

Entre le roi et la cité

Remarques sur le développement des cultes héroïques entre 336 et 150¹

Thibaut Boddez

DOI – 10.7358/erga-2016-002-bodd

ABSTRACT – Although the origins of ruler cults and their relation to classical heroic cults has been discussed in depth, little has been said about their influence on the development of hero-cults during the Hellenistic period. This analysis emphasizes the interrelation of ruler cults and the cults of other historical figures during the period of 323-150 BC. By overviewing the cults of non-royal historical figures established during this period and comparing them to the classical heroic cults of historical figures, this study aims to trace changes that can be associated with the introduction of Hellenistic ruler cults. The focuses of this work are the social circumstances that saw the establishment of these cults and the question whether or not the posthumous character of hero-cults generated a clear-cut boundary. Both topics indicate that no uniform pattern in the establishment of hero-cults during the Hellenistic period can be found. Depending on the observed cult, a deliberate analogy or separation with ruler cults can be identified, yet heroic ideology also retained an appeal of its own. Therefore, the development of ruler cults cannot be identified as the sole factor for the changing conceptions of hero-cult during the Hellenistic period.

KEYWORDS – Cultic honours, euergetism, funerary cult, Greek history, Greek religion, hero-cult, heroization, posthumous honours, royal officers, ruler cult. Culto del sovrano, culto eroico, culto funerario, eorizzazione, euergetismo, onori culturali, onori postumi, religione greca, storia greca, ufficiali regi.

1. INTRODUCTION: CULTE DES SOUVERAINS - CULTES HÉROÏQUES

1.1. *Culte des souverains et l'aspect héroïque*

À la mort de Démétrios Poliorcète en 283, son fils Antigone II Gonatas rapporta ses cendres à Démétrias en organisant une longue procession qui permit aux habitants de rendre leurs derniers honneurs au roi². Une

¹ Cette étude fut conduite dans le cadre du projet de recherche *SFB 948 Helden-Heroen-Heroismen*. Je remercie également Stefano Caneva pour ses remarques. Toute erreur encore présente dans l'étude m'incombe.

² Plut. *Vit. Dem.* 53, 3.

inscription du troisième siècle avant J.-C. rapporte l'existence dans la ville d'un culte des *ktistai* et *archêgetai* de la ville³. En tant que fondateur de la ville, Démétrios ferait ainsi partie des récipiendaires du culte. Cette opinion défendue dans les études historiques interpelle⁴. Les titres de *ktistês* et surtout d'*archêgetês* renvoient en effet à un statut héroïque des récipiendaires⁵. Un élément central du culte des souverains était par contre leur vénération égale à celle d'un dieu⁶.

L'introduction d'honneurs *isotheoi* pour les souverains hellénistiques en lieu et place d'honneurs héroïques, qui sont considérés être les honneurs culturels les plus répandus durant la période classique, a entre autres été expliquée par la nature intrinsèquement posthume des cultes héroïques. Selon l'opinion commune, la mort est un aspect central qui définit le héros par rapport aux dieux⁷. Un souverain vivant n'aurait donc eu aucun intérêt à promouvoir un culte qui refléterait sa propre mortalité⁸. Une deuxième ligne de démarcation a été proposée par Buraselis. Les cultes héroïques auraient servi à transposer la hiérarchie séculaire en hiérarchie cosmique⁹. Les deux points cités sous-entendent un cloisonnement rigide entre culte héroïque et culte divin. Ils ne nous permettent par contre pas d'apprécier les raisons pour lesquels des éléments héroïques furent repris dans certains cultes des souverains.

Le culte des *ktistai* et *archêgetai* à Démétrias n'est pas le seul cas où une représentation héroïque fut réemployée dans le culte d'un souverain. De son vivant, un souverain avait la possibilité de se montrer tel un dieu auprès de son audience¹⁰. La mort marquait la fin de cette performance et la nécessité de rendre des honneurs qui n'avaient pas leur pareil dans un culte divin. La dépouille du souverain était un douloureux rappel de sa mortalité. Les récits sur la mort d'Alexandre relatent ainsi son désir

³ IG IX 2, 1099b.

⁴ Habicht 1970², 75-76; Leschhorn 1984, 264-267; Marzloff 1987, 44-46; Cohen 1995, 112; Mari 2008, 248, n. 66; Kravaritou 2013. Graninger se montre plus prudent: Graninger 2011, 120.

⁵ Bien que *ktistês* puisse se rapporter au terme *oikistês*, il n'est usité qu'à partir de la période hellénistique: Leschhorn 1984, 333-334. À propos de l'emploi de ses titres voir également Leschhorn 1984, 180-185, et Malkin 1987, 241-250. À propos de l'épithète au sein du culte du souverain voir Muccioli 2013, 201-202.

⁶ Habicht 1970², 196-198; Price 1984, 32-35; Chaniotis 2005, 191-192; Chaniotis 2007, 157-159; Pfeiffer 2008, 36-45; Versnel 2011, 461, n. 82.

⁷ Ekroth 2007a, 100: «A hero can be defined as a person who had lived and died, either in myth or in real life, this being the main distinction between a god and a hero». Voir également Kearns 1989, 135; Delattre 2007, 482-483, et Parker 2011, 103-104.

⁸ Taeger 1957, 259-260; Nilsson 1957, 115; Bosworth 1996, 127.

⁹ Buraselis 2003.

¹⁰ À ce propos voir en général Versnel 2011, 442 et 463-465.

de parachever sa divinisation en se noyant dans l'Euphrate afin que son corps disparaisse¹¹. Durant les années meurtrières qui suivirent sa mort, ses successeurs ne prirent pas de mesures aussi radicales, mais imitèrent plutôt les funérailles royales macédoniennes¹². La découverte des tombes royales de Vergina a permis de se rendre compte du caractère héroïque de ces funérailles¹³. Les rites décrits par Homère dans son *Illiade* et *Odyssee* y sont repris au compte des rois défunts. L'aspect le plus flagrant est l'enveloppement des os dans un tissu pourpre et leur conservation dans un coffre précieux à l'image des cendres d'Achille et Hector¹⁴.

Le traitement héroïque des successeurs d'Alexandre n'était pas le simple reflet des pratiques de la dynastie des Argéades, mais une réelle appropriation d'honneurs héroïques. Ainsi leur dépouille reçut un traitement égal à celui des fondateurs. La noyade d'Alexandre n'ayant pas eu lieu, son corps fut préservé et pris pour ses successeurs une valeur symbolique de la plus haute importance. Après le détournement du cortège funéraire par Ptolémée, il fut finalement enterré à Alexandrie où il fut vénéré en tant que fondateur¹⁵. À l'instar de Démétrios Poliorcète, nombre de diadoques furent enterrés dans la ville principale qu'ils avaient fondée. En 281, les cendres de Séleucos I Nicator furent rapatriées à Séleucia-Pieria¹⁶. Son fils et successeur Antiochos I fonda auprès de sa tombe un temple du nom de *Nikatorion*¹⁷. Le roi Lysimaque fut enterré en 281 par les habitants de sa fondation éponyme dans un temple de la ville qui reçut le nom de *Lysimacheion*¹⁸. L'enterrement des souverains dans les capitales qu'ils avaient fondées démontre la perméabilité des honneurs héroïques au bénéfice des nouveaux cultes des souverains. Depuis la période archaïque, l'enterrement du fondateur dans la cité qu'il avait fondée était une pratique courante¹⁹. À son tombeau s'adjoignait un culte héroïque. L'occupation par le souverain de fonctions traditionnellement associées à des héros n'entraîna par contre

¹¹ Arr. *Anab.* VII 27, 3. À propos des disparitions mystérieuses en Grèce ancienne voir Lacroix 1988.

¹² Voir par exemple les funérailles royales de Philippe III Arrhidæus et Eurydice (Diod. XIX 52, 5), de Cléopâtre, sœur d'Alexandre (Diod. XX 37, 6), d'Antigone Monophtalmos (Diod. XXI 1, 4b). Voir à ce propos également Alonso Troncoso 2009, 276-298.

¹³ Mari 2008, 231; Franks 2012, 13 et 72-75.

¹⁴ Hom. *Il.* XXIV 795-796; Hom. *Od.* XXIV 74.

¹⁵ Fraser 1972, I, 212; Erskine 2002, 174; Chankowski 2010, 279-280.

¹⁶ Cohen 2006, 128.

¹⁷ App. *Syr.* 63.

¹⁸ App. *Syr.* 64. Les exemples sont tirés de Leschhorn 1984, 238-239.

¹⁹ Habicht 1970², 205; Malkin 1987, 200-203; Leschhorn 1984, 103-104; Schörner 2007, 118-119; Fröhlich 2013, 238-244.

pas sa dégradation au rang de héros. La fondation d'une cité par le souverain n'annulait pas sa représentation divine²⁰. Mis à part ses implications stratégiques et économiques, elle apportait du prestige au souverain en manifestant la portée des pouvoirs royaux. Bien que le titre de *ktistês* soit premièrement attribué à un héros, son emploi à l'égard du souverain ne lui associait que cet aspect et non pas un caractère héroïque en son entièreté.

1.2. *Cultes héroïques pour personnes tierces: remarques méthodologiques*

Plutôt que de nous focaliser sur les raisons qui amenèrent les rois à employer des caractéristiques héroïques dans leur représentation, nous proposons ici de nous concentrer sur les autres cultes qui furent institués durant la période hellénistique pour des personnes tierces et qui peuvent être considérés comme des cultes héroïques. La démarcation de ces cultes en fonction de leur aspect posthume et hiérarchique ignore incidemment les répercussions que purent avoir les cultes des souverains sur les dispositions de ces cultes héroïques. Malgré l'apparition du culte des souverains, les cités continuèrent en effet à instituer de tels cultes. Vu que les cultes royaux prévalent dès la mort d'Alexandre, la compréhension des héroïisations hellénistiques passe par la clarification de leur relation par rapport au culte des souverains. En s'attribuant certains aspects héroïques, les rois mirent à nu le conglomerat de caractéristiques qui se rapportaient au concept du héros grec. Leur sélection de certains aspects héroïques influença-t-elle le concept de héros jusque-là employé pour les personnes les plus méritantes de la société? Nous nous concentrerons ici sur les deux lignes de démarcation citées ci-dessus, l'aspect funéraire des cultes héroïques ainsi que l'aspect hiérarchique par rapport aux souverains.

Très peu a été écrit à ce sujet. Les études concernant les cultes héroïques se sont avant tout focalisées sur les cultes datant de la période archaïque et classique²¹. Les études concernant les exemples hellénistiques considèrent le sujet plus souvent sous des aspects différents²².

²⁰ Habicht 1970², 204-205; Versnel 2011, 461, n. 81; Kravaritou 2013, 274-275.

²¹ Les études qui englobent également les périodes postérieures sont par exemple Farnell 1921, 361-372; Clay 2004 et Jones 2010. Les études générales concernant les périodes archaïques et classiques sont par exemple Boehringer 1996 et Currie 2005. Concernant les athlètes voir Fontenrose 1968; Bohringer 1979; Pouilloux 1994; Bentz - Mann 2001 et Currie 2002. À propos des poètes voir Connolly 1998 et Kimmel-Clauzet 2013. À propos des soldats voir Welwei 1991, Flashar 1996, Boedeker 2001 et Bremmer 2006.

²² Alors que des douze études cités en n. 21 dix ont un titre qui réfère au culte héroïque ou à l'héroïisation, les études concernant des héroïisations hellénistiques ne soulignent

Dans son étude «Political Gods and Heroes or the Hierarchization of Political Divinity in the Hellenistic World» Buraselis décrit son analyse comme «a small study». Elle se porte sur un nombre restreint de cas qu'il juge caractéristiques pour la période hellénistique. Mis à part deux cas pré-hellénistiques et quatre exemples d'honneurs *isotheoi* accordés à des évergètes, Buraselis emploie au total sept exemples d'héroïisations. L'étude ci-présente se propose d'élargir le spectre à toutes les héroïisations, connues par l'auteur, datant de 336 à 150. Ce choix chronologique s'explique par l'importance qu'avaient durant cette période les cultes des souverains, que nous avons mis en rapport avec l'évolution des héroïisations de la période hellénistique. La disparition des cultes des souverains impliqua également d'autres changements dans les honneurs accordés aux personnes tierces. Ainsi on voit s'accroître les honneurs *isotheoi* pour des évergètes importants des cités grecques durant la fin de la période hellénistique²³. Il s'agit d'une évolution consécutive à celle que nous nous proposons d'étudier ici.

La sélection du matériel a lieu à partir de la définition suivante²⁴: nous définissons ici l'héroïisation comme le processus par lequel sont attribués à une personne des traits communs aux héros établis ainsi qu'un culte par lequel elle est vénérée. Le choix se limite donc aux cultes attestés qui peuvent être considérés comme héroïques en raison de la caractérisation du récipiendaire. Ainsi les rites sacrificiels employés au sein du culte ne sont pas décisifs pour l'attribution du caractère héroïque ou non d'un culte donné, mais la titulature utilisée pour le récipiendaire²⁵. Le choix de se concentrer sur des cultes qui peuvent être caractérisés d'héroïques est lié

pas ce point dans leur titre. L'héroïisation apparaît dans des études concernant les tombes monumentales telles que Fedak 1990 et Fröhlich 2013, ou concernant les honneurs évergétiques comme dans Strubbe 2004 et Thériault 2012. Les héroïisations hellénistiques sont également discutées dans des études de cas telles que Wittenburg 1990. Les exceptions notables sont: Hughes 1999 et Jones 2010. Hughes rétablit la crédibilité de l'héroïisation de contemporains en mettant l'accent sur l'activité évergétique qu'ils partageaient avec les héros mythologiques. Jones pour sa part critiqua l'*opinio communis* des épigraphistes qui voient dans l'emploi du terme *hērōs* la désignation banale d'un défunt. Il réfuta également la possibilité pour un contemporain d'être honoré comme héros de son vivant. Gordon 2013 apporte un bon résumé des problèmes qui subsistent.

²³ Gauthier 1985, 60-66; Thériault 2003, 251; Aneziri - Damaskos 2004, 269-270; Strubbe 2004, 322-324.

²⁴ Cette définition ne peut être qu'insuffisante. Comme l'écrit Boehringer, chaque tentative visant à définir clairement le terme de *hērōs* est vouée à l'échec: Boehringer 2001, 25: «Der Versuch, den Begriff 'Heros' klar und eindeutig zu definieren, gleicht demjenigen einen Pudding an eine Wand zu nageln».

²⁵ Depuis la publication de l'étude d'Ekroth à propos des rites sacrificiels dans les cultes héroïques des périodes archaïque et classique, il n'est plus besoin de préciser que les sacrifices sanglants et holocaustes ne sont pas l'apanage des héros. Voir Ekroth 2002.

à l'importance que revêtait cette catégorie pour l'institution d'honneurs culturels pour une personne durant la période classique²⁶. L'importance de cette catégorie d'honneurs culturels est encore mise en évidence à la fin de la période hellénistique dans les écrits de Diodore de Sicile. Il affirme dans l'introduction de la *Bibliothèque historique* que les grands bienfaiteurs reçurent soit des honneurs dignes d'un dieu ou des honneurs héroïques²⁷. Cette remarque met les honneurs culturels accordés à des contemporains en lien avec le statut de bienfaiteur qu'une personne pouvait acquérir au sein d'une cité. Aristote fait déjà un constat comparable quand il affirme que des sacrifices étaient des honneurs appropriés pour des bienfaiteurs²⁸. Les études actuelles tendent de ce fait également à appeler les cultes que nous nous proposons d'étudier de cultes des évergètes²⁹.

En nous concentrant sur les cultes en lien avec des honneurs héroïques, nous cherchons à vérifier en quelle mesure ce concept a joué un rôle dans l'institution d'honneurs culturels pour des personnes n'appartenant pas à une dynastie royale. Malgré ce point de départ quelque peu rigide en raison de son parti pris catégorique, cette mise en évidence des honneurs culturels héroïques permet également de mieux discerner les limites de ce point de vue. Comme dans le cas des honneurs *isotheoi* pour des souverains que les cités grecques leur accordèrent, il s'agit en premier lieu d'un transfert de rites qui n'effaça pas les différences entre les figures mythiques de la religion grecque et les mortels contemporains³⁰. Il est intéressant d'analyser à quel point le contexte sociale eut une influence sur l'établissement de nouveaux cultes durant la période hellénistique ou si justement la catégorie des cultes héroïques prévalut au point d'effacer de possibles variations en raison du carcan que cette catégorie culturelle imposait³¹. Ainsi il est

²⁶ Néanmoins l'interprétation de chaque culte pour un contemporain de la période classique en tant que culte héroïque est également sujette à discussion. Le débat se porte surtout sur la nature des honneurs rendus aux soldats tombés au combat durant la période classique: Parker 1996, 135-137; Currie 2005, 112-119; Bremmer 2006, 21-26; Arrington 2014, 114-119. Un document du milieu du quatrième siècle de Thasos, stipule explicitement que les soldats tombés au combat reçurent le titre d'*Agathoi* ainsi que des honneurs culturels. Voir maintenant Fournier - Hamon 2007, 316-317, ll. 7-11.

²⁷ Diod. I 2, 4.

²⁸ Arist. *Rb.* 1361a, 28-37.

²⁹ Cet appellation est surtout reprise pour les cultes de la seconde moitié de la période hellénistique, quand les évergètes reçurent également des honneurs *isotheoi*: Gauthier 1985, 62-63; Thériault 2012, 251-253.

³⁰ Habicht 1970², 196-200; Chaniotis 2005, 191-194; Chaniotis 2007, 158.

³¹ Boehringer argumente par exemple que les personnes héroïsées de la période classique subirent une dépersonnalisation en raison des topoï employés pour leur mythification et de leur appropriation par toute la cité aux dépens de leur famille: Boehringer 1996, 47-48.

nécessaire de vérifier si l'emploi de certains honneurs cultuels ayant une connotation héroïque eu pour effet un éclatement de honneurs *isotheoi* et héroïques quand les honneurs se rapportent à des contemporains de la période hellénistique ou si dans le sillon des cultes des souverains une nouvelle forme de culte des évergètes vit le jour.

La limitation des sources à une période de 186 ans réduit significativement les cas à notre disposition. Néanmoins, il faut considérer ce nombre en fonction de la période classique qui sert ici de point de repère pour apprécier les développements de la période hellénistique. Si nous prenons en compte les 180 ans qui précèdent l'an 336, qui constituent grosso modo l'époque classique, 32 cas d'héroïisations à travers le monde grec s'offrent à nous³². Les héroïisations hellénistiques offrent quant à elles 23 cas. Ce nombre ne reprend par contre pas les cultes attestés pour une personne historique, mais dont la nature héroïque n'est pas certifiée par les sources, ni les nombreuses formules funéraires adressant un défunt en tant qu'héros, mais où une activité cultuelle est imperceptible³³. La reprise des apparitions du titre *hērōs* sur les stèles funéraires ferait en effet augmenter considérablement les cas d'héroïisation³⁴. Si nous prenons en compte les cultes dont la nature héroïque est incertaine, 32 cas peuvent être répertoriés.

La relative stabilité du nombre d'héroïisations dans les deux périodes considérées ne convainc par contre pas dès que l'on prend l'aire de répartition des cultes en compte. En effet, le phénomène semble se placer dans le sillage des conquêtes d'Alexandre pour atteindre à l'est la cité d'Aï Khanoum en Afghanistan. Malgré le décuplement du territoire, la majorité des cas se limite néanmoins au pourtour égéen. Au vu de la répartition géographique des cultes héroïques hellénistiques, leurs équivalents classiques restent ainsi le meilleur point de départ pour discerner les transformations subies au cours des siècles.

Pour apprécier les changements qui eurent lieu durant la période hellénistique, nous établirons d'abord une typologie des cultes héroïques de la période classique. Les points suivants seront pris en compte dans cette typologie: d'abord la position sociale des personnes vénérées et la signifi-

³² Nous reprenons pour ce dénombrement la liste offerte par Connolly 1998, 21. Nous y retirons Lysandre, qui est un cas de divinisation ainsi que Thémistoclès dont le culte n'est pas attesté. Nous y ajoutons les cas d'Euthyclès à Locres (Callim. *Frg.* 84-85, Pfeiffer 1949), de Dion de Syracuse (Diod. XVI 20, 6) et de Timoléon à Syracuse (Diod. XVI 90, 1).

³³ Nous reprenons dans le tableau deux des exemples d'honneurs cultuels pour les personnes historiques, non royales, dont le statut héroïque ou divin n'est pas divulgué.

³⁴ Sur le sujet voir Fraser 1977, 76-81; Graf 1985, 131-135; Fabricius 1999, 74-83; Jones 2010, 49-50, et Wypustek 2013, 68-71.

cation sociale de ces cultes. En effet, la comparaison des catégories de personnes héroïsées durant ces deux périodes permet d'indiquer si l'apparition du culte des souverains réduisit ou non l'importance des cultes héroïques au sein de la cité. Deuxièmement, nous reconsidérerons l'aspect funéraire des cultes héroïques. Cet aspect est revenu au centre du débat depuis que Currie proposa en 2005 que les nouveaux héros de l'âge classique pouvaient être héroïsés durant leur vivant. Cette thèse réduit significativement les obstacles qui séparent les cultes des souverains des cultes héroïques³⁵. Si elle est réfutée, il reste néanmoins utile de vérifier si la présence de cultes pour un souverain vivant eut une influence sur l'aspect funéraire des cultes héroïques hellénistiques.

2. TYPOLOGIE DES CULTES HÉROÏQUES CLASSIQUES

2.1. *Catégories de personnes*

Bien que de nombreux récits se rapportent aux héroïisations qui précèdent le règne d'Alexandre le Grand, les catégories de personnes concernées restent restreintes. Ainsi la plupart étaient des guerriers ou des athlètes. Les rois et tyrans participaient activement aux jeux athlétiques et aux guerres, ce qui modelait leur image sur celle des personnes aptes à être héroïsées³⁶. À ceux-ci s'ajoutaient les philosophes, poètes, médecins et législateurs³⁷. Les personnes historiques les plus souvent vénérées étaient des fondateurs, qui étaient responsables de l'organisation militaire, religieuse, politique et urbanistique de la ville fondée³⁸. Toutes ces catégories étaient fluides. Ainsi Philippe de Croton était non seulement un guerrier mort durant l'expédition de Dorieus en Sicile à la fin du sixième siècle, mais également un athlète vainqueur aux jeux Olympiques³⁹. Les poètes participaient, à l'instar des athlètes, à des concours dans lesquels ils se distinguaient. Dans le cas du philosophe Anaxagore à Lampsaque, les raisons pour l'installation de son culte sont inconnues. La création de son culte se situe dans une période où les philosophes furent particulièrement tenus en haute estime⁴⁰. Une anecdote

³⁵ Currie 2005, 9-11.

³⁶ Mitchell 2013, 58.

³⁷ Ces catégories sont déjà reconnues par Taeger 1957, 48. *Contra*: Boehringer 1996, 37.

³⁸ Leschhorn 1984, 95.

³⁹ Her. V 47.

⁴⁰ Herda 2013, 96-97.

dote le place durant les jeux Olympiques, où il épata les gens en prédisant la pluie⁴¹. Cette anecdote s'ajoute aux autres histoires relatant la visite de philosophes aux jeux où ils faisaient forte impression malgré leur présence en tant que simple spectateur⁴². Les anecdotes racontées à leur propos accrurent la légitimité de leur culte en les assimilant à des poètes et de grands hommes politiques qui jouissaient d'une réputation panhellénique⁴³.

Les rôles semblables que jouèrent les différents personnages résultent d'une part des récits qui finirent par former leurs biographies, mais également de la classe sociale à laquelle ces héros historiques appartenaient. Un rapide survol de leur position sociale indique en effet leur appartenance aux couches les plus aisées et influentes de leur communauté. Cette position leur offrait une plus grande facilité à aider leur communauté et ainsi à se distinguer. De par leurs occupations, ils représentaient leur cité sur la scène panhellénique. Ils surpassaient ainsi l'intérêt local et pouvaient également être reconnus par d'autres communautés. À Athènes, l'héroïsation d'une personne semble avoir été démocratisée dès le cinquième siècle. Le processus commença par le contrôle par la cité du discours concernant Harmodius et Aristogiton. Elle transforma les tyrannoctones en fondateur de la démocratie athénienne⁴⁴. Durant les guerres médiques, ils devinrent explicitement l'exemple ultime pour chaque citoyen. À leur image, tout Athénien avait à présent le devoir de défendre la démocratie de la cité⁴⁵. Ce même rôle valut finalement aux citoyens tombés à Marathon d'être à un moment donné héroïsés et honorés comme protecteurs de la liberté athénienne au même titre que les tyrannicides⁴⁶.

L'intégration des valeurs démocratiques d'Athènes ne vaut bien sûr pas pour tous les autres cultes héroïques du monde grec. La vénération des guerriers morts s'explique également par la commémoration des batailles importantes de l'histoire de la cité. La vénération d'un ennemi tombé au combat implique également la célébration de la victoire sur cet ennemi. Les personnes auxquelles ces événements étaient liés servaient donc de points constitutifs pour l'histoire que se forgeait la cité. Malgré leur pertinence

⁴¹ Diog. Laert. II 3, 11.

⁴² Tell 2007, 252-258.

⁴³ Martin 1993, 113-120. Voir aussi Aristote citant Alcidas qui associe les poètes aux sages: Arist. *Rh.* 1398b.

⁴⁴ Ath. 15, 695a-b; Shear 2012, 36-37.

⁴⁵ Ainsi le discours de Miltiade à Callimaque: Her. VI 109.

⁴⁶ À propos du discours sur la liberté athénienne voir Shear 2012, 39-40. À propos de l'association d'Harmodios et Aristogiton avec les morts à la guerre voir *Ath. Pol.* 58, 1, et Boehringer 1996, 50. Concernant les problèmes de datation du culte des soldats tombés voir Bremmer 2006, 21-26; Jung 2006, 61-66, et Arrington 2014, 114-119.

locale, les cultes héroïques comportaient également une portée internationale. En installant un culte pour un citoyen important, la cité se profilait par rapport aux autres en affirmant l'appartenance d'une personnalité à la communauté. Diodore ne manque pas de souligner l'importance supra-locale des figures héroïsées. Selon l'historien, le règne de Gélon se montra par exemple bénéfique pour tous les Grecs de Sicile⁴⁷. La législation de Dioclès servit pour sa part de modèle pour de nombreuses villes siciliennes⁴⁸. Plus prosaïquement, les cultes héroïques pouvaient exprimer la ligne politique d'une cité. Le cas le plus évident est celui du spartiate Brasidas, qui remplaça à Amphipolis l'Athénien Hagnon en tant que fondateur⁴⁹. La mise en place de son culte marquait le ralliement des Amphipolitains au parti lacédémonien et leur défection du parti athénien.

L'installation d'un culte héroïque était donc avant tout contrôlée par la cité. Dans les cités siciliennes, les tyrans étaient souvent enclins à se montrer pourvus de qualités héroïques, ce qui leur valut par conséquent un culte approprié⁵⁰. Dans le cas d'Hiéron, Diodore réfère explicitement à ce désir qui motiva la fondation de la cité d'Aetna⁵¹. L'aspect posthume des honneurs héroïques limitait par contre son champ d'action. Malgré la représentation héroïque des tyrans durant leur vivant, ils n'eurent que peu d'emprise sur leur propre héroïsation. Ceci est d'autant plus vrai quand leur dynastie venait à s'éteindre. La communauté de la cité devenait de ce fait le seul participant au culte. Elle avait alors la liberté d'imposer son idéal de la bonne gouvernance. De par la relation étroite qui était ainsi établie entre le souverain disparu et ses sujets, de nombreux cultes survécurent aux changements politiques. Les monuments en l'honneur de Gélon furent ainsi maintenus malgré la vente des statues des autres tyrans par Timoléon. Gélon était en effet non seulement vénéré pour ses qualités de souverain, mais aussi en tant que défenseur des Grecs contre les Carthinois.

2.2. *Aspect posthume*

La position sociale et le rôle des personnes dans la société durant leur vivant avait donc une nette influence sur leurs chances d'être héroïsés. Cette observation incita Currie à proposer de dater leur héroïsation ou du moins

⁴⁷ Diod. XI 38, 1.

⁴⁸ Diod. XIII 35.

⁴⁹ Thuc. V 11. Voir à ce propos Mari 2012.

⁵⁰ À propos de la manipulation des idéaux héroïques par les souverains voir Mitchell 2013, 61-62.

⁵¹ Diod. XI 49, 2.

les premiers pas qui y menaient de leur vivant⁵². L'opinion commune définit pourtant le culte héroïque comme un culte posthume. Quatre des 32 cas repris pour cette étude peuvent mettre cette règle en doute. Il s'agit des cultes d'Euthymos à Locres, de Pindare à Delphes, d'Hagnon à Amphipolis et de Dion de Syracuse. La clef de voûte de l'argumentation de Currie constitue son interprétation du culte d'Euthymos. Alors qu'il démontre de façon convaincante l'intégration de l'athlète dans un culte préétabli ainsi que la possibilité offerte aux athlètes d'imiter des héros, l'institution du culte durant le vivant de l'athlète reste douteuse⁵³. Currie reconnaît ainsi le caractère légendaire de la plupart de nos informations et surtout la date incertaine de la production des anecdotes⁵⁴. Euthymos, un natif de Locres, serait issu du dieu fleuve Caicinos⁵⁵. Il se révéla être un champion éclatant et gagna plusieurs fois aux concours olympiques de boxe⁵⁶. À son retour en Italie, il lutta contre le héros de Temesa dont le culte réclamait annuellement une jeune fille de la communauté en sacrifice⁵⁷. Le héros disparut au terme de son combat contre Euthymos dans les profondeurs de la mer. Euthymos lui-même se noya dans la rivière Caicinos⁵⁸. Ces anecdotes nous proviennent de la période romaine. Les sources les plus anciennes concernant son culte sont cinq hermès de la seconde moitié du quatrième siècle représentant Euthymos comme un bœuf à tête humaine⁵⁹. Cette iconographie le rapproche en premier lieu des dieux fleuves⁶⁰. C'est également le cas des récits à propos de sa naissance et de sa mort. Une origine semi-divine était également attribuée à son contemporain Théogénès de Thasos, qui selon les informateurs de Pausanias aurait été engendré par Héraclès⁶¹. Ces légendes se superposent à l'origine réelle des athlètes. Ainsi Théogénès était également connu comme fils de Thimoxenos, mais les Thasiens tentèrent de lui substituer Héraclès en racontant que le dieu avait pris la forme

⁵² Currie 2005, 7-9.

⁵³ À propos de l'intégration d'Euthymos dans le culte d'une divinité fluviale voir Currie 2002. Concernant la mise-en-scène héroïque des athlètes voir Currie 2005, 133-136. Nous ne prenons pas en compte les traitements religieux accordés à Empédocle, Brasidas et Gélon: Currie 2005, 167-171. Ces cas n'attestent pas l'établissement d'un culte à proprement parler. À propos de la valeur de ces témoignages voir Ekroth 2007b, 425.

⁵⁴ Currie 2002, 24-25.

⁵⁵ Paus. VI 6, 4.

⁵⁶ Paus. VI 6, 7-10; Strabo VI 5, 1.

⁵⁷ Ael. VH VIII 18; Callim. *Frg.* 98, Pfeiffer 1949; Paus. VI 6, 7-11; Strabo VI 1, 5;

Suda, s.v. Εὔθυμος.

⁵⁸ Paus. VI 6, 10; Ael. VH VIII 18.

⁵⁹ Costabile 1991, 228.

⁶⁰ Currie 2002, 29.

⁶¹ Paus. VI 11, 2.

du père mortel de Théogénès. Euthymos pour sa part était connu comme fils d'Astyclès. Il est identifié comme tel par la statue contemporaine que lui sculpta l'artiste Pythagore de Samos à Olympie⁶². La statue d'Olympie atteste que l'origine semi-divine de l'athlète n'était soit pas encore reconnue ou n'avait pas encore pris forme dans les années qui suivirent ses victoires athlétiques. Les hermès ne confirment ni n'infirmement l'existence de ces anecdotes au quatrième siècle. Elles présentent surtout la métamorphose d'Euthymos en dieu fleuve moins d'un demi-siècle après sa disparition. La présence de trois nymphes sur les hermès d'Euthymos et leur localisation dans la Grotta Caruso, un sanctuaire des nymphes à Locres, peut être mise en relation avec l'importance du sanctuaire pour des rites pré-nuptiaux⁶³. Cette association expliquerait en partie la légende du combat entre Euthymos et le héros de Temesa. L'existence d'une source d'eau dans la grotte souligne par ailleurs la présence d'Euthymos en tant que dieu fleuve⁶⁴. Les hermès confirment la possibilité d'une date avancée pour la mythification d'Euthymos. Elles corroborent en tout cas les récits qui relient l'athlète à Caicinos. Pline l'Ancien, qui cite le poète Callimaque de Cyrène comme autorité, mentionne pourtant qu'Euthymos fut vénéré de son vivant⁶⁵. Selon Callimaque la cause en était la foudre qui était tombée simultanément sur les statues de l'athlète à Locres et Olympie. Cette histoire est invérifiée par les autres sources. Le culte d'Euthymos ne fait état d'aucun lien entre l'athlète et Zeus. Callimaque ne permet donc pas d'attester de l'établissement d'un culte héroïque du vivant d'Euthymos.

Le deuxième cas concerne Pindare. Pausanias rapporte que l'oracle de Delphes enjoignit les habitants de présenter au poète une partie des premiers fruits offerts à Apollon⁶⁶. Cette anecdote constitue un témoignage très faible quant à l'instauration d'un véritable culte de Pindare⁶⁷. Les règlements sacrificiels attestent par exemple l'usage répandu de la distribution des parts du dieu aux prêtres⁶⁸.

Le troisième cas est tiré de la description par Thucydide du culte offert à Brasidas. Le général spartiate tomba en 422 durant la défense d'Amphipolis contre les troupes athéniennes de Cléon. Après les obsèques publiques de Brasidas, les Amphipolitains introduisirent un culte pour leur

⁶² Ebert 1972, 69-71, nr. 16.

⁶³ Maclachlan 2009, 211-214.

⁶⁴ Maclachlan 2009, 206-207.

⁶⁵ Plin. *HN* VII 152.

⁶⁶ Paus. IX 23, 3.

⁶⁷ Fontenrose assume que l'oracle fut rendu après la mort de Pindare: Fontenrose 1968, 326.

⁶⁸ Hermary *et al.* 2004, 119.

sauveur, qu'ils considèrent comme leur nouveau fondateur⁶⁹. À cette occasion, ils entreprirent la destruction des bâtiments d'Hagnon ainsi que des monuments rappelant sa fondation de la cité. Ils décidèrent dans la foulée de mettre fin aux honneurs rendus au fondateur initial, qui était à cette époque encore vivant⁷⁰. Le passage de Thucydide pourrait à première vue induire l'existence d'un culte en l'honneur d'Hagnon qui fut remplacé par celui de Brasidas⁷¹. Mari a démontré que cette assomption est trop suggestive⁷². Tout d'abord les *oikodomêmata* d'Hagnon n'impliquent en aucune façon que ces bâtiments avaient une fonction religieuse. L'emploi du terme *timê* pour les honneurs rendus à Brasidas après sa mort et pour Hagnon n'implique selon l'usage grec du terme aucunement que les honneurs rendus aux deux personnes sont superposables⁷³. Un culte en l'honneur d'Hagnon durant son vivant semble donc être une interprétation audacieuse au vu des informations offertes par Thucydide.

Dion de Syracuse enfin est le seul cas où notre source atteste clairement que l'assemblée l'honora comme un héros durant son vivant⁷⁴. Comme Brasidas, il reçut le titre de *sôtêr* en raison du danger hors duquel il venait de sortir Syracuse. Il réussit en effet à repousser les troupes de Dionysos II de Syracuse en 356 qui saccageaient la ville après une sortie réussie hors de l'acropole de la ville où elles avaient été refoulées⁷⁵. Plutarque relate également qu'à son entrée en ville, les Syracusains l'appelèrent non seulement *sôtêr*, mais également *theos*. À Syracuse, Gélon et Dioclès avaient déjà été héroïsés avant lui. Ces deux cas démontrent que les Syracusains avaient jusque-là eu pour tradition d'honorer un bienfaiteur comme un héros après sa mort⁷⁶. Cette même habitude fut reprise à la mort de Timoléon vers 336. Il fut enseveli à l'agora et des jeux hippiques et gymniques ainsi que des concours musicaux récurrents eurent lieu en son nom⁷⁷. Sanders a proposé de voir les honneurs conférés à Dion à la lumière d'un culte du sou-

⁶⁹ Thuc. V 11.

⁷⁰ Pesely 1989, 198. Voir maintenant l'étude détaillée de Mari 2012.

⁷¹ Currie 2005, 164-166; Malkin 1987, 230-232; Hornblower 1996, 452-455.

⁷² Mari 2012, 340-350.

⁷³ Voir les exemples offerts par Mari 2012, 347-348.

⁷⁴ Diod. XVI 20, 6. Bien que Diodore soit une source tardive, son récit se base probablement sur les écrits d'Éphore de Cymé. À propos des sources de Diodore voir Bosworth 2003, 21-22.

⁷⁵ Diod. XVI 20, 6; Plut. *Vit. Dion.* 41-46.

⁷⁶ Gélon était originaire de Gela, mais fut considéré comme un citoyen de Syracuse: Diod. XIII 22, 4.

⁷⁷ Diod. XVI 90, 1. Les jeux peuvent dater d'avant l'héroïsation de Timoléon: Bosworth 2003, 24.

verain qu'aurait établi Dionysios I durant son règne⁷⁸. Les invocations des Syracusains à son arrivée refléteraient ce culte, mais le besoin de la part de Dion de se dissocier des tyrans précédents l'enjoignit de reprendre le statut de héros. L'héroïsation du vivant de Dion n'était pas nécessairement une variation sur la divinisation des tyrans précédents. Son arrivée salvatrice suffisait pour lui accorder des honneurs héroïques. Ils furent certainement révoqués après l'assassinat de leur sauveur devenu despote. Cette mauvaise expérience aurait bien pu convaincre les Syracusains de ne plus accorder d'honneurs culturels à un bienfaiteur de son vivant. Pour la période classique, l'héroïsation de Dion de Syracuse est donc le seul cas attestant l'héroïsation du vivant d'une personne.

Formellement, la mort joue donc un rôle primordial dans l'établissement du culte d'un contemporain. Le lieu de culte est ainsi généralement établi à sa tombe, qui se trouvait de préférence dans l'enceinte de la ville⁷⁹. Bien que la mort de la personne vénérée soit largement attestée avant l'établissement de son culte, les traditions qui se rapportent à un héros ne se focalisent pas nécessairement sur sa mort. Dans seulement 10 des 31 cas, les récits relatent soit une intervention du héros après sa mort, soit une mort fabuleuse du héros⁸⁰. Bien que la mort du héros précède l'établissement de son culte, elle n'en est donc pas la raison principale.

Les récits qui attestent du pouvoir du héros après sa mort ne dérogent pas à la règle. Ils présentent un type de héros que Boehringer qualifie de «Loimos-Heroen»⁸¹. Ces héros manifestaient leur pouvoir en occasionnant des famines ou des épidémies au sein de la communauté qui les avait maltraités. Les Thasiens avaient jeté la statue de Théogénès à la mer après que celle-ci était tombée sur une personne qui la flagellait. Il s'ensuivit une famine qui ne prit fin qu'une fois la statue rétablie sur son socle⁸².

⁷⁸ Sanders 1991, 285. Cette hypothèse est par contre critiquée: Muccioli 1999, 471-472; Winiarczyk 2013, 50-51.

⁷⁹ Ceci n'était pas toujours le cas. L'héroïsation de Théogénès eut lieu autour de sa statue: Paus. VI 11, 6-8. Aucune tombe n'est rapportée pour Cléomédès, qui aurait disparu miraculeusement: Paus. VI 9, 6-8. La tombe de Gélon ne se trouvait pas en ville: Diod. XI 38, 5. Voir également Fröhlich 2013, 236-237.

⁸⁰ Euthymos se noya dans la rivière. Dioclès se suicida sur l'agora de Syracuse. Cléomédès disparut miraculeusement. Alpheus et Maron ainsi que les soldats tombés à Marathon et Platées sont honorés pour leur dévouement face à la mort. Des faits remarquables sont mentionnés après le décès de Cimon, Euthyclès, Onésilos et Théogénès. Voir les références de la liste 1.

⁸¹ Boehringer 1996, 41. Il s'agit dans notre liste de Théogénès, Onésilos, Cimon et Euthyclès. Boehringer voit dans les mythes d'Euthymos et de Cléomédès une variation sur le thème du «Loimos-Heros».

⁸² Paus. VI 11, 8.

Euthyclès mourut injustement en prison et sa statue fut également vandalisée par les Locriens. La famine et l'épidémie conséquentes furent écartées par la vénération de la statue de l'athlète de la même manière que celle de Zeus⁸³. Après que les Amathusiens avaient décapité Onésilos et qu'un nid d'abeilles s'était installé dans sa tête empalée, la ville semble avoir souffert de la même manière que Thasos et Locres. L'oracle leur répondit en effet que la situation de la cité s'améliorerait si ses citoyens établissaient un culte en son honneur⁸⁴. À Cition, Cimon fut également vénéré afin de mettre fin à une famine et épidémie⁸⁵. À l'instauration d'un culte afin de mettre fin à un désastre naturelle s'ajoutent deux variations sur ce thème. Euthymos mit ainsi fin aux malheurs de Temesa en remportant son combat contre le héros malveillant qui y demeurait. La mort de Cléomédès quant à elle présageait un désastre pour la cité d'Astypalée⁸⁶. L'épidémie fut évitée par l'installation d'un culte en l'honneur du héros. Mis à part Euthymos, dont les bienfaits sont situés durant son vivant, les «Loimos-Heroen» témoignent de la corrélation entre la manifestation du pouvoir du héros et de la maltraitance infligée à sa personne ou aux monuments le commémorant. L'inadéquation du traitement posthume d'un héros par rapport aux honneurs dont il était digne, était perçue comme la cause de son courroux. Ces mythes impliquent que le héros méritait d'être honoré avant même la manifestation de son pouvoir. Les actions qu'il avait menées durant son vivant fournissaient une raison suffisante.

De la même façon, les récits rapportant l'origine semi-divine d'un héros ou des qualités surhumaines de son vivant montrent que le statut héroïque d'une personne était lié à sa biographie. Les sources historiques nous offrent bien sûr une vision plus sobre de l'établissement du culte. Des prodiges et effets surnaturels y sont généralement absents, mais ces sources confirment le rapport entre les actions d'une personne et sa vénération posthume. Certaines actions n'en sont pas moins miraculeuses aux yeux de la communauté concernée. Ainsi l'arrivée de Dion sembla aux Syracusains être une apparition divine qui sauva la cité.

Dans leur ensemble, les récits concernant une personne historique mettent donc le doigt sur le rapport entre sa vénération posthume et les actions qu'elle entreprit durant son vivant⁸⁷. Le culte manifestait la reconnaissance d'une communauté pour les bienfaits qu'apporta le nouveau

⁸³ Callim. *Frg.* 84-85, Pfeiffer 1949.

⁸⁴ Her. V 114.

⁸⁵ Plut. *Vit. Cim.* 19, 4.

⁸⁶ Boehringer 1996, 42.

⁸⁷ La seule exception notable était l'héroïsation des soldats morts en temps de guerre et dont le sacrifice était mis en évidence par leur commémoration.

héros à la cité ou plus simplement pour les qualités surhumaines qui lui étaient attribuées. Les cités qui délaissèrent leur devoir de mémoire furent touchées par le courroux du héros, qui manifestait ainsi son importance continue. Le passage de vie à trépas ne constituait donc qu'un seul des nombreux éléments qui créaient le héros. Le cas de Dion de Syracuse illustre qu'il pouvait, au plus tard à la fin de la période classique, aisément être omis. Alors que cette expérience fut particulièrement embarrassante pour les Syracusains, qui se virent finalement contraints de supprimer les honneurs accordés à Dion, le rayonnement des cultes des souverains proposait dès la fin du quatrième siècle un modèle d'honneurs culturels où l'aspect posthume des cultes était encore plus atténué.

3. TYPOLOGIE DES CULTES HÉROÏQUES HELLÉNISTIQUES

3.1. *Catégories des personnes*

Dès le début de la période hellénistique, l'influence des cultes des souverains sur les cultes héroïques des contemporains est perceptible. Alors que les souverains furent systématiquement divinisés, leurs officiers purent en effet espérer être héroïsés. Le premier héros hellénistique n'est pas par hasard Héphaïstion, l'ami intime d'Alexandre le Grand⁸⁸. Son héroïsation valut à Hypéride de se plaindre que les Athéniens vénéraient les serviteurs des rois comme des héros⁸⁹. Bien que sa plainte concernât Héphaïstion, elle prit une portée prophétique dès que les Athéniens décidèrent d'accorder des honneurs héroïques aux officiers des Antigonides, Bourichos, Adimantos et Oxythemis⁹⁰. Les Athéniens leur érigèrent des autels et des *hêrôa*. Ils leur firent des libations et chantèrent des péans en leur honneur⁹¹. Dans l'empire séleucide, Thémison, *philos* d'Antiochos II *Theos*, était appelé Hé-raclês du roi⁹². Des sacrifices lui furent adressés de son vivant. À Aï Kha-

⁸⁸ Son héroïsation est confirmée par un votif du quatrième siècle trouvé en Macédoine: Voutiras 1990.

⁸⁹ Hyp. VI 21. À propos de ce passage voir Muccioli 2015, 15-16.

⁹⁰ Démocharès: *FGrHist* 75 F1.

⁹¹ Ce dernier élément indique également une influence du culte des souverains sur les honneurs héroïques accordés à des contemporains. Les péans étaient en effet chantés dans le cadre d'un culte divin. Voir Bosworth 2003, 26-27, et Buraselis 2003, 191.

⁹² Pythermos: *FGrHist* 80 F1 = Ath. 289f.

noum, le fondateur, Cinéas, avait un sanctuaire dans l'agora. Il avait probablement exercé cette compétence sur ordre du roi Alexandre le Grand ou Séleucos I⁹³. Artémidore de Pergé, qui fut probablement également actif sous les ordres de la dynastie ptolémaïque⁹⁴, reçut un culte à Théra après avoir fait construire durant ses vieux jours un téménos d'Homonoia. Les inscriptions qu'il y dédia aux dieux soulignent avant tout la relation privilégiée qu'il entretenait avec eux et la cité⁹⁵. Son héroïsation fut proclamée par l'oracle de Delphes, qui le nomme héros immortel divin⁹⁶.

Malgré l'héroïsation d'officiers royaux, les cités ne se limitèrent pas à reconnaître par ce biais des personnes liées aux dynasties hellénistiques. Ainsi quatre cas recensés ici concernent des personnages dont les actions allèrent à l'encontre des intérêts d'un souverain. L'exemple le plus flagrant est celui de Cléomène. Sa dépouille fut pendue en 219 sur ordre de Ptolémée IV Philopator en raison de son incitation à la révolte en Alexandrie. Un serpent s'enroula autour de la tête de Cléomène et empêcha ainsi les oiseaux de toucher à son cadavre. L'apparition du serpent impressionna les Alexandrins à tel point qu'ils y virent la manifestation d'un héros. Archélaos de Chersonésos en Égypte réfuta cette idée en interprétant la présence du serpent comme un phénomène naturel de putréfaction⁹⁷. Bien qu'il ne soit pas possible de juger en quelle mesure l'argumentaire d'Archélaos fit mouche, son intervention dans le débat alexandrin suggère que la cour royale se devait de réagir au mouvement populaire qui avait alors lieu⁹⁸. Ptolémée Philopator ne pouvait tolérer cette héroïsation d'un opposant dans la capitale de son empire.

De manière similaire, certains citoyens de Daulis en Phocide identifiaient leur héros archégète avec Xanthippos. Les autres y voyaient Phocos, petit-fils de Sisyphe⁹⁹. Ce Xanthippos était un général qui avait participé aux guerres qui virent s'opposer les cités de Phocide d'abord contre Cassandre en 301 et plus tard contre la présence militaire d'Antigone Gona-

⁹³ Leschhorn 1984, 316-317.

⁹⁴ À propos des incertitudes concernant cette identification voir Tully 2014, 197-198. Néanmoins, sa participation au financement d'un sanctuaire des Ptolémées et la formule égyptienne utilisée pour sa dédicace sous-entendent une carrière auprès de cette dynastie. Concernant la formule $\delta\pi\epsilon\rho$ + génitif voir Iossif 2005, 237-248, et Caneva dans ce dossier.

⁹⁵ *IG XII 3, Suppl.*, 1333-1348.

⁹⁶ *IG XII 3, Suppl.*, 1349: $\chi\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\nu \epsilon\pi\epsilon\mu\psi\epsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \Delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota\sigma\iota$ [προφ]ῆτις ἐ[— — —] | φράζουσ' ἀθάνατον [θε]ῖον ἥρωον [Ἀρ]τεμίδω[ρον].

⁹⁷ Voutiras 2000, 384-388.

⁹⁸ Voutiras 2000, 383-384.

⁹⁹ Paus. X 4, 10.

tas¹⁰⁰. Comme l'atteste l'assimilation d'Euthymos dans un culte préexistant, l'identification de Xanthippos avec un héros anonyme est plausible. Le doute planant autour de l'identité du héros archégète trahit finalement que les partisans de Xanthippos ne réussirent pas à imposer son identification avec le héros anonyme. L'identité contestée du héros s'oppose à un héroïsation de Xanthippos par l'assemblée. Les exemples de Cléomène et Xanthippos offrent donc plutôt des héroïisations manquées. D'une part, le désir de les héroïser ne semble pas avoir été partagé par suffisamment de citoyens pour passer un décret par l'assemblée. Deuxièmement, si un tel décret existait, la situation politique changeante n'aurait pas permise que le culte soit observé sans interruption. Les objections à l'encontre du culte de Cléomène sont claires. La vénération d'un champion de la liberté phocéenne en Xanthippos aurait également été en travers de la gorge des Étoliens, après que ceux-ci eurent envahi la Phocide.

Les deux cas suivants offrent à l'inverse des exemples d'héroïisations réussies et qui se maintinrent au-delà d'une génération. Il s'agit d'Eudamos et Lydiadas à Mégalopolis et d'Aratos à Sicyone. L'héroïisation d'Eudamos est connue à travers une inscription gravée sur une exèdre familiale à Mégalopolis. L'inscription comporte un décret établissant des honneurs posthumes à son adresse. Eudamos était probablement un personnage politique actif dans le troisième quart du troisième siècle¹⁰¹. L'éditeur identifie Eudamos avec Ecdémos/Ecdélos qui renversa à Mégalopolis le tyran Aristodémos en 252¹⁰². Ces honneurs furent également proclamés durant les Éleuthéries à Platées¹⁰³. Cette particularité incite à voir dans l'annonce de l'héroïisation d'Eudamos également un message politique partagé par les cités participantes. Alors que la guerre de Chrémonidès s'était achevée en 262/1 par la défaite d'Athènes et ses alliés contre le roi de Macédoine, Antigone Gonatas, Platées servait à cette période de point de rendez-vous pour les cités désirant exprimer leur défiance vis-à-vis des Macédoniens¹⁰⁴. Le festival à Platées, qui mettait à l'honneur les soldats tombés durant les guerres médiques, mit alors à l'honneur l'unité des cités grecques contre un ennemi commun¹⁰⁵. En raison des liaisons politiques entre Aristodémos et

¹⁰⁰ *Syll.*³ 361; Jones 2010, 32-33.

¹⁰¹ Stavrianopoulou 2002.

¹⁰² Polyb. X 22, 2; Stavrianopoulou 2002, 142.

¹⁰³ *SEG* LII 447, ll. 20-22.

¹⁰⁴ Bien que Glaucon, fils d'Étéocès, se soit exilé en Égypte suite à son opposition à la Macédoine durant la guerre de Chrémonidès, un dogma des Hellènes l'honora durant la période subséquente pour son apport financier aux célébrations des Éleuthéries: Piérart - Étienne 1975; Pouilloux 1978, 381-382; Wallace 2011, 163.

¹⁰⁵ Chaniotis 2012, 58-59.

Antigone Gonatas et au vu du contexte politique général, la mise à mort d'Aristodémos tenait lieu d'une victoire qui méritait d'être célébrée devant le rassemblement de la ligue des Hellènes¹⁰⁶. Aussi attractive que cette interprétation puisse être, le texte du décret ne permet pas de la confirmer. La fin de la tyrannie ne semble de toute façon pas constituer la raison principale à l'origine de l'héroïsation d'Eudamos à Mégalopolis. Malgré le meurtre d'Aristodémos, le tyran resta en effet dans le souvenir des Mégalopolitains comme un bienfaiteur¹⁰⁷. De plus, le décret n'inclut pas Damophanès dans le culte héroïque alors qu'il commanda également la prise de la ville par les exilés mégalopolitains¹⁰⁸. L'héroïsation se rapporte dans ce cas plutôt à la conduite d'Eudamos après la fin de la tyrannie et durant la période d'incertitudes que ce bouleversement politique provoqua. Bien que le décret original date entre 267 et 240, l'exèdre sur laquelle il fut gravé date du premier quart du deuxième siècle. Entretemps, Mégalopolis avait tenté de rétablir les contacts avec le roi de Macédoine dès le début de la guerre de Cléomène¹⁰⁹. Ceci n'empêcha pas la mémoire d'Eudamos d'être perpétuée. L'exèdre sur laquelle elle fut gravée comportait au moins six statues de descendants d'Eudamos¹¹⁰. La découverte à Mégalopolis de deux bases de statues équestres en l'honneur d'Aristopamon et de Lydiadas, respectivement fils et petit-fils de Lydiadas, confirme que cette famille garda au moins jusqu'au début du deuxième siècle une place prépondérante sur la scène politique mégalopolitaine¹¹¹. La mémoire d'Eudamos fut non seulement tenue en estime pour ses bienfaits, mais également parce qu'il incorporait un citoyen modèle auquel se rattachaient ses descendants¹¹².

Dans le cas d'Aratos, les dernières années de sa vie furent marquées par une opposition croissante à l'encontre de la monarchie macédonienne. De par son importance, ses obsèques concernaient tous les membres de la ligue Achéenne. Plutarque nous informe que les Sicyoniens parvinrent au final à convaincre leurs alliés, qui voulaient l'enterrer à Aigion, de leur

¹⁰⁶ Stavrianopoulou 2002, 142.

¹⁰⁷ Paus. VIII 27, 11. Il est possible que ce souvenir positif d'Aristodémos provienne de ces partisans qui restèrent dans la ville après son meurtre.

¹⁰⁸ Polyb. X 22, 2.

¹⁰⁹ La fin de l'armistice en 225 entre la ligue Achéenne et Sparte obligea les Achéens à se tourner malgré leurs ressentiments vers Antigone Dôson pour un soutien militaire, Urban 1979, 155-156. À cause de la menace lacédémonienne qui se faisait déjà plus pressante dès la mort de Lydiadas, les Mégapolitains faisaient partie des premiers membres de la ligue achéenne à être enclins à un rapprochement avec les souverains de Macédoine: Polyb. II 48; Urban 1979, 193.

¹¹⁰ Stavrianopoulou 2002, 117-118.

¹¹¹ Stavrianopoulou 2002, 152.

¹¹² SEG LII 447, ll. 23-28.

livrer sa dépouille. À leurs yeux, la disgrâce d'Aratos auprès de Philippe V ne méritait pas d'être thématifiée. Ils préférèrent commémorer ses actions en faveur de sa ville natale avant tout. Les sacrifices qu'ils tinrent en son honneur eurent en effet non pas lieu à la date de sa mort à Aigion, mais à la date où il libéra la ville de la tyrannie ainsi qu'à sa date de naissance¹¹³. Le cas d'Aratos illustre parfaitement que l'établissement et l'organisation d'un culte héroïque resta du ressort des cités grecques. À l'instar des cultes des souverains établis par celles-ci, les cultes héroïques soulignaient avant tout le rapport du héros à la cité. Sous cet aspect, il ne différait pas de ses homologues classiques.

À ces exemples s'ajoutent cinq autres cultes accordés à des bienfaiteurs, mais dont l'héroïsation n'est pas formellement assurée. Un calendrier religieux du début du troisième siècle à Carystos atteste l'existence d'un festival en l'honneur d'Aristonikos de Carystos¹¹⁴. Il avait été un membre de la cour d'Alexandre le Grand et avait plus tard rejoint Démétrios, sous les ordres duquel il participa aux libérations d'Athènes et de Carystos des troupes de Cassandre¹¹⁵. À Cymé, Philétaïros reçut des honneurs culturels vers les années 280-270 pour sa donation de 600 boucliers quand la cité était menacée¹¹⁶. Un héraut proclama les honneurs décrétés durant les premières Dionysies et Antiochies, qui attestent de la soumission de la ville à Antiochos I. En 267, Achaïos l'ancien et deux acolytes furent honorés par les localités de Néoteïchos et Kiddiokomè pour l'organisation de leur défense¹¹⁷. Achaïos, le seigneur de la région, reçut en tant que *sôtêr* de son vivant un bœuf en sacrifice alors que les évergètes Banabélos et Lacharès reçurent chacun un bélier¹¹⁸. À Labraunda en Carie, le décret honorifique d'une cité en faveur d'Olympichos fut retrouvé¹¹⁹. Bien que l'inscription date de la seconde moitié du deuxième siècle, l'original doit être daté un siècle plus tôt étant donné qu'Olympichos est connu en tant que stratège de la Carie sous Séleucos II¹²⁰. Il est honoré avec un sacrifice annuel de deux taureaux et appelé évergète du peuple. Enfin, Diogénès Évergète devint une figure culturelle à Athènes après qu'il eut libéré la ville de la garnison macédonienne dont il était le commandant en 229¹²¹. Diogénès

¹¹³ Plut. *Vit. Arat.* 53, 4.

¹¹⁴ *IG XII 9*, 207, l. 41.

¹¹⁵ Paschidis 2008, 457-458.

¹¹⁶ Manganaro 2000, 403-413; Buraselis 2003, 191-192.

¹¹⁷ *SEG XLVII* 1739.

¹¹⁸ Wörrle 1975, 86.

¹¹⁹ *SEG LVIII* 1220.

¹²⁰ Isager - Karlsson 2008, 40 et 49.

¹²¹ Gauthier 1985, 63-64.

reçut officiellement le titre d'Évergète et un festival éponyme fut institué en son honneur. Des inscriptions athéniennes de la fin du deuxième siècle et de la première moitié du premier siècle mentionnent encore des sacrifices tenus par les éphèbes¹²². Quoique les sources n'indiquent pas une héroïsation officielle, ces bienfaiteurs se laissent de par leur position auprès d'une dynastie royale ou de par l'importance de leurs bienfaits aisément intégrer dans les catégories jusqu'ici exposées.

Le début du deuxième siècle voit l'apparition d'honneurs culturels pour des bienfaiteurs plus modestes. En 197/6, les *nèoi* du gymnase de Xanthos s'affirmèrent en honorant leur bienfaiteur Lysôn. En raison de son soutien personnel et financier au gymnase¹²³, il reçut de son vivant entre autres un autel sur lequel un bœuf de trois ans était sacrifié annuellement, alors que lui-même ou son représentant sacrifiait une victime similaire sur l'autel adjacent de Zeus *Sôtêr*¹²⁴. Ce culte était exclusivement observé par les *nèoi* et le gymnasiarque. L'exemple de Lysôn fit très vite des émules. En Lydie à Appolonie au Méandre, Asclépidès fut honoré après sa mort entre 170 et 159¹²⁵. Il s'agit d'honneurs posthumes qui réfèrent entre autres au gymnase et aux *nèoi*¹²⁶. À Kyanéai, Anticharis fut probablement également honoré avec le sacrifice d'un bœuf sur son autel au gymnase ainsi que par l'organisation de concours gymnastiques¹²⁷. Au sein de la cité, des collèges de citoyens pouvaient donc se profiler et instaurer le culte d'un bienfaiteur particulier. L'attribution d'honneurs culturels à un bienfaiteur n'était plus l'apanage de la cité. La personne vénérée avait généralement fait partie de la communauté impliquée¹²⁸. Ainsi, à Samos aux alentours de 200, Xénom-brotos, membre de la *chiliastys* des Épidauriens, fit un don d'argent afin d'assurer la tenue de sacrifices en son honneur par sa *chiliastys* au hérôn qu'il avait fait construire¹²⁹.

¹²² IG II² 1039, ll. 55-56; 2149. Voir également Delorme 1960, 144; Habicht 1982, 83-84, et Gauthier 1985, 63-65.

¹²³ Gauthier 1996, 11.

¹²⁴ SEG XLVI 1721, ll. 40-47.

¹²⁵ SEG IL 1540; Kaye - Souza 2013.

¹²⁶ Le premier éditeur de l'inscription envisagea dans les lignes lacunaires l'enterrement de l'évergète dans le gymnase ainsi que l'instauration d'un culte en son honneur: Malay 1999, 158. *Contra*: Kaye - Souza 2013, 99. Au vu du décret des *nèoi* pour Lysôn, cette possibilité est tout à fait envisageable.

¹²⁷ Robert 1937, 399-405. Concernant l'interprétation des honneurs voir Gauthier 1996, 22-23.

¹²⁸ Ce constat rejoint les études soulignant de la prise de contrôle des institutions civique par une élite locale: Quaß 1993, 382-394; Hamon 2005, 324-327; Hamon 2012. À propos de ce phénomène voir également Habicht 1995.

¹²⁹ IG XII 6, 132.

Dans le cas de Xénombrotos, aucun bienfait concret ne semble avoir été à la base de son héroïsation. Le décret insiste seulement sur le caractère exemplaire de Xénombrotos. Il démontre surtout le souhait de plus en plus répandu de se voir être héroïsé après sa mort. Hugues décrit ce phénomène comme «perhaps the most striking new development in the Hellenistic period»¹³⁰.

Ce développement date en effet du début de la période hellénistique voire de la fin de l'âge classique. L'institution de son propre culte funéraire ou de celui d'un proche est surtout attestée dans les îles du sud de l'Égée, la Carie, la Lycie et les régions alentours. Une exception notable provient d'Athènes, plus précisément du Pirée. L'association des Dionysiastes décida d'héroïser son prêtre décédé, Dionysios de Marathon, et fit ériger en 176/5 dans le temple Dionysos une statue à sa mémoire à côté de celle du dieu et de son père, Agathoclès¹³¹. Si l'érection de sa statue découle de sa reconnaissance en tant que héros, alors son père dut également être héroïsé. Alors qu'un poème relate la fondation du culte par Dionysios lui-même, le rôle d'Agathoclès au sein de l'association reste inconnu¹³². La fondation du culte par son fils indique plutôt que Dionysios incorpora ni plus ni moins la mémoire de son père dans le sanctuaire. Il n'était pas rare que le fondateur d'un culte ajoute également des statues de ses parents dans un sanctuaire¹³³. En Lycie, dans la région de Xanthos ou de Tlos, Symmasis fit un don d'argent afin d'assurer des sacrifices en son honneur ainsi qu'en celui de sa femme Mamma. Les sacrifices eurent déjà lieu de leur vivant, mais les conditions assuraient logiquement la continuation de festivités après leur mort. Le culte était ici tenu par une association de chaudronniers. Une place privilégiée était néanmoins assurée aux descendants de Symmasis¹³⁴.

Plutôt que de mettre son culte dans les mains d'une association pré-existante, d'autres personnes fondèrent une association dans ce dessein. L'exemple le plus connu est celui du testament d'Épictéta, qui établit vers l'an 200 une association qui avait pour devoir de vénérer dans un mouséion, les muses et héros qui leur étaient associés. Ces héros étaient Épictéta ainsi que son mari et ses fils, dont les tombes se trouvaient dans le sanctuaire. Tel était également le cas à Cos. Dans le dème de Haleis, un sanctuaire des douze dieux incluait le culte du héros Charmylos. L'association en charge

¹³⁰ Hughes 1999, 168.

¹³¹ *IG II²* 1326. Voir Ferguson - Nock 1944, 115-116; Mikalson 1998, 204-205; Nielsen 2014, 115.

¹³² *IG II²* 2948.

¹³³ Nous renvoyons ici à la fondation de Diomédon, *IG XII* 4, 348, ll. 21-22; ainsi que celle de Posidonios, *Syll.³ II²* 641, l. 34.

¹³⁴ *SEG LVIII* 1640, ll. 17-28.

du culte se faisait appeler après son héros. Sherwin-White a argumenté qu'il s'agissait d'un défunt héroïsé et non d'un héros mythique¹³⁵. Cette interprétation explique également la présence d'un caveau collectif en-dessous du temple de Charmylos¹³⁶. En face de Cos, en Carie, de nombreux cultes à l'adresse d'un défunt héroïsé existaient. Une association des héroïstes est ainsi attestée dans la région de Mylasa¹³⁷. Une deuxième association du même nom proviendrait également de Mylasa. Reger publia en 2012 un inventaire d'objets cultuels trouvé sur la même pierre qu'*I.Mylasa* 308 qui contient un inventaire d'objets sacrés. Il propose d'y voir l'inventaire d'objets nécessaires à un culte pour un défunt héroïsé. Cette interprétation est basée sur la lecture par Louis Robert de $\eta\rho\eta\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ και τῶι νεοκόρῳ dans la ligne 16 de l'inscription¹³⁸. Proche de la Carie, dans le sud-ouest de la Lydie, une association des héroïstes éleva sa prêtresse Stratonice au rang de figure culturelle après son décès¹³⁹. Elle avait présidé vers le milieu du deuxième siècle cette association qui se rassemblait dans la plaine de Kilbianon. À l'instar du décret des membres de la *chiliastys* concernant Xénombrotos, les héroïstes se montrèrent élusifs quant à la justification de tels honneurs. Aucune action concrète n'est nommée. La bienveillance et la grandeur d'âme qui la caractérisèrent, justifient son intégration dans le culte. Elle rejoignit ainsi les autres personnes, probablement des membres de sa famille, qui faisaient déjà l'objet du culte¹⁴⁰.

Dès le début de la période hellénistique, les sources nous font donc connaître d'autres formes d'héroïisations par rapport aux héroïisations de l'époque classique. La principale différence est liée au développement de fondations funéraires qui promurent la vénération d'une personne¹⁴¹. Au sein de la cité par contre, l'établissement d'un culte héroïque resta un honneur exclusif. Il n'était accordé qu'aux personnes qui s'étaient le plus distinguées. La politique internationale étant à présent dominée par les successeurs d'Alexandre le Grand, les bienfaiteurs les plus influents étaient également proches des cours royales. Les décrets honorifiques soulignent avant tout la bienveillance du bienfaiteur envers la cité. La fin du troisième siècle marque le développement d'honneurs cultuels pour des bienfaiteurs

¹³⁵ Sherwin-White 1977, 213-214.

¹³⁶ Selon Kader, des orifices permettaient aux libations d'atteindre le caveau: Kader 1995, 202.

¹³⁷ *I.Mylasa* 423.

¹³⁸ Reger 2012, 160.

¹³⁹ Jones 2008, 195-196.

¹⁴⁰ Jones 2008, 199.

¹⁴¹ Ce développement a souvent été mis en exergue au détriment des cultes héroïques publics: Hughes 1999, 168-171; Jones 2010, 50-53.

moins illustres au sein des institutions civiques. Mise à part l'instauration de sacrifices à leur adresse, les décrets ne font pas allusion à une héroïsation à leur sujet. Ils ne leur attribuent pas non plus des titres tels que *ktistês* ou *sôtêr*. Le cas de Xénombrotos montre quant à lui l'interférence de quelques citoyens influents afin de forcer leur héroïsation, qui est modelée sur celle des fondations funéraires, au sein d'une communauté civique. Ce bref aperçu remet une fois de plus l'aspect posthume des cultes héroïques en question. Étant donné qu'un bienfaiteur fut honoré comme un héros en fonction de ses bienfaits, l'établissement du culte emboîtait-il sous l'impulsion des cultes des souverains le pas aux bienfaits auxquels le culte se référait? De même, les cultes privés débutaient-ils déjà du vivant du fondateur ou seulement après son décès?

3.2. *Aspect posthume*

L'aspect posthume du culte héroïque était de mise quand Alexandre le Grand encouragea l'héroïsation d'Héphaïstion dans son empire¹⁴². Néanmoins, l'héroïsation d'individus durant leur vivant était déjà possible vers la fin du quatrième ou le début du troisième siècle. La plainte de Démocharès semble indiquer que Bourichos, Adimantos et Oxythémis étaient encore vivants quand leurs cultes furent institués¹⁴³. Habicht propose de dater leur héroïsation vers 301 étant donné qu'Adimantos fut couronné par Athènes en 303/2 et qu'Oxythémis y reçut la citoyenneté en 304/3¹⁴⁴. Aucune source ne les mentionne ensuite. Les honneurs cultuels pour Thémison sont également attestés de son vivant. Nous avons déjà mentionné que Thémison était encore vivant quand des sacrifices lui furent rendus. Thémison fut comparé à Héraclès. Cette analogie laisse théoriquement planer le doute quant à son statut, mais sa subordination à Antiochos *Theos* laisse peu de place à un statut divin.

Ce sont par contre les seuls exemples d'héroïisations durant le vivant de la personne concernée. Ces deux exemples ressemblent en raison des personnages concernés aux exemples des cultes accordés durant leur vivant à Philétaïros, Achaïos et à Olympichos. À chaque fois, il s'agit de personnes

¹⁴² Toutes les sources s'accordent pour situer son culte après sa mort: Arr. *Anab.* VII 14, 7; VII 18, 1-4; VII 23, 6-8; Diod. XVII 110, 7-8, 114-115; Iust. XII 12, 11-12; Luc. *Cal.* 17; Plut. *Vit. Alex.* 72.

¹⁴³ Jones 2010, 95, «Though Demochares does not say that the 'altars, *bêrôa* and libations' were for the veneration of the three Macedonian officials in their lifetime, that is the natural reading of the text».

¹⁴⁴ Adimantos: *IG* II² 558; Oxythémis: *Syll.*³ 343. Voir également Habicht 1970², 58.

proches d'un roi et disposant d'une influence considérable et ceci indépendamment des institutions civiques. Le choix d'honorer ces personnes cultuellement durant leur vivant semble donc plutôt suivre les mêmes raisons qui amenèrent les cités à accorder des cultes divins aux souverains hellénistiques. Dans le cas des cultes de Bourichos, Adimantos et Oxythémis à Athènes, l'influence du culte des souverains est mise en évidence par le fait que des péans furent chantés en leur honneur à l'instar des péans qui étaient chantés dans le cadre du culte des Antigonides établi en 307¹⁴⁵.

Le fait que les seuls exemples d'héroïisations assurées durant le vivant d'une personne nous proviennent de sources littéraires implique le risque d'y voir une description polémique visant à ridiculiser ces honneurs en insinuant que les honneurs accordés étaient des honneurs posthumes. Démocharès est certainement un auteur polémique¹⁴⁶. Le passage de Pythermos d'Éphèse concernant Thémison ne peut quant à lui pas être considéré comme polémique sans plus. Le déguisement de Thémison en tant qu'Héraclès s'inscrit de plus dans une longue tradition¹⁴⁷. L'exemple classique de Dion a déjà démontré la possibilité d'accorder un culte héroïque à une personne vivante. Dans ce cas-là aussi, il s'agissait d'honorer une personne influente dont le pouvoir ne dépendait pas de la cité.

Dans la pratique, *hêrôs* n'est que rarement employé lors de l'attribution d'honneurs cultuels. Les cités préférèrent attribuer à leurs nouveaux héros des titres tels que *sôtêr* et *euergetês* qui soulignèrent leur rapport avec elle. Le décret en l'honneur d'Eudamos illustre le champ sémantique dans lequel se mouvaient ces nouvelles figures cultuelles. Le sacrifice était modelé sur ceux accordés aux héros et évergètes¹⁴⁸. Eudamos lui-même était appelé *hêrôs*, mais sa mort avait précédé ses honneurs cultuels¹⁴⁹.

C'est dans un contexte résolument funéraire que *hêrôs* se retrouve de plus en plus fréquemment¹⁵⁰. Ce contexte engage également le débat sur le caractère posthume de *hêrôs*. En effet, un individu pouvait déjà de son vivant préparer son propre culte. Ici, non pas la fondation en soi détermine une héroïisation du donateur, mais le début de l'observance du culte. En ce qui concerne la fondation d'Épictéta, son mari et son fils, Andragoras, débutèrent la construction du sanctuaire des Muses auxquels étaient attachés leurs *hêrôa*. La construction du sanctuaire implique en soi le désir d'y

¹⁴⁵ Philochoros d'Athènes: *FGrHist* 328 F 5a = Athen. XV 48, p. 693.

¹⁴⁶ À propos de l'opposition de Démocharès: Paschidis 2008, 78-81; Jones 2010, 95.

¹⁴⁷ Voir à ce propos Currie 2005, 133-135.

¹⁴⁸ *SEG* LII 447, l. 14.

¹⁴⁹ *SEG* LII 448.

¹⁵⁰ Le terme se retrouve ainsi sur de nombreuses stèles funéraires: Wypustek 2013, 68-71.

voir s'y dérouler un culte. Le besoin d'un culte est encore exprimé par le souhait d'Andragoras de voir sa mère rassembler une association responsable du sanctuaire. Ce n'est pourtant qu'à partir de la première réunion de l'association, après la mort d'Épictète, qu'ils furent vénérés comme des héros. La seule fondation attestant du contraire est celle de Symmasis, où les sacrifices qu'il finança eurent déjà lieu de son vivant. Le culte qu'il institua avait pour divinité principale Hélios, qui avait servi de protecteur à Symmasis et sa femme, Mamma¹⁵¹. Au même jour une chèvre ou un mouton devait être sacrifié en l'honneur du *hērōs* de Symmasis et de Mamma sur l'autel que Symmasis avait érigé. Le banquet qui s'ensuivait avait lieu près de la tombe destinée au fondateur et sa femme. L'association devait veiller à son inaltérabilité en même temps qu'au bon emploi de la donation de Symmasis¹⁵². La présence d'une clause réservant une part des pattes arrières des victimes à Symmasis atteste qu'il était encore vivant¹⁵³. La fondation de Symmasis ressemble de ce point de vue à la fondation de Posidonios, qui établit le culte de l'*agathos daimôn* du couple. L'emploi de *hērōs* reflète chez Symmasis plutôt une contamination de concept d'héroïsation par la «démonisation» carienne¹⁵⁴. Contrairement au concept de *hērōs* qui affirme l'élévation d'une personne, la vénération d'un héros ou d'un démon distinct et pourtant inséparable d'une personne ou d'un couple représente une variation à l'héroïsation pratiquée sur le continent grec, mais dont le sens exact reste obscur¹⁵⁵. Le rôle de la tombe comme lieu de rassemblement démontre que cette fondation aussi était avant tout destinée à assurer sa mémoire pour la perpétuité¹⁵⁶.

Une analyse des récits mythiques concernant la mort des héros n'apporte que peu de clarté sur le sujet. Contrairement aux cultes de l'âge classique, les cas hellénistiques sont généralement dénués de récits mythiques. Seuls deux exemples relatent un fait remarquable en rapport au héros. Nous avons déjà rapporté le cas du serpent enroulé autour de la tête de Cléomédès. Vers 300, un certain Épicratès fut héroïsé en Thessalie après avoir été touché par la foudre¹⁵⁷. Les décrets à notre disposition confirment plutôt que les nouveaux héros recevaient un culte en fonction de leurs bienfaits envers la cité. À l'instar des mythes en rapport aux cultes

¹⁵¹ SEG LVIII 1640, B, ll. 17-19.

¹⁵² SEG LVIII 1640, C.

¹⁵³ SEG LVIII 1640, B, ll. 40-42.

¹⁵⁴ Carbon 2005; Aubriet 2013, 148.

¹⁵⁵ Carbon 2005, 6; Pirenne-Delforge - Carbon 2013, 107-108.

¹⁵⁶ Le jour des sacrifices était par conséquent également appelé jour de Symmasis et Mamma: SEG LVIII 1640, A, ll. 21-23.

¹⁵⁷ Arbanitopoulos 1924, nr. 389.

héroïques de l'âge classique, la justification d'une héroïsation durant la période hellénistique reposait avant tout sur les actions de cette personne durant son vivant.

4. SYNTHÈSE

L'emploi du titre de *ktistês* ainsi que l'enterrement des souverains au sein de la capitale qu'ils avaient fondée a servi d'introduction. L'ensemble des cultes des souverains démontre que ces pratiques ne signalaient en aucun cas une héroïsation du souverain. Celui-ci recevait formellement un culte divin. De ce point de vue, la référence à des qualités héroïques ou le réemploi de titres plutôt associés aux héros eut une portée limitée. Néanmoins, ces références eurent pour effet de recouper les cultes des souverains avec les cultes héroïques. De plus, à l'instar des cultes héroïques de la période classique, les cultes des souverains étaient justifiés par les bienfaits qu'ils apportèrent à la communauté¹⁵⁸.

La divinisation des diadoques eut des conséquences immédiates sur les cultes établis pour d'autres personnes. Le glissement vers un culte divin pour les souverains opéra une redéfinition du culte héroïque accordé aux autres contemporains. Alors qu'en Sicile l'héroïsation d'un tyran exclut l'héroïsation d'autres personnes tant que sa dynastie resta au pouvoir, l'instauration de cultes divins pour les souverains hellénistiques ouvre la voie vers l'établissement de cultes héroïques pour d'autres personnes. C'est à Athènes que ce phénomène se laisse le plus aisément reconstituer. Dès la demande d'Alexandre le Grand d'instituer un culte en l'honneur d'Héphaestion, certains Athéniens y virent une usurpation de ces honneurs pour les serviteurs les plus proches du souverain¹⁵⁹. L'assemblée athénienne mit cette idée en pratique avec l'héroïsation de Bourichos, Adimantos et Oxythémis, trois officiers du souverain.

L'établissement de cultes héroïques ne se limita toutefois pas à une formulation de la hiérarchie politique de l'époque. La position de l'officier auprès du roi est avant tout mentionnée par les sources littéraires, alors que les décrets officiels rapportent plutôt les raisons qui amenèrent la cité à l'honorer. À l'instar des cultes héroïques de la période classique, l'héroïsation d'une personne concernait avant tout sa relation avec la cité. L'aspect

¹⁵⁸ Habicht 1970², 203.

¹⁵⁹ Hyp. VI 21. La même idée est soutenue dans l'hymne ithyphallique chanté à l'entrée de Démétrios Poliorcète en 291/0: Chaniotis 2011, 186.

hiérarchique des cultes héroïques découle seulement des nouvelles réalités politiques de cette période, mais ne formait pas la raison principale de leur instauration. De ce point de vue, le culte attribué à une personne doit principalement être considéré comme un honneur.

L'aspect honorifique d'un culte accordé à une personne historique est une composante essentielle de celui-ci. Par conséquent, les cultes divins et héroïques pour des contemporains sont établis selon la même logique. La reconnaissance d'une cité envers une personne s'exprime en des rites culturels comparables, que cet honneur se traduise en un culte divin ou héroïque. La vénération de la statue d'Euthyclès d'après les rites relatifs à la statue de Zeus confirme peut-être que les deux catégories culturelles pouvaient déjà s'influencer l'une l'autre. Bien que cette information provienne de Callimaque, cette supposition ce voit également confirmée par l'assimilation du héros Euthymos à un dieu fleuve d'après l'iconographie des hermès de la Grotta Caruso.

Un point important qui sert de démarcation du culte héroïque par rapport à un culte divin est l'aspect posthume de ce premier. L'importance de la mort du héros au sein de son culte constitue une pierre d'achoppement dans les études concernant le sujet. Notre aperçu des cultes héroïques de la période classique et de la période hellénistique jusque l'an 150 indique pourtant qu'il était parfois possible d'accorder des honneurs héroïques à une personne de son vivant. À l'instar du culte des souverains, l'établissement d'un culte pour une personne de son vivant dépendait avant tout de sa position par rapport à la cité plutôt que de considérations religieuses. Dès lors, les honneurs culturels accordés à des contemporains durant leur vivant concernaient avant tout des officiers royaux. Tout comme pour les souverains, l'influence des officiers royaux ne dépendait pas de la cité, mais entre autres des moyens financiers et militaires à leur disposition.

Nous avons cependant fait remarquer que les officiers royaux honorés culturellement ne sont généralement pas qualifiés de héros. La complexité du phénomène en raison de la grande diversité des contextes socio-culturels qui virent l'établissement d'honneurs culturels ne permet par contre pas de rejeter le culte héroïque comme grille de lecture. Le rapprochement du culte des officiers royaux à celui des souverains s'explique certes par leur position similaire du point de vue de la cité, mais les exemples de Bourichos, Adimantos et Oxythémis à Athènes ainsi que de Thémison à Éphèse démontrent que leur rapprochement à des cultes héroïques était possible. D'un autre côté, les cités de la ligue achéenne instituèrent des cultes héroïques en mettant l'accent sur la continuité avec les traditions locales. Ainsi les cultes héroïques pour Eudamos et Lydiadas sont intégrés à des sacrifices existants pour les héros et évergètes de Mégalopolis. L'héroïsa-

tion d'Aratos se base sur une réponse de l'oracle de Delphes et le culte des fondateurs enterrés sur l'agora¹⁶⁰. L'établissement d'un culte *isotheos* en l'honneur de Philopoïmen en 182 à Mégalopolis se basant sur les mêmes rites démontre que les deux catégories pouvaient être liées et gardaient leur pertinence¹⁶¹.

L'omission du titre de *hērōs* au sein des cultes pour des personnes vivantes a généralement été justifiée par l'emploi de plus en plus marqué du titre sur les stèles funéraires. L'impulsion du culte des souverains n'était ainsi pas le seul facteur qui pouvait justifier les changements observés par rapport aux cultes héroïques classiques. L'apparition de cultes héroïques funéraires établissait clairement le caractère posthume du héros et semble ainsi être à la base de la démarcation de plus en plus claire entre les cultes héroïques et les cultes divins¹⁶². Il serait en effet erroné de considérer le développement de ces cultes indépendamment de leur impact au sein de la citoyenneté. L'identification des personnes impliquées dans ces cultes avec des membres des familles importantes de la cité trahit l'enchevêtrement des deux sphères¹⁶³. Comme le remarque Wittenburg, l'héroïsation des membres de la famille d'Épictète intervint grosso modo après l'héroïsation d'Artémidore de Pergé¹⁶⁴. Son testament peut être considéré comme une réaction à l'établissement de cultes héroïques en l'honneur de bienfaiteurs étrangers. Ce genre de fondations de cultes héroïques se limita avant tout à la sphère privée. Les raisons pour les fondations privées n'ont pas nécessairement un rapport avec le développement des cultes des souverains, mais leur développement dès le début de la période hellénistique peut indiquer que le besoin de présenter des membres de la famille en tant que héros aux yeux des concitoyens découlait des honneurs accordés aux souverains et leurs officiers. Les fondations eurent en tout cas une influence sur la perception locale concernant les cultes héroïques dans les cités concernées. Le cas de Xénombrotos indique ainsi que les citoyens pouvaient faire accepter leur vénération à la cité ou du moins à une de ses subdivisions¹⁶⁵. Seule une contextualisation des différents cas peut mettre en lumière les moti-

¹⁶⁰ Fröhlich 2013, 252.

¹⁶¹ Buraselis 2003, 194-195.

¹⁶² L'alignement du culte héroïque à un culte strictement posthume voire chtonien est avant tout souligné par des sources de l'antiquité tardive et de l'époque byzantine: Ekroth 2002, 50-54 et 127-128.

¹⁶³ Épictète: Stavrianopoulou 2006, 299. Dionysios de Marathon: Ascough - Harland - Kloppenberg 2012, 167.

¹⁶⁴ Wittenburg 1998, 453-455.

¹⁶⁵ L'héroïsation d'Aleximachos à Aigialé inclut par exemple la participation de tous les habitants de la ville, IG XII 7, 515.

vations qui conduisirent à ces fondations funéraires ainsi que leurs conséquences¹⁶⁶.

Le culte des souverains n'explique donc pas tous les changements qui survinrent aux cultes héroïques. Étant donné leur aspect politique et honorifique, ils eurent avant tout une influence sur ce même aspect des cultes héroïques. À la contextualisation des cultes héroïques dans leur contexte événementielle s'ajoute l'influence sur la longue durée, notamment sur l'aspect posthume du culte héroïque. Les changements observables dans l'emploi d'honneurs héroïques dès le début de la période hellénistique indiquent que l'appropriation d'éléments héroïques dans la représentation des souverains n'était pas unidirectionnelle. Les cultes des souverains proposaient de par leur présence un nouveau modèle aux cultes pour des contemporains établis par les cités. Ce modèle n'était par contre pas unique et des spécificités régionales ainsi que les fondations funéraires influèrent à leur tour les cultes héroïques pour des contemporains de la période hellénistique.

THIBAUT BODDEZ

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

thibaut.boddez@geschichte.uni-freiburg.de

ANNEXE

*Nouveaux cultes héroïques de la période classique*¹⁶⁷

Liste 1

NOM	LIEU	DATATION	SOURCE
Harmodios et Aristogiton	Athènes	514	Dem. XIX 280; Athen. XV 695
Athénodoros	Sparte	Ca. 510	Paus. III 16, 4
Philippe de Croton	Ségeste	Ca. 510	Her. V 46-47
Pythagoréens de Rhegium	Rhegium?	Fin du sixième siècle avant J.-C.?	Iambl. VP 30
Euthyclès	Locres	Première moitié du cinquième siècle avant J.-C.	Callim. <i>Frg.</i> 84-85, Pfeiffer 1949

¹⁶⁶ Fabricius 2010, 260-261.

¹⁶⁷ Nous reprenons ici une version légèrement modifiée de la liste de Connolly 1998.

Onésilos	Amathous	Ca. 497	Her. V 114
Cléomédès	Astypalée	492	Paus. VI 9, 6-8; Plut. <i>Vit. Rom.</i> 28
Grecs tombés à Marathon	Marathon	490	Paus. I 32, 4
Alpheus et Maron	Sparte	480	Paus. III 12, 9
Artachèès	Acanthe	Ca. 480	Her. VII 117
Grecs tombés à Platées	Platées	479	Thuc. III 58, 4; Plut. <i>Vit. Arist.</i> 21
Mégaréens tombés à Platées	Mégare	479	CIG 1051
Gélon	Syracuse	478	Diod. XI 38, 5
Théron d'Acragas	Acragas	471	Diod. XI 53
Hiéron de Syracuse	Étna (Catane)	467	Diod. XI 49; XI 66; Pind. <i>Pyth.</i> I 31; Strabo VI 2, 3
Éschyle	Géla	456	<i>Vita</i> , ll. 46-47 Radt
Euthymos	Locres	Moitié du cinquième siècle avant J.-C.	Plin. <i>NH</i> VII 47; Paus. VI 6, 4-10
Théogénès	Thasos	Seconde moitié du cinquième siècle avant J.-C.	Paus. VI 11, 2-9
Cimon	Cition	449	Plut. <i>Vit. Cim.</i> 19, 4
Pindare	Delphes	438	Paus. IX 23, 3
Anaxagoras	Lampsaque	Ca. 428	Ael. <i>VH</i> 8, 19; Arist. <i>Rh.</i> 1398b
Brasidas	Amphipolis	422	Thuc. V 11
Dioclès	Syracuse	412	Diod. XIII 35
Sophocle	Athènes	405	<i>Vita</i> , ll. 74-75 Radt
Polydamas	Olympie	Fin du cinquième siècle avant J.-C.?	Luc. <i>Dial. D.</i> 12
Cynisca	Sparte	Quatrième siècle avant J.-C.	Paus. III 15, 1
Hippocrate	Grèce	Début du quatrième siècle avant J.-C.	Plin. <i>NH</i> VII 37
Euphron	Sicyone	365	Xen. <i>Hell.</i> VII 3, 12

Podarès	Mantinée	362	Paus. VIII 9, 9
Dion de Syracuse	Syracuse	354	Diod. XVI 20, 6
Timoléon	Syracuse	337	Diod. XVI 90, 1; Plut. <i>Vit. Tim.</i> 38

*Nouveaux cultes héroïques de la période hellénistique*¹⁶⁸

Liste 2

NOM	LIEU	DATATION	SOURCE
Héphaïstion	Athènes et Pella	323	<i>SEG</i> XL 547; Hyp. VI 21
Bourichos, Adimantos et Oxythémis	Athènes	307	Démocharès: <i>FGrHist</i> 75 F1
Xanthippos	Daulis	301	Paus. IV 32, 2
Antigone	Cnide	Ca. 300	<i>SEG</i> LV 1126
Charmylos	Cos	Ca. 300	<i>IG</i> XII 4, 355
Épicratès	Thessalie	Ca. 300	<i>Epb. Arch.</i> (1924) 146, 389
Cinéas	Ai Khanoum	Ca. 300	Institut Fernand- Courby 1971, nr. 37
Posidonios	Halicarnasse	Ca. 300-250	<i>Syll.</i> ³ 1044 = Pirenne-Delforge - Carbon 2013, 99-114
Thémison	Éphèse	Ca. 260	Athen. VII 289f-290a, X 438d; Ael. <i>VH</i> II 41
Aratos	Sicyone	251	Polyb. VIII 12; Paus. II 8, 1-3
Anonyme 1	Corcyre	Ca. 250	<i>IG</i> IX 1 ² 4, 787
Eudamos	Mégalopolis	Ca. 267-240	<i>SEG</i> LII, 447
Cléomène	Alexandrie	219	Plut. <i>Vit. Cleom.</i> 39, 2

¹⁶⁸ Dans cette liste, nous mentionnons par souci d'exhaustivité Léosthénès, Aithidas et Xanthippos, bien que nous rejetions leur culte. Le culte d'Anonyme 2 n'est pas certain. Nous incluons également Posidonios et Olympichos, bien qu'il s'agisse en fait d'une «démonisation».

Artémidore de Pergé	Théra	Ca. 210	<i>IG XII 3, Suppl., 1349</i>
Épictéta	Théra	Ca. 200	<i>IG XII 3, 330</i>
Xénombrotos, fils de Philombrotos	Samos	Ca. 200	<i>IG XII 6, 132</i>
Anonyme 2	Mylasa	Ca. 200-150	<i>I.Mylasa 423</i>
Le frère de Lampragoras	Oïnoe	Ca. 200-150	<i>SEG LIII, 895</i>
Anonyme 3	Mylasa	Ca. 180	Reger 2012
Agathoclès et Dionysios de Marathon	Athènes	176	<i>IG II² 1326</i>
Stratonice	Kilbianon	Ca. 150	Herrmann - Malay 2007, nrr. 96-97
Symmasis	Tlos	Ca. 150	<i>SEG LVIII 1640</i>
Téiadès	Inconnu	Ca. 150	Pfuhl - Möbius 1977-1979, 1521

Nouveaux cultes dont la nature héroïque n'est pas attestée

Liste 3

NOM	LIEU	DATATION	SOURCE
Aristonicos	Érétrie (Eubée)	300	<i>IG XII 9, 207, 41</i>
Philétairos	Cymé	280-270	Manganaro 2000
Achaïos, Banabélos, Lacharès	Laodicée au Lycos	267	<i>I.Laodikeia 73, l. 1</i>
Diogénès Évergète	Athènes	229	<i>IG II² 1011; IG II² 1028; IG II² 1039</i>
Olympichos	Mylasa	Ca. 240-220	Isager - Karlsson 2008
Lysôn	Xanthos	196	<i>SEG XLVI 1721</i>
Phanagoras	Erythrai	189	<i>I.Erythrai 207, l. 23</i>
Asclépidès, fils de Théopilos	Inconnue (Région de Kadıköy'e)	Ca. 170	<i>SEG IL 1540</i>
Anticharis d'Amyntas	Kyaneai	Ca. 150	Robert 1937, 399-405

BIBLIOGRAPHIE

- Alonso Troncoso 2009 V. Alonso Troncoso, Some Remarks on the Funerals of the Kings: From Philip II to the Diadochoi, in P. Wheatley - R. Hannah (eds.), *Alexander & His Successors: Essays from the Antipodes*, Claremont (CA) 2009, 276-298.
- Aneziri - Damaskos 2004 S. Aneziri - D. Damaskos, Städtische Kulte im hellenistischen Gymnasion, in D. Kah - P. Scholz (hrsgg.), *Das hellenistische Gymnasion* (Wissenskultur und Gesellschaftlicher Wandel 8), Berlin 2004, 247-271.
- Arbanitopoulos 1924 A.S. Arbanitopoulos, Thessalikai Epigraphai, *Archaiologikē Ephēmeris. Periodikon tēs en Athēnais Archaiologikēs Hetaireias* 124 (1924), 142-193.
- Arrington 2014 N.T. Arrington, *Ashes, Images, and Memories: The Presence of the War Dead in Fifth-Century Athens*, Oxford - New York 2014.
- Ascough - Harland - Kloppenberg 2012 R.S. Ascough - P.A. Harland - J.S. Kloppenberg, *Associations in the Greco-Roman World: A Sourcebook*, Waco (TX) 2012.
- Aubriet 2013 D. Aubriet, La mort dans la ville. À propos de l'épithaphe et de la mémoire à Mylasa, petite cité dans le monde grec, in O. Henry (éd.), *Le mort dans la ville. Pratiques, contextes et impacts des inhumations intramuros en Anatolie du début de l'Âge du Bronze à l'époque romaine*, Istanbul 2013, 143-155.
- Bentz - Mann 2001 M. Bentz - C. Mann, Zur Heroisierung von Athleten, in R. von den Hoff - S. Schmidt (hrsgg.), *Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 2001, 225-240.
- Boedeker 2001 D. Boedeker, Paths to Heroization at Plataea, in D. Boedeker - D. Sider (eds.), *The New Simonides: Contexts of Praise and Desire*, Oxford 2001, 148-163.
- Boehrer 1996 D. Boehrer, Zur Heroisierung historischer Persönlichkeiten bei den Griechen, in M. Flashar (hrsg.), *Retrospektive. Konzepte der Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, 37-61.
- Boehrer 2001 D. Boehrer, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit. Attika, Argolis, Messenien* (Klio Beihefte 3), Berlin 2001.
- Boehrer 1979 F. Boehrer, Cultes d'athlètes en Grèce Ancienne: propos politiques, discours mythiques, *REA* 81 (1979), 5-18.
- Bosworth 1996 A.B. Bosworth, *Alexander and the East: The Tragedy of Triumph*, Oxford - New York 1996.
- Bosworth 2003 A.B. Bosworth, Heroic Honours in Syracuse, in W. Heckel - L.A. Tritle (eds.), *Crossroads of History: The Age of Alexander*, Claremont (CA) 2003, 11-28.

- Bremmer 2006 J.N. Bremmer, The Rise of the Hero Cult and the New Simonides, *ZPE* 158 (2006), 15-26.
- Buraselis 2003 K. Buraselis, Political Gods and Heroes or the Hierarchization of Political Divinity in the Hellenistic World, in A. Barzanò - C. Bearzot - F. Landucci (a cura di), *Modelli eroici dall'Antichità alla cultura europea* (Monografie. Centro Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica 23), Roma 2003, 185-197.
- Carbon 2005 J.-M. Carbon, Δάρρων and Δαίμων: A New Inscription from Mylasa, in *EA* 38, 2005, 1-6.
- Chaniotis 2005 A. Chaniotis, Akzeptanz von Herrschaft durch ritualisierte Dankbarkeit und Erinnerung, in C. Ambos - S. Weinfurter (hrsgg.), *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute*, Darmstadt 2005, 188-204.
- Chaniotis 2007 A. Chaniotis, La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos, *Kernos* 20 (2007), 153-171.
- Chaniotis 2011 A. Chaniotis, The Ityphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality, in P.P. Iossif - A.S. Chankowski - C.C. Lorber (hrsgg.), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* (Studia Hellenistica 51), Leuven 2011, 157-196.
- Chaniotis 2012 A. Chaniotis, The Ritualized Commemoration of War in the Hellenistic City: Memory, Identity, Emotion, in P. Low - G. Oliver - P.J. Rhodes (eds.), *Cultures of Commemoration: War Memorials, Ancient and Modern*, London 2012, 41-62.
- Chankowski 2010 A.S. Chankowski, Le culte des souverains hellénistiques après la disparition des dynasties: formes de survie et d'extinction d'une institution dans un contexte civique, in I. Savalli-Lestrade - I. Cogitore (éd.), *Des Rois au Prince. Pratiques du pouvoir monarchique dans l'orient hellénistique et romain (IV^e siècle avant J.-C. - II^e siècle après J.-C.)*, Grenoble 2010, 271-290.
- Clay 2004 D. Clay, *Archilochos Heros* (Hellenistic Studies 6), Washington (DC) 2004.
- Cohen 1995 G.M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor* (Hellenistic Culture and Society 17), Berkeley 1995.
- Cohen 2006 G.M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa* (Hellenistic Culture and Society 46), Berkeley 2006.
- Connolly 1998 A. Connolly, Was Sophocles Heroised as Dexion?, *JHS* 118 (1998), 1-21.
- Costabile 1991 F. Costabile (a cura di), *I Ninfei di Locri Epizefiri. Architettura, culti erotici, sacralità delle acque* (Antiqua et nova), Soveria Mannelli 1991.

- Currie 2002 B. Currie, Euthymos of Locri: A Case Study in Heroization in the Classical Period, *JHS* 122 (2002), 24-44.
- Currie 2005 B. Currie, *Pindar and the Cult of Heroes* (Oxford Classical Monographs), Oxford 2005.
- Delattre 2007 C. Delattre, ἡμιθεός en question: l'homme, le héros et le demi-dieu, *REG* 120 (2007), 481-510.
- Delorme 1960 J. Delorme, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain)* (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 196), Paris 1960.
- Ebert 1972 J. Ebert, *Griechische Epigramme auf Sieger an gymnischen und hippischen Agonen* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse / Sächsische Akademie der Wissenschaften 63.2), Berlin 1972.
- Ekroth 2002 G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods* (Kernos, Suppl. 12), Liège 2002.
- Ekroth 2007a G. Ekroth, Heroes and Hero-cults, in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion* (Blackwell Companions to the Ancient World), Oxford 2007, 100-114.
- Ekroth 2007b G. Ekroth, on Currie 2005, in *Kernos* 20 (2007), 420-425.
- Erskine 2002 A. Erskine, Life after Death: Alexandria and the Body of Alexander, *G&R* 49 (2002), 163-179.
- Fabricius 1999 J. Fabricius, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs. Grabrepräsentation und Wertvorstellungen in ostgriechischen Städten* (Studien zur antiken Stadt 3), München 1999.
- Fabricius 2010 J. Fabricius, Zwischen Konvention und Tabu. Zum Umgang mit Heroenehrungen in hellenistischen Poleis, in M. Meyer - R. von den Hoff (hrsgg.), *Helden wie sie. Übermensch - Vorbild - Kultfigur in der griechischen Antike* (Paradeigmata 13), Freiburg im Breisgau 2010, 257-293.
- Farnell 1921 L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.
- Fedak 1990 J. Fedak, *Monumental Tombs of the Hellenistic Age*, Toronto 1990.
- Ferguson - Nock 1944 W.S. Ferguson - A.D. Nock, The Attic Orgeones and the Cult of Heroes, *HTbR* 37 (1944), 61-174.
- Flashar 1996 M. Flashar, Die Sieger von Marathon - Zwischen Mythisierung und Vorbildlichkeit, in M. Flashar (hrsg.), *Retrospektive. Konzepte der Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, 63-85.
- Fontenrose 1968 J. Fontenrose, The Hero as Athlete, *California Studies in Classical Antiquity* 1 (1968), 73-104.

- Fournier - Hamon 2007 J. Fournier - P. Hamon, Les orphelins de guerre de Thasos: un nouveau fragment de la stèle des braves (ca. 360-350 av. J.-C.), *BCH* 131 (2007), 309-381.
- Franks 2012 H.M. Franks, *Hunters, Heroes, Kings: The Frieze of Tomb II at Vergina*, Princeton 2012.
- Fraser 1972 P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, 2 vols.
- Fraser 1977 P.M. Fraser, *Rhodian Funerary Monuments*, Oxford - New York 1977.
- Fröhlich 2013 P. Fröhlich, Funéraires publiques et tombeaux monumentaux intra-muros dans les cités grecques à l'époque hellénistique, in M.-C. Ferriès - M.P. Castiglioni - F. Létoublon (éd.), *Forgerons, élites et voyageurs d'Homère à nos jours. Hommage en mémoire d'Isabelle Ratinaud-Lachkar* (La pierre et l'écrit), Grenoble 2013, 227-309.
- Gauthier 1985 P. Gauthier, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs* (Bulletin de correspondance hellénique, Suppl. 12), Paris 1985.
- Gauthier 1996 P. Gauthier, Bienfaiteurs du gymnase au Létôon de Xanthos, *REG* 109 (1996), 1-34.
- Gordon 2013 R. Gordon, Hero-cults, Old and New, *JRA* 26 (2013), 852-860.
- Graf 1985 F. Graf, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomeina und Phokaia* (Bibliotheca helvetica romana 21), Rom 1985.
- Graninger 2011 D. Graninger, IG IX.2 1099b and the Komai of Demetrias, *ZPE* 177 (2011), 119-122.
- Habicht 1970² C. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte* (Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft 14), München 1970².
- Habicht 1982 C. Habicht, *Studien zur Geschichte Athens in hellenistischer Zeit* (Hypomnemata, Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 73), Göttingen 1982.
- Habicht 1995 C. Habicht, Ist ein «Honoratiorenregime» das Kennzeichen der Stadt im späteren Hellenismus?, in M. Wörle - P. Zanker (hrsgg.), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus* (Vestigia 47), München 1995, 87-92.
- Hamon 2005 P. Hamon, Rites et sacrifices célébrés dans le conseil. Remarques sur les cultes du «bouleutèrion» et leur évolution à l'époque hellénistique, *Topoi (Lyon)* 12 (2005), 315-332.
- Hamon 2012 P. Hamon, Gleichheit, Ungleichheit und Euergetismus: die isotes in den kleinasiatischen Poleis der hellenistischen Zeit, in C. Mann (hrsg.), *«Demokratie» im Hellenismus. Von der Herrschaft des Volkes zur Herrschaft der Honoratioren?* (Die hellenistische Polis als Lebensform 2), Berlin 2012, 56-73.
- Herda 2013 A. Herda, Burying a Sage: The Heroon of Thales in the Agora of Miletos, in O. Henry (éd.), *Le Mort dans la ville. Pratiques,*

- contextes et impacts des inhumations intramuros en Anatolie du début de l'Âge du Bronze à l'époque romaine*, Istanbul 2013, 67-122.
- Hermayr *et al.* 2004 A. Hermayr *et al.*, 2.a. Sacrifices. Les sacrifices dans le monde grec, in *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, 1, 2004, 59-134.
- Herrmann - Malay 2007 P. Herrmann - H. Malay, *New Documents from Lydia* (DenkschrWien 24), Wien 2007.
- Hornblower 1996 S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides: 2. Books IV - V. 24*, Oxford 1996.
- Hughes 1999 D.D. Hughes, Hero Cult, Heroic Honors, Heroic Dead: Some New Developments in the Hellenistic and Roman Periods, in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult* (ActaAth 16), Stockholm 1999, 167-175.
- Institut Fernand-Courby 1971 Institut Fernand-Courby (éd.), *Nouveau choix d'inscriptions grecques* (Epigraphica 2), Paris 1971.
- Iossif 2005 P.P. Iossif, La dimension publique des dédicaces «privées» du culte royal ptolémaïque, in V. Dasen - M. Piérart (éd.), *Idia kai dêmosia. Les cadres «privés» et «publics» de la religion grecque antique* (Kernos, Suppl. 15), Liège 2005, 235-257.
- Isager - Karlsson 2008 S. Isager - L. Karlsson, A New Inscription from Labraunda. Honorary Decree for Olympichos: I.Labraunda no. 134 (and no. 49), *EA* 41 (2008), 41-52.
- Jones 2008 C.P. Jones, A Hellenistic Cult-association, *Chiron* 38 (2008), 195-204.
- Jones 2010 C.P. Jones, *New Heroes in Antiquity: From Achilles to Antinoos* (Revealing Antiquity 18), Cambridge (MA) 2010.
- Jung 2006 M. Jung, *Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als «lieux de mémoire» im antiken Griechenland* (Hypomnemata, Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 164), Göttingen 2006.
- Kader 1995 I. Kader, Heroa und Memorialbauten, in M. Wörrle - P. Zanker (hrsgg.), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus* (Vestigia 47), München 1995, 199-223.
- Kaye - Souza 2013 N. Kaye - R. Souza, New Readings of the Decree for Asklepiades Son of Theophilos Περγαμηνός from Kadıköy (SE Lydia), *EA* 46 (2013), 91-100.
- Kearns 1989 E. Kearns, *The Heroes of Attica* (Bulletin, Suppl. 57), London 1989.
- Kimmel-Clauzet 2013 F. Kimmel-Clauzet, *Morts, tombeaux et cultes des poètes grecs. Étude de la survie des grands poètes des époques archaïque et classique en Grèce ancienne* (Scripta antiqua 51), Bordeaux 2013.
- Kravaritou 2013 S. Kravaritou, Thessalian Perceptions of Ruler Cult: «archegetai» and «ktistai» from Demetrias, in P. Martzavou - N. Pa-

- pazarkadas (eds.), *Epigraphical Approaches to the Post-classical Polis: Fourth Century BC to Second Century AD* (Oxford Studies in Ancient Documents), Oxford 2013, 256-275.
- Lacroix 1988 L. Lacroix, Quelques exemples de disparitions miraculeuses dans les traditions de la Grèce ancienne, in M. Mactoux - E. Geny (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque. 1. Religion* (Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 79), Paris 1988, 183-198.
- Leschhorn 1984 W. Leschhorn, «Gründer der Stadt». *Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte* (Palinogenesia 20), Stuttgart 1984.
- Maclachlan 2009 B. Maclachlan, Women and Nymphs at the Grotta Caruso, in G. Casadio - P.A. Johnston (eds.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin (TX) 2009, 204-216.
- Malay 1999 H. Malay, *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis* (DenkschrWien 23), Wien 1999.
- Malkin 1987 I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece* (Studies in Greek and Roman Religion 3), Leiden - New York - København - Köln 1987.
- Manganaro 2000 G. Manganaro, Kyme e il dinasta Philetairos, *Chiron* 30 (2000), 403-414.
- Mari 2008 M. Mari, The Ruler Cult in Macedonia, *Studi ellenistici* 20 (2008), 219-268.
- Mari 2012 M. Mari, Amphipolis between Athens and Sparta. A Philological and Historical Commentary on Thuc. V 11, 1, *Mediterraneo Antico. Economia, società, culture* 15 (2012), 327-353.
- Martin 1993 R.P. Martin, The Seven Sages as Performers of Wisdom, in C. Dougherty - L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge - New York - Melbourne 1993, 108-130.
- Marzolff 1987 P. Marzolff, Die Bauten auf Höhe 84, in S.C. Bakhuizen (hrsg.), *Demetrius V* (Beiträge zur ur- und frühgeschichtlichen Archäologie des Mittelmeer-Kulturräume 27), Bonn 1987, 1-47.
- Mikalson 1998 J.D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens* (Hellenistic Culture and Society 29), Berkeley 1998.
- Mitchell 2013 L. Mitchell, *The Heroic Rulers of Archaic and Classical Greece*, London - New-Delhi - New York - Sydney 2013.
- Muccioli 1999 F. Muccioli, *Dionisio II. Storia e tradizione letteraria* (Monografie di Simblos 1), Bologna 1999.
- Muccioli 2013 F. Muccioli, *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici* (Historia. Einzelschriften 224), Stuttgart 2013.
- Muccioli 2015 F. Muccioli, Alle soglie del «ruler cult». Atene nell'età di Demetrio del Falero, *Erga-Logoi* 3 (2015), 7-46.
- Nielsen 2014 I. Nielsen, *Housing the Chosen: The Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World* (Contextualizing the Sacred 2), Turnhout 2014.

- Nilsson 1957 M.P. Nilsson, on C. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte* (Zetemata 14), München 1957, in *Gnomon* 29 (1957), 211-216.
- Parker 1996 R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford 1996.
- Parker 2011 R. Parker, *On Greek Religion* (Cornell Studies in Classical Philology 60), Ithaca (NY) 2011.
- Paschidis 2008 P. Paschidis, *Between City and King: Prosopographical Studies on the Intermediaries between the Cities of the Greek Mainland and the Aegean and the Royal Courts in the Hellenistic Period* (322-190 BC) (Meletemata 59), Athens 2008.
- Pesely 1989 G.E. Pesely, Hagnon, *Athenaeum* 67 (1989), 191-209.
- Pfeiffer 1949 R. Pfeiffer, *Callimachus. Volumen I. Fragmenta*, Oxford 1949.
- Pfeiffer 2008 S. Pfeiffer, *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich. Systematik und Einordnung der Kultformen* (Municher Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 98), München 2008.
- Pfuhl - Möbius 1977-1979 E. Pfuhl - H. Möbius, *Die ostgriechischen Grabreliefs*, I-II, Mainz am Rhein 1977-1979.
- Piérart - Étienne 1975 M. Piérart - R. Étienne, Un décret du koinon des Hellènes à Platées en l'honneur de Glaucon, fils d'Étéoclos, d'Athènes, *BCH* 99 (1975), 51-75.
- Pirenne-Delforge - Carbon 2013 V. Pirenne-Delforge - J.-M. Carbon, Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families, in M. Horster - A. Klöckner (eds.), *Cities and Priests: Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 64), Berlin 2013, 65-120.
- Pouilloux 1978 J. Pouilloux, Glaucon, fils d'Étéoclos, d'Athènes, in J. Bingen - G. Cambier - G. Nachtergaele (éd.), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux* (Université libre de Bruxelles. Faculté de philosophie et lettres 62), Bruxelles 1978, 376-382.
- Pouilloux 1994 J. Pouilloux, Théogénès de Thasos... quarante ans après, *BCH* 118 (1994), 199-206.
- Price 1984 S. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge - New York 1984
- Quaß 1993 F. Quaß, *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens. Untersuchungen zur politischen und sozialen Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit*, Stuttgart 1993.
- Reger 2012 G. Reger, A New Inventory from Mylasa in Karia, in K. Konuk (éd.), *Stephanèphoros. De l'économie antique à l'Asie mineure. Hommages à Raymond Descat* (Mémoires 28), Bordeaux 2012, 145-164.

- Robert 1937 L. Robert, *Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure* (Études orientales 5), Paris 1937.
- Sanders 1991 L.J. Sanders, Dionysius I of Syracuse and the Origins of the Ruler Cult in the Greek World, *Historia* 40 (1991), 275-287.
- Schörner 2007 H. Schörner, *Sepulturae graecae intra urbem. Untersuchungen zum Phänomen der intraurbanen Bestattungen bei den Griechen* (Boreas Beiheft 9), Möhnese 2007.
- Shear 2012 J.L. Shear, Religion and the Polis: The Cult of the Tyrannicides at Athens, *Kernos* 25 (2012), 27-55.
- Sherwin-White 1977 S.M. Sherwin-White, Inscriptions from Cos, *ZPE* 24 (1977), 205-217.
- Stavrianopoulou 2002 E. Stavrianopoulou, Die Familienexedra von Eudamos und Lydiadas in Megalopolis, *Tekmeria* 7 (2002), 117-201.
- Stavrianopoulou 2006 E. Stavrianopoulou, «Gruppenbild mit Dame». *Untersuchungen zur rechtlichen und sozialen Stellung der Frau auf den Kykladen im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit* (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 42), Stuttgart 2006.
- Strubbe 2004 J.H.M. Strubbe, Cultic Honours for Benefactors in the Cities of Asia Minor, in L. de Ligt - E.A. Hemelrijk - H.W. Singor (eds.), *Roman Rule and Civic Life: Local and Regional Perspectives* (Impact of Empire 4), Amsterdam 2004, 315-330.
- Taeger 1957 F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Erster Band*, Stuttgart 1957.
- Tell 2007 H. Tell, Sages at the Games: Intellectual Displays and Dissemination of Wisdom in Ancient Greece, *ClAnt* 26 (2007), 249-275.
- Thériault 2003 G. Thériault, Évergétisme grec et administration romaine. La famille cniidienne de Gaios Ioulios Théopompos, *Phoenix* 57 (2003), 232-256.
- Thériault 2012 G. Thériault, Culte des évergètes (magistrats) romains et agônes en Asie Mineure, in K. Konuk (éd.), «Stephanèphoros». *De l'économie antique à l'Asie mineure. Hommages à Raymond Descat* (Mémoires 28), Bordeaux 2012, 377-388.
- Tully 2014 J. Tully, Artemidorus' Temenos as a Memorial of Hellenistic Thera, in G. Bonnin - E. Le Quéré (éd.), *Pouvoirs, îles et mer. Formes et modalités de l'hégémonie dans les Cyclades antiques (VII^e s. a.C. - III^e s. p.C.)* (Scripta antiqua 64), Bordeaux - Paris 2014, 190-202.
- Urban 1979 R. Urban, *Wachstum und Krise des Achäischen Bundes. Quellenstudien zur Entwicklung des Bundes von 280 bis 222 v. Chr* (Historia. Einzelschriften 35), Wiesbaden 1979.
- Versnel 2011 H.S. Versnel, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology* (Religions in the Graeco-Roman World 173), Leiden - Boston 2011.

- Voutiras 1990 E. Voutiras, Hephaistion Heros, *Egnatia* 2 (1990), 123-173.
- Voutiras 2000 E. Voutiras, Le cadavre et le serpent, ou l'héroïsation manquée de Cléomène de Sparte, in V. Pirenne-Delforge - E. Suárez de la Torre (éd.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs* (Kernos, Suppl. 10), Liège 2000, 377-394.
- Wallace 2011 S. Wallace, The Significance of Plataia for Greek «eleutheria» in the Early Hellenistic Period, in A. Erskine - L. Llewellyn-Jones - E.D. Carney (eds.), *Creating a Hellenistic World*, Swansea - Oakville 2011, 147-176.
- Welwei 1991 K.-W. Welwei, Heroenkult und Gefallenenehrung im antiken Griechenland, in G. Binder (hrsg.), *Tod und Jenseits im Altertum* (Bochumer Altertumswissenschaften Colloquium 6), Trier 1991, 50-70.
- Winiarczyk 2013 M. Winiarczyk, *The Sacred History of Eubemerus of Messene* (Beiträge zur Altertumskunde 312), Berlin - Boston 2013.
- Wittenburg 1990 A. Wittenburg, *Il testamento di Epikteta* (Università degli studi di Trieste, Dipartimento di Scienze dell'antichità 4), Trieste 1990.
- Wittenburg 1998 A. Wittenburg, Grandes familles et associations culturelles à l'époque hellénistique, *Ktèma* 23 (1998), 451-456.
- Wörle 1975 M. Wörle, Antiochos I, Achaïos der Ältere und die Galater. Eine neue Inschrift in Denizli, *Chiron* 5 (1975), 59-87.
- Wypustek 2013 A. Wypustek, *Images of Eternal Beauty in Funerary Verse Inscriptions of the Hellenistic and Greco-Roman Periods* (Mnemosyne, Suppl. 352), Leiden 2013.