



M
Y
T
H
O
S



“ *Les peuples dont l'histoire nous a donné quelques faibles connaissances ont tous regardé leurs différentes religions comme des nœuds qui les unissaient tous ensemble : c'était une association du genre humain.* ”

Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 1763.

Les représentations
des dieux des autres

Les représentations des dieux des autres

2
n. s.
2011

Sous la direction de
**Corinne Bonnet, Amandine Declercq,
Iwo Slobodzianek**

Supplemento a Mythos
Rivista di Storia delle Religioni
2 n. s. 2011



SALVATORE
SCIASCIA
EDITORE

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

ISSN 1972-2516



⇌20,00

Figurine d'argent doré découverte à Mâcon et représentant *Fortuna* (?)
Cette image provenant des Archives Franz Cumont (coll. XI, n° inv. 3080)
est publiée avec l'aimable autorisation de l'Academia Belgica de Rome.

Rivista di Storia
delle Religioni

Supplemento a

MYTHOS 2



© Salvatore Sciascia Editore s.a.s. Caltanissetta
e-mail: sciasciaeditore@virgilio.it
<http://www.sciasciaeditore.it>

Sede: Università degli Studi di Palermo

Dipartimento di Beni Culturali Storico
Archeologici Socio-Antropologici e Geografici
Tel. + 39 091 6560301 - 302 - 303

Sezione di Storia Antica - Viale delle Scienze
90128 Palermo - Tel. e Fax + 39 091 421737



Volume pubblicato con il sostegno
dell'Institut Universitaire de France

redazionemythos@unipa.it
www.testlettere.unipa.it/?id_pagina=617&id_menu_pre=611

Direttore responsabile

Nicola Cusumano (Università di Palermo)

Registrazione Tribunale
Autorizzazione n. 28 del 18 dicembre 2009

IMPAGINAZIONE Fotocomp - Palermo

ISSN 1972-2516

ISBN 978-88-8241-388-0

Prezzo del volume: **Italia** privati € 20,00 enti € 30,00
Estero privati € 30,00 enti € 40,00

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

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 Italiane
e del Mediterraneo Antico)
Leonard Rutgers (Universiteit Utrecht)
John Scheid (Collège de France - Centre AnHiMA)
Giulia Sfamini Gasparro (Università di Messina)
Dirk Steuernagel (Universität Frankfurt)
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 - UTM)
Marcello Carastro (École des Hautes Études en Sciences
Sociales - Centre AnHiMA)
Maria Vittoria Cerutti (Università Cattolica - Milano)
Nicola Cusumano (Università di Palermo)
Ted Kaizer (Durham University)
Francesco Massa (Università di Pavia)
Gabriella Pironti (Università di Napoli Federico II)
Francesca Prescendi (Université de Genève)

Università degli Studi di Palermo
DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI
Sezione di Storia Antica



Supplemento a
MYTHOS 2

Rivista di Storia delle Religioni

numero 2 - 2011
nuova serie

Les représentations des dieux des autres

Sous la direction de
Corinne Bonnet, Amandine Declercq, Iwo Slobodzianek

SALVATORE SCIASCIA EDITORE

Table des matières

Corinne BONNET	
<i>Introduction</i>	VII
<i>Altérité en images et en discours</i>	
Anne-Françoise JACCOTTET	
<i>Les Cabires. Entre assimilation et mise en scène de l'altérité</i>	1
Joëlle SOLER	
<i>La Déesse Syrienne, dea peregrina : la mise en récit de l'altérité religieuse dans les Métamorphoses d'Apulée</i>	17
Daniel BARBU	
<i>Idole, idolâtre, idolâtrie</i>	31
Carmine PISANO	
<i>Gradi di alterità e logiche di « traduzione » : il caso di Hermes/Candaule</i>	51
Anne-Caroline RENDU LOISEL	
<i>Décrire le corps d'un dieu en Mésopotamie ancienne</i>	65
<i>Comparer, interpréter, adapter</i>	
Beate PONGRATZ-LEISTEN	
<i>Comments on the Translatability of Divinity: Cultic and Theological Responses to the Presence of the Other in the Ancient Near East</i>	83
IWO SLOBODZIANEK	
<i>La définition des « pouvoirs divins » dans les sources littéraires sumériennes et grecques : une nouvelle approche comparative des me et des timai</i>	113
Philippe MATTHEY	
<i>« Barques sur le Nil... ». La légende de Nectanébo comme récit de dé-légitimation</i>	129
Guillaume DUCŒUR	
<i>Interpretatio, relectures et confusions chez les auteurs gréco-romains : le cas du Dionysos indien</i>	143

Flavia RUANI

Des noms célèbres de différents dieux / Mani et ses compagnons
proclamèrent (*C. Haer. XL 3*): à propos de la conception manichéenne
de la divinité vue par Éphrem le Syrien 159

Stratégies d'appropriation et d'intégration

Catherine APICELLA

Le culte d'Apollon à Sidon ou les modalités d'intégration d'un dieu étranger 177

Stefano Giovanni CANEVA

*D'Hérodote à Alexandre. L'appropriation gréco-macédonienne d'Ammon de Siwa,
entre pratique oraculaire et légitimation du pouvoir* 193

Dan DANA

*Comment représenter les coutumes religieuses des Thraces (Hdt. V 3-8),
entre Anciens et Modernes ?* 221

Jean-Pierre ALBERT, Nicole BELAYCHE, Corinne BONNET, Philippe BORGEAUD

Conclusions 239

Index général 253

D'Hérodote à Alexandre. L'appropriation gréco-macédonienne d'Ammon de Siwa, entre pratique oraculaire et légitimation du pouvoir*

Stefano Giovanni CANEVA

Résumé

Les dieux des autres ne sont pas simplement d'autres dieux. En accord avec cette conviction, Hérodote met la divinité oraculaire libyenne Ammon de Siwa en relation avec les dieux royaux Amon de Thèbes et Zeus de Dodone. Cet article part du texte d'Hérodote pour étudier, d'une part, la diffusion et le succès religieux autant que politique de Zeus Ammon dans les traditions grecque et macédonienne des V^e et IV^e siècles av. J.-C., puis pour les comparer, d'autre part, avec la signification nouvelle que le dieu acquit à l'époque d'Alexandre et de ses successeurs en Égypte, les Ptolémées.

Abstract

The gods of the others are not simply other gods. In compliance with this belief, Herodotus puts the Libyan oracular divinity Ammon of Siwah in relation with the royal gods Amon of Thebes and Zeus of Dodona. This paper starts from Herodotus' text to study, on one hand, the spread of religious and political success of Zeus Ammon in the V and IV centuries' Greek and Macedonian tradition, before to compare them, on a second hand, with the new significance that the god acquired at the time of Alexander and his successors in Egypt, the Ptolemies.

Mots-clés

• Zeus Ammon • Alexandre • Hérodote • Argéades • Ptolémées

Keywords

• Zeus Ammon • Alexander • Herodotus • Argeads • Ptolemies

L'importance que la tradition historiographique ancienne attribue à l'expédition d'Alexandre dans l'oasis de Siwa se comprend surtout en relation avec la portée que cet épisode eut dans le processus d'élaboration mytho-historique mis en œuvre par l'alexandrogographie dès la mort du souverain¹. Dans le monde hellénophone,

* Je tiens à remercier Amandine Declercq pour les améliorations qu'elle a apportées à mon texte français.

¹ Concernant l'expédition à Siwa, voir Arr. *An.* 3.4; Diod. 17.49.2-51; Q. Curt. 4.7.5-32; Plut. *Alex.* 26.10-27-11; Just. 11.11; Strabon 17.1.43 (= Callisthène *FGrH* 124 F 14a); Ps. Call. A 1.30.2-7 (Ed. Kroll). Parmi les études consacrées à cet événement, à sa signification ainsi qu'à la tradition historiographique qui lui est corrélée, rappelons ici les plus récentes: FREDRICKSMEYER 1991 et 2003, 270-274; voir également la bibliographie citée par HUSS 2001, 70 n. 1. Concernant le motif du *pothos/cupido* qui aurait porté Alexandre à Siwa, voir ATKINSON 1998, 360; SISTI 2004³, 468. Quoiqu'en dise Plutarque (suivi par WILCKEN 1928 et 1930, TARN 1948, II 347-359, et récemment PRANDI 1985), l'hypothèse selon laquelle Alexandre alla à Siwa avec le projet d'obtenir la confirmation de sa filiation divine nous semble

bien que l'origine divine d'Alexandre, investi par Zeus Ammon, put être lue dans le cadre d'une tradition héroïque bien codifiée, sa signification politique ne reçut pas de formalisation immédiate, à travers un canal idéologique préférentiel, à l'instar de ce qu'on peut distinguer sur les reliefs des temples égyptiens. Cette signification a plutôt été constituée à mesure d'applications politiques et d'élaborations culturelles progressives, avant et après la mort du roi. Dans ce contexte, le motif de la divinité d'Alexandre finit par dépasser la portée politique et diplomatique des cultes attribués aux souverains macédoniens, déjà expérimentés par Amyntas et Philippe, puis développés par Alexandre lui-même². À partir d'auteurs comme Callisthène ou Clitarque³, jusqu'à des œuvres tardives tel le *Roman d'Alexandre*, à l'époque impériale, les différents mécanismes religieux et culturels de la communication entre sphères humaine et divine furent développés et organisés autour du *bios* exemplaire du souverain⁴. Une fois projetés sur le personnage mythifié, les différents statuts héroïques ou divins attribués à l'Alexandre historique semblent avoir perdu, dans la tradition, leurs différences typologiques, chronologiques et géographiques, pour s'ordonner selon un modèle biographique évolutif et unitaire qui, depuis la naissance sous le signe de la prédestination de Zeus Ammon, évolue vers la condition d'*hêmithéos* ratifiée à Siwa, jusqu'à l'identification avec le statut divin qui précède la mort et la sacralisation du corps royal.

En partant de ces considérations générales sur le thème de la parenté entre Alexandre et Zeus Ammon, nous tenterons ici d'analyser les stratégies d'appropriation et d'utilisation d'une divinité d'origine étrangère, en l'occurrence Ammon (le dieu libyen et sa version grecque) / Amon (le dieu de Thèbes), au temps de la

la seule acceptable. Au sujet de la tradition historiographique, voir en particulier BOSWORTH 1977, 1980, 269-275, et 1988; HAMMOND 1983, sur Diodore, Justin et Quinte Curce; HAMMOND 1993, 58-61, 172-173, pour Plutarque; PRANDI 1985, 83-87, 94-100, 106-111, 158-165, et PRANDI 1996, 146-147, à propos des traditions de Callisthène, Aristoboule, Ptolémée VS Clitarque.

² Au sujet du culte dédié à Amyntas III à Pydna, voir HABICHT 1970², 11-12; MARI 2008, 220, 237-239. Concernant les cultes dédiés à Philippe II, voir HABICHT 1970², 12-16; FREDRICKSMEYER 1979; MARI 2008, 232-242. À propos du *Philippeion*, monument dynastique érigé à Olympie par Philippe après Chéronée et terminé par Alexandre, voir CARNEY 2000; MARI 2008, 233-236. Une bibliographie très large est consacrée au problème des honneurs culturels pour Alexandre dans les cités grecques, à Athènes en particulier: voir HABICHT 1970², 17-36; BADIAN 1981, 1996; MARI 2008, 243-247. De manière plus générale, sur le processus de divinisation d'Alexandre, voir également BALSDON 1950; GRIMM 1978; GOUKOWSKY 1978, 23-25, 57-66, 136-141, et GOUKOWSKY 1981; FRIEDRICKSMEYER 2003, 270-278; CARTLEDGE 2004, 215-227, 265-270; COLLINS 2009.

³ Alors que la mort de Callisthène fixe 327 av. J.-C. comme *terminus ante quem* pour la composition de son œuvre, la datation de Clitarque est discutée, surtout pour ce qui concerne la chronologie relative entre Clitarque, Aristoboule et Ptolémée. Pour la priorité de Clitarque, voir PEARSON 1960, 193; JACOBY 1965, 625; BADIAN 1965; SCHACHERMEYER 1970, 215-217 et 1973, 34; GOUKOWSKY 1976, XXXI; HAMMOND 1993, 195-198; ELLIS 1994, 17-21; PRANDI 1996, 66-71; HECKEL 2007. La position opposée est soutenue par TARN 1948, II 27-28, qui propose une datation de Clitarque pendant le règne du Philadelphie. Cette datation tardive a été reprise par HAZZARD 1992 et 2000, 3-17; DREYER 2009; PARKER 2009; elle paraît maintenant confirmée par *P.Oxy.* LXXI 4808, col. I.9-17, dans lequel Clitarque est mentionné comme *didaskalos* de Ptolémée IV (nous tenons à remercier Mme Franca Landucci Gattinoni pour cette référence). Pour de nouvelles considérations concernant les origines de la *Vulgate* à la lumière de ce papyrus, nous renvoyons à une communication présentée à Barcelone le 20 Mai 2011 (CANEVA, à paraître).

⁴ Sur la vie du roi comme *bios* exemplaire dans l'historiographie grecque, à partir du IV^e siècle, voir Murray 1998.



campagne d'Alexandre en Égypte. Nous nous concentrerons sur la superposition et l'interaction de différentes traditions – grecques et macédoniennes aussi bien qu'égyptiennes – qui ont contribué à forger, autour du dieu, un discours légitimant adressé aux différents groupes culturels et socio-politiques impliqués dans la conquête et dans le renforcement du pouvoir macédonien en Égypte.

Ammon de Siwa avant Alexandre

Selon Plutarque, la désignation d'Alexandre comme fils de Zeus aurait été formulée de manière fortuite : le prêtre libyen aurait confondu le mot grec « *paidion* » avec « *pai Dios* ». Ce détail à teneur anecdotique, qui paraît être construit sur le motif rhétorique d'une erreur dévoilant une vérité secrète et profonde, n'a pas de parallèles dans la tradition⁵. De fait, le reste des récits historiques sur Siwa montre au contraire que l'attribution du statut surhumain à Alexandre devait être l'une des fonctions idéologiques majeures de l'expédition dans le désert, ainsi que le pivot d'un projet complexe de légitimation⁶. Il faut donc lire le voyage à Siwa dans le contexte du renforcement général du pouvoir macédonien en Afrique et en Égée, poursuivi, entre 332 et 331 av. J.-C., grâce à l'organisation des territoires conquis, aussi bien qu'au moyen de la construction d'une représentation de la campagne d'Asie comme une entreprise panhellénique contre la Perse, sous la direction d'un *hégémon* au statut semi-divin⁷.

Dans le monde grec, l'association entre Amon de Thèbes, Ammon de Siwa et Zeus grec est déjà acceptée à l'époque archaïque. Un rôle dut être joué, d'abord, par l'égyptianisation du dieu oraculaire libyen – un processus au long cours, mais qui peut avoir été renforcé, au temps de la dynastie saïte, par l'affirmation du contrôle égyptien sur la région périphérique des oasis libyennes⁸. La position cruciale de Cyrène dans l'accès aux routes caravanières vers les oasis, ensuite, fit rapidement de la colonie libyenne le centre promoteur du succès de Zeus Ammon dans le continent⁹. La médiation implicite du Zeus Ammon de Cyrène, enfin, favorisa l'assimilation directe d'Amon de Thèbes avec le dieu grec. Un exemple de cette assimilation est présenté par un bronze du VI^e siècle av. J.-C., dédié par un

⁵ Au sujet de la composition de ce passage de Plutarque, voir HAMMOND 1993, 58-61.

⁶ Strabon 17.1.43 (= Callisthène *FGrH* 124 F 14a); Q. Curt. 4.7.8, 25; Diod. 17.51.2-4; Just. 11.11. Concernant la soumission de Cyrène, voir Diod. 17.49.2-3; Curt. 4.7.9; cf. LANDUCCI GATTINONI 2008, 109.

⁷ Voir sur ce point FLOWER 2000; FARAGUNA 2003, 99-115; MONTI 2009. À propos des sources anciennes témoignant des honneurs pour Alexandre à cette période, voir *I. Milet* III 122, cl. II 81, p. 132 (Alexandre *stephanophoros* à Milet, 334/333); Q. Curt. 4.5.11 (dédicace d'une couronne d'or à Alexandre aux Pythiques de 332 av. J.-C., pour en célébrer les exploits en faveur de la liberté des Grecs); *I. Erythr* 504 = *OGIS* 222 et Strabon 14.31.16 (probable institution, à cette époque, des *Alexandreia* du *Koinon* ionien; cf. HABICHT 1970², 17, 91-99; PIEJKO 1991).

⁸ Voir GUERMEUR 2005, 562-564. Concernant l'hypothèse d'une origine sémitique du dieu, à partir de Baal Hammon, voir OTTO 1975, 241.

⁹ Le succès de l'oracle de Siwa, par la médiation de Cyrène, est attesté à Sparte (Diod. 14.13.5; Plut. *Lys.* 20), en Béotie et à Olympie (voir PARKE 1967, 194-222).

Hellénomemphite à « Zeus thébain », selon une expression attestant que l'*interpretatio* hérodotéenne des dieux égyptiens se fondait sur des précédents bien établis parmi les Grecs en Égypte¹⁰:

SEG XXVII 1106: [Με]λάνθιος με ἀνέθεκεν τῶι Ζηνι Θεβαίωι ἄκαλμα (sic)
Hdt. II 54.1: οἱ ἱερεῖς τοῦ Θεβαίεως Διός

Le sanctuaire oraculaire de Siwa était bien plus considéré dans la tradition grecque que dans la tradition égyptienne¹¹. Dans son récit sur Crésus, Hérodote mentionne ainsi le sanctuaire de Siwa parmi les oracles les plus importants du monde grec¹². Depuis le V^e siècle av. J.-C., les Cyrénéens frappaient également des monnaies figurant Zeus Ammon représenté avec les cornes de bélier, attribut traditionnel du dieu thébain¹³. Cyrène dédia en outre un culte civique à Ammon¹⁴, et Pindare mentionne le dieu dans la IV^e *Pythique* pour Archésilaos de Cyrène¹⁵.

L'oracle d'Ammon est impliqué, depuis le V^e siècle av. J.-C., dans les projets des protagonistes de la vie politique et militaire du monde grec. Cimon, par exemple, fit secrètement consulter le sanctuaire lors de la préparation de sa dernière campagne contre les Perses. Selon la tradition recueillie par Plutarque, les envoyés n'obtinrent aucune réponse du dieu, sinon que Cimon était déjà à ses côtés. Le sens du message devint clair lorsqu'ils retournèrent au quartier général, à Chypre, où ils découvrirent que le commandant était déjà mort au moment de l'interrogation de l'oracle¹⁶. Dans la mesure où la mort de Cimon fut tenue secrète durant trente jours, il est probable que la tradition relative au message d'Ammon fut inventée *a posteriori*, afin de renforcer le processus d'héroïsation du général athénien¹⁷.

À la fin de la guerre du Péloponnèse, Ammon libyen fut encore invoqué pour soutenir les stratégies politiques d'une figure qui fit de l'affirmation d'un pouvoir charismatique une part centrale de sa carrière. Après avoir obtenu à Samos des honneurs culturels, ainsi que le changement du nom des fêtes *Lysandreia* en *Hêraia* pour avoir libéré l'île du contrôle athénien¹⁸, le général spartiate Lysandre essaya de

¹⁰ MASSON 1977; J. et L. ROBERT in *Bull. Ép.* (1979), n°642.

¹¹ À propos de l'*Ammonieion* de Siwa, voir KUHLMANN 1988 (en part. 139-159, pour la visite d'Alexandre); COLIN 1998; GUERMEUR 2005, 423-427, 562-564. Au sujet de la considération de l'oracle en Méditerranée avant Alexandre, voir LECLANT 1950; CLASSEN 1959; ZORAT 1990; COPPOLA 2008, 104-105. En revanche, Siwa reste en marge des lieux de la légitimation pharaonique: cf. COLIN 1998; VASUNIA 2001, 274-275; GUERMEUR 2005, 423-427, 562-564; WINTER 2005, 204-205.

¹² Hdt. I.46.2.

¹³ BRASWELL 1987, 84.

¹⁴ Plat. *Pol.* 257B; Paus. 10.13.5; voir également CHAMOIX 1962, 320-329.

¹⁵ Pind. *Pyth.* IV. 14-16: « J'atteste qu'un jour, de cette terre battue par les flots, la fille d'Épaphos tirera la racine de villes fameuses et la transplantera sur le sol consacré à Zeus Ammon » (trad. PUECH 1951, 69). La généalogie donnée par Médée comprend Zeus et Io – Épaphos – Libye.

¹⁶ Plut. *Cim.* 19. Au sujet de Cimon et de l'oracle de Siwa, voir ZORAT 1990; COPPOLA 2008, 104-105.

¹⁷ L'héroïsation de Cimon est suggérée par un passage de l'historien Phanodème, cité par Plutarque, dans lequel Cimon est représenté comme le protecteur du retour des envoyés de Siwa (*FGrH* 325 F 23 = Plut. *Cim.* 19.2). L'orateur Nausicratès atteste également l'introduction du culte de Cimon « comme un être supérieur », à Kition, à l'occasion d'une épidémie (Plut. *Cim.* 19.5).

¹⁸ Plut. *Lys.* 18 (Duris *FGrH* 76 F 71); cf. LANDUCCI GATTINONI 1997, 234-239; MARI 2004.



corrompre les sanctuaires de Delphes, Dodone et Siwa pour obtenir un oracle soutenant son projet de réforme constitutionnelle. Lysandre espérait, ce faisant, priver les familles des Agiades et des Eurypontides de leur privilège royal afin de rendre tous les Spartiates éligibles. Or, selon Éphore, les prêtres libyens n'acceptèrent pas l'or de Lysandre et dénoncèrent le général, qui fut au final acquitté par les Spartiates¹⁹.

Si le lien entre la Grèce et le sanctuaire libyen a été largement exploré par les chercheurs, le rôle de Zeus Ammon dans la culture macédonienne avant Alexandre reste méconnu. À Aphytis, dans la péninsule Chalcidique, la campagne d'excavation de 1969 a révélé un sanctuaire dédié à Zeus Ammon, que la céramique a permis de dater au moins de la seconde moitié du IV^e siècle av. J.-C. ; cette chronologie n'offre toutefois pas d'appuis solides pour dater le succès du sanctuaire avant l'épisode de Siwa plutôt qu'après les événements d'Alexandre²⁰. Les relations tenues par la maison royale avec cet *Ammonieion* demeurent également obscures, et l'on ne peut prouver l'historicité de l'épisode plutarchéen de la vie d'Alexandre selon lequel Philippe, troublé par des visions à propos de son épouse Olympias, aurait interrogé l'oracle de Delphes et reçu le conseil de vénérer particulièrement Ammon²¹. Le récit semble plutôt le produit de l'alexandrographie postérieure à Siwa, utilisant le *topos* du rêve prémonitoire et de l'oracle révélateur pour évoquer le thème de la paternité divine d'Alexandre au moment de sa conception. En conséquence, il paraît plus plausible d'expliquer le nouveau succès du culte pour Zeus Ammon à Aphytis à la suite de la divulgation de l'oracle d'Ammon, voire même contemporaine de la réduction d'Aphytis en *kômè*, une section de la nouvelle ville de Cassandre²². Tout en retenant le temple chalcidique comme une possible piste interprétative, il faut chercher ailleurs les traces éventuelles d'un message proprement macédonien dans la propagande ammonienne d'Alexandre.

¹⁹ Plut. *Lys.* 25, 30 (Éphore, *FGrH* 70 F 206, 207); Nep. *Lys.* 3.2-4; Diod. 14.13.5-8; Plut. *Ages.* 20.3; cf. CLASSEN 1959; PARKE 1967, 219-221; HAMILTON 1979, 89-94; BOMMELAER 1981, 134-138; MALKIN 1990.

²⁰ Au sujet du sanctuaire, voir LEVENTOPOULOU-GIOURI 1971 (je tiens à remercier Mme Amalia Kolonia pour m'avoir envoyé d'Athènes une copie de cet article); HAMMOND - GRIFFITH 1979, 192; LE BOHEC BOUHET 2002, 41, 49. Sur l'oracle de Zeus Ammon à Aphytis, cf. Steph. Biz. s.v. Ἀφυτις. Récemment, voir TSGARIDA 2011, en particulier 174-175, qui propose une fondation à la fin du V^e siècle. Selon une tradition transmise par Plutarque (*Lys.* 20.7) et Pausanias (3.18.3), Lysandre aurait levé le siège à Aphytis après avoir vu Ammon en rêve et aurait suggéré aux habitants de la ville de sacrifier à ce dieu. Toutefois, l'indication du sacrifice ne témoigne pas de la fondation d'un véritable sanctuaire pour Zeus Ammon. D'autre part, les fouilles récents (2005-2008) ont permis de dégager la base d'une exèdre datant de la première partie du IV^e siècle, mais son lien avec le culte pour Zeus Ammon reste tout à fait obscur. Il faut, semble-t-il, atténuer les mots de HÖLBL 2001, 10, selon lequel Zeus Ammon offrirait « the best link to Macedonia in the cultic-religious domain: he was honoured in all of Greece as Lybian Ammon and had a cult from the late fifth century onwards in Macedonian Aphytis (Chalkidike) where a temple has been excavated ».

²¹ Plut. *Alex.* 3.1.

²² Cassandre fonda la ville en 316 av. J.-C. Au sujet du destin d'Aphytis, voir HATZOPOULOS 1996, I, 121.

Siwa, Dodone, Argos. De l'appropriation du dieu étranger à une géopolitique de la mémoire

Hérodote met l'Ammon libyen en relation avec le sanctuaire épirote de Dodone²³ en proposant une origine commune des deux oracles à partir de celui de Thèbes, en Égypte. Comme il est d'usage, chez Hérodote, cette hypothèse est envisagée selon une triple perspective. La première correspond à la version des prêtres thébains, selon lesquels deux prêtresses d'Amon furent enlevées par des Phéniciens puis amenées respectivement en Libye et chez les Grecs, où elles fondèrent les deux oracles. La deuxième perspective énoncée, ensuite, est celle des *promanteis* dodoniennes – partagée par les autres ministres du sanctuaire –, d'après laquelle les prêtresses sont substituées par des colombes parlantes, selon un récit étimologique dont la marque locale transparait dans la référence au chêne sacré et aux colombes, animaux liés à Zeus de Dodone²⁴. La troisième perspective, enfin, formule la réflexion de l'historien : Hérodote discute le rapport entre la version factuelle égyptienne, non démontrable mais vraisemblable (2.56.1: εἰ ἀληθῆως), et la composition allégorique du récit de Dodone²⁵. Hérodote porte alors une preuve empirique de la parenté entre les deux oracles : la ressemblance entre les techniques de divination utilisées à Dodone et à Thèbes²⁶. Les considérations personnelles de l'historien s'insèrent dans le cadre d'une réflexion concernant les contacts culturels et l'interprétation, sur les deux rives de la Méditerranée ancienne, de divinités relatives au groupe Zeus / Zeus Ammon / Amon. Le trait le plus spécifique de sa contribution au débat se trouve, nous semble-t-il, dans la discussion puis l'acceptation de la parenté entre Zeus Ammon de Cyrène et Zeus de Dodone. Nous entendons par là suggérer que les réflexions d'Hérodote pourraient avoir joué un rôle important dans l'affirmation de cette tradition ainsi que dans le développement d'une propagande ammonienne par Alexandre.

La tradition identitaire de la maison royale macédonienne, corroborée par les faits, témoigne d'un lien important, en particulier au temps d'Olympias, entre la Macédoine et l'Épire. Sous l'influence de la reine, Philippe II maria Cléopâtre, l'unique sœur d'Alexandre, à Alexandre le Molosse, frère d'Olympias²⁷. Grâce à la lignée épirote de la famille royale, Alexandre pouvait renforcer son origine éacide et présenter la conquête de la Troade, au début de la campagne d'Asie, comme un retour au pays de ses ancêtres, en se référant à Néoptolème ainsi qu'à la fusion entre les sangs grec et troyen²⁸. Le lien unissant la couronne macédonienne à l'Épire, son arrière-pays,

²³ Hdt. 2.54-57.

²⁴ Au sujet du lien entre la colombe et Zeus, voir PARKE 1967, 43 sq.

²⁵ Sur la propension des Égyptiens à narrer d'une manière réaliste ce que les Grecs ont transmis sous forme de mythe, voir Plat. *Tim.* 22 c-d; cf. CANEVA 2010 b.

²⁶ Hdt. 2.58.

²⁷ Diod. 16.91.4-93.2; Just. 9.6.1-3; cf. HAMMOND - GRIFFITH 1979, 681-682; CARNEY 2000, 75-76, 89-90; FUNKE 2000, 168-174.

²⁸ Au sujet de Néoptolème dans la tradition argéade et épirote, voir FUNKE 2000, partie I; au sujet d'Alexandre, voir FLOWER 2000, 107-110. Alexandre pouvait invoquer, comme prédécesseur pour la conquête de Troie, non seulement Achille (cf. STEWART 1993, 78-86; AMELING 1987; COHEN 1995), mais également Héraclès.



et plus particulièrement à l'oracle de Dodone est clairement attesté, dès la fin du V^e siècle av. J.-C., dans l'*Archélaos* d'Euripide. La tragédie semble adapter le nouvel intérêt pour le romanesque, qui caractérise la production tardive de l'auteur athénien, aux projets géopolitiques macédoniens contemporains d'Alexandre. Les fragments F 228 et 228a – le prologue, suivi d'une section jouée à la première personne par le protagoniste²⁹ – relatent ainsi la naissance mythique de la maison téménide à partir de Danaos, qui arriva à Argos depuis l'Égypte, jusqu'à Hyllos et à son fils Téménos. Le prologue se concentre d'abord sur l'origine égyptienne de Danaos, auquel on attribue la fondation d'Argos, la ville d'Inachos; la généalogie exposée par Archélaos couvre ensuite dix générations: Lyncée, Abantes, Acryse (époux de Danaé), Persée (fils de Danaé et époux d'Andromède), Électrion (père d'Alcmène), Héraclès, Hyllos, Téménos, Archélaos. De fait, le Téménos d'Euripide, dépourvu de descendance après avoir joué un rôle central dans l'histoire du retour des Héraclides vers le Péloponnèse, quitte Argos, où il vit, pour interroger la prêtresse de Dodone, qui lui annonce alors la naissance d'un fils du nom d'Archélaos³⁰.

Le parcours mytho-historique retracé par Euripide à la fin du V^e siècle av. J.-C. traduit une nouvelle étape dans le processus d'hellénisation des intérêts de la dynastie macédonienne³¹. Il montre aussi, *in nuce*, les potentialités ultérieures du modèle généalogique pour donner à des projets géopolitiques de conquête, de colonisation ou d'hégémonie, la forme discursive du retour au pays des ancêtres. Les liens mythiques entre la dynastie argienne et l'Égypte ont plus tard été largement utilisés dans l'idéologie ptolémaïque du III^e siècle, trouvant, encore une fois, une forme d'expression adéquate dans la littérature de cour. Un nouveau fragment callimachéen, *PSI XV 1500* (fr. 144 Massimilla), dont les termes rapportent une section du début de la *Victoire de Bérénice*, mentionne ainsi Inachos, Amygone, Danaos, Prétos (frère de Danaé, également mentionné dans l'*Archélaos*) ainsi que les personnifications de l'Égypte et du Nil³². L'importance de l'origine macédonienne, autrement dit argienne, de la maison ptolémaïque se manifeste donc de manière particulièrement éloquente au début d'un poème destiné à célébrer la victoire équestre de Bérénice aux *Némées* d'Argos. De fait, les Ptolémées, qui excellaient au III^e siècle av. J.-C. dans les compétitions équestres, y participaient avec l'indication ethnique macédonienne, reprise dans la poésie encomiastique³³. La référence à la

²⁹ Édition de COLLARD - CROPP 2008.

³⁰ Les fragments euripidéens présentent une innovation dans la tradition concernant l'origine argienne et éacide de la maison royale macédonienne, déjà discutée par Hérodote (Hdt. 8.137; cf. Thuc. 2.99.3; MARI 2002, 19-22, 31-36): le dramaturge raccourcit la généalogie traditionnelle en faveur d'une descendance directe depuis Téménos jusqu'au premier roi de Macédoine, dont le nom historique de Perdicas est substitué par celui d'Archélaos, projection du roi en titre.

³¹ Le décret athénien de proxénie pour Archélaos date de la même période (*IG I³ 117, 407/6 av. J.-C.*). À propos de son règne, voir HAMMOND - GRIFFITH 1979, 136-167. Pour une étude de l'œuvre tardive d'Euripide dans le cadre des contacts entre Athènes et la Macédoine (en plus du classique, mais désormais dépassé GOOSSENS 1962, 660-757), voir HARDER 1985; DI GREGORIO 1987 et 1988; MARI 2002, 60-66; BELTRAMETTI 2007, 42-51.

³² MASSIMILLA 2010, 74-76, 236-243.

³³ Concernant les succès des Ptolémées et l'utilisation de l'ethnique macédonien, voir CRISCUOLO 2003; BENNETT 2005; VAN BREMEN 2007; REMIJSEN 2009.

généalogie argienne ne se limite pas à situer l'exploit de Bérénice dans le contexte géographique de l'occasion : elle revendique dans le même temps l'origine macédonienne de la dynastie lagide, héritière et continuatrice de la maison argéade, tout en signalant la spécificité de sa domination sur l'Afrique³⁴.

Le succès durable de l'*Archélaos* témoigne, en outre, de l'intérêt pour l'identité mythique des dynasties macédoniennes et de sa portée idéologique au III^e siècle av. J.-C. L'inscription SIG³ 1080 contient notamment une liste de victoires agonistiques attribuées à un acteur de Tégée vers la moitié du siècle. La large place dédiée aux tragédies liées au cycle éacide (*Héraclès* et *Archélaos* d'Euripide, *Achille* de Chérémônès) semble également suggérer une adaptation des goûts artistiques et littéraires contemporains à un répertoire mythologique plus focalisé sur les nouveaux centres politiques et culturels de l'époque. La victoire de l'*Archélaos* aux *Hêraia* d'Argos, puis aux *Naia* de Dodone, confirme en effet l'importance du lien entre les lieux de la fête, le cadre mythique et géographique de la tragédie, ainsi que la mise en forme de la généalogie macédonienne. Dans la même perspective, la centralité de Dodone – selon le contexte politique de l'époque – transparait enfin chez Callixène (transmis par Athénée), lors de la section finale de la description de la grande procession tenue par Ptolémée II à Alexandrie, au sein de laquelle l'auteur mentionne la dédicace d'enclos sacrés consacrés pour l'occasion, dans le sanctuaire Dodone, à Ptolémée I^{er} et à Bérénice I^{ère}.³⁵

Memphis et Louqsor. Contextes de légitimation entre Zeus Ammon macédonien et Amon égyptien

Pour les cas d'Argos et de Dodone, les sources littéraires montrent l'évolution d'une lecture idéologique de l'histoire et de la géographie mythiques relatives aux maisons royales macédoniennes. Les limites chronologiques de cette mutation, respectivement le V^e et le III^e siècle av. J.-C., suggèrent de chercher dans la figure d'Alexandre, ainsi que dans l'élargissement de l'horizon de la royauté macédonienne, bouleversé par les conquêtes, le pivot d'un nouveau mouvement d'organisation spatiale concernant la mémoire culturelle de cette dernière. L. Nerwinski et A. Mastrocinque ont supposé, dès les années 1980 – devançant la tendance des récentes études sur les contacts interculturels dans le monde ancien –, que le respect témoigné par Alexandre pour les traditions liées au culte d'Apis ne devait pas être envisagé dans une perspective purement égyptienne, mais qu'il visait, grâce à l'assimilation entre Apis et Épaphos³⁶, fils égyptien de l'argienne Io – identification déjà largement attestée dans la littérature du V^e siècle av. J.-C. –, à favoriser, d'une part, un processus de traduction culturelle des cultes égyptiens pour Apis, mais également,

³⁴ Nombre des personnages mythiques cités figurent également parmi les noms des dèmes d'Alexandrie : les indications démotiques *Inacheios*, *Argeades*, *Koineus* (d'après *Koinos*, petit-fils d'Argeus), *Hērakleios* et *Temeneios* renvoient à l'origine macédonienne et argienne des fondateurs de la capitale lagide (voir FRASER 1972, I, 45).

³⁵ Athén. 5.203 A ; cf. RICE 1983, 126-131, laquelle rappelle le passage d'Hérodote relatif aux sanctuaires oraculaire de Zeus à propos de l'importance de Dodone dans les cours hellénistiques.

³⁶ Hdt. 2.38, 153.



d'autre part, un processus de légitimation lié au thème du retour d'un membre de la maison royale macédonienne sur la terre de ses ancêtres³⁷.

Dans le récit de la campagne d'Alexandre, le thème du retour du conquérant est lié à celui de l'imitation des exploits accomplis par ses prédécesseurs mythiques, tels Héraclès et Dionysos. Cette tradition se manifeste, dans le cas de Siwa, à travers un détail narratif, forgé par l'historien officiel Callisthène, relatant le désir manifesté par Alexandre de visiter l'oasis libyen afin de suivre les traces de ses ancêtres, Héraclès et Persée³⁸. Un processus analogue de traduction et d'appropriation d'un dieu étranger, Ammon, par le biais du lien avec Zeus de Dodone, vénéré par les Macédoniens, était susceptible de renforcer la portée idéologique de l'expédition d'Alexandre dans le désert. La clef de ce processus se trouve peut-être dans le passage d'Hérodote concernant l'origine égyptienne des sanctuaires de Siwa et de Dodone. De fait, l'œuvre hérodotéenne était connue de l'entourage d'Alexandre; L. Prandi l'a démontré à propos des fragments de Callisthène, historien officiel de l'expédition³⁹. Bien qu'Hérodote ne fût pas la seule source d'information à disposition de l'état-major de l'armée macédonienne, son œuvre dut jouer le rôle d'un bréviaire ethnographique lors de la campagne d'Égypte. Une évaluation générale des rapports entre Hérodote et la littérature ethnographique hellénistique montre en effet qu'on reconnaissait à l'ouvrage de l'auteur d'Halicarnasse une fonction de propédeutique à la recherche ethnographique, même quand l'apport des mises à jour et le changement des critères de démonstration pouvaient exposer Hérodote aux critiques de ses successeurs⁴⁰.

Le passage d'Hérodote offrait à Alexandre un trait d'union essentiel entre le dieu de Thèbes, Siwa et le sanctuaire épirote de Dodone, traditionnellement associé au règne argéade. Là encore, le lien entre Thèbes, Siwa et Dodone confirmait l'association étroite des dieux-rois Zeus et Ammon, tout en confortant Alexandre dans sa volonté d'étendre la légitimation de sa royauté bien au-delà de ses limites traditionnelles, avec le consensus de l'élite macédonienne. Dans cette perspective, le fait qu'Alexandre fut accueilli par le prêtre de Siwa en tant que fils de Zeus Ammon⁴¹ peut être mis en relation avec une altération progressive – jamais complètement acquise – de la souveraineté macédonienne, laquelle a évolué, sous Alexandre, d'une monarchie régionale à base ethnique vers une royauté impériale, personnelle et itinérante, physiquement liée au corps et au charisme du roi, fils du dieu⁴².

³⁷ NERWINSKI 1981, 85; MASTROCINQUE 1987. Voir également, au sujet d'Épaphos dans les généalogies grecques et égyptiennes, l'étude plus récente de STEPHENS 2003, 8-9. Sur la présence, d'une manière générale, de figures orientales dans les généalogies grecques, voir BRILLANTE 2001. Pour les stratégies discursives de l'appropriation culturelle dans des contextes coloniaux ou de conquête, voir DOUGHERTY 1993.

³⁸ Strabon 17.1.43 (Callisthène *FGrH* 124 F 14); Arr. 3.3.1-2.

³⁹ PRANDI 1985, 76-93.

⁴⁰ Pour une approche générale de l'héritage hérodotéen dans l'ethnographie hellénistique, voir MURRAY 1972.

⁴¹ Q. Curt. 4.7.25 (fils de Jupiter); Plut. *Alex.* 27.5 (fils d'Ammon; cf. 28.9 pour l'erreur du prêtre); Diod. 17.51.1 (*tou theou*); Just. 11.11.7 (fils d'Ammon).

⁴² Au sujet de la souveraineté macédonienne, entre monarchie militaire et royauté personnelle, voir LANDUCCI GATTINONI 2003 et 2008, 129, 141, 150, 157, 160-161, avec bibliographie.

Avant de quitter l'Égypte, Alexandre demeura une seconde fois à Memphis, où, selon Arrien, il organisa une fête comprenant des sacrifices pour Zeus *Basileus*, une procession de l'armée, ainsi que des *agones* athlétiques et artistiques⁴³. Alexandre avait déjà commandé des processions de l'armée à Éphèse, pour Artémis, et à Tyr, pour Héraclès⁴⁴. En présentant une cohérence entre la sélection de la divinité honorée et le lieu de la célébration, les cas d'Éphèse et de Tyr incitent à envisager la possibilité d'un lien similaire entre le choix de Zeus *Basileus* et la fête de Memphis. Or si des fêtes en l'honneur de Zeus *Basileus* sont attestées dans plusieurs cités grecques, celles qu'Alexandre orchestra dans la capitale satrapique renvoient plus précisément aux *Basileia* macédoniennes: célébrées, en l'occurrence, par la communauté itinérante de l'armée à la suite du roi, elles visent à confirmer l'unité naturelle entre le souverain conquérant et le dieu qui le légitime⁴⁵.

À la lumière de l'association entre Zeus, Zeus Ammon et Amon égyptien, la fête memphite semble marquer une étape dans la légitimation égyptienne du nouveau maître du pays, selon le thème traditionnel du lien parental entre le souverain et le dieu royal. Ce processus se traduit également par la formulation du nom pharaonique d'Alexandre ainsi que par la restauration des temples d'Amon à Thèbes. En composant le grand nom royal d'Alexandre, les prêtres égyptiens reprirent l'usage, commun dans la tradition pharaonique antérieure – bien que non attesté après Darius I –, d'insérer une référence à Amon comme dieu tutélaire du pouvoir pharaonique. Cet usage a été conservé, tel une marque de continuité, par les deux rois Argéades Philippe III et Alexandre IV, aussi bien que par les Ptolémées durant le III^e siècle av. J.-C.⁴⁶:

⁴³ Arr. *An.* 3.5.1-2.

⁴⁴ *Ibid.* 1.18.2; 2.24.6.

⁴⁵ Concernant les *Basileia*, voir KOENEN 1977, 29; NERWINSKI 1981, 86, n. 27. À propos de la fête macédonienne, voir ROBERT dans *Bull. Ép.* (1939), n°169. Le thème du lien entre Zeus et le souverain est récurrent dans la tradition grecque. L'importance des fêtes en honneur de Zeus, liées à la légitimation du pouvoir royal, apparaît cependant plus clairement dans une société à tradition monarchique telle la Macédoine: ainsi les fêtes *Olympia*, instituées à Dion par Archélaos à la fin du V^e siècle av. J.-C., dédiées à Zeus et aux Muses, avec *agones* athlétiques et artistiques (HATZOPOULOS 1996, I 272-276, 289-290, 319-320; Mari 1998 et 2002, 51, 60, 201). Sur la continuité du culte de Zeus en Macédoine hellénistique, voir LE BOHEC BOUHET 2002; en Égypte, voir HOSE 1997. En considérant cette fête comme l'occasion du couronnement pharaonique d'Alexandre, KOENEN 1977, 51-64 proposa de voir en cet événement l'acte de fondation des *Basileia* ptolémaïques. Cependant, les arguments chronologiques et les interprétations idéologiques offerts par L. Koenen sont spéculatifs. L'hypothèse d'une correspondance entre la date de la fête de Memphis et celle des *Basileia* a été réfutée à partir de NERWINSKI 1981, 48-103. En outre, le couronnement égyptien d'Alexandre n'est attesté que par le *Roman* (Ps. Call. A 1.34.2 éd. Kroll), ce qui a suscité beaucoup de doutes quant à l'authenticité de l'épisode (cf. NERWINSKI 1981, 79-84; BURSTEIN 1991). On ne peut toutefois pas exclure un rôle de la fête de Memphis dans la construction de la mémoire politique des Ptolémées ainsi que dans l'institution de la fête qui se tenait, au III^e siècle av. J.-C., à Alexandrie, la nouvelle capitale (au sujet des *Basileia* ptolémaïques, voir PERPILLOU THOMAS 1993, 152-153).

⁴⁶ WILCKEN 1967, 114; BURSTEIN 1991, 142; SCHÄFER 2011, chap. 1.1. Pour Darius I (« aimé d'Amon », *mrj-'Imn*), voir VON BECKERATH 1999², 220-221. Amon n'apparaît pas dans les dernières dynasties locales, après la première domination perse, tandis qu'il est très fréquent dans les noms de la dynastie koushite de Napata (XXV^e), dont on connaît le lien puissant avec Thèbes (VON BECKERATH 1999², 206-210; MURRAY 1970, 155). Pour Amon dans les noms du trône de Philippe III et d'Alexandre IV, voir GAUTHIER 1916, 204-207 (Philippe III « aimé d'Amon », *mrj-'Imn*); 207-211 (Alexandre IV « élu



1. Nom d'Horus (deux variantes)⁴⁷ : *ḥk3-ḥk3.w m-t3-dr=f*, « seigneur des seigneurs sur tout le pays », ou bien *mkj Km.t*, « qui défend l'Égypte » ;
2. Nom *Nebty* : *m3j wr-ph.tj itj-t3.wj-m-ḥ.wj*, « lion fort en puissance, qui tient les deux terres de ses mains » ;
3. Nom d'or : *k3-nht iwḥ-t3.wj ḥk3-w3d-wr-šn.t-îtn*, « taureau puissant, héritier des deux terres, seigneur sur mer et sur terre » ;
4. Nom de trône : roi de la Haute et Basse Égypte *spt-n-Imn mrj-Rḥ*, « élu d'Amon, aimé de Rè » ;
5. Nom propre, fils de Rè *'lksndrs*, « Alexandre ».

C'est encore en relation avec le dieu royal Amon que se développa le projet de restauration des temples de Karnak et de Louqsor⁴⁸. On ne discutera pas ici du projet dans sa complexité structurale et iconographique, mais on considérera l'importance du lien ammonien dans un contexte socio-culturel différent de la fête memphite pour Zeus *Basileus*. La restauration de la chambre de la barque d'Amon, dans le temple érigé par Amenophis III à Louqsor, est révélatrice de cette stratégie de légitimation (Fig. 1). Le temple de Louqsor peut être défini comme une « Maison de millions d'années », un site religieux dédié

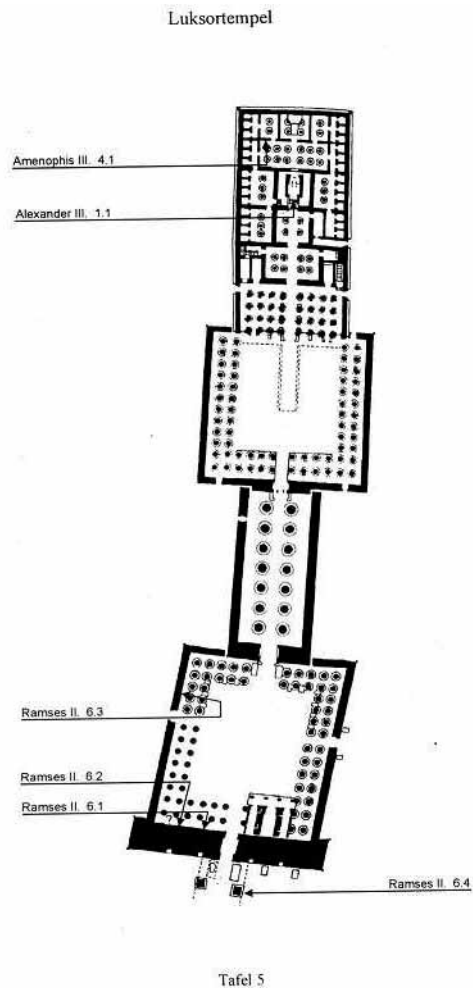


Fig. 1. Le temple de Louqsor, avec la chambre de la barque (ULLMANN 2002).

d'Amon », *spt-n-Imn*). Pour les Ptolémées au III^e siècle, voir Huß 2001, 215-216 (Ptolémée I « élu d'Amon », *spt-n-Imn* ; cf. GAUTHIER 1916, 214-220) ; 252-253 (Ptolémée II « aimé d'Amon », *mrj-Imn* ; cf. GAUTHIER 1916, 222-245) ; 336-337 (Ptolémée III « image vivante d'Amon », *šm-nḥ-n-Imn*, à Kom-el-Hisn, dans le décret de Canope ; cf. GAUTHIER 1916, 245-259) ; 384-386 (Ptolémée IV « image vivante d'Amon », *šm-nḥ-n-Imn*, dans la stèle de Pithôm et dans le décret de Raphia ; cf. GAUTHIER 1916, 263-272) ; cf. VON BECKERATH 1999², 234-237 ; GUERMEUR 2005, 568-570.

⁴⁷ Au sujet du problème posé par les deux variantes, tendant à infirmer l'hypothèse d'un couronnement officiel d'Alexandre, voir BURSTEIN 1991.

⁴⁸ À propos des initiatives architectoniques attribuées à Alexandre, cf. TRAUNECKER 1987 ; MARTINEZ 1989 ; HÖLBL 2001², 85-86 ; WINTER 2005 ; SCHÄFER 2007, 55-56. Concernant la signification des temples de Karnak et de Louqsor, en relation avec le renouvellement du pouvoir royal, le culte du *Ka* et les fêtes *Sed* et *Opet*, cf. ALTENMÜLLER 1975 ; MARTIN 1982 ; MURNANE 1982 ; BELL 1985 ; O'CONNOR 1995 ; ULLMANN 2002. Au sujet du temple de Karnak en particulier, cf. GOLVIN - GOYON 1990 ; ULLMANN 2002,

aux cultes et aux fêtes liés au cycle de conservation et de renouvellement de la royauté. Un rôle central est attribué au *Ka* du pharaon, incarnation de sa fonction royale, et à son lien avec Amon, célébré annuellement à l'occasion de la fête *Opet*. Concentrée sur le renouvellement rituel du *Ka*, la fête comporte le transfert des barques de la triade thébaine – Amon, Mut et Khonsou – suivies, le long de la route sacrée qui unifie les sanctuaires de Karnak et Louqsor, par celles portant l'effigie du souverain, lors d'une cérémonie visant à confirmer la connexion entre la souveraineté et les divinités qui en sont garantes et promotrices. La représentation traditionnelle de la royauté, dans les frises de la chambre de la barque d'Amon, joue également une fonction dans la légitimation du monarque étranger: Alexandre y apparaît comme le pharaon qui accomplit les sacrifices aux dieux de Thèbes, tel Amon-Rè ou sa version ithyphallique Min/Amon-Rè Kamoutef, justifiant l'étendue de son pouvoir sur l'Égypte et le monde entier. Le vocabulaire traditionnel de la légitimation du pouvoir royal est en outre sélectionné par le clergé thébain parmi un répertoire remontant au II^e millénaire⁴⁹, mais il est adapté, en l'occurrence, au nouveau but de la naturalisation d'Alexandre (Fig. 2).

On ne peut, toutefois, attribuer à Alexandre et à ses successeurs une connaissance détaillée de la grammaire des temples égyptiens. La mise en œuvre de ce projet se fondait, en pratique, sur la coopération du clergé avec les nouveaux maîtres⁵⁰. Grâce à la conservation, voire à l'augmentation des privilèges de l'élite locale, l'administration macédonienne put s'assurer, dans de nombreux cas, une bonne relation avec les temples et, grâce à eux, un pouvoir bien implanté sur le territoire. De fait, à Louqsor, les frises étaient placées dans l'endroit le plus intime du sanctuaire et ne pouvaient être vues que des prêtres mêmes, qui en composaient la décoration. Les motifs sélectionnés ne visaient donc pas à légitimer le pouvoir d'Alexandre auprès des sujets, mais à donner une forme visible à la coopération entre le souverain et les temples, ainsi qu'à rendre le roi symboliquement présent dans le sanctuaire afin de garantir le déroulement régulier des rituels⁵¹.

En raison de leurs contextes d'élaboration spécifiques, la fête de Memphis et les reliefs de Louqsor offrent deux exemples différents de mise en forme d'une figure divine dans le cadre de contacts entre des traditions religieuses distinctes. Dans la capitale satrapique, le transfert d'une fête traditionnelle macédonienne en terre égyptienne, après la proclamation de la descendance d'Alexandre par Zeus Ammon, a pour enjeux l'adaptation du cadre idéologique de la royauté macédonienne à une nouvelle échelle de domination impériale. Dans le sanctuaire de Haute Égypte, en revanche, l'élite locale est à la fois la source et le destinataire du discours légitimant, mais cela n'exclut pas un rôle de la cour dans la définition du message représenté dans les temples: le lien entre Alexandre et Amon, d'abord, ainsi que le

60-83; SCHÄFER 2007, 60-61. Au sujet du sanctuaire de Louqsor, cf. PORTER - MOSS 1972², 324-326; ULLMANN 2002, 154-160. Concernant leur restauration au nom d'Alexandre, cf. ABD-EL-RAZIQ 1983 et 1984; STEWART 1993, 174-178; ULLMANN 2002, 587-589; WINTER 2005; SCHÄFER 2007.

⁴⁹ Voir ABD-EL-RAZIQ 1984.

⁵⁰ À ce propos, cf. HUSS 1994; HÖLBL 1997; GUNDLACH 1997; WINTER 2005; SCHÄFER 2007 et 2011; CLARYSSE 2010.

⁵¹ Voir SCHÄFER 2007, 57-58.



Fig. 2. Détail de la frise de la chambre de la barque. À droite : Alexandre, avec la couronne bleue, le faucon et le hiéroglyphe de la fête Sed, se présente à Amon. À gauche : Alexandre, avec la perruque et le disque solaire ailé, ouvre la porte de la chapelle pour se présenter à Amon-Rè Kamoutef (ABD EL-RAZIO 1984, Taf. IV b).

développement d'une coopération entre les Ptolémés et les temples, ensuite, sont en fait les prémisses de la sélection et de l'actualisation du vocabulaire traditionnel de la légitimité pharaonique.

Esquisse d'une étude sur la mémoire de Siwa après Alexandre

À l'époque de Strabon, l'oracle de Siwa avait perdu beaucoup de son prestige, les Romains lui préférant d'autres oracles, divinations et prophéties⁵². Au début de l'époque hellénistique, toutefois, la portée de l'oracle d'Ammon libyen ne s'étendait pas seulement aux domaines religieux et politique, elle était également impliquée dans le processus d'élaboration narrative de la mémoire d'Alexandre. Car la visite du Macédonien à Siwa n'eut pas seulement des conséquences dans la légitimation du pouvoir macédonien en Egypte, mais, grâce à la divinisation du roi, dans le long cours de l'histoire culturelle de l'Antiquité.

Pour poser les jalons d'une recherche sur le rôle de l'oracle de Siwa après Alexandre, il faut distinguer au moins deux axes. Le premier renvoie une fois de plus à l'initiative culturelle du Macédonien. Après la mort d'Héphaïstion, Alexandre demanda à l'oracle libyen de quelle façon il devait honorer son ami ; il obtint la permission d'organiser un culte héroïque. Selon le récit d'Arrien, le roi aurait alors décidé de la construction d'un sanctuaire pour Héphaïstion sur l'île de Pharos et de

⁵² Strabon 17.41.3.

l'introduction de son nom dans les formules des contrats, deux tâches attribuées à Cléomène⁵³. Or en interrogeant l'oracle à propos de l'institution d'honneurs culturels pour un membre de l'entourage royal, Alexandre établit un trait d'union entre le rôle de l'oracle libyen, au V^e siècle av. J.-C., et la nouvelle tendance à la divinisation de souverains et dynastes, au début de l'époque hellénistique. C'est donc dans le sillage d'Alexandre qu'il faut lire le cas lagide suivant, lorsque, en 304 av. J.-C., l'oracle d'Ammon légittima la dédicace, à Rhodes, d'un temple *Ptolemaion* et d'un culte en faveur de Ptolémée I^{er}, en remerciement pour son aide à l'île au temps du siège de Démétrios⁵⁴.

Le second axe de recherches concerne le succès de Zeus Ammon libyen dans des aspects plus variés de la vie sociale et culturelle de l'Égypte ptolémaïque. Après s'être emparé du corps d'Alexandre pour le conduire en Égypte, au détriment de son adversaire Perdicas, Ptolémée frappa des monnaies avec le portrait d'Alexandre divinisé portant un scalp d'éléphant et les cornes de bélier typiques d'Ammon (Fig. 3). De cette manière, la mémoire de la conquête de l'œcoumène, jusqu'à l'Inde, était combinée avec celle de la filiation ammonienne ratifiée à Siwa. La mémoire de Siwa transparait également dans la toponymie de la capitale, à travers le nom d'un des dèmes d'Alexandrie : *Ammonieus*⁵⁵.

Durant le III^e siècle av. J.-C., le lien ammonien devint l'un des traits caractérisant la reine divinisée Arsinoé II, sur les monnaies frappées après sa mort (Fig. 4)

⁵³ Arr. *An.* 7.23.6-8; cf. 7.14.7, où l'auteur mentionne une version différente, selon laquelle Alexandre aurait demandé d'attribuer à Héphaïstion des honneurs divins, refusés par l'oracle. Nous croyons toutefois que ce projet demeura inachevé, comme la plupart des plans d'Alexandre, en raison de la mort du roi et de Cléomène. Cette hypothèse me paraît confirmée par le cas analogue du tombeau d'Héphaïstion à Babylone: cf. BOSWORTH 1988, 204-206; PRANDI 1996, 112.

⁵⁴ Diod. 20.100.3-4; au sujet du paean chanté pour Ptolémée, voir *FGrH* 515 F 19 (Athén. XV.696 F-697 A). Concernant l'attribution, en cette occasion, de l'épiclèse *Sôtêr* à Ptolémée, cf. HABICHT 1970², 109-110; KOLDE 2003, 392-394; HAUBEN 2010. Nous pensons toutefois qu'il ne faut pas sous-évaluer la valeur idéologique de la tradition alternative, d'origine clitarquénne, selon laquelle Ptolémée reçut son surnom pour avoir protégé Alexandre durant le siège de la ville indienne des Oxydraques. Curt. 9.5.21 et Arr. *An.* 6.1.3 expriment un jugement très négatif sur cette tradition, qui était fautive et ne figurait pas dans les *Hypomnēmata* de Ptolémée. BOSWORTH 1988, 75-83 et PRANDI 1996, 24-29, 136-138 remarquent avec raison que la polémique de Quinte-Curce et d'Arrien ne s'adresse pas seulement à Clitarque, mais aussi à Timagène ainsi qu'à une tradition rhétorique plus répandue, diffusée à l'époque impériale; PRANDI va cependant trop loin quand elle refuse la paternité clitarquénne de l'épisode. De même, nous sommes d'accord avec GOUKOWSKY 1969 (*contra* PRANDI, 137 n. 54) pour considérer que cet épisode et celui d'Harmatelia allaient de pair chez Clitarque: dans le dernier cas, Ptolémée était sauvé par Alexandre. Quoiqu'il en soit, la dualité, chez Pausanias, qui présente en 1.8.6 l'origine rhodienne de l'épiclèse et suit en 1.6.2 la tradition clitarquénne, suggère à notre avis qu'il faut lire les deux versions dans des contextes différents: la première serait historiquement vraie mais, comme l'a montré HAUBEN 2010, elle aurait d'abord eu une influence locale (car liée au culte de Ptolémée à Rhodes) avant d'atteindre une dimension internationale à l'époque du décret de Nikouria (*SIG*³ 390; 280 av. J.-C.); la deuxième, fictionnelle, développée dans l'historiographie de Clitarque, serait probablement liée, si l'on suit HAZZARD 1992 et 2000, au *revival* de la mémoire de Ptolémée I^{er} durant le règne du Philadelphe, qui à partir de l'année 262/1 av. J.-C., frappa des tétradrachmes et didrachmes d'argent avec la légende *Ptolemaiou Sôtêros* en utilisant, de 259/8 av. J.-C. jusqu'à sa mort, la formule de datation « pendant le règne de Ptolémée, fils de Ptolémée *Sôtêr* ». Pour une discussion plus répandue sur cette question, voir CANEVA, à paraître.

⁵⁵ Attesté à partir de *P.Sorb.* 7 (257 av. J.-C.); voir FRASER 1972, I 44 et II 118, n. 34.



Fig. 3. Monnaies frappées par Ptolémée I^{er} représentant Alexandre divinisé, avec scalp d'éléphant et cornes d'Ammon, 320-301 av. J.-C. (DAHMEN 2007, pl. 4.1-4).

aussi bien que sur la couronne qui lui est attribuée dans les reliefs égyptiens (Fig. 5)⁵⁶ : En l'occurrence, la présence des cornes de bélier entortillées renvoie l'iconographie des monnaies au précédent d'Alexandre et au modèle cyrénéen de l'Ammon connu par les Grecs, plutôt qu'elle ne constitue une référence directe aux cornes horizontales caractérisant la *Philadelphos* sur les reliefs égyptiens. Toutefois, un lien peut être identifié sur le plan fonctionnel : la cohérence entre l'attribut des cornes – quels qu'en soient la forme ou le support matériel – et la définition égyptienne d'Arsinoé en tant que *ss.t-'Imn*, « fille d'Amon » – qui remonte déjà à la reine de la XVIII^e dynastie Hatshepsout⁵⁷ – révèle une nouvelle utilisation du motif de la parenté sacrée avec le dieu égyptien.

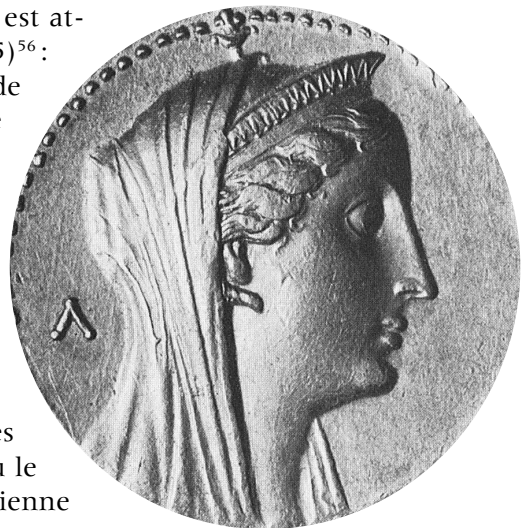


Fig. 4. Arsinoé II aux cornes d'Ammon (KYRIELEIS 1975, Taf. 70.2)

Enfin, Ammon devint un personnage littéraire de la série de fictions à teneur évhémériste qui connurent un grand succès à partir du III^e siècle av. J.-C., et dont

⁵⁶ Sur cette couronne, qui distingue Arsinoé II de toutes les autres reines de la tradition égyptienne, voir NILSSON 2010.

⁵⁷ Concernant les attestations de cette épithète dans la tradition de la royauté féminine égyptienne, voir QUAEGBEUR 1971 ; GITON 1978 ; récemment NILSSON 2010, en particulier, pour Arsinoé, n°13-14 (stèle de Tanis, règne de Ptolémée II), 23, 26 (Karnak, Ptolémée II), 27-29, 31-32 (Philae, Ptolémée II), 24-25 (Karnak, Ptolémée III).

la matière renvoie à la mémoire des événements ainsi qu'aux traits culturels de l'époque d'Alexandre et de ses successeurs⁵⁸. En laissant de côté le rôle central joué par Ammon dans la narration du *Roman d'Alexandre*⁵⁹, nous voudrions plutôt porter ici l'attention sur l'œuvre composée par Dionysios Scythobrachion vers la moitié du III^e siècle av. J.-C., transmise *per excerpta* dans le livre III de la *Bibliothèque* de Diodore⁶⁰. Dans ce récit fantastique, où l'on peut identifier un exemple de mise à jour évhémériste et de divertissement littéraire autour de la tradition mythologique, plusieurs traits caractérisent Dionysos comme un conquérant forgé après Alexandre. Dans les paragraphes 73.1-4 de Diodore, en particulier, le lien avec Ammon de Siwa apparaît clairement : Dionysos est le fils du roi libyen Ammon et fonde le sanctuaire oraculaire dédié à son père ; en interrogeant l'oracle à propos de son expédition en Orient, il a connaissance de son destin immortel : « Dionysos fut, dit-on, le premier à consulter le dieu au sujet de son expédition et il obtint de son père la réponse selon laquelle, s'il se montrait le bienfaiteur du genre humain, il obtiendrait l'immortalité »⁶¹.



Fig. 5. Arsinoë II avec sa couronne à Philae (NILSSON 2010, 638 fig. 30).

πρωτόν φασι τὸν Διόνυσον χρήσασθαι τῷ θεῷ περὶ τῆς στρατείας, καὶ λαβεῖν παρὰ τῆς τοῦ πατρὸς χρησμὸν ὅτι τοὺς ἀνθρώπους εὐεργετῶν τεύξεσθαι τῆς ἀθανασίας

Le récit de Dionysios Scythobrachion mérite deux réflexions finales : le thème du destin divin du dieu/roi conquérant s'insère dans le processus mythopoïétique concernant Alexandre à l'époque des successeurs, lorsque la superposition entre Dionysos et le roi joua un rôle important. L'alexandrographie identifia dans le dieu le modèle du Macédonien, tandis que la grande procession du Philadelphe mit en scène le triomphe de Dionysos conquérant à travers des motifs iconographiques

⁵⁸ Au sujet de cette littérature en général, voir WINIARCZYK 2002.

⁵⁹ Pour une introduction à ce thème, voir STONEMANN 2007, 483-484.

⁶⁰ Voir RUSTEN 1982 ; WINIARCZYK 2002, 139-142 ; pour d'autres récits traitant des exploits fictionnels de Dionysos-Alexandre et d'Ammon à l'époque hellénistique, voir encore RUSTEN 1982, 89.

⁶¹ Diod. 3.73.3-4 (RUSTEN 1982, 111-112 et fr. 12) ; trad. BOMMELAER 1989, 116.



inspirés de la campagne orientale d'Alexandre⁶². Là encore, le rapport de causalité entre l'*euergesia* et la divinisation d'êtres humains s'explique par le contexte historique de l'attribution d'honneurs culturels aux dynastes hellénistiques⁶³. L'un des thèmes les plus populaires de la prose du III^e siècle av. J.-C. est la théorie évhémériste selon laquelle les récits mythologiques peuvent être narrés comme s'ils constituent les événements d'un passé reculé, dont les protagonistes étaient des rois conquérants et bienfaiteurs. Dans la section libyenne de son œuvre, l'auteur développe ce thème en relation avec la mémoire des liens ammoniens et dionysiens d'Alexandre. En raison de son statut surhumain, exprimé à travers ses liens de descendance et son assimilation avec les dieux, Alexandre devient le point de rencontre de deux tendances complémentaires, actives dans la prose narrative au début de l'époque hellénistique : d'une part le dépassement, théorisé par l'évhémérisme, de la division entre temps des dieux et temps des hommes à faveur de ce dernier ; d'autre part l'engouement renouvelé pour le divin et le prodigieux dans la narration d'exploits humains, expérimenté par une partie de l'historiographie florissant autour de la personne et des exploits du Macédonien.

Stefano Giovanni CANEVA
 Université de Liège
 Place du XX Août, 7
 B-4000 Liège
 Belgique
 ste.caneva@gmail.com

Bibliographie

ABD EL-RAZIQ 1983

M. Abd el-Raziq, *Ein Graffito der Zeit Alexanders des Großen im Luxortempel*, in *ASAE* 69 (1983), 211-218.

ABD EL-RAZIQ 1984

M. Abd el-Raziq, *Die Darstellungen und Texte des Sanktuars Alexanders des Grossen im Tempel von Luxor*, Kairo 1984.

ALTENMÜLLER 1975

B. Altenmüller, s.v. "Amunsbarke", *LdÄ* 1975, coll. 248-251.

AMELING 1987

W. Ameling, *Alexander und Achilleus: Ein Bestandsaufnahme*, in *Will* 1987, 657-692.

ATKINSON 1998

J. E. Atkinson (a cura di), *Q. Curzio Rufo, Storie di Alessandro Magno*, Milano 1998, I.

⁶² Cf. GOUKOWSKY 1981; MÜLLER 2009, 159-172; CANEVA 2010. Pour les contacts avec le récit de Clitarque, voir CANEVA, à paraître.

⁶³ VOIR MA 2002².

BADIAN 1965

E. Badian, *The Date of Clitarchus*, in *PACA* 8 (1965), 5-11.

BADIAN 1981

E. Badian, *The Deification of Alexander the Great*, in H.J. Dell (éd.), *Ancient Macedonian Studies in Honor of C.F. Edson*, Thessaloniki 1981, 27-71.

BADIAN 1996

E. Badian, *Alexander the Great between Two Thrones and Heaven: Variations on an Old Theme*, in A. Small (éd.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor 1996, 11-26.

BALSDON 1950

J. P. V. D. Balsdon, *The "Divinity" of Alexander*, in *Historia* I (1950), 363-388.

BELL 1985

L. Bell, *Luxor Temple and the Cult of Royal Ka*, in *JNES* 44.4 (1985), 251-294.

BELTRAMETTI 2007

A. Beltrametti, *La visita del giovane dio. Dalla drammaturgia di Dürrenmatt alla politica di Archelao*, in Ead. (a cura di), *Materiali per Baccanti. Storia Memorie Spettacoli*, Pavia 2007, 13-64.

BENNETT 2005

Ch. Bennett, *Arsinoe and Berenice at the Olympics*, in *ZPE* 154 (2005), 91-96.

BOMMELAER 1981

J. F. Bommelaer, *Lysandre de Sparte*, Paris 1981.

BOMMELAER 1989

B. Bommelaer (éd.), *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique. Livre III*, Paris 1989.

BOSWORTH 1977

A. B. Bosworth, *Alexander and Ammon*, in K. H. Kinzl (éd.), *Greece and the Ancient Mediterranean in History and Prehistory: Studies Presented to Fritz Schachermeyr*, Berlin 1977, 51-75.

BOSWORTH 1980

A. B. Bosworth, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, Oxford 1980, I.

BOSWORTH 1988

A. B. Bosworth, *From Arrian to Alexander. Studies in Historical Interpretation*, Oxford 1988.

BRASWELL 1987

B. K. Braswell, *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Berlin-New York 1987.

BRILLANTE 2001

C. Brillante, *Eroi orientali nelle genealogie greche*, in S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca*, Roma 2001, 255-280.

BURSTEIN 1991

S. M. Burstein, *Pharaoh Alexander: A Scholarly Myth*, in *AncSoc* 22 (1991), 139-145



[= S. M. Burstein, *Graeco-Africana. Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia*, New York 1995, 53-62].

CANEVA 2010

S. G. Caneva, *Linguaggi della festa e linguaggi del potere ad Alessandria, nella Grande Processione di Tolomeo Filadelfo*, in E. Bona - M. Curnis (a cura di), *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio*, Alessandria 2010, 173-189.

CANEVA 2010 b

S. G. Caneva, *Argonautiques IV 257-293. De l'Égypte devenue texte au texte qui devient monde*, in I. Millat-Pilot (éd.), *Monde du texte, texte du monde*, Grenoble 2010, 49-66.

CANEVA, à paraître

S. G. Caneva, «*Il coro del re. Considerazioni sul rapporto fra capo e comprimari nell'epos e nella storiografia fra IV e III secolo a.C.*», à paraître.

CARNEY 2000

E. Carney, *Women and Monarchy in Macedonia*, Norman 2000.

CARTLEDGE 2004

P. Cartledge, *Alexander the Great: The Hunt for a New Past*, London 2004.

CHAMOIX 1962

F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris 1962.

CLARYSSE 2010

W. Clarysse, *Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman*, in A. B. Lloyd (éd.), *A Companion to Ancient Egypt*, Oxford 2010, I 274-290.

CLASSEN 1959

C. J. Classen, *The Lybian God Ammon in Greece before 331 B.C.*, in *Historia* 8.3 (1959), 349-355.

COHEN 1995

A. Cohen, *Alexander and Achilles - Macedonians and "Mycenaeans"*, in J. B. Carter - S. P. Morris (éd.), *The Ages of Homer. A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin 1995, 483-505.

COLIN 1998

F. Colin, *Les fondateurs du sanctuaire d'Amon à Siwa (désert libyque). Autour d'un bronze de donation inédit*, in W. Clarysse - A. Schoors - H. Willelms (éd.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, Leuven 1998, I 330-355.

COLLARD - CROPP 2008

Ch. Collard - M. Cropp (éd.), *Euripides. Fragments*, Cambridge 2008, I.

COPPOLA 2008

A. Coppola, *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia 2008.

CRISCUOLO 2003

L. Criscuolo, *Agoni e politica alla corte di Alessandria. Riflessioni su alcuni epigrammi di Posidippo*, in *Chiron* 33 (2003), 311-333.

DAHMEN 2007

K. Dahmen, *The Legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins*, London-New York 2007.

DI GREGORIO 1987

L. Di Gregorio, *L' "Archelao" di Euripide nei suoi rapporti con il "Temeno" e i "Temenidi"*, in *CCC* 8 (1987), 279-318.

DI GREGORIO 1988

L. Di Gregorio, *L'Archelao di Euripide: tentativo di ricostruzione*, in *Aevum* 62 (1988), 16-49.

DOUGHERTY 1993

C. Dougherty, *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*, Oxford 1993.

DREYER 2009

B. Dreyer, *Jeder hat das Alexander-Bild, das er verdient*, in *Wheathley-Hannah* 2009, 56-71.

ELLIS 1994

W. M. Ellis, *Ptolemy of Egypt*, London-New York 1994.

FARAGUNA 2003

M. Faraguna, *Alexander and the Greeks*, in *Roisman* 2003, 99-130.

FLOWER 2000

M. Flower, *Alexander the Great and Panhellenism*, in A. B. Bosworth - E. J. Baynham (éd.), *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford 2000, 96-135.

FRASER 1972

P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, I-III.

FREDRICKSMEYER 1979

E. Fredricksmeyer, *Divine Honors for Philip II*, in *TAPhA* 109 (1979), 39-61.

FREDRICKSMEYER 1991

E. A. Fredricksmeyer, *Alexander, Zeus Ammon, and the Conquest of Asia*, in *TAPhA* 121 (1991), 199-214.

FREDRICKSMEYER 2003

E. A. Fredricksmeyer, *Alexander's Religion and Divinity*, in *Roisman* 2003, 252-278.

FUNKE 2000

P. Funke, *Aiakidenmythos und epeirisches Königtum: der Weg einer hellenischen Monarchie*, Stuttgart 2000.

GAUTHIER 1916

M. H. Gauthier, *Le livre des rois d'Égypte. IV: De la XXV^e dynastie à la fin des Ptolémées*, Le Caire 1916.

GITTON 1978

M. Gitton, *Variation sur le thème des titulatures des Reines*, in *Bifao* 78 (1978), 389-403.



GOLVIN - GOYON 1990

J.-C. Golvin - J.-C. Goyon, *Karnak, Ägypten. Anatomie eines Tempels*, Tübingen 1990.

GOUKOWSKY 1969

P. Goukowsky, *Clitarque seul? Remarques sur les sources du livre XVII de Diodore de Sicile*, in *RÉA* 71 (1969), 320-337.

GOUKOWSKY 1976

P. Goukowsky, *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique. Livre XVII*, Paris 1976.

GOUKOWSKY 1978

P. Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J.-C.)*. I, *Les origines politiques*, Nancy 1978.

GOUKOWSKY 1981

P. Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J.-C.)*. II, *Alexandre et Dionysos*, Nancy 1981.

GRIMM 1978

G. Grimm, *Die Vergöttlichung Alexanders des Grossen in Ägypten und ihre Bedeutung für den Ptolemäischen Königskult*, in H. Maehler - V.M. Strocka (Hg.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mainz 1978, 103-112.

GUERMEUR 2005

I. Guermeur, *Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse*, Paris 2005.

GUNDLACH 1997

R. Gundlach, *Die Legitimation des ägyptischen Königs - Versuch einer Systematisierung*, in Gundlach-Raedler 1997, 11-20.

GUNDLACH - RAEDLER 1997

R. Gundlach - Ch. Raedler (Hg.), *Selbstverständnis und Realität*, Wiesbaden 1997.

HABICHT 1970²

Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1970 [1956].

HAMILTON 1979

C. D. Hamilton, *Sparta's Bitter Victories*, Cornell 1979.

HAMMOND 1983

N. G. L. Hammond, *Three Historians of Alexander the Great: The so-called Vulgate Authors, Diodorus, Justin and Curtius*, Cambridge 1983.

HAMMOND 1993

N. G. L. Hammond, *Sources for Alexander the Great. An Analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou*, Cambridge 1993.

HAMMOND - GRIFFITH 1979

N. G. L. Hammond - G. T. Griffith, *A History of Macedonia*. II, 550- 536 B.C., Oxford 1979.

HARDER 1985

M. A. Harder, *Euripides' Kresphontes and Archelaos. Introduction, Text and Commentary*, Leiden 1985.

HATZOPOULOS 1996

M. B. Hatzopoulos, *Macedonian Institutions under the Kings*, Athens 1996, I-II.

HAUBEN 2010

H. Hauben, *Rhode, the League of the Islanders, and the Cult of Ptolemy I Soter*, in A. Tamis - C. J. Mackie - S. G. Byrne (éd.), *Philathenaios. Studies in Honour of Michael J. Osborne*, Athens 2010, 103-121.

HAZZARD 1992

R. A. Hazzard, *Did Ptolemy I Get His Surname from the Rodians in 304?*, in *ZPE* 93 (1992), 52-56.

HAZZARD 2000

R. A. Hazzard, *Imagination of a Monarchy: Studies in Ptolemaic Propaganda*, Toronto 2000.

HECKEL 2007

W. Heckel, *The Earliest Evidence for the Plot to Poison Alexander*, in W. Heckel - L. Tritle - P. Wheatley (éd.), *Alexander's Empire: Formulation to Decay*, Claremont CA 2007, 265-276.

HÖBL 1997

G. Hölbl, *Zur Legitimation der Ptolemäer als Pharaonen*, in Gundlach-Raedler 1997, 21-25.

HÖBL 2001

G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, Engl. trans., London-New York 2001 [1994].

HOSE 1997

M. Hose, *Der alexandrinische Zeus*, in *Philologus* 141 (1997), 46-64.

HUSS 1994

W. Huß, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester. Studien zur Geschichte des ptolemäischen Ägypten*, Stuttgart 1994.

HUSS 2001

W. Huß, *Ägypten in hellenistischer Zeit*, München 2001.

JACOBY 1965

F. Jacoby, s.v. "Kleitarchos 2)", *RE* XI 1965, coll. 622-654.

KOENEN 1977

L. Koenen, *Eine agonistische Inschrift aus Ägypten und frühptolemäische Königsfeste*, Meisenheim am Glan 1977.

KOLDE 2003

A. Kolde, *Politique et religion chez Isyllos d'Épidaure*, Basel 2003.

KUHLMANN 1988

K. P. Kuhlmann, *Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa*, Mainz 1988.

KYRIELEIS 1975

K. Kyrieleis, *Bildnisse der Ptolemäer*, Berlin 1975.



LANDUCCI GATTINONI 1997

F. Landucci Gattinoni, *Duride di Samo*, Roma 1997.

LANDUCCI GATTINONI 2003

F. Landucci Gattinoni, *Tra monarchia nazionale e monarchia militare: il caso della Macedonia*, in C. Bearzot - F. Landucci - G. Zecchini (a cura di), *Gli stati territoriali nel mondo antico*, Milano 2003, 199-224.

LANDUCCI GATTINONI 2008

F. Landucci Gattinoni, *Diodoro Siculo. Biblioteca storica, Libro XVIII. Commento storico*, Milano 2008.

LE BOHEC-BOUHET 2002

S. Le Bohec-Bouhet, *The Kings of Macedon and the Cult of Zeus in the Hellenistic Period*, in D. Ogden (éd.), *The Hellenistic World: New Perspectives*, London 2002, 41-57.

LECLANT 1950

J. Leclant, *Per Africae Sitientia. Témoignages des sources classiques sur les pistes menant à l'Oasis d'Ammon*, in *BIFAO* 49 (1950), 193-253.

LEVENTOPOULOU-GIOURI 1971

E. Leventopoulou-Giouri, *The Sanctuary of Zeus-Ammon at Aphytis*, in *AAA* 4 (1971), 356-367.

MA 2002²

J. Ma, *Antiochos III and the cities of Western Asia Minor*, Oxford 2002² (1999).

MALKIN 1990

I. Malkin, *Lysander and Libys*, in *CQ* 40.2 (1990), 541-545.

MARI 1998

M. Mari, *Le Olimpie macedoni di Dion tra Archelao e l'età romana*, in *RFIC* 126.2 (1998), 137-169.

MARI 2002

M. Mari, *Al di là dell'Olimpo. Macedoni e grandi santuari della Grecia dall'età arcaica al primo ellenismo*, Atene 2002.

MARI 2004

M. Mari, *Il "culto della personalità" a Samo, tra Lisandro e Demetrio Poliorcete*, in E. Cavallini (a cura di), *Samo: storia, letteratura, scienza*, Ravenna 2004, 177-196.

MARI 2008

M. Mari, *The Ruler Cult in Macedonia*, in *Studi Ellenistici* 20 (2008), 219-268.

MARTIN 1982

K. Martin, s.v. "Sedfest", *LdÄ* 1985, coll. 782-789.

MARTINEZ 1989

P. Martinez, *À propos de la décoration du sanctuaire d'Alexandre a Karnak. Réflexions sur la politique architecturale et religieuse des premiers souverains Lagides*, in *BSÉG* 13 (1989), 107-116.

MASSIMILLA 2010

G. Massimilla, *Aitia. Libro terzo e quarto*, Pisa-Roma 2010.

MASSON 1977

O. Masson, *Quelques bronzes égyptiens à inscription grecque*, in *RdÉ* (1977), 53-57.

MASTROCINQUE 1987

A. Mastrocinque, *Alessandro a Menfi*, in *Will* 1987, 289-307.

MONTI 2009

G. Monti, *Alessandro, Sparta e la guerra di vendetta contro i Persiani*, in *AncSoc* 39 (2009), 35-53.

MÜLLER 2009

S. Müller, *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation Ptolemaios II. und Arsinoë II.*, Berlin 2009.

MURNANE 1982

W. J. Murnane, s.v. "Opetfest", *LdÄ* 1982, coll. 574-579.

MURRAY 1970

O. Murray, *Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship*, in *JEA* 56 (1970), 141-171.

MURRAY 1972

O. Murray, *Herodotus and Hellenistic Culture*, in *CQ* 12 (1972), 200-213.

MURRAY 1998

O. Murray, *Modello biografico e modello di regalità*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. Vol. 2, Una storia greca. Tomo III, Trasformazioni*, Torino 1998, 249-269.

NERWINSKI 1981

L. A. Nerwinski, *The Foundation Date of the Panhellenic Ptolemaea*, Diss. Univ. Duke, Ann Arbor 1981.

NILSSON 2010

M. Nilsson, *The Crown of Arsinoë II. The Creation and Development of an Imagery of Authority*, Gothenburg 2010.

O'CONNOR 1995

D. B. O'Connor, *Beloved of Maat, The Horizon of Re: The Royal Palace in the New Kingdom Egypt*, in D. B. O'Connor, D. P. Silverman (éd.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden 1995, 263-300.

OTTO 1975

E. Otto, s.v. "Amun", *LdÄ* 1975, coll. 237-248.

PARKE 1967

H. W. Parke, *The Oracles of Zeus*, Oxford 1967.

PARKER 2009

V. Parker, *Source-Critical Reflections on Cleitarchus' Work*, in *Weathley-Hannah* 2009, 28-55.



PEARSON 1960

L. Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great*, New York 1960.

PERPILLOU-THOMAS 1993

F. Perpillou-Thomas, *Fête d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, Leuven 1993.

PIEJKO 1991

F. Piejko, *Decree of the Ionian League in Honor of Antiochos I ca 267-262 B.C.*, in *Phoenix* 45 (1991), 126-147.

PORTER - MOSS 1972²

B. Porter - R. B. L. Moss (éd.), *Topographical Bibliography of the Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. II, Theban Temples*, Oxford 1972 [1929].

PRANDI 1985

L. Prandi, *Callistene. Uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Milano 1985.

PRANDI 1996

L. Prandi, *Fortuna e realtà dell'opera di Clitarco*, Stuttgart 1996.

PUECH 1951

A. Puech (éd.), *Pindare. Tome II: Pythiques*, Paris 1951.

QUAEGEBEUR 1971

J. Quaegebeur, *Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée*, in *BIFAO* 69 (1971), 191-217.

REMIJSEN 2009

S. Remijsen, *Challenged by Egyptians: Greek Sports in the Third Century B.C.*, in *The International Journal of the History of Sport* 26.2 (2009), 246-271.

RICE 1983

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

ROISMAN 2003

J. Roisman (éd.), *Brill's Companion to Alexander the Great*, Leiden-Boston 2003.

RUSTEN 1982

J. S. Rusten, *Dionysius Scythobrachion*, Opladen 1982.

SCHACHERMEYR 1970

F. Schachermeyr, *Alexander in Babylon und die Reichsordnung nach seinem Tode*, Wien 1970.

SCHÄFER 2007

D. Schäfer, *Alexander der Grosse. Pharao und Priester*, in S. Pfeiffer (Hg.), *Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz*, Frankfurt 2007, 54-74.

SCHÄFER 2011

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

SISTI 2004³

F. Sisti (a cura di), *Arriano, Anabasi di Alessandro*, Milano 2004 [2001].

STEPHENS 2003

S. A. Stephens, *Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-London 2003.

STEWART 1993

A. Stewart, *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkeley-Los Angeles 1993.

TARN 1948

W. W. Tarn, *Alexander the Great*, Cambridge 1948, I-II.

TRAUNECKER 1987

C. Traunecker, *La chapelle de Khonsou du mur d'enceinte et les travaux d'Alexandre*, in *Cahiers de Karnak* 8 (1987), 347-354.

TSIGARIDA 2011

B. Tsigarida, *The Sanctuary of Zeus Ammon at Kallithea (Chalcidice)*, in *Kernos* 24 (2011), 165-181.

ULLMANN 2002

M. Ullmann, *König für die Ewigkeit - Die Häuser der Millionen von Jahren. Eine Untersuchung zu Königskult und Tempeltypologie in Ägypten*, Wiesbaden 2002.

VASUNIA 2001

P. Vasunia, *The Gift of the Nile. Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Berkeley-Los Angeles 2001.

VAN BREMEN 2007

R. Van Bremen, *The Entire House is full of Crowns: Hellenistic Agōnes and the Commemoration of Victory*, in S. Hornblower - C. Morgan (éd.), *Pinder's Poetry, Patrons, and Festivals*, Oxford 2007, 345-375.

VON BECKERATH 1999²

J. von Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, Mainz 1999 [1984].

WEATHLEY - HANNAH 2009

P. V. Wheathley - R. Hannah (éd.), *Alexander and His Successors. Essays from the Antipodes*, Claremont CA 2009.

WILCKEN 1928

U. Wilcken, *Alexanders Zug in die Oase Siwa*, Berlin 1928.

WILCKEN 1930

U. Wilcken, *Alexanders Zug zum Ammon: ein Epilog*, Berlin 1930.

WILCKEN 1967

U. Wilcken, *Alexander the Great*, Engl. Trans., New York-London 1967.

WILL 1987

É. Will (Hg.), *Zu Alexander dem Großen: Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.86*, Amsterdam 1987.



WINIARCZYK 2002

M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene: Leben, Werk und Nachwirkung*, München 2002.

WINTER 2005

E. Winter, *Alexander der Grosse als Pharao in den ägyptischen Tempeln*, in *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung*, Tübingen-Berlin 2005, 204-215.

ZORAT 1990

M. Zorat, *Atene e il santuario di Ammone. Per una storia delle relazioni greco-libiche*, in *Hesperia* I (1990), 89-123.