

La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos¹

Résumé : Les honneurs rendus par Téos à Antiochos III et Laodikè offrent l'un des meilleurs exemples de la mise en place d'*isotheoi timai* pour un roi hellénistique de la part d'une *polis* (SEG 41, 1003). L'intérêt particulier du décret de Téos vient du fait qu'il explique la portée symbolique des actes rituels qu'il introduit. Ces rituels entendent associer symboliquement Antiochos à Dionysos, aux personnifications de Mémoire (*Mnémé*), de Grâce et Bienveillance (*Charis*), au cycle de l'année (*Horaï*), et à la victoire. Le bouleutèrion, où Antiochos a annoncé ses mesures en faveur de Téos, est devenu un lieu de mémoire et d'hommage perpétuel au roi. Le culte du couple royal était associé aux rituels publics et privés les plus importants pour les Tèiens : la fête du Nouvel an, la cérémonie d'entrée en charge des nouveaux magistrats, l'entrée des éphèbes dans le corps civique, les prémices périodiques, les rites de purification et les rites de passage pour les femmes. Ces rituels, en partie inspirés de pratiques antérieures (« rituel transposé »), assuraient symboliquement la présence permanente du couple royal à Téos et une relation réciproque de gratitude et de bienveillance.

Abstract: The honours awarded by Teos to Antiochos III and Laodike present one of the best examples of the establishment of *isotheoi timai* for a Hellenistic monarch by a polis (SEG 41, 1003). The particular interest of the Teian decree consists in the fact that it explains the symbolical significance of the ritual actions it introduced. These rituals aimed at symbolically associating Antiochos with Dionysos, with the personifications of Memory (Mneme), Gratitude and Favour (Charis), with the annual cycle (Horaï), and with victory. The bouleuterion, where Antiochos announced his measures in favour of Teos, became a place of memory and of a continual homage to the king. The worship of the royal couple was connected with the most important public and private rituals of the Teians: the new year festival; the inauguration ceremony for the new magistrates; the introduction of the ephebes into the citizen body; the periodical first-fruit offerings; the purification rituals; and the rites of passage of women. These rituals, in part inspired by pre-existing practices ('ritual transfer'), symbolically established the continual presence of the royal couple in Teos and a reciprocal relationship of gratitude and benefaction.

¹ J'exprime mes remerciements à Dr. Amina Kropp pour la traduction française. Pour une version allemande plus courte, voir A. CHANIOTIS, « Akzeptanz von Herrschaft durch ritualisierte Dankbarkeit und Erinnerung », in C. AMBOS, S. HOTZ, G. SCHWEDLER et S. WINFURTER (éds), *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute*, Darmstadt, 2005, p. 188-204. Cet article est fondé sur un exposé présenté à l'Université de Liège en décembre 2004, à l'occasion d'une journée d'étude du Groupe de contact FNRS pour l'étude de la religion grecque antique sur le thème « Variations sur la représentation du divin ».

Il est un texte, parmi d'autres, qui ne manque jamais et qui ne doit jamais manquer à l'étude des cultes rendus aux souverains hellénistiques. Il s'agit de l'hymne – transmis par une œuvre littéraire – que les Athéniens ont chanté, probablement en 291 av. J.-C., en l'honneur de Démétrios Poliorcète² :

Les plus grands des dieux et les plus chers à notre cité sont présents : les circonstances ont en effet conduit ici ensemble Déméter et Démétrios. Elle, elle est venue célébrer les mystères solennels de sa fille, lui, joyeux comme il sied à un dieu, et beau, et souriant, est là. Il apparaît comme quelque chose de solennel, tous ses amis en cercle, tels les étoiles, et lui, le soleil, en leur milieu³.

Après cette affirmation de la présence des dieux à Athènes, l'auteur procède, comme dans une palinodie, à la mettre en doute – un bel exemple de la fascination hellénistique pour le paradoxe.

Ô fils du très puissant dieu Poséidon et d'Aphrodite, salut ! D'autres dieux sont très loin, ou n'ont pas d'oreilles, ou n'existent pas ou ne font pas du tout attention à nous. Toi en revanche, nous te voyons là, ni de bois, ni de pierre, mais bien réel. Aussi nous te prions. D'abord apporte-nous la paix, toi qui nous es si cher, parce que tu es le maître.

Il n'y a guère d'autre texte qui montre si distinctement de quels besoins relève l'assimilation des souverains hellénistiques avec les dieux : c'est le besoin d'une communication directe – presque matérielle – avec eux, le besoin de protection⁴. Mais il n'y a guère d'autre texte, non plus, qui montre aussi clairement que les témoignages de ce que l'on appelle le culte des souverains doivent toujours être replacés dans leur contexte propre et ne se prêtent pas à des généralisations. En effet, treize années ne s'étaient même pas écoulées, quand, en 278, les Grecs de différentes provenances, de Delphes et de Macédoine jusqu'à Cyzique, s'imaginaient que les dieux avaient quitté l'Olympe et les héros les Champs-Élysées, pour lutter à leurs côtés contre les Galates⁵. Treize ans plus tard, donc, les dieux existaient à nouveau, ils se tenaient tout près, leurs

² DOURIS, *FGrHist* 76 F 13; cf. DEMOCHARES, *FGrHist* 75 F 2. Voir l'analyse de V. EHRENBERG, « Athenischer Hymnus auf Demetrios Poliorketes », in *id.*, *Polis und Imperium*, Zürich/ Stuttgart, 1965, p. 503-519; cf. J.D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley, 1998, p. 94-97; A. CHANIOTIS, « Religion und Mythos in der hellenistischen Welt », in G. WEBER (éd.), *Kulturgeschichte des Hellenismus*, Stuttgart, 2007 (sous presse).

³ Traduction empruntée à B. LE GUEN-POLLET, *La vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère. Choix de documents épigraphiques traduits et commentés*, Toulouse, 1991, p. 177.

⁴ Chr. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Polis*, Munich, 1970², p. 160-171; A. CHANIOTIS, « The Divinity of Hellenistic Rulers », in A. ERSKINE (éd.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford, 2003, p. 431-445. Pour la relation directe entre la protection et le culte d'un homme mortel, voir Plaute, *Asinaria*, 713 sq. : *Si quidem mihi statuam et aram statuīs | atque ut deo mi hic immolas bovem: nam ego tibi Salus sum*. Cf. Dion Cassius, LII, 35, 5 : ἀρετή μὲν γὰρ ἰσοθέους πολλοὺς ποιεῖ, χειροτόνητος δ' οὐδεὶς πώποτε θεός ἐγένετο.

⁵ W.K. PRITCHETT, *The Greek State at War: Part III*, Berkeley, 1980, p. 29-41; A. CHANIOTIS, *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*, Oxford, 2005, p. 145, 157-160.

oreilles étaient attentives aux prières; ils ne se contentaient pas d'observer les événements : ils y participaient directement. L'hymne à Démétrios demande dès lors à être relativisé.

Relativisation, contextualisation et différenciation sont des *desiderata* urgents si l'on veut traiter d'une thématique qui, d'une part, est d'une importance centrale pour la compréhension de la religiosité, de la politique et de la culture hellénistiques, mais, de l'autre, présente également beaucoup de facettes, de particularités régionales et connaît une évolution. Pour cette raison, je n'ai pas choisi la voie d'un tour d'horizon général, mais celle de l'analyse microscopique d'un seul témoignage, qui, à mon avis, montre d'une manière exemplaire, la complexité du phénomène de la divinité mortelle, défiant la terminologie moderne. Car aucun des termes jusqu'ici proposés ('ruler cult', 'dynastic cult', 'deification', 'Gottmenschentum', etc.) n'est à même de traduire ce que les Grecs exprimaient par le terme très adéquat d'*isotheoi timai* (« les honneurs dignes d'un dieu »). Le texte que j'ai choisi comme introduction à cette problématique est le décret rédigé à Téos en Asie Mineure en l'honneur du roi Antiochos III et de sa femme, la reine Laodikè (ca 203 av. J.-C.)⁶. Voyons tout d'abord les passages qui vont nous intéresser ici.

(I) Qu'à côté de la statue de Dionysos soient érigées deux statues en marbre aussi belles que possible et conformes au caractère sacré, représentant le roi Antiochos et sa sœur la reine Laodikè, afin que ceux qui ont octroyé à la cité et à son territoire un statut sacré, inviolable et libre, qui nous ont exemptés des impôts et accordé cette faveur au peuple et à l'association des artistes de Dionysos, afin qu'eux, avec Dionysos, prennent part au temple et aux autres actions culturelles, soient conjointement les sauveurs de notre cité et conjointement nous accordent de bonnes choses.

Après des lignes fragmentaires (bloc C, l. 1-9) qui parlent de l'institution d'une fête pour le couple royal (*Antiocheia kai Laodikeia*, « la fête d'Antiochos et de Laodikè »), des sacrifices et des libations, nous trouvons la description des actions culturelles ainsi que les règlements relatifs au financement. Passant outre ces règlements, on lit ensuite :

(II) Que chaque *symmorie* (collège de citoyens) fasse ériger, à leur propre place près de l'autel de la *symmorie*, un autel pour Antiochos le Grand et sa sœur la reine Laodikè, et qu'elle accomplisse les sacrifices sur cet autel. (III) Que le prêtre du roi asperge les victimes (*katarchesthai tôn hierôn*) et surveille, à l'occasion de cette fête, les libations et toutes les autres actions culturelles effectués par les *symmories*, de même que le prêtre de Poséidon fut de surveillance à l'occasion de la fête de [Leuko]thea (? ou bien de [Posid]ea)... (IV) Que tous les autres habitants de notre cité sacrifient et fêtent dans leurs propres maisons, dans la mesure de leurs possibilités. Et que tous ceux qui se trouvent dans la cité ou à la campagne portent une couronne. Et

⁶ P. HERRMANN, « Antiochos der Große und Teos », *Anadolu* 9 (1965), p. 29-159; cf. SEG 41, 1003.

que tous les travaux soient suspendus ce jour et qu'aucun procès ne soit intenté, de la part de personne contre personne. (V) Et que cette fête soit inscrite dans le livre sacré (*hiera byblas*).

(VI) Et afin que l'endroit où le roi Antiochos le Grand a accompli quelques-uns de ses exploits et en a promis d'autres, ensuite accomplis, lui soit consacré (*kathieromenos*), que l'on consacre (ou érige), dans la salle du conseil (*bouleutêrion*), une statue de bronze aussi belle que possible, et que, chaque année, le premier jour du mois Leukatheon, avec le prêtre [i.e. d'Antiochos] et le prytane [le président du conseil], les collèges des magistrats, à savoir celui des *stratêgoi* [stratèges, généraux] et celui des *timouchoi* [autorité civile suprême] et celui des *tamiai* [trésoriers], offrent, sur l'autel commun de la cité, dans la salle du conseil (*bouleutêrion*) – – un sacrifice inaugural (*eisitêtêria tês archês*) au roi, aux Charites [personnifications de la Grâce et de la Reconnaissance] et à Mnême, afin qu'ils inaugurent leur service par un bon début; et que leur victime soit un animal adulte.

(VII) Que les éphèbes sortants accomplissent, avec le gymnasiarque, un sacrifice le même jour, comme il est écrit, afin qu'ils n'entreprennent aucune action publique sans avoir présenté leurs remerciements aux bienfaiteurs et afin que nous habituions nos descendants à subordonner et à considérer toute autre chose inférieure à la présentation de ces remerciements, et afin que nous donnions à leur première apparition sur l'*agora* l'aspect le plus beau possible

(VIII) Et que ces vainqueurs qui, après leur victoire dans les concours stéphani-tes, célèbrent solennellement leur entrée dans la cité, – – – passent d'abord de la porte à la salle du conseil, couronnent la statue du roi et sacrifient, comme il est écrit plus haut.

(IX) Comme le roi ne nous a pas seulement apporté la paix, mais nous a également exonérés de lourds et durs fardeaux pour les temps à venir, en nous exemptant des impôts, et comme il a garanti et rendu fructueux les travaux des champs et de la moisson à la campagne, que chaque année soient consacrés, devant la statue du roi, les premiers fruits apparaissant sur les arbres à la campagne comme offrande de prémices; et que le prêtre du roi veille à ce que la statue du roi soit toujours décorée d'une couronne correspondant à l'époque de l'année...

(X) Or, afin que la sœur du roi, la reine Laodikè, reçoive, à part les honneurs qui lui ont déjà été dispensés, la vénération qui ne montre pas seulement notre reconnaissance actuelle, mais qui honore aussi pour toujours sa mémoire, et afin que tout étranger parvenant dans notre cité ait devant les yeux, dans un endroit central, un exemple de la reconnaissance du peuple (*dêmos*) et afin que l'on voie que nous discernons à tous les honneurs dus, que l'on fasse réinstaller la fontaine sur la place du marché et que l'on s'occupe de lui faire arriver de l'eau, et que l'on consacre cette fontaine à la sœur du roi, la reine Laodikè, et qu'on la nomme d'après Laodikè. Et comme la reine se montre pieuse envers les dieux et bienveillante envers les hommes, il est donc juste que tous ceux qui rendent hommage aux dieux et accomplissent des rites cathartiques, puisent l'eau destinée à l'aspersion (*katarchesthai*) de la fontaine dénommé d'après elle. À la bonne fortune ! Que tous les prêtres et prêtresses qui célèbrent un sacrifice pour le salut de la cité se servent de cette eau pour tous les sacrifices où cela sera nécessaire. Que l'eau des bains nuptiaux soit également puisée à cette fontaine. Que tous ceux qui prennent l'eau aux fins susdites

portent, pour aller et revenir de la fontaine, des robes et des couronnes blanches. Que les femmes ayant puisé l'eau des bains nuptiaux, — — —.

Les décrets de Téos appartiennent aux témoignages les plus révélateurs en ce qui concerne l'octroi d'« honneurs dignes d'un dieu » (*isotheoi timai*) à des rois hellénistiques. La vénération cultuelle rendue à des rois se manifestait sous deux formes qu'il faut nettement distinguer⁷ : d'une part, comme dans le cas de Téos, elle partait d'une cité plus ou moins dépendante du roi, souvent en réaction directe à une faveur accordée par le roi lui-même (libération, cessation d'une guerre, amplification du territoire, exonération d'impôts, etc.)⁸. D'autre part, le culte pouvait être introduit dans tout le royaume par la dynastie détenant le pouvoir central⁹. Dans le cas d'Antiochos III, les deux formes sont attestées¹⁰. Ici, je ne discute que des rites du culte monarchique implanté dans les cités.

L'assimilation d'un roi aux dieux à travers des rites se fonde sur l'idée qu'un être mortel puissant qui, de la même manière que les dieux, protège et sauve les hommes – ou bien les sauve quand les dieux semblent être absents – mérite les mêmes honneurs que les dieux. L'hymne à Démétrios 'Preneur des cités', évoqué ci-dessus, représente l'expression la plus radicale de cette idée. Les autres dieux seraient très loin, ainsi que l'affirme l'auteur, ou bien ils n'écouterait pas les prières des hommes ou bien ils ne feraient pas attention à eux; peut-être seraient-ils même inexistantes. Démétrios, en revanche, n'est pas fait de bois ni de pierre, mais il est réel et présent. Les mêmes espoirs d'obtenir une protection s'expriment dans une épigramme dédicatoire provenant de Pergame

⁷ HABICHT, *o.c.* (n. 4); F.W. WALBANK, « Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus », *Chiron* 17 (1987), p. 374-382; S.R.F. PRICE, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, p. 23-53; CHANIOTIS, *l.c.* (n. 4), p. 435-437; K. BURASELIS. S. ANEZIRI, « Die hellenistische Herrscher Apotheose », in *TheoCR4 II* (2004), p. 172-186.

⁸ HABICHT, *o.c.* (n. 4), p. 160-171; par exemple Ph. GAUTHIER, « De nouveaux honneurs cultuels pour Philétairos de Pergame. À propos de deux inscriptions récemment publiées », in B. VIRGILIO (éd.), *Studi ellenistici XV*, Pisa, 2003, p. 9-24; cf. B. HINTZEN-BOHLEN, *Herrscherrepräsentation im Hellenismus. Untersuchungen zu Weihgeschenken, Stiftungen und Ehrenmonumenten in den mutterländischen Heiligtümern Delphi, Olympia, Delos und Dodona*, Cologne, 1992; H. KOTSIDOU, *Time kai doxa. Ehrungen hellenistischer Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler*, Berlin, 2000.

⁹ Égypte ptolémaïque : L. KOENEN, « The Ptolemaic King as a Religious Figure », in A. BULLOCH *et al.* (éds), *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley, 1993, p. 25-115; H. MELAERTS (éd.), *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au III^e siècle avant notre ère*, Louvain, 1998; R. THOMAS, « Eine postume Statuette Ptolemaios' IV. und ihr historischer Kontext. Zur Götterangleichung hellenistischer Herrscher », Mainz, 2002. Les Séleucides : B. VIRGILIO, « Epigrafia e culti dei re seleucidi », in *Epigrafia e storia delle religioni. Dal documento epigrafico al problema storico-religioso*, Verona, 2003, p. 39-50; P. VAN NUFFELEN, « Le culte royal de l'Empire des Séleucides. Une réinterprétation », *Historia* 53 (2004), p. 278-301.

¹⁰ P. GAUTHIER, *Nouvelles inscriptions de Sardes II*, Genève, 1989, p. 61-78; H. MÜLLER, « Der hellenistische Archiereus », *Chiron* 30 (2000), p. 519-542; J. MA, *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford, 2002, p. 374 *sq.*; VIRGILIO, *l.c.* (n. 9).

(environ 250-220 av. J.-C.), qui se trouve sur la base d'une statue consacrée par l'amiral Dionysodoros (« le cadeau de Dionysos ») au dieu Dionysos, patron de la dynastie des Attalides, ainsi qu'au roi Attale I^{er}, son seigneur¹¹. L'épigramme se termine sur une prière adressée à tous les deux, roi et dieu, de prendre soin du dédicant. Roi et dieu sont donc mis sur le même pied en leur qualité de protecteur de Dionysodoros, et, pour cette raison, tous les deux peuvent être conçus comme les destinataires de l'acte de consécration.

Des actions rituelles telles que la consécration et le sacrifice assimilaient roi et dieu d'une manière subtile et indirecte sans diviniser explicitement le roi mortel. Pour désigner cette pratique, les Grecs hellénistiques, pour de bonnes raisons, n'utilisaient pas le terme d'apothéose, mais celui d'« honneurs dignes d'un dieu » (*isotheoi timai*). Cela signifie l'adoption de rites appartenant au culte des dieux et leur emploi dans la vénération du roi (« transfert de rites ») sans effacer, pourtant, les différences insurmontables entre homme et dieu¹²; car les rois étaient mortels et, malgré la plénitude de leurs pouvoirs, ils n'étaient pas tout-puissants. L'expression « des honneurs dignes d'un dieu » (*isotheoi timai*) permettait aux Grecs hellénistiques de se familiariser avec le paradoxe de la divinité mortelle des rois. Au contraire des morts héroïsés, dont le pouvoir protecteur prenait effet seulement après leur mort, dans le monde des idées relatives au culte des souverains hellénistiques, on attendait la protection du roi vivant¹³. Pour cette raison, le culte des souverains était important dans le processus de l'acceptation de l'autorité royale : le roi était vénéré comme s'il était un dieu, recevant des épithètes telles que *sôtér* (sauveur) et *epiphane*s (doté du pouvoir manifeste)¹⁴, aussi longtemps qu'il possédait la qualité divine de l'*épiphanie* (manifestation divine) et du pouvoir manifestement protecteur. Tant que cela durait, son autorité ne pouvait être mise en question. L'attitude envers les dieux n'est pas dépourvue de cet espoir d'obtenir protection; au contraire :

¹¹ H. MÜLLER, « Ein neues hellenistisches Weihepigramm aus Pergamon », *Chiron* 19 (1989), p. 499-553; *SEG* 37, 1020.

¹² Pour un processus analogue de transfert de rites dans le culte des empereurs romains, voir A. CHANIOTIS, « Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches im Kontext der zeitgenössischen Ritualpraxis », in H. CANKIK, K. HITZL (éds), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen, Akten der Tagung in Blaubeuren vom 4. bis zum 6. April 2002*, Tübingen, 2003, p. 3-28.

¹³ Le culte d'Arsinoé Philadelphie est une exception; voir maintenant les épigrammes de Posidippe (*Pap. Mil. Vogl.* VIII 309 VI 10-37) dans lesquelles Arsinoé a tous les attributs d'une divinité qui accepte des ex-voto, se voit adresser des prières et apparaît dans les rêves; voir V. GIGANTE LANZARA, « Per Arsinoe », *PP* 58 (2003), p. 337-346.

¹⁴ Par exemple, les rois séleucides Antiochos I Sôter, Séleucos III Sôter Keraunos, Antiochos IV Épiphane, Démétrios I Sôter, Antiochos VI Épiphane, Séleucos VI Épiphane Nikator, Antiochos XI Épiphane, Philippos I Épiphane, Démétrios III Sôter, et les Ptolémées Ptolémée I Sôter, Ptolémée IV Sôter et Niképhoros (*OGIS*, 89), Ptolémée V Épiphane, Ptolémée IX Sôter; cf. aussi Eumène Sôter (*I. Tralleis*, 23); pour la notion de *sôtéria*, cf. F. JUNG, *Soter: Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament*, Munich, 2001. R.A. HAZZARD, *Imagination of a Monarchy: Studies in Ptolemaic Propaganda*, Toronto, Buffalo/London, 2000, date l'attribution de l'épithète Sôter à Ptolémée I^{er} de l'année 262 av. J.-C., mais sans arguments déterminants.

la communication rituelle avec les dieux pendant le sacrifice et la consécration présuppose une attente.

La forme concrète de la vénération divine du roi était la même dans la plupart des cités : édification d'un autel pour les sacrifices¹⁵, souvent dans un enclos sacré voué au roi (*temenos*)¹⁶, parfois installation d'une statue dans le temple d'un autre dieu¹⁷, institution d'une prêtrise et célébration d'une fête comprenant procession, sacrifice et concours de caractère athlétique (tantôt artistique et dramatique), souvent à l'occasion de l'anniversaire du roi¹⁸.

Les honneurs accordés à Antiochos et à sa femme Laodikè correspondent fondamentalement aux traits caractéristiques du culte monarchique civique, non seulement en ce qui concerne le motif (les bienfaits du roi), mais également par rapport aux rites. Une nouvelle fête (*Antiocheia kai Laodikeia*) est célébrée, un sacerdoce est installé (III), des sacrifices sont régulièrement célébrés. Par l'érection des statues d'Antiochos et de Laodikè, le temple de Dionysos se transforme également en temple du couple royal (I). Or, à la différence d'autres cités, Téos possédait une série de rites supplémentaires, qui rendaient permanente la présence du couple royal.

L'octroi d'honneurs divins à Antiochos et Laodikè évite intentionnellement la divinisation directe. Au contraire, la distinction entre la reine et les dieux est même explicitée une fois (X : « comme la reine se montre pieuse envers les dieux et bienveillante envers les hommes »). L'assimilation du couple royal avec les dieux se produit d'une manière très subtile, à travers une série de mesures parmi lesquelles les rites jouent un rôle très important.

C'est déjà en considérant la première mesure (I), à savoir l'installation des statues du couple royal, que l'on reconnaît une ambivalence volontaire. Au lieu de vouer au couple royal un enclos sacré personnel – comme c'est par exemple le cas du Philetairéion à Kymè en Asie Mineure, créé en honneur de Philetairos¹⁹ –, les Téiens incluèrent Antiochos et Laodikè dans leur vénération de Dionysos, le dieu principal de la cité, auquel étaient consacrés la cité entière et le territoire. Les statues du roi et de la reine étaient placées à côté de la statue

¹⁵ HABICHT, *o.c.* (n. 4), p. 141 *sq.*; E. LANCIERS, « Die Opfer im hellenistischen Herrscherkult und ihre Rezeption bei der einheimischen Bevölkerung der hellenistischen Reiche », in J. QUAEGBEUR (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 29th of April 1991*, Louvain, 1993, p. 203-223.

¹⁶ HABICHT, *o.c.* (n. 4), p. 140 *sq.*

¹⁷ B. SCHMIDT-DOUNAS, « Statuen hellenistischer Könige als Synnaoi Theoi », *Egnatia* 4 (1993/94), p. 71-141.

¹⁸ HABICHT, *o.c.* (n. 4), p. 143-153.

¹⁹ SEG 50, 1195, l. 27; G. MANGANARO, « Kyme e il dinasta Philetairos », *Chiron* 30 (2000), p. 403-414; GAUTHIER, *l.c.* (n. 8); K. BURASELIS, « Political gods and heroes or the hierarchization of political divinity in the Hellenistic world », in A. BARZANO *et al.* (éds.), *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, Rome, 2003, p. 191 *sq.*

cultuelle de Dionysos. Bien que la divinisation directe ne soit mentionnée nulle part dans les décrets, les statues sont désignées, à l'égal de la statue cultuelle des dieux, par le terme d'*agalmata*. Dans la terminologie grecque relative aux statues, la distinction est régulièrement faite entre les statues des dieux (*agalmata*) et celles des mortels (*andriantes*)²⁰; même si cette différenciation n'était pas toujours strictement respectée, le contexte montre que les statues du couple royal étaient comprises comme des statues cultuelles. À part l'accent mis sur leur caractère sacré (*hieroprepestatà*), le texte nous dit que les statues – représentant Antiochos et Laodikè – étaient censées être, avec la statue de Dionysos, les *destinataires d'actions rituelles*, probablement de sacrifices. Le couple royal devenait donc co-propriétaire du temple et co-destinataire des honneurs qui, auparavant, n'étaient adressés qu'à Dionysos. Pour désigner ce procédé, les Grecs utilisaient le terme de *synnaos* (« co-locataire, co-propriétaire du temple »)²¹.

Un cas analogue se manifeste dans la dévotion rendue au roi Attale III de Pergame (environ 138-133 av. J.-C.)²². Après le succès de sa campagne militaire, Pergame décida de l'honorer en instituant son culte dans le sanctuaire d'Asclépios. Une statue du roi devait être consacrée dans le sanctuaire du dieu Asclépios Sôter, « de sorte qu'il partage le temple avec le dieu ». La statue représentait Attale comme général victorieux, debout sur son butin. C'est ainsi qu'était par exemple représenté Apollon par une statue que les Grecs avaient installée à Delphes pour commémorer leur sauvetage de l'invasion celtique, advenu grâce à un miracle du dieu (278 av. J.-C.)²³. Une seconde statue d'Attale, cette fois à cheval, fut érigée à côté de l'autel de Zeus Sôter; l'épithète du dieu exprimant également les qualités du roi victorieux. Dans le cas d'Antiochos, une seconde statue cultuelle du roi fut placée dans le *boulentêrion*, la salle du conseil (IV), où elle était la destinataire d'actions rituelles (sacrifices, couronnements, offrande de prémices).

Le souvenir permanent des bienfaits du roi avait besoin de la régularité de la vénération. Celle-ci était garantie par l'institution d'une fête. Ce faisant, on veillait à ce que la participation de la population soit considérable. Chaque collège de citoyens (*symmorie*) sacrifiait à Antiochos et Laodikè sur son propre autel (II); tous les habitants de la cité, même les étrangers, étaient censés sacrifier dans leurs propres maisons.

En instituant les rites – libations, sacrifices, couronnement de la communauté solennelle, jour férié, fermeture des tribunaux (II), offrandes de prémices

²⁰ T.S. SCHEER, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, Munich, 2000, p. 8-18; cf. K. KOONCE, « Ἄγαλμα and εἰκόων », *AJP* 109 (1988), p. 108-110; cf. BURASELIS, *l.c.* (n. 19), p. 191.

²¹ SCHMIDT-DOUNAS, *l.c.* (n. 17).

²² B. VIRGILIO, *Gli Attalidi di Pergamo. Fama, eredità, memoria*, Pisa, 1993 (*Studi Ellenistici*, 5), p. 23-27.

²³ J. MARCADÉ, *Au musée de Délos*, Paris, 1969, p. 182-184.

(IX), couronnement des participants, couronnement de la statue du roi (VIII) –, les Tégiens s'orientèrent vers des rites préexistants du culte divin et vers une pratique préexistante de la vénération des rois. Les rédacteurs du décret n'inventèrent pas de nouveaux rites, mais il transposèrent tout simplement les rites préexistants sur Antiochos et Laodikè. Il suffit de considérer, par exemple, le couronnement des participants. La couronne, dans le cadre des rites grecs, est généralement l'objet qui souligne de manière visible la différence entre la norme et l'exception²⁴. L'animal couronné n'est pas un animal ordinaire, mais la victime. Dans le contexte des rites funéraires, le mort est le seul à porter une couronne, dans celui des concours, c'est le vainqueur, dans l'armée, c'est le soldat décoré pour sa vaillance. Le couronnement des hommes marque la fin de la quotidienneté et le début de la fête.

La transposition de rites préexistants du culte divin sur le roi est un trait général du culte des souverains hellénistiques. Or, dans l'inscription qui nous occupe, elle est explicitement mentionnée : le prêtre d'Antiochos avait à accomplir ses tâches rituelles à l'égal du prêtre de Poséidon (III). La nouvelle fête était inscrite dans le livre sacré (*hiera byblos*) (IV); probablement s'agissait-il d'un registre des fêtes officielles et de leurs règlements sacrés, une sorte de calendrier culturel de la cité²⁵. Sans que le texte parle directement de la divination du roi, le prêtre d'Antiochos est assimilé au prêtre de Poséidon, la fête d'Antiochos, aux fêtes religieuses traditionnelles et, ainsi, le roi est assimilé aux dieux. Antiochos et Laodikè sont traités comme des dieux sans être des dieux. Afin que cet état s'éternise, les rédacteurs du décret ont introduit une série de rites, en partie inconnus ailleurs dans le cadre des cultes monarchiques, de façon à lier étroitement la personne du roi à la vie officielle, privée et sacrée des Tégiens.

Le souvenir a donc une fonction centrale dans toutes les fêtes grecques, car toutes les fêtes se fondent sur un mythe étiologique, le récit d'un événement issu du mythe ou de l'histoire qui aurait mené à l'institution de la fête et qui est constamment commémoré par la fête; dans le cas des anniversaires historiques, le souvenir correspond encore plus clairement au but de la fête; dans les documents respectifs, on lit souvent que la fête est censée être un *hypomnèma*, c'est-à-dire un souvenir.²⁶

Deux moments jouent un rôle central dans la vénération culturelle d'Antiochos et de Laodikè : reconnaissance et souvenir. L'endroit où le roi avait en partie promis et en partie accompli ses bienfaits, la salle du conseil (*boulutèrion*), devint lieu de mémoire (VI) grâce au décret. La salle du conseil était, comme les

²⁴ M. BLECH, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin, 1982.

²⁵ HERRMANN, *l.c.* (n. 6), p. 62.

²⁶ A. CHANIOTIS, « Gedenktage der Griechen: Ihre Bedeutung für das Geschichtsbewußtsein griechischer Poleis », in J. ASSMANN (éd.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh, 1991, p. 138.

bâtiments administratifs grecs en général, en même temps un lieu sacré. Pourvu d'un autel, une salle du conseil ancienne offrait la possibilité d'accomplir des rites (sacrifices, libations et prières). Souvent, ces rites étaient adressés à Hestia Boulaia, c'est-à-dire à la personnification du Foyer (Hestia) du conseil. Grâce à la consécration (*kathieromenos*) de la salle du conseil à Antiochos, la salle des séances de l'organe consultatif le plus important de Téos devient un lieu culturel du roi²⁷. Conseils et décisions étaient placés symboliquement sous les auspices et la protection du roi auquel, désormais, les actions culturelles étaient adressées. La commémoration du roi prit une forme manifeste : une statue culturelle (*agalma*) y fut installée.

Rarement, les auteurs d'un texte ancien aident à ce point le spécialiste moderne d'histoire ancienne à interpréter une action rituelle. En fait, les rédacteurs du décret, décrivent d'une manière tout à fait claire et explicite quelles fonctions remplissait la consécration de la salle du conseil (VI). Au début de chaque année, qui équivalait à l'entrée en charge des magistrats suprêmes de la cité en charge pendant un an, tous les collèges des magistrats étaient censés célébrer cette cérémonie par un sacrifice, sur l'autel commun de la cité, « afin qu'ils inaugurent [avec ce sacrifice] leur service par un bon début ». Ce règlement transforma fondamentalement deux rites préexistants, originellement indépendants l'un de l'autre : le jour de l'an célébré le premier jour du Leukatheon (le premier mois de l'an) et le rite politique de l'investiture²⁸. La fête pour le commencement de l'an se transforme donc en fête pour la personne du roi. À en juger par les parallèles attestés dans d'autres cités, l'investiture était également liée à la prestation d'un serment. On peut douter du fait qu'Antiochos était invoqué, pendant la prestation, avec les dieux garants traditionnels du serment, mais le seul fait que l'investiture des magistrats les plus importants avait lieu devant la statue du roi associait l'autorité politique de la cité avec la personne du roi religieusement élevée à un rang supérieur.

Les destinataires du sacrifice sont suffisamment révélateurs. Avec le roi, ce sont aussi deux personnifications divines qui reçoivent le sacrifice : les *Charites* et *Mnême*²⁹. Le mot grec *charis* désigne non seulement la grâce et la bienveillance,

²⁷ MA, *o.c.* (n. 10), p. 221.

²⁸ A. CHANIOTIS, « Griechische Rituale der Statusänderung und ihre Dynamik », in M. STEINICKE, S. WEINFURTER (éds), *Investitur- und Krönungsrituale*, Cologne/Weimar, 2005, p. 1-19. Pour un rite analogue à Iasos dans le contexte des honneurs pour Antiochos III, voir M. NAFISSI, « L'iscrizione di Laodice (IvIasos 4). Revisioni del testo e nuove osservazioni », *PP* 66 (2001), p. 115-128 (compléments nouveaux à l'inscription *I.Iasos*, 4, l. 5-14). Les magistrats donnent les clefs de la cité à leurs successeurs devant l'autel du roi, en offrant un sacrifice au roi et aux dieux.

²⁹ Pour le culte de Charis dans le monde hellénistique : J.D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley, 1998, p. 168-207; M.C. MONACO, « Contributo allo studio di alcuni santuari ateniesi I: Il temenos del Demos e delle Charites », *ASAA* 79 (2001), p. 103-150; Ph. GAUTHIER, « Un prêtre des Heures à Claros », in J. DE LA GENIÈRE, V. JOLIVET (éds), *Cahiers de Claros II*.

mais aussi la reconnaissance qui en résulte. Dans ce culte des Charites s'exprimaient, symboliquement, le motif de la vénération, à savoir les faveurs accordées par le roi, et la reconnaissance des Tégiens. Moyennant le sacrifice adressé à Antiochos, aux Charites et à Mnémê, les Tégiens unissaient le roi au souvenir reconnaissant de ses bienfaits. Le culte de Mnémê, du Souvenir, démontre la volonté des Tégiens de ne jamais oublier les bienfaits du roi. Peut-être n'était-ce pas seulement une rhétorique vide. À l'époque hellénistique, dans de nombreuses cités, des vénération cultuelles pour les rois furent décidées et, ensuite, à nouveau abolies, dès que le roi devint leur ennemi et un oppresseur ou dès qu'il échoua militairement. Il se peut que les Tégiens aient eu l'intention de montrer au roi qu'au contraire d'autres cités, ils tenaient sérieusement à commémorer leur reconnaissance.

La jeunesse représente l'avenir, et dans tous les rites commémoratifs – surtout à l'occasion d'anniversaires historiques – elle tient un rôle central³⁰. Afin que le souvenir survive également à la génération de ceux qui avaient vécu les bienfaits d'Antiochos, la vénération du roi n'était pas seulement combinée avec la magistrature, mais symboliquement aussi avec la citoyenneté pure et simple (VII). Après l'institution de l'éphébie, très répandue à l'époque hellénistique, les jeunes hommes de statut citoyen effectuaient, pendant un an ou deux, leur service militaire; l'organisation de l'éphébie différait de cité en cité et comprenait parfois, à part l'entraînement militaire et les activités sportives au gymnase, également la participation à des actions cultuelles (processions, sacrifices, concours) et à d'autres mesures éducatives (par exemple, à Athènes, la visite des écoles philosophiques)³¹. Pendant ce temps, à Téos, ces jeunes hommes étaient exclus du centre politique et économique de la cité, l'*agora*. L'exclusion des éphèbes du centre de la cité équivaut à une règle qui peut être observée dans de nombreuses cultures et qui, dans les études des rites, reste toujours controversée³². L'éphébie constitue un rite de passage lié au cycle de la vie, durant lequel

L'Aire des sacrifices, Paris, 2003, p. 31-36. Pour Mnémê et Charis cf. la *lex sacra* d'une association à Philadelphie : cf. *infra*, n. 53.

³⁰ CHANIOTIS, *l.c.* (n. 26), p. 128; A. CHANIOTIS, « Sich selbst feiern? Die städtischen Feste des Hellenismus im Spannungsfeld zwischen Religion und Politik », in M. WÖRRLE, P. ZANKER (éds), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, Munich, 1995, p. 149 et 159.

³¹ Chr. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, 1962, p. 167-196, 257-267; M.B. HATZOPOULOS, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Athènes, 1994, p. 55-61; B. LEGRAS, *Néotés. Recherches sur les jeunes Grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine*, Genève, 1999, p. 18-29, 65-95, 109-49, 195-236; L. BURCKHARDT, « Die attische Ephebie in hellenistischer Zeit », in D. KAH, P. SCHOLZ (éds), *Das hellenistische Gymnasium*, Berlin, 2004, p. 193-206; A.S. CHANKOWSKI, « L'entraînement militaire des éphèbes dans les cités grecques d'Asie Mineure à l'époque hellénistique : nécessité pratique ou tradition atrophiée ? », in J.-Chr. COUVENHES, H.-L. FERNOUX (éds), *Les cités grecques et la guerre en Asie Mineure à l'époque hellénistique*, Tours, 2004, p. 55-76; CHANIOTIS, *o.c.* (n. 5), p. 46-56, 237-239; N.M. KENNEL, *Ephebeia. A Register of Greek Cities with Citizen Training Systems in the Hellenistic and Roman Periods*, Hildesheim, 2006.

³² Les études classiques d'A. VAN GENNEP (*The Rites of Passage*, London, 1960), V. TURNER (*The Forrest of Symbols*, Ithaca/London, 1967, p. 93-111; *The Ritual Process*, Harmondsworth, 1974)

l'espace où vit l'éphèbe représente l'espace « liminal ». Ce n'est qu'après la séparation de l'espace civil et l'achèvement de la phase de « liminalité » que le jeune homme, à travers des rites de réintégration, est introduit dans l'espace réglé appartenant à la vie urbaine de citoyen pour y assumer une nouvelle tâche³³.

Ces rites de réintégration avaient lieu, dans la plupart des cités grecques – Athènes étant une exception – le premier jour de l'an³⁴. À cette occasion, la classe d'âge sortant de l'éphébie était admise solennellement dans la communauté des citoyens. Cette fête si importante pour la citoyenneté est, désormais, également rattachée à la personne du roi. L'admission des nouveaux citoyens ainsi que leur première apparition sur l'*agora* doit être scellée par un sacrifice à Antiochos. Ce rite remplit une fonction éducative. Dans le cas présent, la formulation explicite des rédacteurs du décret prive, de nouveau, l'historien du plaisir de spéculer sur le sens de cette mesure. Les nouveaux citoyens étaient censés apprendre à combiner toute action publique avec la présentation de leurs remerciements à l'adresse du bienfaiteur. De cette manière, le souvenir reconnaissant des Téliens devait rester toujours vivant et être transmis de génération en génération (*cf.* « afin que nous habituions nos descendants ... »).

Depuis l'époque la plus ancienne, l'aspiration à être le meilleur est bien ancrée dans le monde des idées des Grecs; on a qualifié l'enthousiasme pour le concours et la compétition d'esprit « agonistique », et cet esprit n'est sûrement pas une invention des temps modernes. Ceux qui avaient du succès dans les concours, les vainqueurs des luttes athlétiques, occupaient une position privilégiée à l'intérieur de leur communauté. Tous les concours (*agônes*) n'étaient pas identiques. Le premier rang revenait aux *agônes* récompensés par une couronne (*stephanitai agones*). Un honneur spécial accordé aux vainqueurs était l'entrée solennelle dans la cité (*eiselasis*).³⁵ Les athlètes gagnants recevaient, outre beau-

et P. VIDAL-NAQUET (*Le Chasseur noir : formes de pensées et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1991²), ont été récemment soumises à une réévaluation. *Cf.* H.S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. 2. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, 1994, p. 48-74; F. GRAF, « Initiation: a Concept with a Troubled History », in D.B. DODD, C.A. FARAONE (éds), *Initiation in Ancient Greek Ritual and Narratives*, London, 2003, p. 3-24; D.B. DODD, « Adolescent initiation in myth and tragedy: rethinking the Black Hunter », *ibid.*, p. 71-84.

³³ Rites de passage de jeunes hommes en Grèce : A. SCHNAPP, « Images of Young People in the Greek City-State », in G. LEVI, J.-C. SCHMITT (éds), *A History of Young People in the West. Ancient and Medieval Rites of Passage*, Vol. I, Cambridge, 1997, p. 12-50; M. TOHER, « Telemachus' Rite of Passage », *PP* 56 (2001), p. 149-168; E. GASTI, « L'Oreste Sofocleo e l'ephebia », *PP* 56 (2001), p. 313-327; I. POLINSKAYA, « Liminality as metaphor: initiation and the frontiers of Ancient Athens », in DODD – FARAONE, *o.c.* (n. 32), p. 85-106; K. WALDNER, *Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis*, Berlin/New York, 2000; W. BURKERT, « Initiation », in *ThesCRA* II (2004), p. 91 *sq.*, 118-122.

³⁴ CHANIOTIS, *infra* (n. 28), p. 46-49; pour Athènes voir PÉLÉKIDIS, *o.c.* (n. 31), p. 217-219.

³⁵ P. FRISCH, « Zehn agonistische Papyri », Opladen, 1986, p. 38; J. ROBERT et L. ROBERT, *Claros I. Décrets hellénistiques*, Paris, 1989, p. 21 *sq.* L'*eiselasis* était accompagnée de cadeaux en argent;

coup d'autres honneurs, une place éminente dans les processions religieuses³⁶. Ces meilleurs parmi les Téiens étaient donc aussi, en tant que groupe à part, étroitement liés à la personne du roi (VIII). Leur première étape, après leur accueil solennel à la porte de la cité, était la salle du conseil. Les plus honorés parmi les Téiens y rendaient honneur au roi en couronnant sa statue et en lui offrant des sacrifices. Même si cela n'est pas explicité, deux moments jouent un rôle pendant cette célébration : la conception de la réussite, d'une part, et la reconnaissance, de l'autre. De même que, dans la salle du conseil, le roi était associé à Charis et Mnémê, grâce à la couronne reçue de la part de l'athlète gagnant, il était associé à l'idée de la victoire; et, en offrant des sacrifices au roi comme à un dieu, à l'endroit du souvenir reconnaissant, le vainqueur rattachait sa victoire à la reconnaissance envers le roi.

Démonstration de reconnaissance et continuité des honneurs sont également les objectifs d'un autre rite, directement pris dans le culte divin, à savoir l'offrande des prémices (IX). Sacrifier aux dieux les prémices (*aparbhê*) était en Grèce une pratique très ancienne qui remonte à l'âge du bronze. La destinataire par excellence de cette *aparbhê* était Déméter, la patronne de l'agriculture. Dans ce cas, le transfert de rites, c'est-à-dire la transposition de l'offrande des prémices qui, de la vénération rendue à la déesse de la récolte, passa aussi au culte du roi, se fonde, à nouveau, sur une assimilation de la déesse et du roi. De même que Déméter et d'autres dieux de l'agriculture protègent les paysans, Antiochos, en réinstallant la paix, a donné aux Téiens des récoltes riches et sûres. Le traitement réservé à sa statue l'assimilait à un dieu de la récolte. Non seulement, sa statue recevait l'offrande des prémices à sa place, mais elle était également décorée d'une couronne composée des fruits de chaque saison. Le roi acquiert ainsi des attributs seulement connus des images des dieux de la végétation, comme par exemple celles représentant Déméter avec des épis ou bien Dionysos avec des pampres.

La décoration et le couronnement des statues étaient des pratiques répandues³⁷. Le rite de la décoration toujours renouvelée dont était l'objet la statue cultuelle d'Antiochos garantissait au roi, de manière subtile, une vénération permanente. Son culte était définitivement lié à la suite des saisons; en s'orientant au cours de l'année, le culte monarchique associait le roi, en général, à la conception du temps et au cours naturel des choses. La dévotion rendue à Antiochos était étroitement liée aux époques de l'année (*kata tas hôras*), vénérées

voir H.W. PLEKET, « Einige Betrachtungen zum Thema Geld und Sport », *Nikephoros* 17 (2004), p. 84.

³⁶ Par ex., *LSAM*, 32, l. 40 (fête de Zeus Sosipolis, Magnésie du Méandre, c. 185); *LSAM*, 81, l. 11 *sq.* (fête d'Homonoia, Antioche du Pyrame, c. 160); *LSCG*, 163, l. 7 *sq.* (fête de Nikè, Kos, II^e s. av. J.-C.); *I.Pergamon*, 246, l. 34 (festivités pour une victoire d'Attale III, Pergame, c. 139-133).

³⁷ SCHEER, *o.c.* (n. 20), p. 55-60.

comme des déesses (*Hôrai*) par les Grecs³⁸. Ce rite est également important parce qu'il faisait sortir le culte rendu au roi du seul domaine public – des magistrats, des éphèbes, des symmories – pour l'introduire aussi, désormais, dans le domaine privé des activités économiques individuelles. Cette pénétration du culte royal dans la sphère privée se manifeste encore plus clairement dans le dernier rite destiné à sa femme.

Les honneurs dispensés à Laodikè étaient également motivés par la reconnaissance, le souvenir et la continuité (X : « honorent pour toujours sa mémoire »). Si pour Antiochos, d'une part, c'était la salle du conseil qui était devenue lieu de mémoire, Laocide, de l'autre, reçut un lieu de mémoire correspondant à ses qualités – en tant que femme et épouse –, à savoir une fontaine. Cette vénération fonctionnait également selon le principe du transfert de rites. Les Grecs consacraient, en général, leurs fontaines à des divinités féminines, surtout aux nymphes. En grec, le nom de ces divinités aquatiques signifie également « jeune épousée ». Étant éponyme de la fontaine au centre public de la cité, Laodikè fut indirectement assimilée à une nymphe et promue directement au rang de protectrice des épouses de la cité. L'épouse du roi devint l'épouse archétypale. L'eau pure nécessaire au rite du bain nuptial³⁹, désormais, devait être puisée à cette seule fontaine, parce que son eau avait été, en quelque sorte, sanctifiée par la personne de la reine. De ce point de vue, les Téliens trouvèrent, peu après (193 av. J.-C.), des imitateurs à Iasos en Carie. Un décret obligeait, en effet, les nouveaux mariés à célébrer des sacrifices en faveur de la reine Laodikè (assimilée, dans ce cas, à Aphrodite)⁴⁰.

Cela valait également pour tous ceux qui accomplissaient des rites publics ou privés nécessitant de l'eau – par exemple, les purifications rituelles, l'aspersion de la victime avant l'immolation (*katarchesthai*)⁴¹. Ces personnes étaient également censées ne puiser l'eau qu'à cette fontaine. De cette façon, Laodikè était étroitement liée, pour toujours, à tous les rites de la vie publique et privée de Téos. Elle garantissait la réussite des rites. De plus, en puisant de l'eau destinée à des actions rituelles à la fontaine de Laodikè, presque toutes les journées se transformaient en fête pour la reine. Car tous ceux qui allaient prendre l'eau à la fontaine portaient, pour y aller et en revenir, des robes et couronnes blanches, les vêtements réservés aux fêtes (*leuchimonein*)⁴².

Sans divinisation directe, grâce à des mesures simples mais bien réfléchies, Antiochos et Laodikè étaient censés dominer non seulement la mémoire collec-

³⁸ Par ex. GAUTHIER, *l.c.* (n. 29).

³⁹ R. GINOUVÈS, *Balanentikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité*, Paris, 1962, p. 265.

⁴⁰ *Iasos*, 4, l. 85-88; voir les nouvelles restitutions de NAFISSI, *l.c.* (n. 28), p. 133-145; MA, *o.c.* (n. 10), p. 329-335 n° 26; cf. *SEG* 52, 1043. La mention d'une autre offrande par les femmes avant le mariage (offrande de cheveux ?) est trop fragmentaire (l. 90-92).

⁴¹ P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig/Berlin, 1910, p. 40-49.

⁴² Sur *leuchimonein*, voir CHANIOTIS, *l.c.* (n. 26), p. 132.

tive des Téiens⁴³, mais aussi leur vie rituelle. Les honneurs introduits par les Téiens représentent un faisceau d'actions symboliques associant les domaines les plus centraux au couple royal : les décisions politiques (conseil), le pouvoir exécutif (magistrats), l'éducation de la jeunesse et la citoyenneté (éphèbes), le succès dans les concours (vainqueurs), les récoltes agricoles (offrande des prémices consacrée par les paysans), la constitution de nouvelles familles (mariage), la vénération du dieu le plus important de Téos (Dionysos) et tous les rites cathartiques en général (eau puisée à la fontaine « Laodikè »). Tous les honneurs rendus au roi et à la reine doivent être compris comme des actions rituelles. À partir de la consécration des statues dans le temple et dans la salle du conseil jusqu'aux rites accomplis pour l'investiture et à partir du couronnement régulier de la statue du roi à l'occasion de toutes les festivités (fêtes, retour des athlètes gagnants, offrande de prémices, etc.) jusqu'au prélèvement solennel d'eau en habits de fête, nous avons toujours à faire à des rites soigneusement réglés.

Il ne fait pas de doute que ces honneurs sont le fruit d'un projet cohérent. Au début du premier décret apparaissent, en fonction de rédacteurs, les collègues des magistrats (*timouques* et stratèges). Qui d'entre eux en avait la responsabilité, nous ne le saurons jamais. Nous ne pouvons pas savoir non plus dans quelle mesure le roi lui-même ou bien des personnes de son entourage (les « amis ») ont influencé directement ou indirectement l'organisation de ces rites. Nous pouvons supposer, en outre, que ces deux décisions avaient été précédées de longues discussions au sein du conseil et probablement aussi à l'assemblée des citoyens. Pour l'organisation des rites du culte royal, les rédacteurs du décret pouvaient avoir recours à des modèles plus anciens, comme par exemple à celui du culte d'Antiochos et Laodikè, instauré en 213 av. J.-C. à Sardes⁴⁴, car, dans les cités grecques, le culte des souverains était déjà pratiqué depuis un siècle. Les différents rites furent empruntés au stock traditionnel de rites (« récursivité de rites ») et transférés du culte des dieux au culte du roi (« transfert de rites »). Mais, même si des propositions de différentes provenances étaient intégrées dans un dessein élaboré par une seule personne, on reconnaît la cohérence du projet dans un autre principe innovant qui, dans les cultes royaux d'autres cités, n'était pas aussi puissant : les rédacteurs du décret ne se contentèrent pas de créer une nouvelle fête, mais ils associèrent leurs rites liés aux saisons (jour de l'an, fêtes pour la récolte) et au cycle de la vie (éphébie, mariage) au roi et à la reine. Ce faisant, ils avaient fortement recours aux symboles.

La fontaine de Laodikè démontre très clairement la richesse symbolique qui caractérise toute la mise en forme de ces honneurs. Les rédacteurs du décret expliquent (X) : « comme la reine se montre pieuse envers les dieux et bien-

⁴³ MA, *o.c.* (n. 10), p. 219-226.

⁴⁴ GAUTHIER, *o.c.* (n. 10), p. 64-73 (γενέθλιος ἡμέρα, Ζεὺς Γενέθλιος); MA, *o.c.* (n. 10), p. 284-288.

veillante envers les hommes, il est donc juste que tous ceux qui rendent honneur aux dieux et accomplissent des rites cathartiques, puisent l'eau pour commencer les actions cultuelles à la fontaine portant son nom⁴⁵. Piété et pureté de la reine se transfèrent, de manière symbolique, à la pureté de l'eau de la fontaine qui porte son nom et lui est consacrée. De cette façon, l'eau acquiert les vertus propices à l'accomplissement de rites, comme l'aspersion de la victime, les libations pendant le sacrifice et le bain nuptial. Les qualités de la reine se transposent à l'eau de sa fontaine. Nous avons reconnu de pareils symboles, par exemple, dans les images représentant le roi comme protecteur de la fertilité et dans le lien étroit entre le roi et le culte rendu aux Charites et à Mnème.

Qui sont donc les destinataires de ces symboles ? Au premier plan, ce sont tous les habitants de Téos : tous les particuliers doivent offrir des sacrifices au roi; des groupes distincts (magistrats, vainqueurs, éphèbes, paysans, épouses, étrangers résidents) sont particulièrement mis en évidence. De manière explicite sont également mentionnés les hôtes étrangers; la fontaine «Laodikè» est installée surtout, «afin que tout étranger parvenant dans notre cité ait devant les yeux, dans un endroit central, un exemple de la reconnaissance du peuple (*dêmos*) et afin que l'on voie que nous décernons à tous les honneurs dus » (X). Aux Tégiens, il ne suffisait pas d'être reconnaissants : encore fallait-il que les étrangers voient leur reconnaissance⁴⁶. De telles phrases se trouvent très souvent dans les décrets d'honneur hellénistiques, destinés à des bienfaiteurs (« formule exhortative »); elle fait partie d'une stratégie moyennant laquelle les cités, en exhibant leur reconnaissance, comptaient pousser des bienfaiteurs potentiels à des exploits similaires. Dans le cas présent, les Tégiens visaient peut-être également à montrer aux étrangers que leur reconnaissance – à la différence de la reconnaissance éphémère témoignée par d'autres cités envers leurs rois providentiels – était consolidée par des rites publics et privés, et devait être d'une durée éternelle. Les symboles s'adressent donc ici directement à leurs concurrents dans la compétition pour la grâce du roi, mais indirectement aussi au roi lui-même.

Les rites du culte monarchique étaient un médium d'une grande importance pour la communication entre roi et cité, qui permettait aux citoyens, non seulement de manifester leur acceptation du pouvoir monarchique, mais également de relier cet acceptation à certaines attentes. Les bienfaits du roi n'obligeaient pas seulement les habitants de Téos à une reconnaissance éternelle, mais le roi

⁴⁵ Cf. un symbolisme analogue dans le décret honorifique pour Antiochos III à Iasos (*I.Iasos*, 4, l. 5-14 avec la restitution nouvelle de M. NAFISSI [n. 28]) : comme Antiochos été protecteur (*phylax*) de la cité, la transmission des clefs de la cité aux nouveaux magistrats prend place devant son autel. Cf. n. 44.

⁴⁶ MA, *o.c.* (n. 10), p. 211 *sq.*

devait lui aussi poursuivre dans cette attitude favorable⁴⁷. Il ne s'agit pas d'une subtile interprétation moderne. Ce constat peut être clairement déduit d'un autre document. Quelque temps après l'instauration de ce culte (entre 203 et 190 av. J.-C.), Antiochos III (ou bien son fils du même nom) reçut la visite d'un magistrat téien qui lui transmit des revendications, malheureusement non conservées. Nous possédons, en revanche, la réponse du roi⁴⁸ :

En voyant que vous avez adopté une attitude si [reconnaissante et sincère] envers ma maison, je vous prodigue tous mes éloges. Je suis tout à fait disposé à accepter la couronne et les autres honneurs [– –] et, de la même manière, à pousser la souveraineté à une prodigalité encore beaucoup plus grande, à participer à tout avantage de la cité et à ne pas seulement conserver les choses existantes, mais à contribuer à l'augmentation de votre réputation et à accorder à chacun le soin dû, dans le domaine public et privé.

Comme la lettre est rédigée à Téos, nous pouvons être sûrs que les revendications des Téiens avaient été rencontrées. Pour encourager la bienveillance du roi (et des citoyens), les cités hellénistiques acceptaient d'être représentées comme faibles, misérables et soumises, et construisaient, de cette façon, l'image monarchique de la toute-puissance. Un tel comportement théâtral peut être perçu dans de nombreux aspects de la relation instable entre le pouvoir réclamé par le roi et l'indépendance des cités. Les rites du culte royal y tenaient un rôle central. En le vénérant comme un dieu, les Téiens obligeaient le roi à rester conforme à cette image et à leur accorder sa protection. Bien sûr, les monarques reconnaissaient non seulement l'obligation, mais aussi le potentiel de ces honneurs. Eumène II, roi de Pergame, n'hésita pas à financer le culte décidé pour lui par la fédération des îles⁴⁹. En tant que phénomène religieux les rites du culte royal correspondent à la mentalité de la réciprocité, au principe du donner et du recevoir (*do ut des*), qui caractérise, en général, la communication religieuse des Grecs avec leurs dieux⁵⁰. Le culte des empereurs romains dans l'Orient grec poursuivra cette tradition.

Les rites créent des obligations. La reconnaissance obligeait les Téiens à commémorer les bienfaits à travers les générations. Associant leur souvenir reconnaissant à l'entrée en fonction des magistrats, à l'admission de nouveaux citoyens et à l'auto-représentation des Téiens montrée aux étrangers, le culte

⁴⁷ MA, *o.c.* (n. 10), p. 201-206; cf. PRICE, *o.c.* (n. 7), p. 65-77; CHANIOTIS, *l.c.* (n. 4), p. 440.

⁴⁸ HERRMANN, *l.c.* (n. 6), p. 48; MA, *o.c.* (n. 10), p. 317 sq. no 19; cf. C.B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven, 1934, n°s 22 et 52.

⁴⁹ WELLES, *o.c.* (n. 48), n° 52.

⁵⁰ C. GROTTANELLI, « Do ut des? », in G. BARTOLONI *et al.* (éds.), *Atti del convegno internazionale «Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel mediterraneo antico», Roma 15-18 Giugno 1989*, Rome, 1991 (*Scienze dell'antichità* 3-4, 1989/90), p. 45-55; R. PARKER, « Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion », in Chr. GILL, N. POLSTLETHWAITE et R. SEARFORD (éds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, 1998, p. 105-125.

d'Antiochos devint un élément de l'identité de cette communauté civique⁵¹. En même temps, le culte des souverains immortalisa – du moins théoriquement – la relation entre le roi et l'État, au-delà de la vie du roi et des rédacteurs du décret; il était à l'origine d'une relation durable avec sa maison.

Ce témoignage ne se prête pas à des généralisations. Il nous montre seulement comment les citoyens de Téos décernèrent des honneurs divins à un couple royal. Les honneurs divins pour le même couple au cœur de leur royaume, en Mésopotamie, en Syrie, ou bien le culte plus tardif en Asie Mineure ont, en partie, une autre signification. Le texte nous dit qu'Antiochos et Laodikè n'étaient pas considérés comme des dieux, mais seulement traités comme des dieux. Ils étaient identiques à des dieux, ils n'étaient pas des dieux. Leur pouvoir mortel avait le même effet que le pouvoir des dieux, pour cette raison ils méritaient les mêmes honneurs que des dieux. Et pour l'exprimer avec les paroles de Dion Cassius (LII, 35, 5) : ἀρετὴ μὲν γὰρ ἰσοθέους πολλοὺς ποιεῖ, χειροτόνητος δ' οὐδεις πώποτε θεός ἐγένετο, « la vertu rend beaucoup de gens identiques à des dieux, mais personne n'est jamais devenu dieu par un vote ».

Malgré la quantité d'aspects spécifiques qui font de ce texte un exemple atypique de la vénération culturelle, ce témoignage est néanmoins révélateur d'un autre point de vue; il reflète en effet des courants essentiels de l'époque hellénistique que je ne peux mentionner que de façon rapide :

– Il montre le besoin d'une fonction salvatrice des dieux (sotériologie). Antiochos est vénéré comme un dieu, parce qu'il est *sôtér* / sauveur.

– Il montre le besoin d'une présence visible du pouvoir divin (épiphanie).

– À travers le lien du culte rendu à Antiochos le Sauveur avec Mnémè et Charis se manifeste l'intérêt pour le culte des termes abstraits. Un bon exemple de cette tendance est la *lex sacra* d'une association culturelle à Philadelphie vers 100 av. J.-C., dans laquelle, parmi les dieux, apparaissent presque exclusivement des termes abstraits, entre autres Mnémè et les Charites : Zeus Eumenes (Zeus bienveillant), Hestia (la déesse du foyer), Eudaimonia (bien-être), Ploutos (richesse), Aretè (vertu), Hygieia (santé), Agathè Tychè (bonne fortune), Agathos Daimon (bon Démon) et Nikè (victoire, succès)⁵².

Retournons au texte de Téos. Qu'en fin de compte, cette relation s'éteignît avant Antiochos est une péripétie à laquelle les rédacteurs du décret ne s'étaient pas attendus. Le souvenir reconnaissant était efficace, du moins à court terme : dans la guerre entre Antiochos III et Rome (192-188 av. J.-C.), les Téliens restèrent fidèles à leur bienfaiteur⁵³. Or, Antiochos perdit la guerre (189 av. J.-C.), toutes ses possessions et toute influence en Asie Mineure (188 av. J.-C.). Et, peu après, il perdit aussi la vie (187 av. J.-C.). Téos rentra dans la sphère

⁵¹ MA, *o.c.* (n. 10), p. 219-226.

⁵² LSAM, 20.

⁵³ MA, *o.c.* (n. 10), p. 249.

d'influence du royaume des Attalides de Pergame. Ses habitants ne pouvaient plus se permettre qu'une inscription continue de rappeler qu'Antiochos les avait libérés des impôts qu'ils avaient eu à payer précisément à ces Attalides. Le pilier portant l'inscription fut enlevé et ses blocs déposés à la marge du domaine sacré⁵⁴. En abolissant les rites commémoratifs du culte royal, les Téiens rayèrent aussi le roi de leur mémoire collective. Il est fort embarrassant pour eux que l'inscription ait survécu à leur mémoire défaillante...

Angelos CHANIOTIS

All Souls College
OXFORD OX1 4AL
Courriel : angelos.chaniotis@classics.ox.ac.uk

⁵⁴ HERRMANN, *l.c.* (n. 6), p. 31 *sq.*; MA, *o.c.* (n. 10), p. 249 *sq.*