

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
DIPARTIMENTO CULTURE E SOCIETÀ

M
Y
T
H
O
S

MYTHOS



8
n.s.
2014



Rivista di Storia delle Religioni

8 n.s.

2014

(21 serie continua)

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

ISSN 1972-2516

ISBN 978-88-8241-451-1



In copertina:

Mort héroïsé, avec le cheval, le serpent et les armes

disegno tratto da C. Daremberg - E. Saglio - E. Pottier,

Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines

III 1 - Paris 1877-1919, p. 154, fig. 3829

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

Rivista di Storia
delle Religioni



MYTHOS 8

© Salvatore Sciascia Editore s.a.s. Caltanissetta

e-mail: sciasciaeditore@virgilio.it

http://www.sciasciaeditore.it

Sede: Università degli Studi di Palermo
Viale delle Scienze ed. 12
90128 Palermo - Tel. +39.091 238 99423;
Fax + 39.091 421737

Direzione

Corinne Bonnet cbonnet@univ-tlse2.fr

Nicola Cusumano remocli@libero.it

Segretaria di redazione

Daniela Bonanno daniela_bonanno@hotmail.com

Comitato scientifico

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études -
Section des sciences religieuses)

David Bouvier (Université de Lausanne)

Antonino Buttitta (Università di Palermo)

Claude Calame (École des Hautes Études en Sciences
Sociales - Centre AnHiMA)

Giorgio Camassa (Università di Udine)

Ileana Chirassi Colombo (Università di Trieste)

Riccardo Di Donato (Università di Pisa)

Françoise Frontisi-Ducroux (Collège de France - Centre
AnHiMA)

Cornelia Isler-Kerényi (Universität Zürich)

Emily Kearns (University of Oxford)

François Lissarrague (École des Hautes Études en
Sciences Sociales - Centre AnHiMA)

Vinciane Pirenne-Delforge (FNRS - Université de Liège)

François de Polignac (École Pratique des Hautes Études
- Section des sciences religieuses)

Beate Pongratz-Leisten (New York University)

Sergio Ribichini (CNR - Istituto di Studi sulle Civiltà Ita-
liche e del Mediterraneo Antico)

Leonard Rutgers (Universiteit Utrecht)

John Scheid (Collège de France - Centre AnHiMA)

Giulia Sfameni Gasparro (Università di Messina)

Dirk Steuernagel (Universität Regensburg)

Paolo Xella (CNR - Istituto di Studi sulle Civiltà Italiane e
del Mediterraneo Antico - Università di Pisa)

Comitato di redazione

Daniela Bonanno (Università di Palermo)

Corinne Bonnet (Université de Toulouse Jean Jaurès)

Marcello Carastro (École des Hautes Études en
Sciences Sociales - Centre AnHiMA)

Maria Vittoria Cerutti (Università Cattolica - Milano)

Nicola Cusumano (Università di Palermo)

Esther Eidinow (University of Nottingham)

Ted Kaizer (Durham University)

Francesco Massa (Università di Pavia)

Gabriella Pironti (Università di Napoli-Federico II)

Francesca Prescendi (Université de Genève)

Volume pubblicato con i fondi ex-prin 2010-2011

redazionemythos@unipa.it

http://www.portale.unipa.it/dipartimenti/

beniculturalistudiculturali/riviste/mythos/

Direttore responsabile

Nicola Cusumano (Università di Palermo)

Registrazione Tribunale

Autorizzazione n. 28 del 18 dicembre 2009

ISSN 1972-2516

ISBN 978-88-8241-451-1

Prezzo del volume: Italia privati € 30,00 enti € 35,00

Esteri privati € 35,00 enti € 45,00

Distribuzione: Salvatore Sciascia Editore s.a.s. - Corso Umberto I n. 111 - 93100 Caltanissetta

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento Culture e Società



MYTHOS 8

Rivista di Storia delle Religioni

numero 8 - 2014
nuova serie
(21 serie continua)

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

INDICE

Dossier

Des hommes aux dieux. Processus d'héroïsation et de divinisation dans le monde méditerranéen à l'époque hellénistique

- 9 S.G. Caneva – S. Paul, *Introduction*
13 F. Muccioli, *Cultes héroïques et cultes divins aux IV^e et III^e siècles av. J.-C. Tradition, innovation et reflets littéraires*
35 P. P. Iossif, *Seleucia on the Tigris under the Seleucids: "Monetary" Pantheon vs. "Glyptic" Pantheon*
55 S.G. Caneva, *Paradoxon! Perception de la puissance divine et du pouvoir royal dans l'Alexandrie des Ptolémées*
77 G.R. Dumke – S. Pfeiffer, *The Political Occupation of Sacred Space: The Ptolemaic Royal Household on Cyprus*

Varia

- 93 D. Bonanno, *"She Shuddered on her Throne and Made High Olympus Quake". Causes, Effects and Meanings of the Divine Nemesis in Homer*
113 G. Cursaru, *Χώρα au cœur des enjeux politico-religieux et de la rhétorique patriotique dans les tragédies grecques. Étude de cas: Œdipe à Colone de Sophocle*
137 V. Andò, *Cronaca di una morte misteriosa. Variazioni sul mito di Ifigenia*

Recensioni e schede di lettura

- 153 B. Lietz, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa, 2012 (C. Bonnet)
155 Æ.A. Nagy, F. Prescendi (dir.), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*, Turnhout 2013, & P. Bonnechere, R. Gagné (éds), *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations/ Human Sacrifice. Cross-cultural Perspectives and Representations*, Liège 2013 (C. Pisano)
158 R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* [1946], a cura di Giovanni Casadio, Napoli 2013 (V.S. Severino)
162 E. Stavrianopoulou (éd.), *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices, and Images*, Mnemosyne Supplements 363, Leiden – Boston 2013 (C. Bonnet)
166 D. Sterbenc Erker, *Religiöse Rollen römischer Frauen in "griechischen" Ritualen*, Stuttgart 2013 (F. Van Haepere)
- 167 A. Testa, *Il carnevale dell'uomo-animale. Le dimensioni storiche e socio-culturali di una festa appenninica*, Napoli 2014 (S. Mannia)
171 M. Tortorelli Ghidini (a cura di), *Aurum. Funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Roma 2014 (V. D'Alessio)
177 E.R. Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano. Le «comunità immaginate» dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)* (F. Massa)
- 181 *Gli autori*
185 *Istruzioni per gli autori*

C O N T E N T S

Dossier

From Men to Gods. Heroisation and Divinization in the Hellenistic Mediterranean

- 9 S.G. Caneva – S. Paul, *Introduction*
13 F. Muccioli, *Heroic and Divine Cults in the Fourth and Third Centuries BC: Tradition, Innovations and Literary Echoes*
35 P. P. Iossif, *Seleucia on the Tigris under the Seleucids: “Monetary” Pantheon vs. “glyptic” Pantheon*
55 S.G. Caneva, *Paradoxon ! Perception of Divine and Royal power in Ptolemaic Alexandria*
77 G.R. Dumke – S. Pfeiffer, *The Political Occupation of Sacred Space: The Ptolemaic Royal Household on Cyprus*

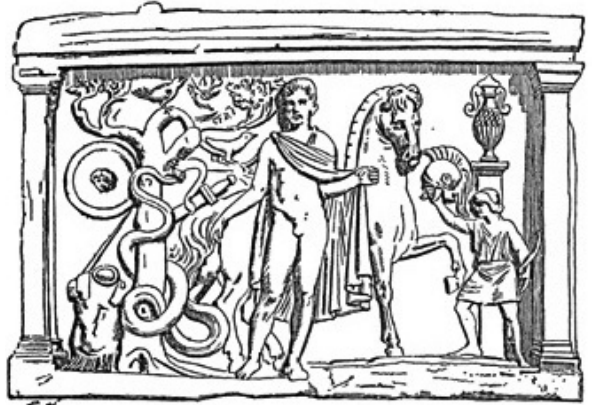
Miscellaneous

- 93 D. Bonanno, *“She Shuddered on her Throne and Made High Olympus Quake”. Causes, Effects and Meanings of the Divine Nemesis in Homer*
113 G. Cursaru, *Χώρα, Patriotic Rhetoric, Political and Religious Issues in Greek Tragedy. Study Case: Sophocles, Oedipus at Colonus*
137 V. Andò, *Chronicle of a Mysterious Death. Variations on the Myth of Iphigenia*

Reviews

- 153 B. Lietz, *La dea di Erice e la sua diffusione nel Mediterraneo. Un culto tra Fenici, Greci e Romani*, Pisa, 2012 (C. Bonnet)
155 À.A. Nagy, F. Prescendi (dir.), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*, Turnhout 2013, & P. Bonnechere, R. Gagné (éds), *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations/ Human Sacrifice. Cross-cultural Perspectives and Representations*, Liège 2013 (C. Pisano)
158 R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia [1946]*, a cura di Giovanni Casadio, Napoli 2013 (V.S. Severino)
162 E. Stavrianopoulou (éd.), *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices, and Images*, Mnemosyne Supplements 363, Leiden – Boston 2013 (C. Bonnet)
166 D. Sterbenc Erker, *Religiöse Rollen römischer Frauen in “griechischen” Ritualen*, Stuttgart 2013 (F. Van Haepelen)
167 A. Testa, *Il carnevale dell'uomo-animale. Le dimensioni storiche e socio-culturali di una festa appenninica*, Napoli 2014 (S. Mannia)
171 M. Tortorelli Ghidini (a cura di), *Aurum. Funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Roma 2014 (V. D'Alessio)
177 E.R. Urciuoli, *Un'archeologia del “noi” cristiano. Le «comunità immaginate» dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)* (F. Massa)

181 *Contributors*
185 *Instructions for Authors*



Dossier

Des hommes aux dieux. Processus d'héroïsation et de divinisation dans le monde méditerranéen à l'époque hellénistique

Paradoxon! Perception de la puissance divine et du pouvoir royal dans l'Alexandrie des Ptolémées*

Stefano G. Caneva

Résumé

En distinguant entre les pratiques culturelles vouées aux souverains, qui intègrent *de facto* les rois honorés dans la vie religieuse de la communauté, et d'autres configurations qui suggèrent une proximité plus discrète entre pouvoir humain et puissance divine, l'article discute l'interaction entre ces deux sphères dans la perspective rhétorique et spectaculaire de l'émerveillement. Après avoir dégagé les stratégies de construction de l'émerveillement dans la théorisation menée par la littérature paradoxographique, l'étude se concentre sur la transposition des catégories de grandeur, d'exotisme et d'excellence technique dans le cadre concret de la vie et des fêtes religieuses à Alexandrie. Maître d'un empire à l'ambition universelle et collectionneur de tout ce qui existe de beau, de rare et de précieux dans l'écoumène, le roi se distancie de ses sujets pour marquer son statut supérieur. Cet éloignement ne constitue toutefois qu'un préambule qui permettra au roi de se manifester au grand public à travers des épiphanies comparables aux manifestations de la puissance divine. La contribution prend aussi en considération la manière dont les élites adaptèrent le message royal dans l'affirmation de leur propre position sociale, activant ainsi un processus de conformisme utile à la construction de la loyauté.

Mots-clés

Alexandrie • paradoxographie • émerveillement • épiphanie • impérialisme

Keywords

Alexandria • Paradoxography • Wonder • Epiphany • Imperialism

Abstract

The paper first distinguishes ritual action for sovereigns, which integrates the honoured rulers at a practical level within the religious life of a community, from other, more discrete configurations of the relation between royal and divine power. Among these trends, the focus is on the rhetorical and spectacular dimension of wonder. The strategies of wonder-making are first studied in theory through paradoxography, then the categories of grandeur, exoticism and technical excellence are identified in action in Alexandrian religious life and festivals. Master of an empire with universal claims and collector of everything that is beautiful, rare and precious in the world, the king distances himself from his subjects in order to make his superior status explicit. Distance is, however, only the premise for the king to manifest himself to the great public through epiphanies that can be compared with those of divine power. The paper also discusses the way the conformism of court elites not only satisfied their own need to claim for distinguished social status, but also helped the royal message spread and caused loyalty to it.

1. Une statue culturelle flottant en l'air

D'après les sources anciennes, l'architecte chargé par Ptolémée II d'ériger le temple de son épouse Arsinoé II, morte et divinisée comme déesse *Philadelphos*, conçut un projet tout à fait original : un temple au plafond magnétique et une statue

* L'idée d'une recherche sur le rôle du merveilleux dans la perception du pouvoir humain et de la puissance divine



Fig 1. Hypothèse de reconstruction du projet pour le sanctuaire d'Arsinoé (d'après PFROMMER 2002, fig. 54).

culturelle flottant en l'air, par le biais d'une chevelure en fer (Fig. 1)¹.

L'idée d'un toit en aimant ne fut pas le seul projet pensé pour concentrer dans les lieux de culte de la reine à Alexandrie tout ce qui existait, ou pouvait être imaginé, de surprenant et de spectaculaire dans le royaume de Ptolémée. Comme le raconte Pline (*NH* 36, 67-68), le roi fit transférer d'Héliopolis à Alexandrie, au prix de maintes ressources humaines et financières, un obélisque du pharaon Nectanébo II, afin de décorer le sanctuaire de sa sœur et épouse. Contrairement à l'obélisque, qui fut effectivement dressé près du temple – il était encore sur place à l'époque d'Auguste² – le toit magnétique du sanctuaire et sa statue ne furent jamais réalisés, à cause de la mort de l'architecte, suivie, en 246 av. J.-C., par celle du roi Ptolémée II. Pourtant, le fait même qu'un tel projet ait été conçu est d'une importance primordiale pour le propos de la présente contribution : le sanctuaire de la reine divinisée aurait dû exhiber toutes les capacités techniques des architectes et ingénieurs du temps, et en même temps satisfaire l'intérêt, nourri par le roi, pour les manifestations publiques de son pouvoir et de sa richesse – sa

pendant la période hellénistique m'est venue lorsque j'assistais à la conférence *Mythe et pouvoir à l'époque hellénistique*, organisée par Ch. Cusset à l'ENS de Lyon, en juin 2010 (CUSSET – LE MEUR-WEISSMAN – LEVIN 2012). Dans un compte rendu de cette conférence (CANEVA 2011, 232-233), j'eus la possibilité de délinéer l'axe de cette recherche, développée ensuite pour un séminaire donné en décembre 2012 à l'Université de Toulouse II – Le Mirail, sur invitation de C. Bonnet et L. Bricault. La version définitive de cette contribution a beaucoup profité de ma recherche post-doctorale à l'Université de Liège et du travail de préparation de la journée d'étude et du dossier "Des hommes aux dieux", avec ma collègue et amie S. Paul, que je remercie pour ses améliorations de mon texte français. Je tiens aussi à exprimer ma gratitude à tous ceux qui ont contribué, avec leurs réflexions, à l'élaboration de cet article. Je reste néanmoins le seul responsable du contenu et des fautes qui pourraient subsister dans le texte. Sauf indication contraire, les traductions des textes grecs sont les miennes.

- 1 Pline, *HN*, 34, 148 : « C'est en pierre d'aimant que l'architecte Timocharès avait commencé à construire la voûte du temple d'Arsinoé, à Alexandrie, afin que la statue en fer parût suspendue en l'air. Sa mort et celle du roi Ptolémée, qui avait commandé ce monument pour sa sœur, interrompirent les travaux. » (Trad. H. LE BONNIEC [éd.], *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle. Livre XXXIV*, Paris 1953). Selon Pline, la statue aurait été entièrement en fer, ce qui n'est pas crédible. Plus vraisemblable est la description du projet faite, plusieurs siècles plus tard, par Ausone, *Mosella*, 314-317 : « [Dinocharès] qui, jadis, en ayant reçu l'ordre suite à l'engagement d'un amour incestueux, suspendit Arsinoé en l'air dans son temple de Phare. Car de la voûte du toit, un aimant exerce son influence et attire la femme flottant par sa chevelure en fer ». Ausone ne dit rien à propos du fait que le projet ne fut pas achevé, mais sur ce point l'observation de Pline semble digne de foi. Sur la divergence entre les deux auteurs à propos du nom de l'architecte, voir FRASER 1972, II 73 n. 168. Une étude minutieuse des sources, accompagnée d'une tentative de reconstruction du projet, a été menée par PFROMMER 2002, 61-69 et 2004 ; voir aussi FRAGAKI 2012, 57-58. Les deux chercheurs pensent que, selon le projet originel, la statue aurait dû être liée au sol par une ou plusieurs cordes, pour éviter que l'aimant l'attire jusqu'au toit. L'hypothèse d'un deuxième aimant placé au sol, pour contrebalancer l'action du plafond, paraît moins probable.
- 2 Pline, *NH* 36, 67-69 ; cf. FRASER 1972, II 73-74 n. 169.



tryphé, selon un mot-clé de l'idéologie royale ptolémaïque³. Dans le cas du temple d'Arsinoé, en outre, la grandeur manifestée par le roi dans l'établissement d'un nouveau lieu de culte se conjugait directement avec la mise en place d'honneurs cultuels pour son épouse divinisée. La statue d'Arsinoé aurait ainsi été une manifestation éclatante à la fois de la puissance divine et du pouvoir royal.

Pour extravagant qu'il soit, le projet du temple magnétique d'Arsinoé nous amène au cœur de la thématique que je souhaite aborder dans la perspective du dossier « Des hommes aux dieux ». Dans cette contribution, la question des contacts et des échanges entre sphères humaine et divine dans la religion grecque hellénistique ne sera pas traitée selon une perspective qui serait focalisée sur les cultes voués aux souverains⁴, mais sur les mécanismes de construction d'une équivalence symbolique entre la puissance divine et le pouvoir monarchique. Le point focal en sera le rôle joué par le spectaculaire dans les manifestations du pouvoir royal, en particulier dans le contexte de la vie religieuse, et par l'émerveillement en tant qu'émotion à travers laquelle les sujets sont censés expérimenter les épiphanies des souverains. À cet égard, il faut noter que, malgré les nombreuses études vouées au rôle du spectaculaire et de l'éphémère dans la manifestation de la *tryphé* royale hellénistique⁵, le développement d'une perspective de recherche centrée sur le lien entre *réception* du spectaculaire, *émotion* et processus de *légitimation* (dans une perspective allant aussi du bas vers le haut de la hiérarchie sociale, plutôt que seulement dans la direction contraire) n'a pas encore été thématisée de manière satisfaisante⁶.

Ce que j'entends démontrer, c'est 1) qu'en se présentant selon plusieurs aspects comme le maître du monde, le souverain vise à s'éloigner symboliquement du statut humain de ses sujets et à se construire comme le détenteur d'un pouvoir qui se confond avec la toute-puissance divine. De manière complémentaire, 2) les manifestations du pouvoir royal dans les domaines de la maîtrise des forces naturelles, ainsi que dans l'exhibition de biens précieux, rares et exotiques, ont pour but de construire une communication hiérarchisée entre le roi et ses sujets. Des contacts entre le sommet et la base de la pyramide sociale sont donc possibles, mais 3) ils sont conçus pour être expérimentés, par les sujets, sous la forme d'une épiphanie capable de

- 3 Pour une discussion de la place de la *tryphé* dans la caractérisation de la royauté hellénistique, et en particulier ptolémaïque, voir HEINEN 1983 ; AGER 2005 ; MÜLLER 2009, 159-172 ; CANEVA à paraître (b), Chapitre 3.
- 4 Cette thématique m'a occupé et m'occupe toujours, en particulier par rapport à Arsinoé *Philadelphos*. À ce propos, je renvoie en particulier à CANEVA 2014 et à paraître (a).
- 5 Un point de départ essentiel dans cette direction est offert par les études recueillies dans BERGMANN – KONDOLEON 1999. Sur la dimension théâtrale de la communication royale, voir aussi MÜLLER 2009, 156-175 ; STROOTMAN 2014a, qui discute largement cette thématique dans la troisième partie de son livre. Pour une contribution récente à l'étude de l'architecture d'apparat ptolémaïque, voir aussi CALANDRA 2011 (sur la tente de Ptolémée II).
- 6 Pourtant, de nombreuses contributions partant de points de vue différents ont préparé le terrain à cette enquête. Les études sur la réception ont connu un succès particulier dans le domaine de l'histoire littéraire (JAUSS 1998 ; HARDWICK 2003, dans une perspective post-coloniale anglophone), bien que cette problématique touche de manière substantielle à un éventail bien plus large de typologies de discours, y compris les représentations du pouvoir. Dans cette dernière perspective, c'est bien une étude de la réception et appropriation du discours politique par ses destinataires qui permet de nous libérer d'une approche entièrement focalisée sur les émetteurs de ce discours, et par conséquent de dégager les points d'ancrage entre initiative centrale et initiatives locales, ainsi qu'entre le bas et le haut de la hiérarchie sociale (voir à ce propos les réflexions de RÜPKE 2013, en particulièrement 261-264 ; par rapport aux cultes royaux hellénistiques, CANEVA 2014). L'étude de la composante émotionnelle de ce procédé s'avère un outil particulièrement adapté à ce but : les axes de recherche concernant le rôle des émotions dans la construction des liens sociaux sont bien présentés par CHANIOTIS 2006, 2013a, 2013b et 2013c, avec des réflexions importantes sur le domaine du *paradoxon* et du spectaculaire dans le discours politique et historiographique.

susciter l'émerveillement, de façon comparable à la communication rituelle avec les dieux. 4) Cette superposition entre perception du pouvoir monarchique et de la puissance divine devient particulièrement manifeste lorsque les souverains organisent, dans une dimension monumentale et spectaculaire, les cultes des membres de la dynastie ou des divinités traditionnelles particulièrement chères à l'idéologie royale.

Avant d'aborder des cas d'étude précis, je tiens à mettre en exergue, dans cette note introductive, trois points méthodologiques capitaux pour la discussion qui va suivre.

a) Parmi d'autres chercheurs qui ont traité récemment la thématique des cultes des souverains hellénistiques, j'ai déjà attiré l'attention sur le fait qu'aucune source hellénistique ne nous transmet une problématisation théorique du statut divin des souverains destinataires d'honneurs culturels⁷. En revanche, il est possible de reconnaître plusieurs stratégies pratiques à travers lesquelles les institutions et les individus qui instaurent et pratiquent ces cultes s'efforcent d'intégrer les souverains dans la vie des communautés, comme s'ils étaient de nouveaux dieux à part entière. Révélatrice à cet égard est la définition, pour les souverains destinataires d'honneurs culturels, de lieux et d'occasions de culte associés aux institutions déjà existantes pour les dieux traditionnels. De manière similaire, les choix concernant la dénomination, les pratiques rituelles, la définition d'un personnel de culte et le financement des rites, démontrent souvent une intention de construire la figure religieuse des souverains par intégration, plutôt que par substitution, des cultes traditionnels⁸. En bref, si la nature « divine » du pouvoir royal n'apparaît pas thématiquement à un niveau théorique général⁹, et que la concession d'honneurs culturels à un roi reste toujours attachée à un contexte socio-politique et géographique précis, l'insertion des honneurs aux souverains dans la vie religieuse et politique des communautés témoigne, néanmoins, de la reconnaissance d'une dimension religieuse au pouvoir monarchique. Cette dimension s'exprimant dans des domaines pratiques, c'est à ces domaines qu'il faut s'adresser lorsqu'on veut dégager les relations entre sujets, souverains et dieux.

b) Si une véritable association entre souverains et dieux ne se réalise que dans la sphère pratique du rituel, le culte comme tel ne constitue qu'une partie, quoique la plus évidente, d'un éventail plus large de contextes d'action – et de formes de représentation qui en dérivent – dans lesquels une relation entre pouvoir royal et puissance divine est mise en valeur. Parmi les déclinaisons possibles de la figure religieuse du souverain, on peut mentionner une série d'actions qui attribuent au roi une place (linguistique, topographique, temporelle, normative) qui est coutumière de figures dont on reconnaît le statut surhumain, qu'il soit divin ou héroïque. J'en mentionnerai ici quelques exemples, qui ne visent pas à l'exhaustivité¹⁰ : la pratique d'adresser des dédicaces aux souverains (au datif) comme aux dieux¹¹ ; de prononcer des serments sur le

7 GNOLI – MUCCIOLI 2014, 14 ; CANEVA à paraître (a), avec références bibliographiques.

8 Pour des cas d'études révélateurs, voir CHANIOTIS 2007 ; BURASELIS 2012 ; CANEVA à paraître (a) ; PAUL à paraître.

9 Ceci malgré la tentative, documentée dans des contextes précis de célébration, de mener la comparaison entre l'intervention salvatrice des souverains et celle des dieux jusqu'aux limites rhétoriques de l'identification entre pouvoir royal et puissance divine. Voir à cet égard l'exemple classique de l'hymne pour Démétrios Poliorcète à Athènes (cf. CHANIOTIS 2011 et VERSNEL 2011, 444-456).

10 Je n'aborde pas ici la problématique complexe de la signification des images associant les souverains à des attributs divins. Pour une nouvelle introduction méthodologique au problème, voir la contribution de P. Iossif dans ce dossier, ainsi que IOSSIF à paraître.

11 Sur les dédicaces au datif pour les souverains, voir les réflexions générales de IOSSIF 2005 ; CANEVA 2014 et à paraître (d).



nom de rois (à l'instar des dieux traditionnels, et souvent en association avec eux)¹² ; de donner aux tribus de la cité, aux mois de son calendrier, ou à des bâtiments d'intérêt public le nom des souverains, en les représentant ainsi comme maîtres du temps et de l'espace public des communautés¹³. Le mariage endogamique, mis en valeur par le couple des *Theoi Adelphoi* et devenu ensuite une tradition dynastique chez les Ptolémées, représenterait également, au delà d'un renforcement des liens familiaux à l'intérieur de la dynastie, une manière pour les souverains de se rapprocher symboliquement des dieux. Comme pour l'exhibition de la *tryphê* – inclinaison généralement stigmatisée pour les citoyens normaux, mais qui devient un trait essentiel de distinction sociale pour les souverains – l'endogamie royale a été interprétée comme un instrument symbolique à travers lequel les souverains réclameraient un statut différent des autres mortels, en se rapprochant des couples de dieux frères comme Zeus-Héra et Osiris/Sarapis-Isis¹⁴.

À côté de ces pratiques, qui suggèrent une équivalence entre rois et dieux en plaçant les premiers dans une dimension normalement réservée aux seconds, il est important de citer une autre manifestation de la figure religieuse du souverain : le chef pieu, qui grâce à sa dévotion envers les divinités traditionnelles, assure à lui-même, à sa famille et à son peuple le soutien des dieux, et par conséquent le succès dans les guerres et face aux autres dangers auxquels le royaume serait exposé. Bien que cette caractérisation place le souverain du côté des humains pieux plutôt que des dieux bienfaisants, les manifestations de la piété royale donnent néanmoins au souverain des occasions publiques de manifester sa grandeur à la masse des sujets. Comme dans le cas du sanctuaire alexandrin d'Arsinoé, l'institution de cultes pour les membres de la famille royale offre en outre au roi une occasion optimale pour mêler piété humaine et célébration du pouvoir royal sous un aspect divin.

c) Tous les procédés qu'on vient d'évoquer comportent une dimension communicative : ils font partie des dynamiques de la négociation politique, administrative, religieuse, qui mettent en relation, de manière complémentaire, les sujets, les souverains et les dieux. Lorsqu'on aborde l'étude de ces procédés de communication, il est toujours nécessaire d'identifier les émetteurs et les destinataires d'un message, ainsi que les contextes de communication. En ce qui concerne la dimension épiphanique et merveilleuse du pouvoir royal, les émetteurs correspondent aux détenteurs de ce pouvoir, tandis que les destinataires sont les sujets, dans leurs différents degrés de proximité aux souverains. Ce qui est plus complexe, c'est de repérer des documents capables de livrer une vision claire des conditions à travers lesquelles un certain message a pu être reçu selon les attentes de son émetteur. En revenant sur la statue magnétique d'Arsinoé, il est utile d'attirer l'attention sur l'épigramme 17 AB de Posidippe, transmise dans la section *Lithika* du Papyrus de Milan, où le poète décrit l'action prodigieuse d'une pierre d'aimant. Ce texte permet d'apprécier, dans les mots d'un contemporain (donc dans la perspective *emic* des anthropologues modernes), l'effet que la statue d'Arsinoé a dû susciter chez ses spectateurs¹⁵ :

12 MINAS 2000, 163-171 ; CANEVA, à paraître (d).

13 Sur le roi hellénistique "maître du temps", cf. SAVALLI-LESTRADE 2010. Pour le culte rendu aux souverains en tant que fondateurs, refondateurs, ou sauveurs des cités (ce qui établit leur équivalence avec les héros éponymes des tribus), voir LESCHHORN 1984 ; MARTIN 2012. Parmi d'autres, MA 2002², CHANIOTIS 2007 et PAUL, à paraître, offrent une analyse ponctuelle de dossiers épigraphiques concernant les honneurs pour les Séleucides en Asie Mineure.

14 À ce propos, voir en particulier AGER 2005. Sur le lien entre la diffusion du culte royal et celui d'Isis et Sarapis (un aspect qui n'est pas anodin lorsqu'il s'agit de détecter une équivalence entre couples royal et divin), voir PFEIFFER 2008.

15 *P.Mil. Vogl.* VIII 309 ; AUSTIN – BASTIANINI 2002. Sur le merveilleux dans la littérature de cour hellénistique, voir GUICHARD 2006 et 2012.

« Considère la qualité de cette pierre que l'Olympe de Mysie a déracinée, merveilleuse (θαυμάσιον) par sa double puissance : d'une part, elle attire aisément le fer qui vient contre elle, comme une pierre de Magnésie ; d'autre part, elle le repousse loin, en produisant des effets opposés de chaque côté. Ceci est son prodige (τέρας) : d'imiter, à elle seule, deux pierres différentes dans ses deux faces ».

Les mots employés par Posidippe ouvrent une piste à creuser, en suggérant que la statue cultuelle d'Arsinoé était conçue pour étonner les spectateurs au moyen d'un phénomène inexplicable et, par conséquent, passible d'être classifié comme prodigieux. Une fois entrés dans le sanctuaire, les pratiquants du culte d'Arsinoé se seraient trouvés face à une manifestation de la puissance divine de la reine et à une confirmation de sa nature surhumaine. Dans la section suivante, nous aurons encore recours à des sources littéraires pour étudier de plus près la terminologie et l'épistémologie de l'émerveillement à l'époque hellénistique, notamment à travers un nouveau genre littéraire qui lui fut entièrement dédié : la paradoxographie. Cette analyse théorique nous fournira les instruments pour discuter les procédés symboliques à travers lesquels savoir technique, religion et propagande purent être associés pour proposer une équivalence entre le souverain maître du monde et les dieux.

2. Des théoriciens du merveilleux : les paradoxographes

Les mots utilisés par Posidippe pour décrire la réaction d'étonnement causée par la *physis* exceptionnelle de la pierre d'aimant s'insèrent, comme on le verra ci-dessous, dans la terminologie typique du genre littéraire paradoxographique¹⁶. Alors que *thauma* indique une émotion d'émerveillement, d'étonnement, d'admiration (ainsi que l'objet qui la suscite), *teras* indique plus précisément un prodige surnaturel, souvent envoyé par les dieux, un monstre¹⁷. La sphère sémantique du mot *paradoxos*, qui donna le nom au genre littéraire qui nous concerne ici, s'avère d'ailleurs plus ambiguë. D'après son étymologie, l'adjectif *paradoxos* a généré, dans les langues modernes, une famille lexicale indiquant ce qui échappe au sens commun et, souvent, dans l'acception négative du terme, à la logique du discours. À première vue, le sens ne semble pas différer si on consulte le dictionnaire *LSJ*¹⁸ : à l'entrée *paradoxos*, on trouve tout d'abord le sens « contrary to expectation, incredible », avec une série d'exemples tirés surtout de traités de logique anciens. En deuxième position, cependant, on rencontre une utilisation différente de l'adjectif, attestée dans des sources de l'époque impériale : « title of distinguished athletes, musicians, and artists of all kinds, *the Admirable* ». Cette indication nous permet d'apercevoir, à côté d'une connotation négative de « bizarre, étrange, paradoxal », une signification positive – « extraordinaire, merveilleux », qui attribue à *paradoxos* le statut de *vox media*, dont la valeur sémantique reste à spécifier selon le contexte. En grec ancien, cette ambiguïté se retrouve dans des mots composés comme le verbe *paradoxologeîn* (« dire des choses merveilleuses / incroyables ») ou « parler de manière

16 Pour une discussion ponctuelle de ces termes et d'autres utilisés dans la terminologie de la littérature paradoxographique, voir GIANNINI 1963 ; récemment, PAJÓN LEYRA 2011, 41-50.

17 CHANTRAINE 1999, s.v. θαῦμα et τέρας ; sur la famille lexicale de *thauma*, voir aussi PAJÓN LEYRA 2011, 41-44.

18 LIDDEL – SCOTT – JONES 1996, s.v. παράδοξος. Pour l'utilisation du mot dans la prose hellénistique, voir PAJÓN LEYRA 2011, 44-48.



merveilleuse / incroyable »), attesté chez Strabon (13.4.5) et Diodore (1.69.7), et dans le nom tardif *paradoxographos*.

C'est à l'érudit byzantin Jean Tzétzès que l'on doit la première utilisation de ce mot technique pour qualifier les auteurs antiques qui compilaient des recueils de faits et d'objets extraordinaires, nommés dans la plupart des cas *thaumasia* ou *paradoxa*¹⁹ : un genre littéraire mineur, mais pratiqué en prose comme en poésie pendant la période hellénistique et impériale. De nombreuses études datées des deux dernières décennies ont beaucoup amélioré notre compréhension de ce genre, de ses origines et de son contexte de circulation²⁰. La littérature paradoxographique se définit comme une littérature dérivée, vouée à la recherche d'histoires, d'objets et de lieux dignes d'intérêt à cause de leur rareté, de leurs caractéristiques physiques inattendues et de leur valeur économique exceptionnelle. Les titres et les fragments préservés de ces ouvrages nous donnent un cadre cohérent, bien que plus varié, de la terminologie du merveilleux rencontrée dans l'épigramme de Posidippe : à côté des mots-clés associés à *thauma* et *paradoxos*, on y trouve souvent *idios* (particulier) et *xenos* (étrange) et, plus rarement, *teras* (prodige) et *apistos* (incroyable), indiquant que le caractère inattendu des faits mentionnés va au-delà des critères communs de vraisemblance²¹.

Pour notre propos, l'intérêt de la paradoxographie hellénistique ne consiste pas seulement dans la propension de ce genre à la construction de catalogues d'objets merveilleux, mais surtout dans l'aperçu qu'elle nous livre des procédés intellectuels auxquels les auteurs anciens associaient l'origine du sentiment d'émerveillement. C'est à travers cette phénoménologie du *paradoxon* que nous pouvons dégager les fondements théoriques de l'exploitation du spectaculaire et du merveilleux dans la codification et dans la réception de la puissance divine et du pouvoir royal, à l'époque qui nous intéresse.

Les chercheurs modernes reconnaissent à l'activité érudite du Musée d'Alexandrie, et en particulier à Callimaque et son entourage, un rôle de premier plan dans l'affirmation du genre paradoxographique, dans ses aspects formels ainsi que dans l'approche intellectuelle qui le caractérise. C'est à Callimaque que les sources anciennes attribuent un recueil de *thaumasia* concernant des fleuves, plantes, pierres et animaux de tout l'écoumène, catalogués selon une répartition géographique²². Les types d'objets catalogués par Callimaque, qui trouvent de nombreux parallèles dans les fragments conservés du genre paradoxographique, montrent bien que cette littérature n'était pas (ou pas en principe) dédiée à des sujets absurdes ou fictifs. Au contraire, elle s'inté-

19 PRIESTLY 2014, 76.

20 Pour une brève introduction, voir WENSKUS – DASTON 2000. Une bonne discussion exhaustive du genre est offerte par PAJÓN LEYRA 2011, à laquelle on peut ajouter l'importante étude de PRIESTLY 2014, 51-108, en ce qui concerne les rapports entre Hérodote et la littérature hellénistique. Les études classiques de GIANNINI 1963, 1964 et 1966, ainsi que les discussions de JACOB 1983 et G. Schepens dans SCHEPENS – DELCROIX 1996 restent toujours d'un grand intérêt pour la délimitation du genre et de son contexte socio-culturel de circulation. Dans cette dernière contribution (en particulier p. 389-394), Schepens associe à la paradoxographie la catégorie de *derivative literature*, point d'intersection de nombreuses traditions littéraires avec leurs propres critères épistémologiques et narratifs. La parution de nouvelles éditions et commentaires d'auteurs et ouvrages individuels (HANSEN 1996 ; DORANDI 1999 ; VANOTTI 2007) témoigne d'un intérêt renouvelé de la critique contemporaine pour ce genre, et plus généralement pour la prose hellénistique (à cet égard cf. CUYPERS 2010).

21 SCHEPENS – DELCROIX 1996, 381-382.

22 L'ouvrage paradoxographique de Callimaque (Fr. 407 Pf.) nous est connu en grande partie à travers le *Recueil d'histoires extraordinaires*, attribué par une large partie de la critique moderne à Antigone de Caryste (§§ 129 ss., GIANNINI 1966). Contre cette attribution, voir DORANDI 1999, XIV-XVII.

grait bien dans la tendance au catalogue partagé par les savants du Musée, propension à laquelle la littérature paradoxographique apportait sa contribution concernant des sujets extraordinaires et dès lors difficiles à croire, mais néanmoins présentés comme vrais. Comme l'a bien montré G. Schepens, la définition de ce statut de « vérité à première vue invraisemblable », qui se signale comme un trait distinctif de la paradoxographie, a comme conséquence une pratique soigneuse du renvoi de l'auteur aux sources qui fondent l'autorité des cas mentionnés²³. Ceci n'est pas sans intérêt lorsque l'on discute le statut épistémologique que les auteurs anciens attribuent à ce genre. En effet, dans l'esprit systématique du catalogue et dans l'attitude bibliographique qui le soutient, Callimaque et de nombreux successeurs ont adopté le même paradigme scientifique aristotélien que celui qui caractérisait la culture du Musée. On rappellera ici, parmi d'autres aspects de l'œuvre intellectuelle de Callimaque, l'élaboration des *Pinakes*, ouvrage auquel on pourrait attribuer le statut de bibliographie raisonnée de la littérature grecque recueillie dans la Bibliothèque, ordonnée par genres et auteurs²⁴. On signalera aussi, en passant, qu'à cause de son lien fort avec la tradition littéraire précédente, en même temps source du matériel catalogué et témoin de sa véridicité, la méthode de l'écrivain paradoxographe est l'un des aspects qui destinent ce genre à une floraison dans les centres majeurs de pouvoir et de culture de l'époque, les seuls dotés de grandes bibliothèques adaptées aux besoins du travail savant.

Un passage du *Recueil d'histoires extraordinaires* attribué à Antigone de Caryste nous amène au cœur du problème des fondements épistémologiques du genre paradoxographique. En discutant de certaines particularités de la vie des animaux, qu'il tire de l'ouvrage d'Aristote, l'auteur (§ 60, GIANNINI 1966) réfléchit sur les différences qui caractérisent son exposition par rapport à celle de son modèle. Selon Antigone (ou pseudo-Antigone), Aristote montre dans ses œuvres s'occuper « plus de l'explication que de la recherche et de l'exposition de chaque fait » (ἐξηγητικώτερον ἢ ιστορικώτερον ἐν ἐκάτοις). Par contre, l'auteur proclame que, pour son recueil, « il suffit de mentionner en bref, parmi les choses dites par lui (= Aristote) auparavant, ce qu'elles ont d'étrange et d'inattendu » (τὸ ξένον καὶ παρὰδοξον ἔκ τε τούτων καὶ τῶν ἄλλων ἐπιδοραμεῖν). La différence cruciale entre l'œuvre zoologique d'Aristote et le *Recueil d'histoires extraordinaires* se situe donc dans l'attention accordée par le philosophe à l'explication des causes (*exégésis*), par rapport à l'intérêt du paradoxographe pour la recherche et exposition du détail surprenant en soi (*historia*).

L'origine de la paradoxographie a souvent été associée à l'historiographie rhétorique, typiquement incline aux détails forts, et même scabreux, de l'exposition au détriment de l'analyse soigneuse des causes des événements. Une autre source du genre a été indiquée dans l'œuvre d'auteurs de comptes rendus géographiques et ethnologiques des terres conquises par Alexandre²⁵. L'attitude de l'auteur du *Recueil* confirme pourtant que la littérature paradoxographique eut également une dette importante envers la philosophie du IV^e siècle, tout en

23 SCHEPENS – DELCROIX 1996, 386-389.

24 Pour les contacts entre pinacographie, aristotélisme et paradoxographie, voir déjà PFEIFFER 1968, 134-135 ; FRASER 1972, I 454-455, 770-777 ; RICHARDSON 1994, 15-16 ; SCHEPENS – DELCROIX 1996, 401-402. Une autre trace de l'influence aristotélienne se signale dans la continuité entre maître et disciples : à cet égard on peut mentionner le cas de Philostéphane de Cyrène, élève de Callimaque et auteur d'un ouvrage *Sur les fleuves extraordinaires*. La correspondance entre ce titre et une section de l'ouvrage de Callimaque suggère l'existence d'une méthode de recherche fondée sur le développement du savoir de la discipline à l'intérieure des cadres théoriques fixés par les prédécesseurs, selon l'approche aristotélienne dominante dans le Musée.

25 Pour un aperçu bibliographique de ces approches, cf. SCHEPENS - DELCROIX 1996, 375-380.



prenant des directions différentes : selon une définition bien connue d'Aristote, le *thauma*, ce qui suscite la surprise, constitue le point de départ de la connaissance scientifique, mais le but de la recherche consiste justement à dépasser cet étonnement pour s'intéresser à l'explication des causes, ce qui constitue l'aboutissement des efforts du philosophe²⁶. Chez le paradoxographe, au contraire, la recherche et l'exposition du détail surprenant constituent le seul but de l'auteur : même quand il cite un cas intéressant déjà discuté par Aristote, le paradoxographe n'en retient que l'exposition, tandis que l'explication des causes ne trouve aucune place dans son recueil de merveilles. Les causes du *thauma* ne doivent donc ni être révélées ni même discutées selon une perspective scientifique, afin que leur effet de surprise et d'émerveillement reste toujours inaltéré.

Le passage cité du *Recueil* n'est pas seulement intéressant par rapport à l'histoire des genres littéraires à l'époque hellénistique, mais il nous amène au cœur de la problématique qui nous concerne ici : celle du décalage entre ceux qui connaissent et maîtrisent les causes d'un phénomène exceptionnel et ceux qui les ignorent ; entre ceux qui mettent en action le mécanisme de l'émerveillement et ceux qui en sont les destinataires. La description, offerte par Callixène de Rhodes²⁷, d'une statue automatique exposée à l'occasion de la grande procession organisée par Ptolémée II à Alexandrie, nous permet de franchir l'espace qui sépare la théorisation épistémologique et littéraire du *Recueil* de la dimension historique dans laquelle se déroula la construction d'un spectacle pour les grandes masses de la capitale ptolémaïque. Cité par Athénée (*Deipn.* V, 198f), le passage s'articule en deux parties : Callixène offre en premier lieu une description de l'aspect de la statue, un *agalma* de huit coudées représentant Nysa, la nourrice de Dionysos, vêtue d'un chiton jaune brodé en or et couverte d'un manteau laconien ; ensuite, il attire l'attention sur le mouvement qui la faisait se lever, verser une libation d'une *phialê* et s'asseoir de nouveau, « de manière mécanique, sans que personne ne la touche » (μηχανικῶς οὐδενὸς τὰς χεῖρας προσάγοντος).

H. Fragaki a récemment examiné la contribution des études techniques menées au Musée d'Alexandrie à la création de sculptures et sources d'eau automatiques, qui étaient employées comme instruments pour susciter l'émerveillement dans la capitale des Ptolémées²⁸. Ces dispositifs étaient conçus pour réaliser des mouvements et des sons programmés, générés grâce à l'énergie cinétique mise à disposition par un mouvement de roues, par un déplacement de liquides ou par la chaleur, et transférée ensuite à des mécanismes cachés : l'impossibilité d'identifier les principes du mouvement procurait l'effet spectaculaire de ces dispositifs, qui devaient susciter l'émerveillement du public, en donnant l'impression d'assister à un événement mira-

26 Sur la place assignée à l'émerveillement dans la pensée d'Aristote, voir PINOTTI 1989, 34-43 ; SCHEPENS – DELCROIX 1996, 390-391 ; PAJÓN LEYRA 2011, 241-264, 267-277 ; PRIESTLEY 2014, 68-75.

27 Sur la figure de cet auteur, dont la chronologie reste disputée (mais une date au milieu du II^e siècle av. J.-C. paraît la plus probable), voir RICE 1983, 164-175 ; HAZZARD 2000, 62-66 ; CRISCUOLO 2001, 326-331. Pour les contacts entre son ouvrage *Peri Alexandreias* et le genre paradoxographique, voir SCHEPENS – DELCROIX 1996, 407. Pour la description de la procession de Ptolémée II, qui nous est livrée par Athénée, *Deipn.*, V, 197c – 203b, voir RICE 1983 et CANEVA à paraître (b), Chapitre 3 (sur la section dionysiaque en particulier).

28 FRAGAKI 2012, en particulier p. 44 pour la statue de Nysa qu'on vient d'évoquer ; voir aussi FRAGAKI 2013. Un autre automate est attesté dans la procession de Ptolémée II : il s'agit d'une reproduction de la cave où Dionysos enfant fut caché, dont sortent deux sources de lait et de vin (Athénée V, 198f ; cf. RICE 1983, 62-65). FRAGAKI 2012, 43-44, propose aussi d'interpréter comme un automate la statue de Dionysos versant une libation (Athénée V, 198e), mais il semble plus probable que la statue soit une représentation statique du dieu, suivant le type iconographique du « dieu offrant » (RICE 1983, 59 ; PATTON 2009, 103-104).

culeux, d'où l'intérêt de leur utilisation dans la sphère de la représentation du divin.

On reviendra plus tard sur les automates, dans une section qui évaluera l'impact social et culturel de l'émerveillement dans l'Alexandrie des Ptolémées. Pour l'instant, il nous faut faire un détour pour examiner un autre domaine dans lequel s'exprime la fabrication royale du merveilleux : la tendance à recueillir et collectionner des biens rares et précieux provenant de la totalité du monde connu.

3. « Collectionnisme impérial » et construction de l'âge d'or

L'un des aspects les plus typiques des capitales impériales de toute époque est le fait qu'elles offrent, ou sont censées offrir, aux observateurs la possibilité d'y voir tout ce qui existe de beau, de grand, d'exceptionnel dans les territoires soumis au contrôle de leurs souverains. Puisque les empires se signalent par leur tendance à réclamer une dimension universelle de leur domination, l'orgueil impérial veut que ce que l'on peut voir dans une capitale corresponde à ce qui est digne d'intérêt dans l'*écoumène* tout entier²⁹. On note ici une autre raison qui fait de la littérature paradoxographique hellénistique un genre destiné à fleurir, au moins dans ses origines, dans une capitale impériale telle qu'Alexandrie. À l'époque de son apogée, au milieu du III^e siècle av. J.-C., la capitale des Ptolémées ne cesse d'être représentée par les textes grecs et égyptiens comme le point d'arrivée de toutes les merveilles et richesses du monde.

Un important texte trilingue récemment publié, le décret d'Alexandrie (243 av. J.-C.), met l'accent sur l'élément merveilleux des proies de guerre de Ptolémée III : d'après le texte hiéroglyphique, le pharaon « rapporta un butin composé de nombreux objets précieux, parfaits et merveilleux³⁰ » (ligne 36), ayant aussi déporté en captivité les populations vaincues et capturé leurs chevaux, éléphants et bateaux. Dans la mesure où cette section du texte grec n'est malheureusement pas préservée, on ne peut évaluer le choix lexical opéré pour exprimer la sphère du merveilleux dans ce texte officiel. Ce document met toutefois l'accent sur un point qui nous intéresse de près : le rôle de l'émerveillement dans la perception du pouvoir royal, dans une dimension aussi centrale pour la légitimation monarchique que le triomphe militaire. Dans un milieu égyptien, ce concept n'apparaît d'ailleurs pas seulement dans le décret d'Alexandrie, mais déjà dans la plus ancienne stèle du Satrape (CG 22182, ligne 6), datée de 311/10, au début de la domination ptolémaïque en Égypte³¹.

La procession décrite par Callixène nous permet d'imaginer la grandeur de l'arrivée d'un roi triomphateur, avec ses proies de guerre. Une précaution est ici nécessaire, car rien ne nous permet de conclure que la procession de Ptolémée II ait eu lieu après une guerre³². Pourtant, ce qui nous importe ici, c'est que la section dionysiaque de la parade mettait en scène le triomphe

29 Les études récentes ont bien montré que cette ambition universaliste caractérise les royaumes hellénistiques dès leur naissance. À cet égard voir en particulier STROOTMAN 2014b. Pour les Ptolémées, cf. MEEUS 2014 (sur Ptolémée I) ; STROOTMAN 2014c et CANEVA à paraître (b), Chapitre 3 (sur Ptolémée II et III).

30 Voir le commentaire d'EL-MASRY – ALTENMÜLER – THYSSEN 2012, 94. Sur la terminologie des tributs dans les textes de l'époque hellénistique, cf. DAUMAS 1952, 195-196 ; SCHÄFER 2011, 120-123, en particulier 123 pour l'expression hiéroglyphique *bj3.wt*, par laquelle sont indiquées les « choses merveilleuses » ramenées en Égypte par le roi triomphant.

31 SCHÄFER 2011, 99.

32 Voir à ce propos les réflexions d'ERSKINE 2013 sur les différences entre processions monumentales hellénistiques et triomphes romains.



mythique de Dionysos retourné de l'Orient. J'ai observé ailleurs que cette mise en scène du triomphe dionysiaque permettait d'évoquer la campagne orientale d'Alexandre et, à travers elle, la fondation et la légitimation du pouvoir et des aspirations impériales des Ptolémées³³. Ici je me concentrerai plutôt sur les arrière-plans de cette épiphanie du pouvoir monarchique, à savoir sur la tendance de Ptolémée II à collectionner des biens provenant de tout l'*écoumène*, comme stratégie de construction symbolique de l'universalisme impérial. Dans cette perspective, j'entends par « collectionnisme impérial » l'aspiration du souverain à acquérir et accumuler certaines catégories de biens qui se signalent en particulier par leur caractère précieux et/ou rare, et de les répertorier selon leurs origines géographiques, afin de signaler l'extension, potentiellement universelle, de son contrôle sur le monde connu. Il s'agit d'une tendance bien connue dans les états aux aspirations impériales, de toute époque, depuis les empires du Proche Orient ancien jusqu'à de nombreuses dynasties royales de l'Europe moderne³⁴.

Comme point de départ parfait pour ces réflexions, on peut citer le catalogue impressionnant, en nombre et variété, d'épices rares, animaux exotiques et prisonniers provenant des *eschatiai* du monde connu, que Ptolémée II exhiba lors de sa grande procession alexandrine, notamment dans l'épisode du retour de Dionysos de l'Inde³⁵. Le contenu de cette section met en lumière, de manière fascinante, la continuité entre les projets impériaux des Ptolémées et ceux de leurs prédécesseurs pharaoniques : la liste des tributs éthiopiens, avec les défenses d'éléphant, les troncs d'ébène et les cratères d'or et d'argent, pourrait faire office de légende à une célèbre représentation des tributs éthiopiens livrés à Ramsès II dans le sanctuaire de Beit el-Ouali, en Nubie (Fig. 2)³⁶.

Plusieurs sources nous aident à reconstruire les procé-



Fig. 2. Détail de la scène de livraison des tributs éthiopiens à Ramsès II, à Beit el-Ouali (d'après ROSELLINI 1977, vol. I, pl. LXXII).

33 CANEVA 2013 194-199, CANEVA à paraître (b).

34 Sur les rois perses recevant par don ou par tribut tout ce qui existait de beau dans les satrapies de l'empire, voir BRIANT 1996, 78-81, 185-192, 204-206, 399-487. Pour les précédents assyriens, LIVERANI 2002, 830-840. Concernant l'âge moderne, l'équipe de recherche de l'Université de Poitiers *Curiositas. Les cabinets de curiosités en Europe* (curiositas.org) est responsable d'un projet d'étude systématique des cabinets de curiosités et merveilles comme phénomène culturel intéressant les élites européennes. Cette enquête montre bien que la possession et collection de *mirabilia* satisfont les ambitions de distinction sociale des élites, soucieuses de se rapprocher des souverains. Je reviendrai sur cette tendance conformiste envers les habitudes royales dans la section suivante de cet article.

35 Athénée V, 200d (τῆν ἐξ Ἰνδῶν κάθοδον Διονύσου). Pour les épices, voir en particulier V, 201a, où sont mentionnés des chameaux portant 30 mines d'encens, 300 mines de myrrhe, 200 de safran, casse, cannelle, iris et autres épices. Pour les animaux, voir 200f ; 201b-c, f, avec le commentaire de RICE 1983, 86-99. Les prisonniers (des Indiens et des Éthiopiens selon le texte) sont mentionnés au paragraphe 201a.

36 ROSELLINI 1977, vol. I, pl. LXXI-LXXIII. Sur le temple de Beit el-Ouali dans son contexte historique, voir HALLMANN 2006, 230-232, n° 53.

dés d'acquisition du trésor royal, démontrant que les campagnes militaires étaient bien une condition essentielle pour soutenir les aspirations universalistes des souverains. Toutefois, d'autres démarches étaient également possibles en temps de paix, à travers le système de taxation³⁷ ainsi que les donations occasionnelles d'individus et de groupes, qui par ce biais visaient à établir, ou à renforcer, leur lien d'amitié avec les souverains. Révélatrice de cette tendance est une lettre envoyée le 13 mai 257 av. J.-C. au diocète du roi Ptolémée II, Apollonios, par le chef judéo-ammonite Tobias, allié de Ptolémée et placé à la tête d'une clérouchie militaire à l'Est du royaume. Dans ce document (*P.Cair.Zen.* I 59075), le chef local établit une liste des animaux rares envoyés au souverain à titre d'hommage, en permettant ainsi d'identifier, dans la donation, une forme d'échange entre le centre et la périphérie du royaume, entre le roi et ses administrateurs et alliés³⁸. Un passage de Pline (*NH* 37, 108) nous informe sur la découverte d'un type de pierre rare dans l'île de Topazos, dans la mer Rouge. La pierre fut emportée à Alexandrie par l'officier Philon et donnée à la reine Bérénice ; le minéral précieux « plut au roi étonnamment (*mire*), et on en fit pour Arsinoé, femme de Ptolémée, une statue de quatre coudées, qui fut consacrée dans le sanctuaire dénommé temple d'Arsinoé »³⁹. De plus, si les motivations militaires de la chasse aux éléphants dans les régions méridionales du royaume sont bien illustrées par les sources littéraires et documentaires⁴⁰, l'historien Agatharchide de Cnide (II^e siècle av. J.-C.) confirme que la quête d'animaux rares et sauvages était aussi liée à des raisons d'apparat. Agatharchide, qui dédia aux explorations ptolémaïques de l'extrémité méridionale du royaume une œuvre *Sur la Mer Rouge*, attribue une place importante à la description des créatures merveilleuses (*paradoxa*) provenant de ces terres lointaines. Ainsi, selon l'historien, l'intérêt de Ptolémée ne se limitait pas à la recherche, pour des raisons stratégiques, d'éléphants de guerre, mais s'étendait plus généralement à tous les prodiges vivants qui pouvaient être recueillis et transférés dans la capitale. Un passage cité par Diodore de Sicile révèle clairement ce phénomène (III 36, 3-4, 37) :

III 36, 3-4 : « Ptolémée II, qui aimait passionnément la chasse aux éléphants et qui, à l'occasion de la capture extraordinaire des animaux les plus vigoureux (τὰς παραδόξους θήρας τῶν ἀλκιμωτάτων ζώων), distribuait des grandes récompenses, dépensa des sommes considérables pour satisfaire ce goût, acquit ainsi un grand nombre d'éléphants de guerre et fit connaître aux Grecs d'autres espèces d'animaux inconnues et extraordinaires (τῶν ἄλλων ζώων ἀθεωρήτους καὶ παραδόξους φύσεις). Aussi, quelques chasseurs, constatant avec quelle générosité le roi distribuait les récompenses, se rassemblèrent en grand nombre et décidèrent de risquer leur vie pour capturer l'un de ces grands serpents et le rapporter vivant à Alexandrie pour Ptolémée ».

III 37, 7 : « Quand ils eurent rapporté le serpent à Alexandrie, ils en firent cadeau au roi ; c'était un spectacle extraordinaire et incroyable pour de simples auditeurs

37 Sur le système fiscal comme « infrastructure » de l'apparat royal, voir THOMPSON 1997.

38 HAUBEN 1986.

39 Pour l'identification des personnages nommés, voir FRASER 1972, I 176, et II 297 n. 339. L'identification de Bérénice avec la mère de Ptolémée II nous oblige à reconnaître dans le sujet de la statue Arsinoé II, plutôt qu'Arsinoé III. Si l'on prend en compte les dimensions de la statue, il est improbable que la pierre mentionnée par Pline puisse correspondre à la topaze de la minéralogie moderne, sauf si l'on songe à une gemme enchâssée dans la statue (peut-être dans la tête, comme dans le cas d'Atargatis à Héliopolis en Syrie ; cf. Lucien, *Syr. Dea*, 32, avec le commentaire de LIGHTFOOT 2003, 443-445).

40 Voir à ce propos BURSTEIN 2008 ; ALONSO 2013.



(παράδοξον θέαμα καὶ τοῖς ἀκούσασιν ἀπιστούμενον). En le privant de nourriture, on épuisa la vigueur de l'animal et on l'apprivoisa petit à petit au point de le rendre d'une docilité admirable (θαυμαστήν) »⁴¹.

C'est encore Agatharchide, cette fois cité par l'érudit byzantin Photius (*Bibl.* 441b), qui permet d'éclairer la signification symbolique de cette attitude royale : « Les êtres que la nature a séparés, lui [= Ptolémée] les réunit délibérément dans un seul lieu d'habitation »⁴². Cette intention de dépasser, au moyen du pouvoir humain, les limites imposées par la nature, se manifeste comme un aspect essentiel de la fabrication royale du merveilleux. Agatharchide se réfère probablement à l'instauration par Ptolémée II, à Alexandrie, d'un jardin zoologique royal, qui devait exister encore au milieu du II^e siècle, à l'époque de Ptolémée VIII Evergète II (FGrHist 234 F2 = Athénée XIV 654b)⁴³. C'est certainement à cet endroit, situé dans une section du quartier royal de la capitale, que les organisateurs de la procession décrite par Callixène purent loger les innombrables animaux qui auraient suscité l'émerveillement et l'admiration des sujets et des ambassadeurs internationaux réunis à Alexandrie, à l'occasion de la fête organisée par le roi.

Collectionneur des merveilles du monde dont il est le seigneur et patron, le roi confirme, à travers la manifestation des traits exotiques de sa *tryphè*, sa capacité à garantir à ses sujets la formidable prospérité d'un nouvel âge d'or. Dans cette perspective, la recherche de *mirabilia* dans les coins les plus éloignés du royaume se signale comme le moment préparatoire de la fabrication du merveilleux, qui se déclenche lors des manifestations publiques du pouvoir royal. C'est justement sur ce public et sur ses différentes expressions que se concentre l'analyse sociologique menée dans la section suivante.

4. Pour une sociologie du merveilleux

La section *Lythika* du papyrus de Milan (épigrammes 1-20 AB) nous offre un catalogue de merveilles minérales, travaillées par d'excellents artisans et intégrées dans des bijoux devenus l'orgueil de leurs propriétaires, dont le nom est souvent mentionné par le poète. En célébrant la rareté de la pierre, ses caractéristiques physiques exceptionnelles ainsi que l'excellence de l'exécution artistique, Posidippe offre un portrait fascinant du rôle du merveilleux dans la vie de cour⁴⁴. Contrairement à la grande masse des sujets (le public réuni à l'occasion des fêtes royales), les membres de l'élite sont à même de participer, quoique dans une moindre mesure, aux procédés de collection, fabrication et exhibition du merveilleux qui caractérisent la *tryphè* royale. Si les *thaumata* exhibés par les nobles, témoins de leur statut et de leur richesse, ont en commun avec les manifestations du pouvoir royal leur élément spectaculaire, ils s'avèrent toutefois moins éclatants. De plus, ils semblent avoir été dirigés vers un public

41 Traduction de B. BOMMELAER, *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique. Livre III*, Paris 1989.

42 Traduction de R. HENRY, *Photius. Bibliothèque. Tome VII (« Codices » 246-256)*, Paris 1974.

43 Sur le jardin zoologique des rois Ptolémée II et VIII, voir FRASER 1972, I 15 et II 466, n. 39 ; RICE 1983, 86-87. Dans la création de jardins associés aux palais royaux hellénistiques on a noté un écho probable de la tradition perse du *paradeisos* (cf. NIELSEN 1999², 13-26). Sur le *paradeisos* royal en Perse, voir BRIANT 1996, 244-250 ; récemment LINCOLN 2013.

44 Cf. KUTTNER 2005 ; PETROVIC 2014.

différent. Ainsi, les épigrammes de Posidippe ne montrent pas les nobles en train de disputer au souverain l'espace public de la capitale, mais manifestant plutôt leur *tryphè* dans leur propre milieu, à savoir le groupe social qui a accès à la vie de cour et qui lit les compositions du poète. Il en est de même des automates. Si la fabrication de merveilles automatiques se présente comme un phénomène lié aux connaissances et aux intérêts du souverain, ses applications s'ouvrent en réalité à une variété de contextes sociaux. À côté de la dimension monumentale dont témoigne Callixène, une épigramme d'Hédyle de Samos (4 GP = Athen. XI 497 d-e) décrit un objet de petites dimensions, mais certainement de grande valeur : un automate hydraulique conçu par l'ingénieur Ctésibios pour le sanctuaire extra-urbain d'Arsinoé au Cape Zéphyrion. Il s'agit d'un *rhyton*, une coupe à vin, qui présente la forme du dieu égyptien Bès et qui produit un son lorsque le vin s'écoule de la trompette dorée du dieu :

« Dans les épigrammes, Hédyle rappelle le *rhyton* fabriqué par l'ingénieur Ctésibios en disant : "Tous ici, buveurs de vin pur, venez regarder également ce *rhyton* dans le temple d'Arsinoé *Philozephyros* bienveillante : il représente le danseur Bès, l'Égyptien, et un son aigu de trompette s'élève lorsque le jet s'ouvre pour faire couler le liquide. Ce n'est pas un signe de guerre ; par l'ouverture d'or vient un appel à la fête et au banquet. Le Nil seigneur tira de ses eaux divines un chant ancestral identique, cher aux initiés qui amènent des offrandes sacrées. Si donc vous appréciez cette invention ingénieuse de Ctésibios, venez ici, jeunes gens, dans ce temple, chez Arsinoé" ».

De manière comparable aux poèmes de Posidippe, cette épigramme d'Hédyle nous montre en coulisses la vie de cour, où la richesse et le savoir technique rendent possible la construction d'objets merveilleux, où les proches du souverain sont les inventeurs, les propriétaires et les donateurs de *thaumata*, plutôt que simplement leur public passif. La sociologie du merveilleux dans les sources ptolémaïques est donc cohérente avec le phénomène plus large de la hiérarchisation de la société alexandrine⁴⁵. La fabrication, la possession ou la simple réception du spectacle du *paradoxon* se distinguent en fonction de la proximité du sujet du sommet de la hiérarchie du merveilleux, qui est incarné par la famille royale. L'accès au merveilleux est d'ailleurs toujours contrôlé par un seuil, que le public pourra franchir de manière différente selon l'occasion et l'extraction sociale. Dans la description de la grande procession de Ptolémée II, on aperçoit une division entre les spectateurs qui ont accès au stade (où ils peuvent profiter de la distribution de vin sucré et d'une meilleure vue sur le spectacle⁴⁶) et ceux qui, selon toute vraisemblance, doivent se contenter d'assister à la procession le long des routes de la ville. Dans l'*Idylle* XV de Théocrite, lorsque le palais ouvre ses portes aux sujets pour les inviter à la célébration des *Adônia* organisées par la reine Arsinoé II, deux femmes du peuple se rendent avec enthousiasme au spectacle mais, pour rejoindre le lieu, doivent lutter pour se frayer un chemin parmi la foule réunie pour la fête (vv. 44-77). Une fois entrées dans le palais des Ptolémées, Gorgô et Praxinoa observent les statues splendides d'Aphrodite et d'Adonis et écoutent l'hymne chanté en l'honneur des deux dieux. L'expression de leur étonnement dans cette mise en scène littéraire, conçue à l'intérieur de la cour, jette une lumière sur la réaction que les souverains attendaient de la part de leurs sujets, face au message de la grandeur royale⁴⁷ :

45 CANEVA à paraître (b), Chapitre 3.

46 Athénée V 200a-b, avec le commentaire de RICE 1983, 77-78.

47 Pour une discussion de ce passage en lien avec le rôle des émotions dans la perception de la puissance divine, voir



XV, 78-86 : « *Gorgô* : Praxinoa, viens ! Regarde tout d'abord ces draps bariolés, comme ils sont fins et beaux ! tu dirais des vêtements de dieux !

Praxinoa : Athéna vénérable, quelles tisseuses les ont réalisés, et quels artistes y ont tracé des signes si parfaits ! Les figures se profilent si vraies. Avec quelle clarté elles bondissent ! Elles sont vivantes, pas tissées ! Certes l'homme est un être bien ingénieux ! Et regarde lui, quel spectacle (ὡς θαητός), comme il est allongé sur le lit d'argent, avec la première barbe qui lui descend des tempes : Adonis trois fois cher, aimé même dans l'Achéron ! »

On pourrait établir une longue liste de passages qui témoignent du goût hellénistique pour un art illusionniste⁴⁸. Ce qui nous intéresse ici, ce sont surtout les implications sociales de cette excellence artistique : comme pour les principes de la mécanique qui « animent » les automates, cet art qui brouille les limites entre réalité et représentation est la digne expression d'un pouvoir royal qui se révèle à son public sous les formes de l'émerveillement et de l'admiration. Le décalage de connaissances techniques et de ressources financières sur lesquelles se fonde la fabrication du merveilleux prend d'ailleurs des formes différentes selon le statut social des spectateurs du pouvoir royal. D'une part, les réactions émotionnelles du public prennent place dans un domaine qui se mêle à celui de l'expérience religieuse. D'autre part, pour l'élite du royaume, l'accès, bien que limité, à la fabrication et à la possession du merveilleux stimule un esprit d'imitation, qui consolide à la fois la hiérarchie sociale et un certain conformisme envers les valeurs proposées par les souverains.

5. Le roi, maître du monde

En paix comme en guerre, le roi hellénistique se montre capable d'interventions d'une efficacité supérieure aux autres mortels. La capacité de détruire l'ennemi constitue la face sombre, mais complémentaire, du profil du roi bienfaiteur. Dans cette perspective, ce n'est pas fortuit si une divinité comme Dionysos, charismatique et irrésistible dans ses manifestations ambiguës de bienfaiteur et de destructeur, a fourni un point de référence capital dans la caractérisation de Démétrios Poliorcète. Ce personnage fit en effet de l'épiphanie de sa *dynamis* royale un trait dominant de son profil de souverain, que ce soit dans les initiatives évergétiques ou dans les campagnes militaires⁴⁹. Pendant le long siège de Rhodes (305/4 av. J.-C.), Démétrios employa un nouveau type de machine gigantesque, qualifiée par l'appellation, littéraire et évocatrice, de « destructrice de cités » (*hélépolis*)⁵⁰. Selon le récit de Plutarque, les machines de siège de Démétrios auraient suscité une admiration stupéfaite de la part d'un ennemi du même rang, le roi Lysimaque (*Demetr.* 20, 8 : θαυμαστάς) et auraient offert aux ennemis un spectacle à la fois terrifiant et fascinant (*Demetr.* 20, 7 : θέαμα) : l'*hélépolis*, affirme Plutarque (*Demetr.* 21, 3), « suscitait chez les spectateurs un bouleversement (θάμβος) dans le cœur et en même

CHANIOTIS 2006, 226-227.

48 Sur le « réalisme » dans les arts figuratifs hellénistiques, voir en particulier ZANKER 2004 ; au sujet des techniques appliquées à la création de l'illusionnisme, cf. FRAGAKI 2012, 29-30.

49 Caneva à paraître (c), avec références bibliographiques.

50 Pour l'utilisation de ce nom comme appellation d'Hélène dans la tragédie, voir Eschyle, *Agamemnon* 689 (cf. LSJ, s.v. ἑλέπολις).

temps une certaine forme de plaisir à la vue (χάριν τινὰ τῇ ὄψει τῶν θεωμένων) ». La forte réaction émotionnelle provoquée par les machines de Démétrios justifierait finalement la requête, faite à Démétrios par les Rhodiens pendant les négociations de paix, de conserver quelques-uns de ces prodiges, « comme souvenir de sa puissance (*dynamis*) ainsi que de leur propre valeur » (*Demetr.* 20, 9). Bien qu'en le déclinant dans la dimension destructive des armements, Plutarque a puisé au bagage lexical de l'émerveillement pour façonner la figure de son personnage, qui fut historiquement un prototype du souverain hellénistique et devint ensuite, dans la tradition historiographique et rhétorique, l'un des archétypes les plus connus.

Responsable de la bibliothèque d'Alexandrie pendant la période qui nous occupe, Zénodote d'Éphèse fut le premier à étudier la poésie grecque archaïque à travers la nouvelle méthode philologique, qui devint bientôt l'approche dominante dans le Musée⁵¹. La profonde interaction entre érudition et innovation au sein de cette institution culturelle royale est bien connue. Il est donc intéressant de retrouver des automates au cœur même du classique de la littérature grecque et de la philologie alexandrine par excellence : l'*Iliade*. Les portes de l'Olympe y sont automatiques (αὐτόματα, *Il.* V 749), ainsi que les tripodes fabriqués par Héphaïstos « afin qu'ils puissent, d'eux-mêmes (αὐτόματοι), entrer dans l'assemblée des dieux, puis s'en revenir au logis – une merveille à voir ! (θαῦμα ἰδέσθαι) » (*Il.* XVIII 376-377)⁵². Il en va encore de même des deux servantes d'or, similaires en tout point à des créatures vivantes (ζωῆσι νεήνισιν ἑοικυῖαι), qui accompagnent Héphaïstos lors de la visite de Thétis, venue sur l'Olympe pour demander des nouvelles armes pour son fils Achille (*Il.* XVIII 417-420). Si le terme « automate » n'apparaît pas dans ce passage, c'est bien le dépassement des limites entre art et nature, l'un des aspects déjà observés dans le gout artistique alexandrin, qui se manifeste ici comme signe des facultés surhumaines du dieu artisan.

Si, dans l'*Iliade*, les automates appartiennent au monde merveilleux des dieux, les rois hellénistiques ont amené ces prodiges parmi les mortels. Les contacts épiphaniques entre le roi et ses sujets vont de pair avec la caractérisation du souverain comme une figure occupant une position hiérarchique lointaine, séparée des sujets d'un seuil, que seulement la volonté du roi peut leur permettre de franchir. C'est dans cette dynamique entre éloignement hiérarchique et épiphanie merveilleuse (et efficace) que s'établit le processus de superposition entre pouvoir royal et puissance divine. L'auteur de l'hymne à Démétrios a excellemment synthétisé ce concept, dans la phrase célèbre selon laquelle, « d'autres dieux sont très loin, ou ils n'ont pas d'oreilles, ou ils n'existent pas, ou ils ne se soucient pas de nous. Mais toi, nous te voyons ici présent, toi qui es ni en bois ni en pierre, mais bien réel. Dès lors nous te prions » (Athénée VII 253d-f, vv. 15-20). Certes, les procédés que l'on vient d'évoquer ne relèvent pas d'une dimension culturelle. L'équivalence entre pouvoir royal et puissance divine que l'on a discutée ici se révèle plus discrète⁵³ : elle puise aux sphères émotionnelles de l'émerveillement et de l'admiration, ainsi que du désir de participer à l'âge d'or construit et offert par les souverains aux sujets. En tant que telle, cette équivalence relève de la rhétorique et se manifeste à travers les disciplines du spectacle, plutôt que dans l'action rituelle. Pourtant, domaine rituel et domaine rhétorique ne sont pas incompatibles, mais interagissent constamment, dans une société où

51 Sur Zénodote, PFEIFFER 1968, 105-122.

52 Trad. de P. MAZON (éd.), *Homère. Iliade. Tome III : Chants XIII-XVIII*, Paris 2002.

53 Sur la catégorie opératoire pertinente de « divinisation discrète », je renvoie encore à la contribution de Iossif dans ce dossier.



les spectateurs des épiphanies royales sont aussi les pratiquants des cultes pour les souverains. De plus, émerveillement et rite se mêlent là où la fabrication du merveilleux s'exprime dans la sphère des cultes pour les souverains divinisés.

Bien que différents dans leur nature et dans leur envergure culturelle, les mécanismes qui mettent le pouvoir royal en interaction avec la sphère de la puissance divine contribuent de manière complémentaire à dessiner un seul mouvement historique cohérent, dont la complexité nous échapperait si nous n'essayions pas de l'étudier dans une perspective globale : celle de la construction et de la propagation de la figure religieuse du souverain hellénistique.

Stefano G. Caneva
 Université de Liège
 Sciences de l'Antiquité
 7, place du XX-Août
 B-4000 Liège
 ste.caneva@gmail.com

Bibliographie

AGER 2005

S.L. Ager, « Familiarity Breeds: Incest and the Ptolemaic Dynasty », *Journal of Hellenic Studies* 125 (2005), 1-34.

ALONSO 2013

V. Alonso, « The Diadochi and the Zoology of Kingship: The Elephants », in V. Alonso, E.M. Manson (éds), *After Alexander: The Time of the Diadochi (323-281 BC)*, Oxford-Oakville 2013, 254-270.

AUSTIN – BASTIANINI 2002

C. Austin, G. Bastianini (éds), *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Milano 2002.

BERGMANN – KONDOLEON 1999

B. Bergmann, Ch. Kondoleon (éds), *The Art of Ancient Spectacle, Studies in the History of Art* 56, New Haven/London 1999.

BRIANT 1996

P. Briant, *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris 1996.

BURASELIS 2012

K. Buraselis, « 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 (éds), *Greek and Roman Festivals*, Oxford 2012, 247-265.

BURSTEIN 2008

S.M. Burstein, « Elephants for Ptolemy II: Ptolemaic Policy in Nubia in the Third Century BC », in P. McKechnie, Ph. Guillaume (éds), *Ptolemy II Philadelphus and his World, Mnemosyne supplément* 300, Leiden-Boston 2008, 135-147.

CALANDRA 2011

E. Calandra, *The Ephemeral and the Eternal: The Pavilion of Ptolemy Philadelphus in the Court of Alexandria, Tripodes* 13, Athinaï 2011.

CANEVA 2011

S.G. Caneva, « La poesia ellenistica e la storia. Considerazioni sullo stato dell'arte e sulle prospettive di ricerca », *Quaderni di Storia* 73 (2011), 221-234.

CANEVA 2013

S.G. Caneva, « Il coro del re. Capo e comprimari nella storiografia e nell'epos fra IV e III secolo », *Quaderni di Storia* 77 (2013), 167-206.

CANEVA 2014

S.G. Caneva, « Ruler Cults in Practice: Sacrifices and Libations for Arsinoe Philadelphos, from Alexandria and Beyond », in T. Gnoli, F. Muccioli (éds), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna 2014, 85-105.

CANEVA à paraître (a)

S.G. Caneva, « Construire une dea: Arsinoe II attraverso le sue denominazioni divine », *Athenaeum* 103.1 (2015), à paraître.

CANEVA à paraître (b)

S.G. Caneva, *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty, Studia Hellenistica* 56, Leuven 2015, à paraître.

CANEVA à paraître (c)

S.G. Caneva, « Configurations publiques de Dionysos dans le cadre de l'hellénisation de Rome », in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, G. Pironti (éds), *Dieux des Grecs, Dieux des Romains. Panthéons en*

- dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Roma 2014, sous presse.
- CANEVA à paraître (d)
S.G. Caneva, « Dedications and Oaths in the Name of Sovereigns: 'Top-Down' and 'Bottom-Up' Dynamics in Interaction », contribution présentée au panel *Meet the New Gods, Same as the Old Gods? Formulary, Ritual and Status in Hellenistic Ruler Cult*, organisé par S.G. Caneva, J.-M. Carbon, VIII Celtic Classical Conference, Edinburgh, 25-29 juin 2014.
- CHANIOTIS 2006
A. Chaniotis, « Rituals between Norms and Emotions: Rituals as Shared Experience and Memory », in E. Stavrianopoulou (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, *Kernos* supplément 16, Liège 2006, 211-238.
- CHANIOTIS 2007
A. Chaniotis, « La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos », *Kernos* 20 (2007), 153-171.
- CHANIOTIS 2011
A. Chaniotis, « The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality », in P.P. Iossif, A.S. Chankowski, C.C. Lorber (éds), *More than Men, Less than Gods. Studies in Royal Cult and Imperial Worship* (Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens, 1-2 November 2007), *Studia Hellenistica* 51, Leuven 2011, 157-195.
- CHANIOTIS 2013a
A. Chaniotis, « Empathy, Emotional Display, Theatricality, and Illusion in Hellenistic Historiography », in A. Chaniotis, P. Ducrey (éds), *Unveiling Emotions II: Emotions in Ancient Greece and Rome. Texts, Images, Material Culture*, Stuttgart 2013, 53-84.
- CHANIOTIS 2013b
A. Chaniotis, « *Paradoxon, Enargeia*, Empathy: Hellenistic Decrees and Hellenistic Oratory », in C. Kremmydas, K. Tempest (éd.), *Hellenistic Oratory: Continuity and Change*, Oxford 2013, 201-216.
- CHANIOTIS 2013c
A. Chaniotis, « Emotional Language in Hellenistic Decrees and Hellenistic Histories », in M. Mari, J. Thornton (éds), *Parole in movimento. Linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico* (Atti del Convegno internazionale. Roma, 21-23 febbraio 2011), *Studi Ellenistici* 27, Pisa/Roma 2013, 339-352.
- CHANTRAINE 1999
P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris 1999.
- CRISCUOLO 2001
L. Criscuolo, « Osservazioni su Apollonios, Kallixenos e Aglaos, detentori di *doreai* », *Simblós* 3 (2001), 319-334.
- CUSSET – LE MEUR-WEISSMAN – LEVIN 2012
C. Cusset, N. Le Meur-Weissman, F. Levin (éds), *Mythe et pouvoir à l'époque hellénistique*, *Hellenistica Groningana* 18, Leuven/Paris/Walpole (MA) 2012.
- CUYPERS 2010
M. Cuypers, « Historiography, Rhetoric, and Science : Rethinking a Few Assumptions on Hellenistic Prose », in J.J. Clauss, M. Cuypers (éds), *A Companion to Hellenistic Literature*, Malden (MA)-Oxford 2010, 317-336.
- DAUMAS 1952
F. Daumas, *Les moyens d'expression du Grec et de l'Égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*, Le Caire 1952.
- DORANDI 1999
T. Dorandi (éd.), *Antigone de Caryste. Fragments*, Paris 1999.
- EL-MASRY – ALTENMÜLER – THYSSEN 2012
Y. El-Masry, H. Altenmüller, H.-J. Thissen (éds), *Das Synodaldekret von Alexandria aus dem Jahre 243 v. Chr., Studien zur Altägyptischen Kultur* Beih. 11, Hamburg 2012.
- ERSKINE 2013
A. Erskine, « Hellenistic parades and Roman triumphs », in A. Spalinger, J. Armstrong (éds), *Rituals of Triumph in the Mediterranean World*, Leiden 2013, 38-56.
- FRAGAKI 2012
H. Fragaki, « Automates et statues merveilleuses dans l'Alexandrie antique », *Journal des savants* (2012), 29-67.
- FRAGAKI 2013
H. Fragaki, « Court Engineering in Ptolemaic Alexandria », in R. Pisano, D. Capecchi, A. Lukešová (éds), *Astronomy and Engineering: Critical Problems in the History of Science* (Proceedings of the 32nd International Congress of the SISFA, Roma 2012), Šiauliai 2013, 265-270.
- FRASER 1972
P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972.
- GIANNINI 1963
A. Giannini, « Studi sulla paradossografia greca. I. Da Omero a Callimaco: motivi e forme del meraviglioso », *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 97 (1963), 247-266.



- GIANNINI 1964
A. Giannini, « Studi sulla paradossografia greca. II. Da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradossografica », *Acme* 17 (1964), 99-140.
- GIANNINI 1966
A. Giannini, *Paradoxographorum Graecorum reliquia*, Milano 1966.
- GNOLI – MUCCIOLI 2014
T. Gnoli, F. Muccioli, « Introduzione », in T. Gnoli, F. Muccioli (éds), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bologna 2014, 11-27.
- GUICHARD 2006
L.A. Guichard, « Posidipo y los prodigios. Una interpretación de P. Mil. Vogl. VIII 309 », *Studi di Egittologia e di Papirologia* 3 (2006), 121-133.
- GUICHARD 2012
L.A. Guichard, « Narrar lo extraordinario: mito, paradoxografía y racionalismo en Apolonio Rodio », in C. Cusset, N. Le Meur-Weissman, F. Levin (éds), *Mythe et pouvoir à l'époque hellénistique*, *Hellenistica Groningana* 18, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2012, 339-352.
- HALLMANN 2006
S. Hallmann, *Die Tributzszenen des Neuen Reiches, Ägypten und altes Testament* 66, Wiesbaden 2006.
- HANSEN 1996
W. Hansen (éd.), *Phlegon of Tralles' Book of Marvels*, Exeter 1996.
- HARDWICK 2003
L. Hardwick, *Reception Studies*, Oxford 2003.
- HAUBEN 1986
H. Hauben, « 'Onagres' et 'hémionagres' en Transjordanie au III^e siècle avant J.-C. À propos d'une lettre de Toubias », *Ancient Society* 15-17 (1984-1986), 89-111.
- HAZZARD 2000
R. Hazzard, *Imagination of a Monarchy: Studies in Ptolemaic Propaganda*, Toronto 2000.
- HEINEN 1983
H. Heinen, « Die Tryphè des Ptolemaios VIII. Euergetes II. Bemerkungen zum ptolemäischen Herrscherideal und zu einer römischen Gesandtschaft in Ägypten (140/39 v. Chr.) », in H. Heinen (éd.), *Althistorische Studien Hermann Bengtson zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen und Schülern*, *Historia Einzelschriften* 40, Wiesbaden 1983, 116-130.
- IOSSIF 2005
P.P. Iossif, « La dimension publique des dédicaces "privées" du culte royal ptolémaïque », in V. Dasen, M. Piérart (éds), *Ἰδία καὶ δημοσία. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, *Kernos supplément* 15, Liège 2005, 235-257.
- IOSSIF à paraître
P.P. Iossif, « Blurring Trademarks: Kings to Gods or Gods to Kings? », in P.P. Iossif, F. de Callatay, R. Veymiers (éds), *ΤΥΠΟΙ. Les monnaies grecques et leurs images: nobles émetteurs, humbles destinataires ?*, *BCH supplément*, Athinaï-Paris, à paraître.
- JACOB 1983
Ch. Jacob, « De l'art de compiler à la fabrication du merveilleux. Sur la paradoxographie grecque », *LALIES* 2 (1983), 121-140.
- JAUSS 1998
S.R. Jauss, *Die Theorie der Rezeption. Rückschau auf ihre unerkannte Vorgeschichte*, Konstanz 1998.
- KUTTNER 2005
A. Kuttner, « Cabinet Fit for a Queen: The Λιθικά as Posidippus' Gem Museum », in K. Gutzwiller (éd.), *The New Posidippus. A Hellenistic Poetry Book*, Oxford 2005, 141-163.
- LESCHHORN 1984
W. Leschhorn, *Gründer der Stadt. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, *Palingenesia* 20, Stuttgart 1984.
- LIDDELL – SCOTT – JONES 1996
H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.
- LIGHTFOOT 2003
J.L. Lightfoot (éd.), *Lucian: On the Syrian Goddess*, Oxford 2003.
- LINCOLN 2013
B. Lincoln, « Il faut cultiver notre jardin : de l'horticulture et de l'impérialisme achéménide », in D. Barbu et al. (éds), *Mondes clos. Cultures et jardins*, *Asdiwal supplément* 1, Gollion 2013, 87-104.
- LIVERANI 2002
M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Roma-Bari 2002.
- MARTIN 2012
K. Martin, « Der König als Heros? Das Diadem und die Binden von (Gründer-)Herosen », in A. Lichtenberger et al. (éds), *Das Diadem der hellenistischen Herrscher. Übernahme, Transformation oder Neuschöpfung eines Herrschaftszeichens?* (Kolloquium vom 30.-31. Januar 2009 in Münster), *EUROS* 1, Bonn 2012, 249-278.

MEEUS 2014

A. Meeus, « The Territorial Ambitions of Ptolemy I », in H. Hauben, A. Meeus (éds), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323-276 B.C.)*, *Studia Hellenistica* 53, Leuven 2014, 263-306.

MINAS 2000

M. Minas, *Die hieroglyphischen Abnenreihen der Ptolemäischen Könige. Ein Vergleich mit den Titeln der eponymen Priester in den demotischen und griechischen Papyri*, *Aegyptiaca Treverensia* 9, Mainz 2000.

MÜLLER 2009

S. Müller, *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation Ptolemaios II. und Arsinoe II.*, *Beiträge zur Altertumskunde* 263, Berlin 2009.

NIELSEN 1999²

I. Nielsen, *Hellenistic Palaces: Tradition and Renewal*, *Studies in Hellenistic Civilization* 5, Aarhus 1999².

PAJÓN LEYRA 2011

I. Pajón Leyra, *Entre ciencia y maravilla: el género literario de la paraxografía griega*, *Monografías de filología griega* 21, Zaragoza, 2011.

PATTON 2009

K. Patton, *Religion of the Gods: Rituals, Paradox, and Reflexivity*, Oxford-New York, 2009.

PAUL à paraître

S. Paul, « Welcoming the New Gods. Some Reflections on the Interactions between Rulers and Gods within Ritual Practice », contribution présentée au panel *Meet the New Gods, Same as the Old Gods? Formulary, Ritual and Status in Hellenistic Ruler Cult*, organisé par S.G. Caneva, J.-M. Carbon, VIII Celtic Classical Conference, Edinburgh, 25-29 juin 2014.

PETROVIC 2014

I. Petrovic, « Posidippus and Achaemenid Royal Propaganda », in R. Hunter, A. Rengakos, E. Sistikou (éd.), *Hellenistic Studies at a Crossroads: Exploring Texts, Contexts and Metatexts*, *Trends in Classics* supplément 25, Berlin 2014, 273-300.

PFEIFFER 1968

R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968.

PFEIFFER 2008

S. Pfeiffer, « The God Serapis, His Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt », in P. McKechnie, Ph. Guillaume (éds), *Ptolemy II Philadelphus and His World*, *Mnemosyne* supplément 300, Leiden-Boston 2008, 387-408.

PFROMMER 2002

M. Pfrommer, *Königinnen vom Nil*, Mainz 2002.

PFROMMER 2004

M. Pfrommer, « Arsinoe II und ihr magnetischer Tempel », in P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (éds), *Fremdheit-Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, *Stadel-Jahrbuch* 19 (2004), 455-462.

PINOTTI 1989

P. Pinotti, « Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo », in D. Lanza, O. Longo (éds), *Il meraviglioso e il verosimile tra Antichità e Medioevo*, Firenze 1989, 29-55.

PRIESTLEY 2014

J. Priestley, *Herodotus and Hellenistic Culture: Literary Studies in the Reception of the Histories*, Oxford 2014.

RICE 1983

E.E. Rice, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983.

RICHARDSON 1994

N.J. Richardson, « Aristotle and Hellenistic Scholarship », in F. Montanari (éd.), *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, *Entretiens sur l'antiquité classique* 40, Vandoeuvres-Genève 1994, 6-28.

ROSELLINI 1977

I. Rosellini, *Monumenti dell'Egitto e della Nubia*, *Reprographie de l'édition originale*, I-III, Genève 1977 (Pisa 1832-1844).

RÜPKE 2013

J. Rüpke, « Individuals and Networks », in L. Briault, C. Bonnet (éds), *Panthée : Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, *Religions in the Graeco-Roman World* 177, Leiden-Boston 2013, 261-277.

SAVALLI-LESTRADE 2010

I. Savalli-Lestrade, « Les rois hellénistiques, maîtres du temps », in I. Savalli-Lestrade, I. Cogitore (éds), *Des Rois au Prince. Pratiques du pouvoir monarchique dans l'Orient hellénistique et romain (IV^e av. J.-C. – II^e ap. J.-C.)*, Grenoble 2010, 55-86.

SCHÄFER 2011

D. Schäfer, *Makedonische Pharaonen und hieroglyphische Stelen. Historische Untersuchungen zur Satrapenstelen und verwandten Denkmälern*, *Studia Hellenistica* 50, Leuven 2011.

SCHEPENS – DELCROIX 1996

G. Schepens, K. Delcroix, « Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception », in O. Pecere, A. Stramaglia (éds), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*. Atti del Convegno



- Internazionale (Cassino 1994), Cassino 1996, 375-460.
- STROOTMAN 2014a
R. Strootman, *Courts and Elites in the Hellenistic Empires. The Near East after the Achemenids, c. 330 to 30 BCE*, Edinburgh 2014.
- STROOTMAN 2014b
R. Strootman, « 'Men to whose Rapacity neither Sea nor Mountain sets a Limit': The Aims of the Diadochs », in H. Hauben, A. Meeus (éds), *The Age of the Successors and the Creation of the Hellenistic Kingdoms (323-276 B.C.)*, *Studia Hellenistica* 53, Leuven 2014, 307-322.
- STROOTMAN 2014c
R. Strootman, « The Dawning of a Golden Age: Images of Peace and Abundance in Alexandrian Court Poetry in Relation to Ptolemaic Imperial Ideology », in M.A. Harder, R.F. Regtuit, G.C. Wakker (éds), *Hellenistic Poetry in Context, Hellenistic Groningana* 20, Leuven 2014, 323-350.
- THOMPSON 1997
D.J. Thompson, « The Infrastructure of Splendour: Census and Taxes in Ptolemaic Egypt », in P. Cartledge, P. Gernsey, E. Gruen (éds), *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History, and Historiography*, Berkeley-Los Angeles-London 1997, 242-258.
- VANOTTI 2007
G. Vanotti, *Aristotele. Racconti meravigliosi*, Milano 2007.
- VERSNEL 2011
H.S. Versnel, *Coping with the Gods: Waywards Readings in Greek Theology, Religions in the Graeco-Roman World* 173, Leiden-Boston 2011.
- WENSKUS - DASTON 2000
O. Wenskus, L. Daston, « Paradoxographoi », *Der neue Pauly* 9 (2000), 309-314.
- ZANKER 2004
G. Zanker, *Modes of Viewing in Hellenistic Poetry and Art*, Madison 2004.



Gli autori

Valeria Andò

È docente di Lingua e Letteratura greca presso l'Università degli Studi di Palermo. I suoi studi sono orientati verso aspetti diversi della cultura e del pensiero della Grecia antica, con un'attenzione specifica nei confronti del femminile. In questo ambito ha pubblicato l'edizione commentata del *De natura muliebri* del *Corpus hippocraticum* (Milano 2000) e *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica* (Roma 2005). Negli ultimi anni ha studiato la rappresentazione della violenza, curando insieme a Nicola Cusumano il volume *Come bestie: Forme e paradossi della violenza fra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta-Roma 2010. La sua ultima monografia è *Violenza bestiale. Modelli dell'umano nella poesia greca epica e drammatica* (Caltanissetta-Roma 2013). Sta attualmente preparando un'edizione commentata dell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide.

Daniela Bonanno

È ricercatrice di Storia Greca presso l'Università degli Studi di Palermo. Ha pubblicato una tesi di dottorato dal titolo: *Ierone il Dinomenide : storia e rappresentazione* (Suppl. a Kokalos 21, Pisa-Roma). Ha pubblicato diversi articoli di storia della Sicilia e di storia greca. Sta conducendo attualmente, nel quadro di un progetto finanziato dalla Fondazione A. v. Humboldt una ricerca dal titolo *Die Gerechtigkeit hat dunkle Augen: Nemesis in der griechischen Religion*.

Stefano G. Caneva

È ricercatore di storia antica, storia culturale e della religione greca. Ha pubblicato

molti articoli sui contatti culturali e le interazioni tra religione, ideologia e politica nel mondo ellenistico, con un'attenzione particolare al culto dei sovrani nel bacino orientale del Mediterraneo. Uno studio sulla regina tolemaica Arsinoe II ha costituito l'occasione per approfondire le questioni connesse con il potere femminile, con le pratiche rituali dei culti in onore dei sovrani e con il loro ruolo nella costruzione del motivo della continuità dinastica all'inizio dell'età ellenistica. La sua tesi di dottorato è attualmente in corso di stampa per la serie *Studia Hellenistica* con il titolo *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty*. Si è recentemente concentrato sulle *digital humanities* come campo di sperimentazione per sviluppare modelli di collaborazione aperta nella ricerca e nella didattica.

Gabriela Cursaru

È titolare di un dottorato in Storia presso l'Università di Montréal. Ha sostenuto una tesi sugli spazi insondabili e la spazialità nel pensiero religioso greco, in età arcaica, in corso di pubblicazione. Sta preparando attualmente un libro sui motivi dell'immaginario mitico-poetici che si ritrovano nel *Proemio* di Parmenide. Le sue ricerche si concentrano anche sul tema dei viaggi nell'aldilà, sia che si tratti di ascensioni del corpo e/o dello spirito verso il cielo o di discese verso gli inferi. Tra le sue ultime pubblicazioni: « Létô à Délos, I. Le catalogue du voyage de Létô dans l'Hymne homérique à Apollon (v. 30-45) », *LEC 78* (2010), 289-330 ; « Létô à Délos, II. Ἐπὶ Δήλου ἐβήσετο πότνια Λητώ (*Hymne homérique à Apollon*, 49) : valeurs du pas divin de Létô dans l'œuvre

de fondation de Délos », *LEC* 80 (2012), 209-245 ; « Les sandales d'Hermès, I. Les καλὰ πῆδιλα de l'Hermès homérique », *RFIC* 140 (2012), 20-61 ; « Les sandales d'Hermès, II. Les σάνδαλα végétales et le voyage d'Hermès (Hymne homérique à Hermès, 79-139) », *Mouseion* 11 (2011), 153-189 ; « Le mythe de Dédale et d'Icare et le thème du vol ascensionnel des mortels en corps vivant », *Phoenix* 66 (2012), 298-334 ; « Les περὸρόντα πῆδιλα de Persée », *Gaia* 16 (2013), 95-112 ; « Les plantes, jalons du parcours catabasique d'Hermès dans l'Hymne homérique à Hermès », *Prometheus* 40 (2014), 38-69.

Gunnar R. Dumke

Si è laureato in archeologia classica, egittologia e storia antica presso la Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg. Sta preparando attualmente una tesi di dottorato sul trattamento *post mortem* dei fondatori delle dinastie ellenistiche. Le sue aree di ricerca si concentrano sul contesto sociale e culturale dell'Egitto tolemaico e della Battriana, in epoca ellenistica. Ha pubblicato articoli di numismatica ellenistica e sulla leggibilità delle immagini in relazione alla cornice culturale.

Panagiotis P. Iossif

Segretario generale della *Belgian School of Archaeology at Athens* (EBSA) e Scholar del *Kraay-Ashmolean Museum*, Oxford (2013), ha pubblicato diversi lavori sulla religione, la numismatica e l'iconografia ellenistiche. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *More than Men, Less than Gods* (con A. Chankowski e C. Lorber), *Studia Hellenistica* 51, Peeters, Leuven 2011; *TYPOI. Greek Coins and their Images: noble issuers, humble users?* (con F. de Callataÿ e R. Veymiers), *BCH* suppl., Athens-Paris 2015. Tra i suoi articoli più recenti: *The Last Seleucids in Phoenicia*.

Juggling Civic and Royal Identity, *AJN* 26 (2014), 61-87; *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*, Bologna, 2014, 129-148; *The Rays of the Ptolemies* (con C. Lorber), *RN*, 2012, 197-224; *Les "cornes" des Séleucides: vers une divinization "discrète"*, in F. Duyrat & A. Suspène (eds.), *Le Caractère du Prince*. *CEA* 49, 2012, 45-150.

Federicomaria Muccioli

Federicomaria Muccioli è professore associato di storia greca presso l'Università di Bologna. I suoi interessi di ricerca si concentrano sui tiranni occidentali (*Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, Bologna 1999), su Plutarco e sulla biografia nel mondo greco (*La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano-Udine 2012), e sulla regalità in epoca ellenistica (*Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici*, Stuttgart 2013). È co-curatore insieme a T. Gnoli di un'opera collettiva dal titolo *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo* (Bologna 2014).

Stéphanie Paul

È ricercatrice post-doc del FRS-FNRS presso l'Université de Liège. Nel 2014-2015 ha beneficiato di una *Fellowship* dell'*Harvard Center for Hellenic Studies* e del *Deutsches archäologisches Institut*. Le sue ricerche si concentrano sulla religione greca in età ellenistica, con particolare riferimento a quanto emerge dalla documentazione epigrafica, in merito agli aspetti di continuità e cambiamento. Ha lavorato anche sullo studio delle pratiche sacrificali, nelle iscrizioni. È autrice di una monografia dal titolo *Cultes et sanctuaires*



de l'île de Cos (*Kernos* suppl. 28), tratta dalla sua tesi di dottorato e pubblicata nel 2013.

Stefan Pfeiffer

È professore di storia antica presso la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg dal 2013.

È stato precedentemente professore di "Mondo antico ed Europa" presso la *Technische Universität* a Chemnitz (2010–2013). Le sue aree di competenza includono la storia dell'Egitto greco-romano, del culto dei sovrani nell'Antichità e i contatti culturali tra Roma e l'Oriente.

Ha inoltre lavorato su testi multilingua dall'Egitto (il decreto di Canopo e la stele della vittoria di C. Cornelio Silla). Recentemente ha pubblicato un volume sul culto imperiale in Egitto (Steiner Verlag 2010). Inoltre, partecipa attualmente a un progetto interdisciplinare di edizione di un dossier di testi su un ufficiale tolemaico di nome Boethos e prepara un manuale sui testi epigrafici greci e latini provenienti dall'Egitto. I suoi interessi di ricerca si concentrano sull'Egitto greco-romano, sul giudaismo e sul culto del sovrano.

Finito di stampare
Giugno 2015