Haven et al., 1915: no. **52**: 190 n. 128

General index

1. Personal names

1.1. *Hakatomnids, Argeads, Diadochs, Hellenistic monarchs and dynasts*

- Alexander III: 65-66, 69-70, 77, 105, 114-115, 121, 143 n. 58, 207, 213, 215-218, 221-222, 225, 234
portrayed as Aigiochos: 66
- Antigonos I Monophthalmos: 79, 196, 200, 206-207, 216, 225
- Antigonos II Gonatas: 73
- Antiochos I: 98 n. 70, 150 n. 14, 151 n. 19, 155 n. 39, 200-202, 210-213, 215, 217-219, 231-232
- Antiochos II: 151 n. 20
- Antiochos III: 21-22, 151 n. 20, 153 n. 28, 154 n. 33, 156 n. 43, 163 n. 63, 211, 213, 236
- Antiochos IV: 70, 190
- Antiochos VII: 189
- Antiochos I of Kommagene: 231, n. 4
- Apollonis: 57 n. 116, 77-79, 202-203
- Aristonikos (Eumenes III): 149 n. 9, 156 n. 45
- Arsinoe II (as queen): 174-175
as the goddess Philadelphos, see *Index of deities*
- Arsinoe III: 67, 69, 176
- Artemisia: 108 n. 13, 118
- Attalos I: 23-25, 47-50, 52 n. 98, 53-57, 59-62, 76-80, 197 n. 7, 228 n. 1, 230, 237
- Attalos II: 52 n. 99, 53 n. 101, 54, 58, 76-77, 79, 148 n. 6, 159, 238 n. 15
- Attalos III: 57 n. 117, 74-76, 78-80, 88, 147-164, 196, 225, 227-228, 232, 234
- Berenike I: 66-68, 70
- Berenike II: 39 n. 58, 67, 69-70, 72-73, 94-95, 130 n. 15, 135, 168-169, 175-176, 186-187, 237 n. 11
- Berenike III: 91
- Berenike IV: 40 n. 63, 129 n. 13, 141 n. 48
- Demetrios I Poliorketes: 79, 80 n. 94, 121, 189, 200, 203-204, 206-207, 222, 225
- Diodotos Tryphon: 189
- Eumenes I: 50 n. 97
- Eumenes II: 17 n. 22, 22 n. 3, 47-48, 52-55, 57-59, 61-62, 74-76, 79, 88, 148 n. 6, 152-153, 156-160, 163, 216, 228 n. 1, 230, 238 n. 15
- Hekatomnos: 107-108, 114
- Idrieus: 106, 108, 110-112, 114, 228
- Kleopatra I: 69, 70 n. 35, 87
- Kleopatra II: 29, 85, 134, 136, 177, 183, 188
- Kleopatra III: 85, 134, 183
- Kleopatra Selene: 100
- Kleopatra VII: 90, 173
- Krateros: 205 n. 35
- Laodike III: 39 n. 58, 151 n. 20, 153 n. 28, 154 n. 33, 211 n. 58, 234
- Mausollos: 106-108, 110-112, 114, 116-118, 120, 123, 227-228
- Olympichos: 201 n. 22, 223
- Philetairos: 113
- Philip II: 46-47 n. 83, 213 n. 70
- Philip V: 23 n. 8, 46-47 n. 83, 79, 159

- Ptolemy I: 65-68, 70, 72-73, 80, 114-115, 167, 175, 206-208, 216-217, 222, 225
 Ptolemy II: 23 n. 6, 32, 66-68, 70-71, 101, 115, 167, 169-171, 173-175, 178-180, 197 n. 9, 208, 222, 225
 Ptolemy III: 35 n. 46, 39 n. 58, 68, 70, 72-73, 79, 94-95, 124, 130 n. 15, 135, 168-170, 175-176, 187, 237 n. 11
 Ptolemy IV: 23 n. 7, 66-70, 159-160 n. 55, 176, 183
 Ptolemy V: 41, 44-45, 67, 70, 87-88, 98-99, 176, 180
 Ptolemy VI: 29, 30 n. 34, 69, 72, 86, 169, 177, 182, 184-185, 188, 238 n. 15
 Ptolemy VIII: 85-87, 134, 136, 174, 181, 183-185, 188, 238 n. 13
 Ptolemy IX: 100-101
 Ptolemy X: 40 n. 63, 91-92
 Ptolemy XII: 85, 184-185
 Seleukos I: 88, 150 n. 14, 153 n. 18, 200-202, 208-211, 213-220, 222-225, 230-232
 Seleukos II: 210-211
 Seleukos IV: 22 n. 3, 189
 Stratonike (mother of Attalos III): 148, 149 n. 9

1.2. *Priests, temple personnel, and prophets*

- Amatosir (Kition): 38 n. 55
 Athenais (Erythrai): 221
 Athenaios son of Sosandros (Pergamon): 148 n. 6
 Metris (Mamurt Kale): 49-50
 Hor (Herakleopolis): 94
 Petesis son of Chenuphis (Memphis): 91
 Petosiris (Hermoupolis): 93
 Phaennis (Epiros): 24 n. 9
 Sibyl (Erythrai): 220-222
 Teos (Athribis): 95

1.3. *Poets, architects, sculptors*

- Alexinos of Elis: 205 n. 35
 Antimachos of Kolophon: 199
 Bryaxis of Athens: 68
 Choirilos of Samos: 199
 Hermodotos: 196 n. 6, 200 n. 13, 225
 Hermokles of Kyzikos: 200
 Nikandros of Kolophon: 196, 225
 Nikeratos of Herakleia: 199
 Pytheos of Priene: 112
 Thoinias of Sikyon: 24
 Timochares: 68

1.4. *Roman political figures*

- Agrippa: 79
 Antony: 79, 204
 Augustus: 56
 Caligula: 88
 Domitian: 93
 Tiberius: 95-97
 Titus Quinctius Flamininus: 203

1.5. *Other relevant persons (politics, army, administration)*

- Alkibiades: 223
 Apollonios, *dioiketes*: 89, 171, 173
 Apollodotos of Halikarnassos: 170
 Boethos: 130, 188
 Boulagoras of Samos: 170
 Demetrios of Phaleron: 200, 207
 Demodamas of Miletos: 214, 218

- Diodoros Pasparos: 17 n. 22, 48-49 n. 90, 57 n. 113, 63, 157 n. 49, 232
 Herakleitos son of Leptines: 175
 Hermon son of Theokritos: 177
 Kraton of Chalkedon: 58 n. 119, 61, 162-163
 Lysandros of Sparta: 198-199
 Paris (Psenamosis): 132, 140, 176-177
 Philopoimen: 223 n. 118
 Sostratos of Knidos: 169
 Thutmosis I: 92
 Tlepolemos: 168
 Zenon of Kaunos: 170, 173
 Zoilos of Aspendos: 89

1.6. *Authors of dedications to/for rulers*

- Agathodoros son of Agathodoros: 85
 Anu-uballit / Kephalon: 190 n. 128
 Anu-uballit / Nikarchos: 190 n. 128
 Apollodoros (Egypt): 129
 Apollodoros (Pergamon): 50-52, 56 n. 109, 62
 Apollodoros son of Artemon: 52 n. 98
 Apollophanes of Antiochia: 85-86
 Aristokles son of Aristokles: 22-23, 44
 Artemidoros of Perge: 72
 Dionysodoros of Athens: 85, 90, 93 n. 44, 98
 Dionsysodoros son of Deinokrates: 23-24, 46-47
 Herodes, *archiboukolos* (Pergamon): 56
 Herodes (gymnasiarch at Aphroditopolis): 129 n. 13
 Herodes son of Demophon: 136, 188
 Hor son of Harpaiat: 97
 Isidora daughter of Dionysios: 85
 Kallikrates of Samos: 174-175
 Kallimachos (*epistrategos* in Thebaid): 90
 Lichas son of Pyrrhos: 176
 Onesagoras son of Philounios: 178
 Parthenios son of Panas: 95-97
 Ptolemaios son of Epidydes: 87
 Ptolemaios son of Thraseas: 21-22

2. Names of deities, heroes, and festivals

- Agathe Tyche: 66-67
 Ammon: 84, 188, 213 n. 70, 216, 221
 Anu: 190 n. 128
 Aphrodite: 11, 66-67, 70, 174-176, 230, 234
 Epekoos: 189
 Euploia: 41 n. 67
 Paphia: 22, 34
 Apollo: 38, 41, 44 n. 78, 70 n. 37, 75, 79-80, 88, 117, 122, 168, 197-198, 201-202, 205 n. 35, 208-226, 227-228, 230-231, 233 n. 7, 235
 Amyklos: 37, 230
 Archegetes/Archegos: 210-212, 218, 220
 Didymaios: 88, 215-219
 Ilieus: 212 n. 66
 Ares: 176
 Artemis: 70 n. 33, 107, 152 n. 25, 189, 211 n. 58, 220
 Arsinoeia (festival): 138, 173
 Arsinoe Philadelphos: 11, 22-23, 25-46, 60, 62, 66-68, 70-72, 86, 138, 174-175, 178, 180, 182, 197 n. 9, 204 n. 30, 230, 233-234, 237
 Asklepios: 74-76, 80, 149-151, 154, 156-160, 163, 202 n. 23, 208-209, 222-225, 230, 234
 Soter: 74, 150-151, 154, 156, 158-160, 163
 Athena: 41, 44, 47, 57, 78, 100, 112-113, 148, 212-213, 228 n. 1
 Ilias: 212
 Nikephoros: 148
 Anukis: 188
 Atum: 179, 182
 Basileia (festival): 175, 197 n. 9
 Bubastis: 95

- Demeter: 52, 54, 67
 Dionysia (festival): 137 n. 34, 201, 207
 Dionysia and Seleukeia (festival): 201, 225, 231
 Dionysos: 23-24, 56, 58, 61-62, 69-70, 72-73, 76, 125, 135 n. 30, 137-138, 188, 201, 204, 207, 222, 230
 Kathegemon: 52 n. 98, 58, 137 n. 34, 138 n. 36, 148-149
 Eros: 222-223
 Eshmun: 189
 Geb: 95-96
 Hathor: 71, 184
 Helios: 70, 196 n. 6, 225
 Hera: 77, 175, 188
 Basileia: 77
 Heraia (festival): 198
 Herakles: 21-22, 40 n. 65, 94, 128, 169, 177, 196 n. 7, 225, 230, 238 n. 15
 Herishef: 94
 Hermes: 21-22, 128, 169, 177, 238 n. 15
 Hestia: 175, 188
 Boulaia: 155, 161
 Horus: 187
 Isis: 11, 27 n. 24, 30 n. 33, 41, 44 n. 76, 60, 66-67, 69-71, 86, 90, 96, 101-102, 134, 160 n. 55, 173 n. 29, 175-176, 182, 230
 Khnubis/Khnum: 188
 Khonsu: 94
 Kronos: 96
 Kybele: 108
 Lysandreia (festival): 198-199
 Mandulis: 86, 183
 Melqart: 40 n. 65
 Mother of the Gods: 175
 Aspordene: 49, 113
 Osiris: 93
 Osorapis: 91
 Osormnevis: 91
 Pentheteris (festival): 173-174
 Pekosh: 97
 Petapamentis: 188
 Pnepheros: 84-85, 141 n. 50
 Poseidon: 70, 222, 225
 Priapos: 222
 Psoznaus: 84
 Ptolema(ie)ia (festival): 73, 123, 169-171, 176
 Reshef Mikal: 37
 Soter (of ritually honoured humans)
 Antigonos I and Demetrios I: 206-207
 Attalos I: 48-57
 Eumenes II: 57-60, 75, 152, 160
 Philip V: 46 n. 83
 Ptolemy I: 66-67, 206-208
 Seleukos I and Antiochos I: 202 n. 23, 224
 Sarapis: 27 n. 24, 30 n. 33, 32, 44 n. 76, 60, 68-69, 89, 102, 134, 160 n. 55, 175-176
 Soknebtunis: 184
 Soteria and Herakleia (festival): 159
 Souchos: 184, 188
 Syrian Goddess: 176
 Taureia (festival): 223
 Telephos: 15 n. 18, 196 n. 7, 225
 Teuthras: 196 n. 7, 225
 Theadelphia (festival): 138, 170, 173 n. 30
 Theoi Adelphoi: 44 n. 76, 71 n. 45, 94, 125 n. 2, 173-176, 187
 Theoi Epiphaneis: 134
 Theoi Euergetai: 29, 85, 134, 136, 175, 187-188
 Theoi Philometores: 29, 72 n. 51, 185
 Theoi Philopatores: 66, 180
 Theoi Soteres: 66, 70 n. 39, 100; 160 n. 55
 Theseus: 222
 Zeus: 24 n. 9, 50, 52 n. 98, 53 n. 102, 66, 70, 106, 108, 122, 154-163, 175, 189, 197 n. 9, 210, 216, 221, 223, 225, 232-234
 Ammon: 216, 221
 Boulaios: 161
 Hypsistos: 123 n. 3, 134-135
 Labraundos: 111-112, 227-228
 Olympios: 175
 Sabazios: 53 n. 102, 148, 228 n. 1
 Soter: 74, 77, 150 n. 16, 152, 154-163, 189, 246
 Stratios: 108
 Synomosios: 175

3. Geographical names

- Aigai (Macedonia): 117, 122
 Aigai (Aeolis): 150 n. 14, 200-202, 219-220, 224, 231-232
 Aigina: 79-80, 169
 Alexandria: 23 n. 7, 27, 30-31, 43 n. 74, 44 n. 79, 65-69, 73, 95, 115-118, 121-123, 127 n. 6, 138, 160 n. 55, 170, 175, 177, 215, 222, 233
 Arsinoeion: 67-68
 Berenikeion: 67
 Boubasteion: 95
 chlamys-shaped: 66, 116
 Ptolemaion: 67-68
 Sema: 66, 115, 121
 Amathous: 23 n. 7, 39-40
 Amorgos: 32
 Antigoneia: 206
 Aphroditopolis: 129 n. 13
 Athens: 68 n. 21, 73, 78-80, 169, 176, 200, 204, 206-207, 222, 225
 Athribis: 87, 95
 Babylon: 189-190, 213-214, 216, 232
 Bakchias: 187
 Chytroi: 22-23, 44-46
 Cyrene: 168
 Daphne: 123, 214 n. 76
 Delphi: 24 n. 9, 75, 205, n. 35, 213 n. 70, 238 n. 15
 Demetrias: 121-122
 Didyma: 88, 211, 214-218, 220, 222
 Edfu: 176
 Euhemeria: 84-86, 98
 Egyptian *chora*: 84-102, 125-145, 171-189, 237-238
 Ephesos: 22 n. 3, 204
 Eresos: 176, 234
 Eretria: 31-32
 Erythrae: 201-202, 208-211, 220-225, 230-231
 Euergetis: 131
 Halikarnassos: 114-123, 168, 170-171, 175, 227-228
 Heliopolis: 71
 Herakleia under Latmos: 47-49, 61
 Herakleion: 94
 Herakleopolis, Arsinoeion: 128-129
 Hermoupolis Magna: 176
 Iasos: 106, 163 n. 63, 211 n. 58, 234
 Idalion: 29-30 n. 32, 37-39, 230
 Arsinoeion: 37-39, 237 n. 11
 Ilion: 100, 153 n. 28, 211-213
 Ipsos: 200, 209 n. 47, 214 n. 76, 216
 Itanos: 23 n. 7, 39 n. 58, 72, 98 n. 70, 169
 Kafizin: 178
 Karia: 105-123
 Kition: 23 n. 7, 38 n. 55
 Kourion: 43 n. 74
 Krokodilonpolis: 175, 184
 Labraunda: 106-114, 122-123, 227-228
 Lapethos: 176
 Mamurt Kale: 48-50, 62, 113, 233
 Memphis: 102, 221
 Miletos: 211, 214-218, 220-222
 Mylasa: 107-108, 112-114, 118, 122, 201 n. 22, 223
 Narmouthis: 29
 Nea Paphos: 40 n. 63
 Ombos: 188
 Palaipaphos: 29 n. 29, 34-35, 137 n. 34
 Paros: 28-29 n. 29, 45 n. 81, 68
 Pathyris: 184, 186-187
 Pelusion: 176
 Pergamon: 15 n. 18, 17 n. 22, 23-24, 28 n. 28, 46-48, 50-63, 74-77, 80, 88, 117, 122, 147-164, 225, 228, 230, 232-234, 237
 agora (upper): 50-52, 155-158, 160-163
 agora (lower): 38
 Asklepicion: 74-75, 151, 154, 157-160
 Diodoreion: 48 n. 80, 57 n. 113
 Gebäude mit dem Podiumsaaak: 54-57, 62
 Great Altar: 15 n. 18
 gymnasium: 17 n. 22; 48 n. 80
 nomophylakion: 50, 52 n. 98
 sanctuary of Athena: 57-60, 148
 sanctuary of Demeter: 52, 54
 sanctuary of Hera: 77
 sanctuary of Zeus: 50, 157
 theatre: 48
 Theaterterrasse: 76, 151

- Philadelphiea: 68, 177, 181
 Philae: 71, 86, 101, 183
 Pithom: 179, 182-183
 Psenamosis: 131-132, 139-142, 176-177
 Rhodes: 206-208
 Ptolemaion: 207
 Samareia: 125 n. 2, 129
 Samos: 22 n. 3, 170, 198-199
 Samothrace: 168-169
 Sardis, Laodikeion: 39 n. 58
 Setis: 136, 139, 188
 Sicyon: 79-80
 Sidon: 189, 205 n. 35
 Siwa: 207-208, 216-217, 221
 Soloi (Cyprus): 23 n. 7, 37, 41-45
 Soloi (Kilikia): 21-22
 Tebtunis: 184-185
 Telmessos: 168
 Teos: 15 n. 18, 57 n. 116, 58 n. 119, 61, 151
 n. 22, 153 n. 28, 162-163, 202-203
 Theadelphia: 85, 177
 Thebes (Egypt): 171-172, 183-184
 Thera: 30 n. 34, 32, 37, 42 n. 70, 48 n. 87, 72,
 80, 137 n. 34, 169, 238 n. 15
 Thermos: 75
 Thmuis: 69-70
 Tyre: 189
 Uruk: 190 n. 128, 232
 Wadi Toumilat: 179
 Yaloua: 35
 Xanthos: 170, 211 n. 58
 Zephyrion (Cape)
 near Alexandria: 174
 at Halikarnassos: 116-117, 123

4. Relevant topics

- aeqis*: 66, 70
agalma, see statue
 agency/agents: 21-25, 42-45, 60-63, 83-102,
 132-137, 152-156, 168-190, 202-204,
 223-225, 235-239
 virtual agency in rituals: 87-90
agonothetes: 57 n. 116, 74, 159, 163, 177
 agora: 15, 40 n. 65, 50-53, 73, 79, 100, 150,
 154-155, 157-163, 232
 altar: 21, 25-28, 30-32, 34-37, 46-60, 62, 69-70,
 74, 78, 89, 95, 100, 108, 113-114, 138-
 139, 150 n. 16, 154-158, 160-163, 175,
 177, 188-189, 203 n. 28, 218, 224, 228,
 230, 232-234, 237
 cylindrical: 30 n. 34, 32, 72 n. 51, 40, 46-
 48
 decorated: 48, 56
 rectangular: 37, 40 n. 65, 47-48-52, 55-58
 ancestors: 68, 80, 85-86, 89-90, 100-101, 129
 n. 13, 161, 178-179, 185, 189, 209-211,
 225-226, 232
andron: 108, 110-112, 228
archiereus: 21, 189
 army: 50 n. 97, 136-137, 173, 206, 216
 association: 56-58, 61-62, 125-145, 162-163,
 176-178, 184, 187-189, 204-205, 229,
 232, 235-236
asylia: 84-85, 90
Attalistsai: 15 n. 18, 58 n. 119, 61
Bakchoi: 58, 61
 banquet: 24, 56, 106, 110-111, 113, 117, 139-
 141, 150 n. 16, 156-157, 162 n. 59, 177,
 196, 204 n. 30, 225, 232
basileus: 22 n. 4, 48, 107 n. 9
Basilistsai: 32, 136-137, 139, 176, 188
 birthday (celebration): 98, 171-173, 175, 188,
 230
Boukoloï: 56, 62 n. 136
Boule: 74
Bouleuterion: 155, 161
 Celts: 75-76, 79-80, 149, 233-234
Charisteria: 156
 cleruchs: 171-174, 176-178, 185
 contest: 170, 175, 190, 198-199, 231
 court: 24, 58, 61, 114, 116-118, 122-123, 175-
 176, 178, 189, 196-198, 225, 230, 235-236
 aulic titlature: 85, 136 n. 31, 177
 hierarchy: 22, 196 n. 5, 235-236
 separation from city: 118, 122

- crown (royal or honorific): 57 n. 113, 71, 74, 131-132, 141, 150 n. 14, 153-155, 159, 160, 169-172, 176-177, 179, 199, 201-203, 219
 as tax, see tax
- dance: 23, 195-196, 203, 230
- decree: 12, 15, 17 n. 22, 24, 30-31, 57 n. 116, 58 n. 119, 67, 74-75, 79-80, 84, 88, 91, 98-100, 106, 139, 147-164, 168-170, 180-181, 200-202, 210-213, 217, 219, 223, 228-229, 231, 233
- dedication: 21-32, 35-39, 41-62, 68, 72, 74-75, 77-79, 83-85, 87-88, 90, 93-99, 106, 111-112, 125 n. 2, 128-133, 136, 149, 154, 156, 159-161, 167-169, 174-178, 185, 188-190, 205 n. 35, 229, 233, 235-238
- demos*
 demographic unit: 73, 79
 governmental body: 52 n. 98, 74, 168
- diadema*: 57 n. 113, 72, 213 n. 71
- dioiketes*: 89, 128, 171, 173
- dream: 215-216
- elite: 13, 17, 22, 24, 30, 56-57, 62, 80, 84-85, 111 n. 18, 123, 131, 143-145, 174-175, 178, 189, 228-229 n. 2, 235-238
- epithet/epiclesis: 11 n. 5, 22, 41 n. 67, 45 n. 81, 46 n. 83, 50, 57, 59, 66, 75, 137, 149 n. 9, 155, 159-160, 178, 206-208, 211-212, 220, 224-225, 228-229 n. 2, 234
- euergetism: 89, 94, 97, 127, 139
- festival: 73, 98, 100, 108, 122-123, 126, 134, 137-138, 141, 168, 170-174, 176-178, 183, 196-204, 223-224, 226, 229-234, 237-238
- Hekatomnids: 105-123, 227
- hierarchy between recipients of cult: 98-101, 161-164, 228, 233
- horns (as divine attribute): 69, 71-72
- hymn: 195-226, 230
 ithypallic: 80 n. 94, 200, 203-204, 222, 225
parabomion: 203
 paean: 198-205, 207-210, 219, 222-225, 230
prosodion: 203
- incense: 31 n. 38, 74, 88, 129 n. 12, 131 n. 20, 138-139, 150 n. 16, 152-153, 156-158, 160-163, 202-204
kanephoros: 29-30 n. 32, 38 n. 55
- kingship: 105-106, 117-118, 122-123, 152, 158 n. 52, 206, 227, 235
- ketistes*: 65-66 n. 1, 223 n. 118, 228-229 n. 2
- league: 17, 60, 75, 108, 167, 169, 171, 179, 223 n. 118, 208, 236
- lesonis*: 183-184
- libation: 31 n. 38, 48 n. 86, 85-86, 88, 98-101, 128-129, 134-136, 138-139, 168, 175, 178, 180, 182, 186-188, 200, 202-203, 209, 219, 224
 Egyptian *wm*: 134, 138
- metal (not for coins, for which see money)
 bronze: 68, 73-75, 77, 79, 168; 174-175, 233
 gold: 68, 74-75, 169-172
 silver: 88
- money
deber: 174, 179, 184-187
 drachm: 153, 155, 157, 160 n. 55, 168-174, 177, 179, 181-188
keite: 179, 181, 184, 187
 obol: 174, 181-182, 186, 188, 171, 173
 stater: 169, 172, 181
 ratio between metals: 169 n. 13, 172, 174, 181-187
- nymph: 22-23, 178, 221
- nymphaeum: 23 n. 7
- oath: 157 n. 48, 220 n. 103, 186-187
- oikonomos*: 72 n. 51
- oinochos*: 43, 168, 175
- palaeography
 alpha
 with horizontal bar: 27-28 n. 25, 54-55, 59
 with bowed bar: 35 n. 46, 52-54, 56 n. 109
 with broken bar: 52, 54, 56
- omega, cursive: 59
- sigma
 with divergent horizontal bars: 53 n. 101
 lunar: 42-43, 45 n. 81, 49, 59

- paradeisos*: 39 n. 58, 205 n. 35
phyle: 153, 155, 161 n. 57, 188, 232
 plaster: 68, 73
 poetry: 195-205, 210, 223-226, 234-235
 portrait: 57 n. 113, 66-80, 131 n. 20, 132, 158, 162-163, 169, 177, 189, 229, 233-234
 posthumous honours: 52, 57, 67, 69-70, 80
 prayer: 87-88, 91-92, 101, 135, 152-153, 158-159, 161-162, 202, 204, 213 n. 68
 priest(ess): 29, 48-50, 53 n. 102, 57 n. 116, 62, 65-66, 70 n. 39, 73-75, 78-79, 84, 86-102, 112, 135-137, 139-140, 143-144, 148, 150 n. 16, 152-154, 156-160, 162 n. 59, 163, 174-177, 179, 182-183, 185, 187-190, 219-221, 238
 private *vs.* public space: 31-32, 42-43, 51-52, 54-57, 61-62, 117-118, 125-145, 229
 procession: 30, 48-49 n. 90, 62, 74, 78, 94, 98, 120, 134, 141, 150 n. 16, 153-154, 157-158, 161-163, 170, 175, 179, 198, 202-204, 207, 222, 230, 233
apantesis: 74, 78, 150-163, 203-204
 prophecy: 24 n. 9, 213 n. 70, 215-218, 220-222
 purification: 23 n. 7, 139
 ritual regulation: 30, 53, 62, 99-100, 126 n. 3, 133-136, 138-139, 141, 153, 175, 208-209, 223-225, 230-233
 sacrifice (by fire): 30-31, 72, 74, 78-79, 86, 89, 91-93, 98-101, 120, 125, 128-129, 132-140, 153-157, 161-163, 168-169, 173-175, 180, 201-204, 211, 217, 219, 224, 232-233
 type of animal: 30-31, 120, 138, 155, 173, 201, 217, 233, 238 n. 15
 Egyptian: 91-93, 98-102, 134, 138-141
 ‘holocaust’, *gl*: 134, 138-139
Opferumlauf: 100
 sanctuary: 15-16, 22-23, 29, 32, 34-41, 43-45, 49-52, 67-68, 72, 74, 77, 84-87, 91-102, 107-114, 151, 157-161, 178-189, 216-217, 219, 227-230
 Cypriot: 37-38
 Egyptian: 83-102, 178-189
horas: 34-35
 open air: 37-38, 113, 237
 Seleukeios (month): 219
soteria: 158-161
 statue: 16-17, 21-24, 26 n. 12, 28-29 n. 29, 40 n. 65, 48-49, 59-60, 65-80, 85-86, 91, 95, 97-98, 101, 108 n. 15, 111, 131, 138 n. 36, 149-150, 152, 156, 158, 160, 162-163, 168, 174-176, 178, 185, 189, 229, 232-234, 237
 acrolith: 69, 73, 78, 80, 169, 233-234
agalma: 68, 74-75, 150 n. 14, 154, 158, 160, 229, 234
andrias: 162-163
 associated with altar: 158, 161-163
 Egyptian: 26 n. 12, 71, 85-86, 91, 93-95, 97-98, 101
eikon: 68, 150 n. 14, 158, 160, 162, 185, 229
 on horseback: 150 n. 14, 158, 160, 162
 with armour: 74-75, 149-150, 178
 standing upon war spoils: 74-75, 149-150, 234
stephanephoria: 153, 171, 203
stephanephoros: 74, 88, 152, 156-157, 216-217
 stone
 alabaster: 69
 andesite: 47, 49-50, 56-58, 62, 233
 limestone: 29, 34, 35 n. 47, 37, 39, 41, 43
 marble: 21-23, 27-29, 38, 41-49, 52 n. 98, 57-60, 62, 66, 68-69, 71-76, 78, 80, 116, 208, 233
 sandstone: 41-43
 schist: 32
strategos: 176
 synagogue: 87-88, 129-130
synnaos: 69, 74-76, 78-80, 99-101, 156, 174, 178, 183, 188, 223, 226, 229, 234, 237
 syntax of offerings/dedications
 dative: 25-26, 28, 46 n. 83, 48, 99 n. 77, 129, 150 n. 16, 161-162, 219, 228, 238
 genitive: 25-28, 35, 39, 48-49, 52, 56, 169 n. 10
 hyper + genitive: 83-102, 161-162, 190, 237-238
 significance for Jews: 87-88, 129-130
 Egyptian correspondences: 91-98
 ambiguous cases: 125-126

- tax: 170-174, 178-189
 apomoirā: 178, 180-183, 190-193, 247
 crown: 170-173, 178
 syntaxis: 183-185
Technitai of Dionysos: 57 n. 116, 58 n. 119, 61,
 135 n. 30, 137-138, 162-163, 203-205
Thalamegos: 68
throne: 97, 128, 177
unguent: 139, 188
vegetables: 31, 175, 233
wine: 139, 180-183, 188
wood: 68-69, 80
xenia: 173

