

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Révoltes, meurtres et intrigues

Preys, Rene

Published in:
The Thebaid in Times of Crisis

DOI:
[10.1515/9783111608051-011](https://doi.org/10.1515/9783111608051-011)

Publication date:
2025

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

Preys, R 2025, Révoltes, meurtres et intrigues: L'histoire des Ptolémées d'après les parois des temples égyptiens. dans R Birk & L Coulon (eds), *The Thebaid in Times of Crisis: Revolt and Response in Ptolemaic Egypt*. Chronoi, vol. 13, Walter de Gruyter GmbH. <https://doi.org/10.1515/9783111608051-011>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

The Thebaid in Times of Crisis

CHRONOI

Zeit, Zeitempfinden, Zeitordnungen

Time, Time Awareness, Time Management



Edited by

Eva Cancik-Kirschbaum, Christoph Marksches and
Hermann Parzinger

on behalf of the Einstein Center Chronoi

Volume 13

The Thebaid in Times of Crisis



Revolt and Response in Ptolemaic Egypt

Edited by

Ralph Birk and Laurent Coulon

DE GRUYTER

EINSTEIN CENTER Chronoi

ISBN 978-3-11-160784-9
e-ISBN (PDF) 978-3-11-160805-1
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-160855-6
ISSN 2701-1453
DOI <https://doi.org/10.1515/9783111608051>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) that is not part of the Open Access publication. These may require obtaining further permission from the rights holder. The obligation to research and clear permission lies solely with the party re-using the material.

Library of Congress Control Number: 2024947504

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2025 the author(s), editing © 2025 Ralph Birk and Laurent Coulon, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

The book is published open access at www.degruyter.com.

Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Questions about General Product Safety Regulation:
productsafety@degruyterbrill.com

Acknowledgements

This volume results from the international conference “The Thebaid in Times of Crisis” held at the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities and the Freie Universität Berlin, organised by Ralph Birk, Laurent Coulon and Tonio Sebastian Richter. From 9 to 11 May 2019, scholars from Egyptology, Papyrology, and Ancient History spent three days presenting and discussing crisis phenomena in Ptolemaic Egypt at the BBAW as well as the FU Berlin, made possible by generous financial support of different institutions, namely the Center for International Cooperation at the Freie Universität Berlin, the Einstein-Center Chronoi (FU Berlin) and the École Pratique des Hautes Études (PSL-AOROC) in Paris. Before, during and after the conference, the organisers were grateful for the relentless help of Antje Müller and Leonie Meier (both FU Berlin), Angela Böhme and Ralf Wolz (both BBAW), as well as Aurore Bezi, Jérôme Billaud and Olivier Piprot (EPHE PSL-AOROC).

The editors, Ralph Birk and Laurent Coulon, would like to express their heartfelt gratitude towards the Einstein Center Chronoi and its board, Eva Cancik-Kirschbaum (FU Berlin), Christoph Marksches (BBAW) and Hermann Parzinger (SMB-PK), for accepting their volume to the Chronoi series and for providing generous financial support; but first and foremost for creating with the Einstein Center Chronoi a very stimulating intellectual setting for this conference.

For us (post)modern contemporaries, dealing with crisis phenomena is part of our daily routines. However, when a global crisis strikes, even academic routines halt – and the COVID-19 pandemic was such a crisis that delayed the timely publication of these acts. Given the unbowed importance of the topic in our fields, we hope that the diversity and erudition of the presented case studies will compensate for the loss in time.

Berlin and Paris, August 2024
Ralph Birk and Laurent Coulon

Contents

Acknowledgements — V

Ralph Birk

Introduction — 1

Ralph Birk

Rebellious Priests of Thebes? — 27

Stefano G. Caneva and Stefan Pfeiffer

Stratēgos Kallimachos II of the Thebaid: the Honours for a Royal Local Official in the Context of the Epigraphical Records from the Hellenistic World — 55

Marie-Pierre Chaufray

Lésôneis en Thébaïde : avant et après les crises — 91

Laurent Coulon

Les cimetières osiriens, témoins de la politique des Lagides et de ses aléas — 105

Thomas Faucher

How Did Coins Survive the Theban Crises in the Ptolemaic Period? — 123

Joseph G. Manning

Volcanoes, Floods, and Social Unrest: The Theban Unrest in Its Social and Environmental Context — 143

Martina Minas-Nerpel

Arsinoe, Berenice, and Cleopatra: The ‘ABC’ of the Ptolemaic Ruler Cult in the Times of Crisis — 155

Jan Moje

The Great Revolt 206–186 BCE in the Demotic Sources from Elephantine — 189

Alexandra Nespoulous-Phalippou

Native Revolts from South Thebes to North Thebes: Historical Facts and Royal Ideology According to the Priestly Decrees from Ptolemy V Epiphanes' reign (204–180 BCE) — 203

René Preys

Révoltes, meurtres et intrigues : L'histoire des Ptolémées d'après les parois des temples égyptiens — 229

Felix Relats Montserrat

La destruction des temples pendant les révoltes : un état de la question à partir de l'exemple de Médamoud — 255

Anne-Emmanuelle Veisse

De la « Grande Révolte de la Thébaïde » aux événements de 88 : un siècle d'insurrection thébaine ? — 297

Daniel von Recklinghausen

Der große Aufstand in der Thebais nach den Aussagen in dem Synodaldekret Philensis II — 331

List of Contributors — 353

Names and Places Index — 355

Sources Index — 363

Res Notabiles Index — 369

René Preys

Révoltes, meurtres et intrigues : L'histoire des Ptolémées d'après les parois des temples égyptiens

1 Introduction

Parmi toutes les dynasties qui succédèrent à Alexandre le Grand, la dynastie ptolémaïque se distingue indéniablement par sa longévité. Si le succès est en partie dû au savoir-faire sur le terrain de certains de ses membres, il réside aussi en la capacité à créer une image de soi qui allait perdurer, même quand cette compétence faisait cruellement défaut. Pendant près de trois siècles, la machine de l'État a dû générer en même temps une représentation de *Basileus* grec et de Pharaon égyptien, mais également une conception qui allait fusionner les deux en une unité cohérente. C'est dire que, si les deux pensées se sont développées chacune de leur côté, elles se sont également influencées¹.

La théorie de Pharaon fut évidemment conçue dans le milieu des prêtres dont les Ptolémées ont immédiatement sollicité la collaboration. La Stèle du Satrape érigée sous le nom d'Alexandre IV, mais développant la politique de Ptolémée fils de Lagos, démontre que ce fut la stratégie choisie bien avant l'instauration officielle de la dynastie². Le désir des Ptolémées était dès lors d'être acceptés par les dieux comme pharaons légitimes³, réalité dont découlerait le consentement des prêtres. Cette collaboration était à coup sûr financièrement bénéfique pour les deux parties, puisqu'un pays en paix est productif et taxable aussi bien pour le roi que pour les temples⁴. Il n'est pas nécessaire d'y sous-entendre une hypocrisie de la part des protagonistes. D'une part, la relation entre les prêtres et le roi a toujours été basée sur les mêmes principes, et ceux-ci avaient depuis longtemps démontré que la nationalité du pharaon ne faisait guère de différence. D'autre part, rien n'interdit l'idée que les Ptolémées accordaient du crédit à l'efficacité du rituel dans le temple d'Ho-

¹ Moyer 2011, p. 115–116.

² Pour la stèle du Satrape, voir Schäfer 2011, p. 200, 282–284.

³ Pour la légitimité de Ptolémée I exprimée à l'aide de sa titulature : Abd el Gawad 2012, p. 5.

⁴ Thiers 1999, p. 439–440 ; Schäfer 2011, p. 283 ; Caneva 2016, p. 65–66 ; Gorre 2009, p. 489–495, Manning 2011, p. 3–4. Voir particulièrement l'idée du *'middle ground'* dans Moyer 2011.

rus à Apollonopolis, de la même manière qu'ils croyaient à leur identification à Apollon ou à Harpocrate⁵.

L'instrument de travail par excellence des prêtres était les hiéroglyphes grâce auxquels ils écrivaient des textes afin de communiquer avec les dieux, le lieu de cette communication étant le temple. Il n'est dès lors pas surprenant de constater que l'époque ptolémaïque fut parmi les époques les plus productives en matière de construction de temples, à laquelle il faut ajouter une réflexion profonde sur le système hiéroglyphique. Le résultat fut une multiplication de ses moyens d'expression, allant de pair avec une intensification de la pensée théologique. Les parois des temples de cette époque sont couvertes de textes et d'images qui sont en grande partie basés sur une tradition de plusieurs siècles, mais dont la teneur est largement amplifiée. Il ne s'agissait nullement de conserver la connaissance du passé, mais bien d'activement développer la pensée « moderne » en tenant compte de la situation politique actuelle contemporaine⁶.

Or, l'histoire des Ptolémées en Égypte présente pour le moins une succession d'événements mouvementés. La grande révolte thébaine n'est qu'une des difficultés auxquelles furent confrontés ces rois. Des mésaventures familiales aux invasions étrangères, les prêtres, à la fois politiciens et théologiens⁷, ont dû ménager le pouvoir en place et s'adapter à des modifications parfois précipitées de la situation. Les cartouches laissés vides témoignent probablement de leur embarras, mais surtout aussi de leur incapacité à suivre le déroulement des événements⁸ ; en dépit de l'incertitude politique, il fallait bien poursuivre le travail de gravure du décor des parois. Pourtant, ce même décor témoigne de changements parfois radicaux et brusques durant ces trois cents ans, non seulement quant à la théologie, à l'utilisation des principes de décoration (la « grammaire du temple ») et du système hiéroglyphique – en somme du monde du temple –, mais également quant à l'adéquation aux idées politiques, c'est-à-dire au monde extérieur au temple. Le schéma décoratif que nous avons appelé le schéma du culte royal est un exemple parmi d'autres où l'on peut suivre le parcours parfois contrarié des Ptolémées.

5 Schäfer 2011, p. 285–286. Pour la relation entre le roi et le clergé dans le cadre des synodes : Recklinghausen 2018, p. 191–193 ; Preys 2022.

6 Pour la relation entre les synodes et la décoration des temples égyptiens : Preys 2022.

7 Moyer 2011, p. 123–124.

8 Eldamaty 2007.

2 Le schéma du culte royal

Le schéma décoratif du culte royal offre une composition combinant images et textes qui fut utilisée par les prêtres dans la décoration des temples. Comme on le retrouve déployé de la même manière dans un grand nombre de temples⁹, cela indique qu'il s'agit d'un schéma dont les règles étaient bien établies et devaient impérativement être suivies. Ceci ne signifie nullement que le schéma fut copié servilement durant les trois cents ans d'histoire ptolémaïque. La création et l'évolution du schéma démontrent au contraire le dynamisme de la pensée théologique en conformité avec la politique de cette période.

Le schéma du culte royal est composé de deux scènes qui mettent en avant le couple royal dans sa relation avec les dieux et avec ses ancêtres¹⁰. La première scène que nous avons appelée « la scène de la transmission de l'*jmj.t-pr* » figure le roi et la reine pour lesquels un dieu de l'écriture, le plus souvent Thot ou Sechat, inscrit l'*jmj.t-pr*. Ce document consiste en un inventaire de tout ce qui existe dans le temps et l'espace et qui est placé sous la domination du roi. Ce document est rédigé sur l'ordre du créateur incarné par la divinité principale du temple et, de ce fait, garantit la légitimité du couple royal. Le fait que la divinité agissante s'adresse au pluriel au couple démontre parfaitement que c'est bien le pouvoir en tant que couple royal qui est envisagé dans ce schéma. Ceci constitue une différence fondamentale avec la conception du pharaon des périodes précédentes. Même si les idées et le vocabulaire peuvent être retracés au moins jusqu'au Nouvel Empire¹¹, la conception du schéma du culte royal est indéniablement une innovation de l'époque ptolémaïque. Ce constat est corroboré par l'iconographie du couple qui souligne aussi bien l'aspect humain que divin du roi. Le roi est en effet habillé tel un humain : il porte un long manteau à franges sur lequel est jeté un châle qui couvre une épaule. Ce type d'habit n'a rien de royal et, contrairement à ce qui a été proposé, il n'a rien de commun avec le manteau du jubilé connu depuis les premières dynasties¹². Ce sont les statues de privés de l'époque ptolémaïque qui illustrent au contraire l'usage de cet habit¹³. Le roi est chaussé de sandales, un autre élément renvoyant à la nature humaine du roi. La double couronne atteste toutefois qu'il ne s'agit pas d'un simple mortel, mais qu'il appartient à la sphère royale. La couronne est souvent entourée d'un diadème qui pourrait

9 Pour une liste des attestations et une étude diachronique du schéma, voir Preys 2017.

10 Pour l'iconographie du schéma : Preys 2015b.

11 Pfeiffer 2008, p. 19–24 ; Minas 2005, p. 128–133 ; Minas 2015, p. 91–98.

12 L'habit du jubilé est bien connu au début de l'époque ptolémaïque puisqu'il est encore utilisé sur une porte de Médamoud (Sambin, Carlotti 1995).

13 Bianchi 1978 ; Coulon 2001, p. 87 ; Zivie-Coche 2004, p. 206 (n. 54), Cafici 2021, p. 82–86.

évoquer le diadème grec, si ce n'était qu'un uraeus y est joint. À l'inverse, le couple royal tient en main des sceptres qui les mettent en relation avec la sphère divine : le roi se voit octroyé le sceptre-*ouas* des dieux, la reine le sceptre-*ouadj* des déesses. Plus important encore, est le fait que le couple tourne le dos au sanctuaire du temple. En effet, les principes de la décoration des temples consistent à montrer le roi entrant dans le temple, et donc tournant le dos à la porte d'entrée, tandis que les divinités habitant le sanctuaire tournent le dos à l'arrière du temple. Le schéma du culte royal applique donc la règle des divinités au couple royal, renforçant ainsi l'idée du couple en tant que *theoi sunnaoi*.

La seconde scène du schéma, appelée « la scène du culte des ancêtres », est toujours placée à proximité ; il peut s'agir du mur parallèle ou d'un registre supérieur. Le roi régnant y figure adorant le couple royal défunt. Si le roi régnant apparaît ici seul, et non pas en couple, cela montre que ce n'est pas lui qui est au centre de l'attention ; il n'est que celui qui « agit envers ». Les ancêtres, par contre, se définissent en couple ; ce dernier constitue ainsi le pendant du couple royal de la première scène. Mais tandis que le couple royal vivant est caractérisé par une iconographie qui fusionne l'aspect humain et divin, le couple des ancêtres ne se distingue nullement des autres dieux. Seuls les cartouches indiquent qu'il s'agit, à l'origine, d'humains. Le roi vivant dans cette scène apparaît dans son costume habituel de ritualiste.

Le schéma met donc en complémentarité le couple royal régnant et le couple royal défunt/les ancêtres. Dans chaque version, les deux couples seront donc identifiés individuellement. Par exemple, sur la porte d'Amon à Karnak¹⁴, dans la première scène le roi et la reine seront identifiés comme Ptolémée VI et Cléopâtre II, tandis que le couple de la deuxième scène porte les noms de Ptolémée V et Cléopâtre I. Le schéma peut toutefois être interprété de deux points de vue. Le premier identifie les deux couples de manière synchronique ; les deux couples ne peuvent dès lors pas incarner les mêmes personnes. Le couple ancêtre de la deuxième scène doit nécessairement représenter les parents du couple régnant de la première scène. C'est ce qui est indiqué par le nom inscrit dans les cartouches. Le deuxième point de vue considère les deux scènes de manière diachronique¹⁵ en identifiant les deux couples. Le schéma décrit ainsi la transformation que subira chaque couple royal : de couple vivant, il deviendra couple ancêtre, laissant la place à une autre couple vivant qui, à son tour, deviendra le couple ancêtre, et ainsi de suite. Le schéma illustre ainsi le cycle royal, c'est-à-dire la succession d'un couple royal par un autre ; il garantit en outre pour chaque couple aussi

¹⁴ Broze, Preys 2021 : *Ka2Pyl* 20 et 24.

¹⁵ On pourrait aussi opposer l'interprétation historique à l'interprétation théologique.

bien sa légitimité sur terre que son culte post mortem, ce culte qui par essence garantit la légitimité de leur successeur.

3 Le début

Au début de l'histoire des Ptolémées, les prêtres ont conçu ce schéma pour le roi. Si le milieu des prêtres nous est relativement bien connu par les nombreuses statues qu'ils nous ont léguées¹⁶, on sait moins la manière dont la connaissance était transmise d'une génération à l'autre, et comment une génération maniait cette connaissance. Il ne sera jamais possible de mettre un nom sur les auteurs, mais heureusement dans le cas du schéma du culte royal, nous disposons d'une source d'information qui nous donne au moins une idée de l'origine du schéma du culte royal.

La relation et, en particulier, la communication entre les prêtres et le roi sont vaguement connues, mais les détails nous échappent en grande partie. Ainsi, nous savons que les prêtres de Ptah étaient proches du pouvoir¹⁷, mais il est plus difficile d'appréhender comment cela se traduisait en pratique. Nous avons toutefois connaissance d'un instrument mis en place par le pouvoir pour établir la communication¹⁸ ; il s'agit des synodes¹⁹ dont les décisions sont connues grâce aux décrets, lisibles sur des stèles dans tous les temples de l'Égypte²⁰. La stèle de Kom el-Hisn qui porte le texte du décret de Canope²¹ datant de l'an 9 de Ptolémée III Évergète figure dans son cintre tous les protagonistes du schéma du culte royal. Le couple royal, reprenant les caractéristiques iconographiques que l'on connaît des parois de temples, est suivi des deux divinités de l'écriture, Thot et Sechat, et finalement des ancêtres en couple. Ici encore, le pouvoir royal, qu'il soit vivant ou défunt, est défini en tant que couple. Il y a donc peu de doute que la scène de la stèle applique les mêmes principes que dans les scènes sur les parois des temples. Le décret ne mentionne pas les aspects iconographiques, et

¹⁶ Pour une étude des documents privés : Gorre 2009.

¹⁷ Gorre 2009, p. 605–622.

¹⁸ Concernant les décrets en tant que communication entre pouvoir et clergé : Moyer 2011, p. 123 qui critique les anciennes théories qui « exclude the possibility that this decree ... was part of a process of mutual recognition (or misrecognition) and invention in which the priests played a significant role ».

¹⁹ Pour le peu d'information que nous possédons sur l'organisation de ces synodes, voir Recklinghausen 2018, p. 181–185.

²⁰ Pour la relation entre les décrets et la décoration des temples : Preys 2022.

²¹ Pour une étude approfondie du décret de Canope, voir Pfeiffer 2004.

aucun lien ne peut être établi entre le texte et la scène du cintre. Il est toutefois fort probable que le décret de Canope qui met en place le culte royal dans les temples égyptiens sous Évergète était accompagné d'indications quant à la figuration de ce culte royal sur les parois des temples. La création du schéma décoratif ou, au moins ses composants, auraient donc fait l'objet de discussion pendant le synode²². De quelle manière cela s'est-il réalisé, et quels prêtres ont pris les décisions, nous ne saurons jamais.

À Kom el-Hisn, ces suggestions ont été transposées dans la scène du cintre de la stèle, mais à Karnak, elles se retrouvent sous la forme du schéma du culte royal sur la porte de Khonsou érigée au nom d'Évergète²³. Ainsi, pour la première fois, on voit apparaître les décisions du synode sur les parois des temples. L'étude de la porte de Khonsou²⁴ montre, de plus, que le schéma du culte royal prend place dans un contexte plus large exposant le culte d'Osiris. Ainsi le couple royal passant du statut de vivant, régnant sur l'Égypte, au statut de défunt, ancêtre légitimant le successeur, traverse les mêmes phases que celles d'Osiris, roi d'Égypte mis au monde par Ipet-ouret/Nout²⁵, et devenant le dieu défunt légitimant son fils et successeur Horus. Les scènes entourant le schéma du culte royal sont dédiées à ces deux aspects d'Osiris et confirment ce que nous savons de l'organisation du culte royal grâce aux statues de leurs prêtres, à savoir que le culte royal et le culte osirien étaient fortement liés, et souvent aux mains des mêmes personnes²⁶.

Que les indications pratiques concernant le culte royal du décret de Canope aient pu être prolongées par des précisions concernant la « grammaire du temple » est indubitablement prouvé par le décret de Raphia daté de l'an 6 de Ptolémée IV Philopator²⁷. Ce décret qui clarifie l'organisation du culte des *theoi Philopatores* décrit avec moult détails l'image qui doit être utilisée dans le contexte de ce culte, ainsi que celle qui doit figurer dans le cintre de la stèle : le roi doit être représenté terrassant son ennemi, tandis que le dieu du temple lui offre l'épée de la victoire²⁸. Cette mention explicite et détaillée de l'image royale était impérative, en ce qu'elle imposait un changement du schéma décoratif du culte royal instauré par le décret de Canope. Suite à la victoire de Ptolémée IV à

²² Preys 2022, p. 174–177.

²³ Clère 1961, pl. 43 et 61.

²⁴ Preys 2015a, p. 169–184.

²⁵ La proximité du temple d'Opet par rapport à la porte de Khonsou était particulièrement propice au développement de ce thème, puisque le temple est considéré comme le lieu de naissance d'Osiris.

²⁶ Preys 2015a, p. 203–209.

²⁷ Gauthier, Sottas 1925 ; Thissen 1966.

²⁸ Image décrite dans la version démotique : Gauthier, Sottas 1925, p. 9–10 (2), 39, 60–61 ; Thissen 1966, p. 23, 71.

Raphia, les prêtres ont voulu mettre l'accent sur l'aspect invincible du roi²⁹. Pour les prêtres connaissant la mythologie d'Horus protecteur de son père Osiris, ceci coulait de source. Dans la partie historique du texte, l'action du roi est explicitement comparée à celle d'Harsiesis, tandis que l'image du roi destinée au temple fut appelée « Ptolémée protecteur de son père dont la victoire est belle » (*ptwlmjs nḏ-jt=f n3-ꜥn p3j=f qn*) ; dans la version grecque, ce fut traduit par καλλινικου. La prédilection de Philopator pour Harpocrates est bien connue et suit la même tendance, tout comme l'idée de l'intervention de Serapis durant la bataille de Raphia³⁰.

L'utilisation du schéma du culte royal par Philopator à Edfou illustre parfaitement les répercussions du décret de Raphia. Le texte historique d'Edfou³¹ nous apprend que le travail au temple qui débuta sous Évergète fut, dans une première phase, continué par Philopator. Toutefois, en l'an 10, la corde fut à nouveau tendue, c'est-à-dire les travaux reprurent, et la salle hypostyle fut ajoutée. Or, il se trouve que le sanctuaire, décoré lors de la première phase, et la salle hypostyle, gravée après l'an 10, contiennent chacun une version du schéma du culte royal. Alors que la version du sanctuaire³² suit parfaitement les règles instaurées par le décret de Canope, celle de la salle hypostyle illustre les changements suite au décret de Raphia. En effet, la première scène ne figure plus le dieu de l'écriture écrivant l'*jmnt-pr*, mais le dieu du temple offrant au roi l'épée de la victoire³³.

La confrontation entre les décrets de Canope et de Raphia et la décoration pariétale des temples nous apprennent que les décisions prises par les prêtres en délibération avec le pouvoir durant les synodes étaient respectées, et donc que ces synodes constituaient une autorité reconnue à travers du pays. Elles témoignent également de la connexion entre le centre du pouvoir à Alexandrie et l'administration des temples, ces derniers étant bien au courant des changements décidés et imposés par le pouvoir central. Tout comme le décret de Raphia a changé la conception du schéma du culte royal, il n'est pas inconcevable que d'autres événements, parfois moins paisibles, aient eu un impact sur le schéma.

²⁹ Ceci ne signifie nullement que cet aspect était absent de l'idéologie royale avant Philopator. Voir pour cela la stèle érigée à Saïs en l'honneur de Philadelphie (Thiers 1999, p. 437 ; pour la possibilité de la tenue d'un synode, voir n. 44)

³⁰ Preys 2015a, p. 197. Pour l'activité architecturale de Philopator, liée aux dieux enfants, voir Minas-Nerpel, Preys 2023, p. 75–112.

³¹ Cauville, Devauchelle 1984, p. 32–35.

³² *Edfou* I, 26, 17–28, 4. Pour une comparaison entre la version du sanctuaire d'Edfou et celle de la porte de Khonsou : Preys 2017, p. 391–395.

³³ *Edfou* II, 40, 2–12. Pour cette scène : Preys 2017, p. 400–403 ; pour la relation avec le décret de Raphia, Preys 2022, p. 182–184.

4 Les tribulations ptolémaïques

4.1 La révolte thébaine

La fin du règne de Ptolémée IV voit apparaître la plus grande menace interne à laquelle les Ptolémées ont dû faire face. La grande révolte thébaine et la scission de la Thébaidé pendant près de vingt ans ont eu une grande incidence sur le schéma du culte royal : il ne fut plus utilisé. Pourtant les noms des rois Horounnefer et Ankhounefer³⁴ témoignent d'une connexion théologique avec Horus et Osiris³⁵, auxquels il faut ajouter Isis et Amon dont il se dit aimé. Or, l'interaction entre la théologie d'Amon et d'Osiris est bien au centre du développement du schéma tel qu'on peut le constater sur les portes monumentales de Karnak datant des règnes d'Évergète et de Philopator. D'autre part, le lien entre Horus et Osiris est également reconnaissable dans l'utilisation du schéma dans le temple d'Horus à Edfou sous Philopator³⁶. Les noms du roi indigène et le lien qu'ils établissent avec plusieurs divinités rendent improbable l'idée que le pouvoir de ce roi ne possédait pas un fondement religieux. Il est dès lors remarquable de constater que ces vingt ans d'interruption du pouvoir ptolémaïque n'ont produit aucune décoration de temple. En fait, Horounnefer et Ankhounefer mêmes n'ont pas laissé de traces ; ils sont seulement mentionnés dans les textes des autres rois, et principalement dans les papyrus³⁷. Cependant, cette situation pourrait s'expliquer de différentes manières.

Il est possible qu'il ait bien eu de l'activité, si pas de construction au moins de décoration. On peut, par exemple, penser aux parois extérieures du naos d'Edfou qui sont restées non décorées jusqu'au règne d'Évergète II. Une période de vingt ans est amplement suffisante pour graver une telle surface.³⁸ Les traces de cette activité auraient toutefois complètement été éradiquées, après la restauration du pouvoir ptolémaïque. D'autres exemples de l'histoire égyptienne montrent à quel point il est difficile d'éliminer complètement ce type de traces. Il est donc plus probable qu'il n'y ait, en effet, pas eu d'activités.

³⁴ Pour ces personnages, voir Veisse 2004, p. 94–99.

³⁵ Pour la connexion entre les rois indigènes et le culte d'Osiris, voir la contribution de Laurent Coulon dans ce volume.

³⁶ Preys 2021.

³⁷ Pour les sources mentionnant le roi, Veisse 2004, p. 12–13.

³⁸ La façade de la porte du deuxième pylône de Karnak fut gravée en quelques années entre 180 et 175 (voir Preys 2018, p. 340). Il faut toutefois remarquer que si les surfaces sont disponibles, cela ne constitue pas une raison pour les décorer. Les faces extérieures du naos de Philae construit par Évergète I, par exemple, ne furent gravées que sous Auguste.

S'il n'y a pas eu d'activités, ceci peut s'expliquer par le manque de moyens financiers et la difficulté d'accès aux matériaux et à la main-d'œuvre. Investir dans les temples exige de l'argent. Or, nous savons très peu sur la situation financière du royaume thébain durant ces vingt années. La seule certitude est que la révolte n'a pas émis ses propres monnaies. Il n'est pas certain si Horounnefer et Ankhounefer ont continué à utiliser la monnaie ptolémaïque, ou s'ils sont retournés à une économie de paiement en nature³⁹. Peut-être, toutes les ressources étaient-elles détournées vers le financement de l'activité militaire. Certaines sources pointent vers une taxation des temples durant cette période qui aurait pu servir à soutenir l'effort militaire⁴⁰. Pourtant, investir dans les temples ne pouvait qu'être bénéfique à celui au pouvoir. Une manière économique aurait été d'usurper de la décoration existante. Quand on se rappelle les efforts du premier Ptolémée pour s'attirer la collaboration des prêtres, on peine à s'imaginer que le roi indigène aurait pu concevoir une révolte menée à bon terme sans le soutien des temples.

Il est toutefois difficile d'apprécier la situation de la Thébaïde sous le règne de Horounnefer et d'Ankhounnefer, et en particulier la position qu'adoptent les temples par rapport à la révolte⁴¹. Si les activités architecturales dans un temple reflètent l'investissement économique, alors les nombreuses constructions sous les premiers Ptolémées et sous Ptolémée IV Philopator en particulier⁴², suggèrent que les temples se portaient relativement bien sous ces règnes. Mais qui profitaient de ces avantages financiers ? Certainement les hautes sphères du clergé, qui auraient dès lors peu de raison de se soulever contre le pouvoir ptolémaïque⁴³. Est-il envisageable qu'une partie du clergé ne jouît pas de ces avantages et ait choisi le parti de la révolte⁴⁴ ? La destruction de certains temples et leur reconstruction durant les règnes de Philométor et d'Évergète II ont parfois été liées aux événements durant la révolte, mais aucune preuve décisive n'a jamais pu être livrée que les « rebelles »

39 Pour une étude des monnaies lors de la révolte thébaine, voir notre étude du lot de monnaies trouvé sous la porte boubastide nord à Karnak dans Minas-Nerpel, Preys 2023, p. 83–88. Voir aussi la contribution de Thomas Faucher dans ce volume.

40 De nouveau l'accusation provient des décrets : Veisse 2004, p. 98, 135.

41 Pour un état de la question concernant la relation entre le pouvoir ptolémaïque et le clergé, Gorre 2009, p. XXVI–XXXII. Voir aussi les remarques de Moyer 2011, p. 124 concernant la mutilation des stèles portant les décrets.

42 Pour un résumé de l'activité architecturale de Ptolémée IV, Minas-Nerpel, Preys 2023, p. 75–112.

43 Vandorpe 1995, p. 232–233 ; Gorre 2009, p. 557–582. Voir aussi Horpakhepech (Klotz, LeBlanc 2012) qui pacifie la chôra pour le roi ou Hakoris qui choisit le camp des Ptolémées (Clarysse 1991).

44 Veisse 2004, p. 220–222.

se sont attaqués aux temples dans leur aspect matériel⁴⁵. Si la situation était précaire et que certains débordements⁴⁶ ont pu être à l'origine d'attaque contre ou même la destruction de temples⁴⁷, il n'est pas question d'une politique systématique contre les temples qui n'auraient pas soutenu la révolte, comme, par exemple, la destruction des reliefs. Les parois du temple d'Edfou étaient couvertes de reliefs clamant la légitimité de Ptolémée Philopator, entre autres grâce au schéma du culte royal.

En somme, en étudiant les temples, on vient à la conclusion que Horounnefer et Ankhounnefer n'étaient pas intéressés dans la construction ou décoration des temples, mais qu'il n'avait pas non plus de raison de s'attaquer aux temples. Les deux attitudes ont de quoi nous laisser perplexes, mais elles semblent exclure l'aspect nationaliste dont certains ont voulu teinter la révolte⁴⁸. Les sources qui prétendent le contraire, c'est-à-dire principalement les différents décrets édités en faveur d'Épiphanes ont été écrits par les vainqueurs⁴⁹. Si certains temples de la Thébaine ont activement soutenu la révolte, ils n'ont probablement pas participé à la rédaction de l'histoire de la révolte. Si d'autres sont restés, dans le meilleur des cas, neutres⁵⁰, leur « histoire » a été intégrée dans la version officielle⁵¹ : les rebelles identifiés aux ennemis d'Osiris étaient responsables de tous les actes exécrables contre les temples et furent détruits par le roi légitime Épiphanes identifié à Harendotes.

Ainsi le cercle se referme. Tandis que l'identification de Philopator à Harendotes était basée sur sa victoire sur les ennemis étrangers, celle d'Épiphanes l'est sur sa victoire sur les ennemis internes⁵². L'érection de statues en faveur d'Épi-

45 Voir entre autres, le temple de Médamoud (Sambin 1992, p. 172 ; Vandorpe 1995, p. 222) et l'article de F. Relats Montserrat dans ce volume.

46 Plusieurs cas sont connus de personnes qui ont profité de la situation pour s'octroyer des biens qui ne leur appartenaient pas (Veisse 2004, p. 140).

47 Il faut toutefois remarquer que les références à la destruction des temples pour la révolte thébaine proviennent principalement des décrets royaux et ne peuvent que rarement être corroborées par d'autres documents : Veisse 2004, p. 135–136. Les preuves de destruction de temple semblent plus fondées pour la révolte de 160 (Veisse 2004, p. 138). Voir toutefois McGing 1997.

48 Pour les différentes théories concernant l'aspect nationaliste de la révolte, voir Moyer 2011, p. 119.

49 Pour les décrets du règne de Ptolémée V, voir Nespoulous-Phalippou 2015; Recklinghausen 2018 ; Veisse 2004, p. 13–14. Voir aussi le texte historique d'Edfou, Cauville, Devauchelle 1984, p. 35–36 ; Veisse 2004, p. 14–15.

50 Voir le « pragmatisme » des prêtres thébains : Veisse 2004, p. 235–237.

51 Veisse 2004, p. 207.

52 Veisse 2004, p. 210. Pour l'aspect mythologique dans les décrets de Philensis I et II, Recklinghausen 2018, p. 294–298. Cette identification sera encore utilisée sous Évergète II (Thiers 2009, p. 32). On peut également évoquer le prêtre Horpakhepech (« Horus est l'épée ») rattaché au culte royal sous le règne de Ptolémée V : Klotz, LeBlanc 2012, p. 681.

phane est copiée sur celle de Philopator. Tout ceci est mis en place par les synodes qui ont multiplié les honneurs pour Épiphanie. Ceux-ci sont en partie copiés sur les décisions du décret de Raphia, en particulier concernant la statue érigée pour le roi. Dans le décret de Memphis de 196 (an 9), la statue du roi porte le nom de « Ptolémée protecteur de l'Égypte » (*ptwlmjs nḏ n b3q.t*) et sera accompagnée d'une statue du dieu lui offrant l'épée de la victoire⁵³. Aucune indication n'est offerte pour la décoration de la stèle. Pourtant, sur la stèle de Nobareh⁵⁴, le roi, accompagné de la reine tenant dans sa main le sceptre-*w3d*, transperce un ennemi de sa lance. Le cheval si caractéristique de la stèle du décret de Raphia a toutefois disparu, mais le dieu de la ville présente l'épée au roi. Derrière le couple divin suivent les trois couples d'ancêtres. Cet aspect égyptien sera encore plus accentué dans le décret de 186 (an 19). La statue est maintenant appelée « Ptolémée, détenteur de victoire » (*ptwlmjs nb qn*). Une statue du dieu offrant l'épée de la victoire accompagnera également cette statue. Le sujet de la scène du cintre de la stèle est cette fois précisé ; il s'agira d'une image du roi frappant un ennemi (*sm3 sbj*) devant le dieu présentant l'épée de la victoire. Aucune attestation du décret n'a conservé son cintre, mais les deux stèles portant le décret de 182 (an 23) figurent le roi dans la pose traditionnelle de frapper les ennemis. À chaque fois, le roi est accompagné de sa reine levant le bras droit dans le dos du roi. Sur la stèle Caire RT 2 /3 /25 /7, la triade locale est suivie des dieux Philopatores⁵⁵.

Le lien entre les décrets et le schéma décoratif sous Épiphanie semble confirmé par les deux stèles trilingues trouvées récemment à Kom Ombo et datées de l'an 23 de ce roi⁵⁶. Sur chaque stèle, le roi frappant les ennemis et la reine se trouvent en présence d'une triade dont le dieu présente l'épée de la victoire. Sur la première stèle, le couple royal des Philopatores prend la suite du couple régnant. Sur la deuxième stèle, Sechat est en train d'inscrire l'*jmj.t-pr*. Les deux stèles combinent ainsi la première et la seconde version du schéma du culte royal.

Cette réutilisation par Épiphanie montre à quel point le schéma du culte royal était intégré à part entière au vocabulaire royal ptolémaïque. D'une part, si une décoration de temple au nom de Horounnefer ou d'Ankhounnefer décrivant leur idéologie royale avait survécu, il est peu vraisemblable qu'elle aurait utilisé le schéma du culte royal. D'autre part, si l'activité décorative du règne d'Épiphanie

⁵³ *Urk.* II, 189, 8.

⁵⁴ Kamal 1904–1905, p. 183–187, pl. LXII–LXIII ; Nespoulous-Phalippou 2015, p. 8–9.

⁵⁵ Le cintre de la stèle Caire JE 44901 est inachevé : Nespoulous-Phalippou 2015, p. 7–12. Pour les statues décrites dans les décrets de Ptolémée V, voir aussi Recklinghausen 2018, p. 310–319.

⁵⁶ *Newsletter of the Egyptian Ministry of Antiquities* 27, 2018, p. 1. Contrairement aux premières annonces lors de la découverte, ces stèles ne datent pas du règne de Ptolémée XII (ainsi faussement repris par Panov, Lanciers 2023, p. 61–62).

avait été plus abondante, il est probable qu'elle aurait utilisé la deuxième version du schéma impliquant la présentation de l'épée de la victoire.

4.1.1 Philométor et Évergète II

Le règne de Ptolémée VI Philométor fut riche en rebondissements. Après avoir régné sous la tutelle de sa mère Cléopâtre I, il forme un couple avec sa sœur Cléopâtre II⁵⁷. Suite à des menaces étrangères, le couple s'associe à leur frère cadet, le futur Ptolémée VIII. Cette union ne survit que quelques années après lesquelles le plus jeune Ptolémée prend le pouvoir et oblige Ptolémée VI à l'exil. Celui-ci peut toutefois reprendre le contrôle en 163, après quoi il régnera ensemble avec son épouse jusqu'à sa mort en 145.

Ces phases du règne se reflètent dans les textes hiéroglyphiques par les différentes formes que prend l'épithète Philométor⁵⁸. Celle de la quatrième phase *ntr.wj mrj.wj mw.t-snj* est particulièrement intéressante en mettant doublement l'accent sur le couple royal : d'une part, grâce à l'utilisation du duel de *ntr* et, d'autre part, en adoptant le duel du suffixe de la troisième personne. Après une période où le pouvoir était géré par trois personnes, l'orthographe de l'épithète veut clairement mettre en avant la reprise en main du pouvoir par le couple royal. Seule l'écriture hiéroglyphique était capable de rendre ce message aussi visuel : deux signes *ntr* (au lieu de trois) et deux traits (au lieu de trois). Il n'est dès lors pas étonnant que le schéma du culte royal, construit sur le principe du couple, réapparaisse au nom de Philométor exactement au même moment. On relève quatre attestations sur les monuments de ce roi.

Le premier, sans surprise, est directement connecté avec le synode rassemblé en l'an 20. La stèle du décret⁵⁹, en mauvais état, nécessiterait une étude épigraphique approfondie. Toutefois, on en comprend pour le moment que les prêtres se sont réunis, et qu'il y est question de statues royales et du couronnement du roi. Le paragraphe décrivant les circonstances qui ont donné lieu à la réunion n'est malheureusement pas identifié, mais la date laisse peu de doute sur un lien avec le retour du couple. Le cintre montre dès lors le dieu présentant l'épée de la victoire au roi accompagné de la reine tenant le sceptre-*w3d* en présence des ancêtres⁶⁰.

⁵⁷ Pour cette période, voir aussi Habachy 2023b.

⁵⁸ Preys 2018.

⁵⁹ Le Caire CG 22184 : Kamal 1904–1905, p. 178–181, pl. LVIII ; Lanciers 1987 ; Recklinghausen 2018, p. 8 ; Panov, Lanciers 2023.

⁶⁰ Contra Panov, Lanciers 2023, p. 35 qui identifie le sceptre comme un sceptre-*w3s*.

En l'an 24, le roi est encore victorieux sur un autre champ de bataille, la Nubie, qui lui permet d'offrir le Dodekaschoinos à Isis. La stèle gravée sur un bloc de granit dans le temple de Philae présente une double scène. À gauche, la déesse Isis présente l'épée de la victoire que le roi accepte de la main droite. La déesse est accompagnée d'Harendotes, le dieu auquel aussi bien Philopator qu'Épiphanes s'identifient dans leurs décrets respectifs. Dans la main gauche, le roi tient un objet non identifié⁶¹. Il est habillé du manteau à franges caractéristique de la scène du schéma du culte royal, et est accompagné de la reine qui lève le bras dans le dos du roi. Les ancêtres sont toutefois absents⁶². Dans la scène parallèle, le roi et la reine offrent le champ à Osiris et Isis, image évoquant la donation du Dodekaschoinos.

Pourtant deux attestations sur les parois des temples ne choisissent pas la présentation de l'épée, mais bien la présentation de l'*jmj.t-pr*. Sur la porte d'Amon à Karnak, le schéma du culte royal apparaît sur les épaisseurs des montants. Sechat y inscrit le document pour Ptolémée VI et Cléopâtre II, les *theoi Philometores*, tandis que Philométor exécute le culte pour les dieux Épiphanes. À Kom Ombo, la scène apparaît sur la façade du sanctuaire⁶³ où la scène des ancêtres n'est pas conservée. Le dieu Khonsou-Thot y agit au nom des deux dieux du temple qui se tiennent derrière lui. Le choix de la présentation de l'*jmj.t-pr* pourrait suggérer que la décoration de ces temples ne date pas de la période suivant directement le retour du roi, mais que quelques années ont passé avant que l'activité de construction et de décoration de Philométor se soit mise en route. En ce sens, le lien avec la « victoire » se serait affaibli⁶⁴.

Ptolémée VIII Évergète II après avoir épousé la veuve de son frère Cléopâtre II, épousa également sa fille Cléopâtre III. Ces deux reines n'ont pas seulement créé de nombreux problèmes dans ce ménage à trois avec Évergète II, mais également durant les deux règnes suivants.

61 LD. IV, 27. Le dessin de Lepsius doit clairement être modifié. Ni le gobelet d'encensement ni l'aiguère pas plus que la table d'offrandes devant le roi ne sont visibles. Des traces de cartouches sont par contre visibles devant la tête du roi. Il est possible de comparer la position du roi avec celle de la porte monumentale de Qous datant de l'époque de Ptolémée X Alexandre. Voir Preys 2015b, p. 162.

62 Le schéma du culte royal n'est pas complet. Il est donc possible que la victoire du roi ait justifié l'utilisation de la scène de l'épée de victoire, sans toutefois qu'il s'agisse du schéma du culte royal. Dans cette scène, l'habillement du roi aurait été « contaminé » par le schéma. En effet, la scène de la présentation de l'épée au roi ne portant pas le manteau à franges apparaît en dehors du schéma. Voir par exemple à Edfou : Recklinghausen 2018, p. 319–331.

63 KO I, 14.

64 La présence de la quatrième forme de l'épithète de culte Philométor assure que la gravure du décor est bien postérieure au retour de Ptolémée VI (Preys 2017, p. 238).

Comme nous l'avons démontré, le règne d'Évergète II constitue une période charnière dans l'utilisation du schéma du culte royal. Les scènes gravées sur les parois extérieures du naos d'Edfou sont particulièrement intéressantes pour plusieurs raisons. Elles démontrent que le schéma décoratif du culte royal n'était pas un carcan rigide, mais au contraire une structure autorisant de multiples variations souplement modulables suivant les circonstances – dans ce cas-ci les particularités historiques du règne d'Évergète II. Le schéma témoigne ainsi de la virtuosité théologique des hiérogrammates de cette période.

Pour la disposition des scènes du schéma, les décorateurs étaient confrontés à une première difficulté. Le nombre de scènes de culte des ancêtres avait grandement augmenté. Lors de la création du schéma sous Évergète I, il n'était question que d'une scène de culte des ancêtres dédiée aux Philadelphes. Sous Évergète II, les Philadelphes, Évergètes, Philopatores et Épiphanes recevaient chacun leurs propres scènes. Ceci constitue le nombre maximum de scènes qui seront dédiées aux ancêtres⁶⁵. Ces quatre scènes furent placées en symétrie sur les deux murs extérieurs du naos, aux troisième et quatrième registres⁶⁶. On peut se demander pourquoi il était nécessaire de multiplier les scènes dédiées aux ancêtres. Quand Ptolémée VI Philométor, dont les ancêtres étaient aussi nombreux que ceux d'Évergète II puisqu'ils étaient frères, fit décorer la porte d'Amon du deuxième pylône de Karnak, il se limita à une scène figurant ses ancêtres directs, c'est-à-dire ses parents. Ainsi, sous Évergète II, une scène dédiée au couple vivant aurait pu être placée sur la paroi ouest du naos et une scène dédiée aux Épiphanes sur la paroi est du naos.

Cette solution est sans compter que le « couple » des *theoi Evergetes* était actuellement composé de trois personnes. Une telle disposition aurait donc créé une asymétrie inacceptable entre la scène ouest (dédiée à trois figures) et la scène est (dédiée à deux figures). La solution logique dans l'ensemble des principes de la grammaire du temple était de dédoubler l'image du roi. Le « couple » royal fut donc distribué sur deux scènes : Ptolémée avec Cléopâtre II, et Ptolémée avec Cléopâtre III.

Pour arriver à ce procédé, les décorateurs ont scindé la scène de la transmission de l'*jmj.t-pr* en deux étapes. La première scène montre Thot écrivant le docu-

⁶⁵ Seule la fameuse scène du temple de Tôd II, 318, datant également d'Évergète II comporte, en plus des quatre couples, l'image de Ptolémée VI Philométor et de Ptolémée Eupator (Minas 1996, p. 75).

⁶⁶ Sur les parois extérieures du naos, on trouve Épiphane et Évergète au troisième registre et Philadelphie et Philopator au quatrième registre. Le même principe fut appliqué sur les parois intérieures du pronaos (Edfou III, 130, 13–131, 11 (Épiphane) ; 140, 9–141, 8 (Philopator) ; 181, 12–182, 10 (Évergète) ; 191, 9–192, 5 (Philadelphie)).

ment pour Ptolémée et Cléopâtre III (paroi ouest) tandis que, dans la seconde scène, il le transmet à Ptolémée et Cléopâtre II (paroi est). Cette division n'est en soi pas innovatrice, car elle avait déjà été utilisée sous Philopator pour correspondre aux deux scènes dédiées aux ancêtres Philadelphes et Évergètes. Dans le sanctuaire d'Edfou, les deux scènes impliquant l'*jmj.t-pr* sont placées sur la paroi ouest, l'une au-dessus de l'autre en symétrie avec les deux scènes dédiées aux ancêtres sur la paroi est. Ainsi, la paroi ouest est dédiée au couple vivant Philométor⁶⁷, et la paroi est aux couples défunts Philadelphes et Évergètes.

Les décorateurs d'Évergète II ont fait un autre choix pour les parois extérieures du naos. Dans tous les exemples précédents du schéma du culte royal, les deux scènes du schéma étaient visibles d'un point de vue commun⁶⁸. Les deux parois extérieures du naos ne permettaient pas ce jeu visuel. Si les scènes du couple vivant étaient placées sur une paroi et celles du couple des ancêtres sur l'autre paroi, le schéma du culte royal ne pouvait pas être appréhendé en même temps. C'est ici que le dédoublement de la scène de la transmission de l'*jmj.t-pr* offrait de nouvelles possibilités au décorateur. Au lieu de placer les deux scènes sur la même paroi comme dans le sanctuaire d'Edfou, les décorateurs les ont distribuées sur les deux parois, en plaçant les scènes du culte des ancêtres dans les registres supérieurs. Ceci dispose les trois couples royaux verticalement l'un au-dessus de l'autre, créant ainsi visuellement une connexion entre les vivants et les ancêtres. De plus, il n'était pas nécessaire, pour ainsi dire, de se déplacer de la paroi ouest à la paroi est pour contempler le schéma, puisque chaque paroi en possédait sa propre version. Les parois extérieures du naos ne possèdent donc non pas une attestation du schéma, mais bien deux, chacune avec sa scène de l'*jmj.t-pr* et ses scènes des ancêtres.

Ce stratagème ouvrait à nouveau un nombre de possibilités inédites. Le dédoublement de la scène de la transmission de l'*jmj.t-pr* permettait de distribuer les deux reines sur les deux scènes, créant un principe de symétrie que l'on retrouve dans d'autres temples⁶⁹ : à la figure de Cléopâtre III, en tant que *hm.t-nswt* sur la paroi ouest, correspond l'image de Cléopâtre II, en tant que *sn.t-nswt* sur la paroi est. Toutefois, seuls les textes hiéroglyphiques permettent de faire la différence. En dupliquant les figures féminines, tout comme on duplique le roi, le temple donne l'impression que tout est « normal », et qu'il y a un couple royal

67 Dans ces cas, les deux scènes de la transmission de l'*jmj.t-pr* sont dédiées au même couple : Ptolémée et Arsinoé Philopator.

68 Par exemple, sur la porte de Khonsou, l'observateur se tenant entre les deux montants peut voir les deux scènes à sa droite et à sa gauche. De même dans le sanctuaire d'Edfou, un point de vue unique au centre de la salle suffit à voir les deux scènes.

69 Voir Minas 1996, 1997.

« normal » au pouvoir. Visuellement, on peut donc « lire », sur la paroi ouest, Thot écrivant l'*ʿj m j . t - p r* pour Ptolémée et Cléopâtre, surmonté des scènes dédiées aux ancêtres, tandis que, sur la paroi est, c'est Thot qui offre l'*ʿj m j . t - p r* à Ptolémée et Cléopâtre, surmonté des scènes dédiées aux ancêtres. Ce n'est que textuellement que l'on peut ajouter *II* et *III* aux Cléopâtres, ou *Philadelphie*, *Évergète*, *Philopator*, *Épiphanie* aux ancêtres. En somme : deux scènes pour trois détenteurs du pouvoir qui donnent l'impression de n'être qu'à deux.

Et pourtant, ils sont bien à trois et les textes ne laissent aucun doute à ce sujet. La sœur Cléopâtre possède une titulature bien plus développée : « Fille royale, sœur royale, épouse royale, mère royale, souveraine, dame du double pays Cléopâtre, sœur et épouse du fils de Rê, Ptolémée vivant éternellement, aimé de Ptah, les deux dieux Évergètes »⁷⁰. Cléopâtre III, quant à elle, n'est qualifiée que de « souveraine, dame du double pays Cléopâtre, épouse royale du fils de Rê, Ptolémée vivant éternellement, aimé de Ptah »⁷¹.

Ces titulatures véhiculent deux informations essentielles. Non seulement la titulature de Cléopâtre II est plus développée, mais en outre, cette reine est la seule à être mère royale. Elle doit donc être considérée comme la mère du fils Ptolémée représenté devant elle. Le texte accompagnant « Ptolémée fils de Ptolémée vivant éternellement, aimé de Ptah », en reprenant la formule de la titulature grecque, ne laisse aucun doute ; il est « l'héritier du roi, celui que la souveraine a mis au monde (i.e. d'une fille royale), successeur du seigneur unique »⁷². Rien de tel ne définit Cléopâtre III, pourtant aussi fille royale, ou le fils Ptolémée placé devant elle qui est le « ka royal ». En un sens, on pourrait dire que cette image est un *space filler*. Ensuite, la titulature de Cléopâtre II épouse de Ptolémée est suivie de l'épithète *nṯr.wj mnḥ.wj*. Elle forme donc un couple avec Ptolémée VIII. Le texte au-dessus du couple les définit à nouveau comme *nṯr.wj mnḥ.wj*, suivi de la précision : « le souverain et la souveraine avec leur fils »⁷³. Par contre, dans la scène figurant Cléopâtre III, l'épithète de culte est au pluriel *nṯr.w mnḥ.w*⁷⁴ comme si le couple Ptolémée VIII-Cléopâtre III ne pouvait pas être envisagé sans la présence de Cléopâtre II.

Il semble ainsi que les parois extérieures reflètent astucieusement une situation historique qui éclaire la relation entre les trois personnages. Dater cette si-

70 *s3.t nswt sn.t nswt ḥm.t nswt mw.t nswt ḥq3.t nb.t t3.wj qljw3p3dr3 sn.t ḥm.t n.t s3 rꜥ ptwlmjs ḥnh ḏ.t mrj pth nṯr.wj mnḥ.wj* (Edfou IV, 249, 5–6).

71 *ḥq3.t nb.t t3.wj qljw3p3dr3 ḥm.t nswt n.t s3 rꜥ ptwlmjs ḥnh ḏ.t mrj pth* (Edfou IV, 93, 1–2).

72 Edfou IV, 249, 3.

73 *ḥq3 ḥq3.t ḥnꜥ s3>sn* : Edfou IV, 248, 15–17. La colonne latérale divine mentionne encore l'épithète de culte au duel (Edfou IV, 249, 8).

74 Edfou IV, 92, 8 ; 93, 4.

tuation est plus difficile. Si Cléopâtre II est bien la mère de « Ptolémée fils de Ptolémée » alors celui-ci ne peut être que Ptolémée Memphites. Cela peut dès lors suggérer que la décoration du naos décrit le moment où Cléopâtre II avait le dessus sur Cléopâtre III parce qu'elle avait produit l'héritier. La décoration doit donc être postérieure à la naissance de Ptolémée Memphites, et postérieure au mariage d'Évergète II avec sa nièce, tout en étant antérieure à la naissance du futur Ptolémée IX, et antérieure à la mort de Memphites⁷⁵. Malheureusement, de tous ces événements, seule la date de la mort de Memphites semble certaine.

Le schéma du culte royal sur les parois du naos du temple d'Edfou utilise la scène de la transmission de *l'jmj.t-pr*. Toutefois, la scène de la transmission de l'épée de victoire apparaît également pendant le règne d'Évergète II. Dans la salle hypostyle du temple de Kom Ombo, Haroëris présente le glaive à Ptolémée VIII accompagné des deux Cléopâtres. La scène symétrique n'est pas conservée ; il est donc difficile d'affirmer que nous avons affaire, dans ce cas, au schéma du culte royal. Bien que l'image du roi présente toutes les caractéristiques iconographiques du schéma, il ne tourne pas le dos au sanctuaire. Malheureusement, bien qu'il soit tentant de relier cette scène aux troubles survenus entre 130 et 124, ou avec la grande entente de 118, rien ne permet actuellement de dater cette scène avec précision.

4.1.2 Sôter II et Alexandre I

Avec la mort d'Évergète II, l'importance des deux Cléopâtres ne fit qu'augmenter et les problèmes ne s'atténuèrent pas. Le schéma décoratif en est encore le témoin.

À Edfou, sur la paroi extérieure ouest du naos, le dieu Montou transmet l'épée de la victoire à Ptolémée IX Sôter II. Le cartouche de Ptolémée IX, ainsi que l'épithète Philométor, confirme que la scène reflète la situation lors du premier règne de ce roi entre 116 et 107⁷⁶. L'intérêt de la scène ne réside pas tant dans l'interaction entre le dieu et le roi qui reprend les idées mises en place depuis Philopator, mais bien dans le personnage féminin qui accompagne le roi. En effet,

⁷⁵ La naissance des deux princes est toutefois problématique et repose principalement sur l'interprétation de leur nom d'Horus qui semble associer leur naissance à celle du taureau Apis. Il est toutefois improbable qu'aussi bien Ptolémée VI que Ptolémée Memphites et Ptolémée IX soient nés au même moment qu'un Apis. Une étude plus approfondie des parois pourra peut-être apporter de nouvelles données.

⁷⁶ Pour les titulatures de Ptolémée IX durant ses deux règnes, voir Cañor-Pfeiffer 2008a, Habachy 2023a.

pour la première fois, il ne s'agit pas de l'épouse du roi, mais bien de la mère du roi. Elle reprend une titulature qui ressemble fortement à celle que Cléopâtre II avait affichée sur les parois extérieures du naos : « mère royale, sœur royale, épouse royale, fille royale, maîtresse du sud et du nord, souveraine, dame du double pays, Cléopâtre, mère divine du fils de Rê Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah »⁷⁷. Il faut toutefois remarquer plusieurs divergences. D'une part, elle ajoute le titre de « maîtresse du sud et du nord » (*ḥnw.t šmꜥ mḥw*) qui met en avant l'importance de la reine. D'autre part, la suite des épithètes n'est pas identique, puisque le titre de mère royale est placé en premier lieu. Ces deux éléments montrent clairement que Cléopâtre est, de fait, la personne qui détient le pouvoir, et que son statut de mère est à la base de cette prétention.

L'identification de la mère de Ptolémée IX est problématique et est un dossier qu'on n'ouvrira pas dans ce contexte. Rappelons seulement que les écrits classiques tendent à identifier Cléopâtre III comme mère utérine, ce que la plupart des égyptologues ont accepté, mais que la théorie a été mise en doute par Devauchelle et Cauville⁷⁸. Carrez-Maratray quant à lui tout en suivant la théorie de Devauchelle et Cauville⁷⁹, propose que les deux Cléopâtres auraient été la mère du roi, l'une étant la vraie mère, l'autre l'ayant adopté⁸⁰.

Mais l'identification de la reine en question n'est que le premier problème que pose l'image de la reine dans la scène de la transmission de l'épée ; cette image a bel et bien été violemment attaquée⁸¹. Le moment et les raisons de cette attaque peuvent dépendre de l'identification de la reine. Dans le cas de Cléopâtre III, deux moments pourraient correspondre à cette destruction. Soit, en premier lieu, l'image de la reine fut attaquée après sa dispute avec son second fils. En 107, en effet, la reine chasse son fils Ptolémée IX dans le but de régner avec son second fils Ptolémée X Alexandre. Celui-ci la remercia en l'éliminant en 101, et en la remplaçant par Bérénice III. Les raisons de la dispute entre le fils et sa mère ne sont pas claires, mais elles furent assez sérieuses pour que le fils l'assassine. Ce déchaînement de violence aurait pu se propager aux images de la

77 *mw.t nswt sn.t nswt ḥm.t nswt s3.t nswt ḥnw.t šmꜥ mḥw ḥq3.t nb.t t3.wj qljw3p3dr3 mw.t nṯr n.t [s3] Rꜥ ptwlmjs ꜥnh d.t mrj pth* : *Edfou* IV, 340, 11–12.

78 Cauville, Devauchelle 1984, p. 47–50.

79 Pour les différentes théories : *Pro Cléopâtre II* : Cauville, Devauchelle 1984, p. 47–52 ; Egberts 1987, Egberts 1995 ; Carrez-Maratray 2002 ; Eldamaty 2011, p. 34 ;

Pro Cléopâtre III : Minas 2005, p. 141 ; Cașor-Pfeiffer 2008a, p. 22 ; Cașor-Pfeiffer 2008b, p. 236–242 ; Ritner 2011, p. 97. Hölbl 2001, p. 205 ; Traunecker 2013, p. 178–179 ; Bielman Sanchez, Lenzo 2015, p. 394–395 ; Pfeiffer 2017, p. 169, 175, 238 (n. 3).

80 Carrez-Maratray 2002.

81 Les photos montrent clairement qu'il s'agit d'une destruction totalement différente des attaques post-pharaoniques dont le roi, dans la même scène, fut la victime.

reine. Il est étonnant de voir que seule l'image de la reine de la scène de la transmission du pouvoir a été attaquée, et non pas d'autres images sur le pronaos ou sur le mur d'enceinte. Ceci démontre, à notre avis, l'importance de cette scène, une expression puissante de la légitimité du roi. De plus, dans le cas de la scène du pronaos d'Edfou, la reine Cléopâtre III se présente comme la source de cette légitimité. Si Ptolémée X s'est retourné contre sa mère, c'était peut-être parce qu'elle tenait trop au pouvoir aux dépens du fils aspirant à une certaine indépendance. Il faut toutefois remarquer que la destruction ne s'est pas propagée à l'image du roi Ptolémée IX⁸². En deuxième lieu, nous entrevoyons une autre possibilité au moment du retour au pouvoir de Ptolémée IX. Celui-ci aurait voulu dissocier sa légitimité de la figure de sa mère qui, de plus, l'avait chassé en faveur de son jeune frère⁸³. À nouveau, le fait que la scène soit fortement liée à l'idée de légitimité royale peut expliquer que les autres figures de la reine n'aient pas attiré l'attention. Pour revenir une dernière fois à Cléopâtre II, on voit mal dans quelles circonstances, son image aurait pu devenir problématique. Si elle a soutenu Ptolémée IX après la mort d'Évergète II, elle était morte depuis longtemps quand Ptolémée X est placé sur le trône par Cléopâtre III.

Ptolémée X Alexandre nous a laissé sa propre version du schéma du culte royal sur la porte monumentale du temple de Qous. Cette version entérine une évolution que l'on voit apparaître dès le règne d'Évergète II, mais se confirme avec la scène de Sôter II sur le pronaos d'Edfou et celle d'Alexandre sur la porte de Qous, où le schéma se détache de plus en plus de la scène du culte des ancêtres. D'une part, la présence du fils Ptolémée dans les scènes d'Évergète indique une nouvelle vision tournée vers le futur (le successeur) plutôt que vers le passé (les ancêtres). D'autre part, un autre changement est la mise en symétrie de la scène royale avec des scènes exprimant la royauté du dieu. Ainsi sur la porte de Qous, qui permettait parfaitement d'appliquer le schéma tel qu'il existe depuis le règne d'Évergète I, la scène de la transmission de l'épée est placée symétriquement à une scène dédiée à Osiris. Toutefois, cette évolution est moins importante pour notre propos que la présence, une fois encore, d'une reine non identifiable en raison de la destruction de la partie supérieure de la scène. Si la décoration de la porte date d'avant le meurtre de la mère, alors cette reine est Cléopâtre III. Dans le cas contraire, il pourrait s'agir de Bérénice III associée au pouvoir par

82 Malgré les disputes entre Ptolémée IX et X, il n'y a pas, à ma connaissance, de *damnatio memoriae* détectable sur les parois des temples de cette époque. Le cas de l'image de la reine est peut-être une indication que ce « jeu » se jouait par l'intermédiaire des images des reines, constituant la base de légitimité pour les deux rois.

83 L'élimination de l'épithète de culte Philométor en est probablement un signe : Cañor-Pfeiffer 2008a, p. 25.

Alexandre I. Le fait que le roi est appelé le dieu Philométor (*p3 ntr mrj mw.t:f*) pourrait faire pencher la balance en faveur de la première théorie.

Ainsi, quand Sôter II revient en 88 sur le trône d'Égypte, exactement en l'an 30 de son règne – juste à temps pour célébrer son jubilé – Cléopâtre II et Cléopâtre III avaient disparues; il nous laisse alors la dernière version du schéma du culte royal. Ici encore, cette scène révèle des surprises. Si durant son premier règne, Ptolémée IX Sôter II se fait représenter avec sa mère, pendant le deuxième règne, il apparaît tout à fait tout seul⁸⁴, comble de l'ironie pour un discours idéologique basé sur le concept du couple. La scène est, de surcroît, surmontée de la scène du culte des ancêtres où apparaît Évergète II en couple avec son épouse Cléopâtre. Le cartouche qui identifie cette Cléopâtre se lit : « épouse royale mère royale Cléopâtre » *hm.t nswt mw.t nswt qljw3pdr*. Le titre de *hm.t nswt* de Cléopâtre III s'est transformé en nom propre. Elle n'est plus Cléopâtre ; elle est Épouse-Cléopâtre, mère de Sôter II. Il se pourrait que cette scène nous offre la dernière pièce du puzzle concernant la mère de Ptolémée IX. Accompagnant son mari dans cette scène d'adoration des ancêtres, Cléopâtre semble bien avoir été considérée comme la mère de Sôter II⁸⁵. Cette scène présente, néanmoins, un dernier problème : comment accorder sa présence dans la scène des ancêtres à la violence avec laquelle l'image du pronaos fut attaquée ? Est-ce que le roi a eu un changement d'attitude par rapport à sa mère, ou doit-on quand même attribuer la destruction de l'image du pronaos à Alexandre ?

Quoi qu'il en soit, l'asymétrie entre le roi vivant seul et le couple d'ancêtres au-dessus ne peut être plus poignante. Clairement, le schéma décoratif du culte royal avait joué son rôle, d'Évergète I à Sôter II. Tant l'image du roi dans son manteau à frange tenant le sceptre-*w3s* que les textes sur la paroi de l'enceinte d'Edfou proclament encore plus ou moins les mêmes idées⁸⁶, mais elles ont perdu toute conviction. Ptolémée XII y renoncera.

5 Conclusions

Mis en place au début de l'époque ptolémaïque, le schéma du culte royal établit la légitimité du pharaon. Il s'adapte non seulement à la réalité ptolémaïque qui met en avant le couple royal, mais également aux changements continus de la poli-

⁸⁴ Edfou VI, 277, 2–11.

⁸⁵ Voir également l'opinion de Chauveau 1998, p. 1264, n. 6.

⁸⁶ Pour l'étude des textes du schéma décoratif et leur évolution d'Évergète I à Soter II, voir Preys 2017.

tique lagide. À peine un « couple » à trois ou la primauté d'une reine, les révoltes et les meurtres ont-ils posé de problème majeur. Ce schéma offre ainsi un exemple supplémentaire de la flexibilité du « langage » du temple égyptien combinant texte et image.

La lecture « politique » du schéma du culte royal dans le temple d'Edfou montre bien à quel point les prêtres des temples étaient des protagonistes actifs dans la politique des Lagides. Loin d'être retranchés dans leur temple, ils jouaient le jeu, choisissaient leur camp et le communiquaient, entre autres, par un moyen qui leur est propre et qu'ils contrôlaient parfaitement : les parois des temples. En dépit de toutes les tribulations des Ptolémées, les hiérogammates ont réussi à maintenir la communication avec les dieux, et à les convaincre qu'il y avait véritablement un pharaon légitime, garant de la Maât.

Bibliographie

Abd El Gawad 2012

Abd El Gawad, H., « Tell Me Your Name and I Can Tell You how Your Kingship was: The Royal Names of the first three Ptolemies (332–222 BC) » in H. Abd El Gawad, N. Andrews, M. Correas-Amador, V. Tamori, J. Taylor (éd.), *Current Research in Egyptology 2011: Proceedings of the Twelfth Annual Symposium, CRE 12*, Oxford 2012, p. 1–14.

Bianchi 1978

Bianchi, R., « The Striding Draped Male Figure of Ptolemaic Egypt » in H. Maehler, V.M. Strocka (éd.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mayence, 1978, p. 95–102.

Bielman Sánchez, Lenzo 2015

Bielman Sánchez, A., Lenzo, G., *Inventer le pouvoir féminin. Cléopâtre I et Cléopâtre II, reines d'Égypte au II^e s. av. J.-C.*, ECHO 12, Berne, 2015.

Broze, Preys 2021

Broze, M., Preys, R., *La porte d'Amon. Le deuxième pylône de Karnak I: Etudes et relevé épigraphique*, BiGen 63, Le Caire, 2021.

Cafici 2021

Cafici, G., *The Egyptian Elite as Roman Citizens: Looking at Ptolemaic Private Portraiture*, HES 14, Leyde, Boston, 2021.

Carrez-Maratray 2002

Carrez-Maratray, J.-Y., « L'épithète Philometor et la réconciliation lagide de 124–116 », *RdE* 53, 2002, p. 61–74.

Caneva 2016

Caneva, S.G., *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty*, StudHell 56, Louvain, 2016.

Caßor-Pfeiffer 2008a

Caßor-Pfeiffer, S., « Zur Reflexion ptolemäischer Geschichte in den ägyptischen Tempeln unter Ptolemaios IX. Philometor II./Soter II. und Ptolemaios X. Alexander I. (116–80 v. Chr.) – Teil 1: Die Bau- und Dekorationstätigkeit », *JEH* 1.1, 2008, p. 21–77.

Caßor-Pfeiffer 2008b

Caßor-Pfeiffer, S., « Zur Reflexion ptolemäischer Geschichte in den ägyptischen Tempeln unter Ptolemaios IX. Philometor II./Soter II. und Ptolemaios X. Alexander I. (116–80 v. Chr.) – Teil 2: Kleopatra III. und Kleopatra Berenike III. im Spiegel der Tempelreliefs », *JEH* 1.2, 2008, p. 235–265.

Cauville, Devauchelle 1984

Cauville, S., Devauchelle, D., « Le temple d'Edfou : Étapes de la construction. Nouvelles données historiques », *RdE* 35, 1984, p. 31–55.

Chauveau 1998

Chauveau, M., « Une nouvelle déesse Philadelphie » in W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion – The Last Thousand Years, II: Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, OLA 85, Louvain, 1998, p. 1263–1275.

Clarysse 1991

Clarysse, W., « Hakoris, an Egyptian Nobleman and His Family », *AncSoc* 22, 1991, p. 235–243.

Clère 1961

Clère, P., *La porte d'Évergète à Karnak, 2^e partie : Planches*, MIFAO 84, Le Caire, 1961.

Coulon 2001

Coulon, L., « Quand Amon parle à Platon (La statue Caire JE 38033) », *RdE* 53, 2001, p. 85–112.

Egberts 1987

Egberts, A., « A Note on the Building History of the Temple of Edfu », *RdE* 38, 1987, p. 55–61.

Egberts 1995

Egberts, A., « A Note on “A Note on the Building History of the temple of Edfu” », *RdE* 46, 1995, p. 208–209.

Eldamaty 2007

Eldamaty, M., « Die leeren Kartuschen aus der Regierungszeit von Kleopatra VII. im Tempel von Dendera » in J.-C. Goyon, C. Cardin (éd.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists*, OLA 150, Louvain, 2007, p. 501–534.

Eldamaty 2011

Eldamaty, M., « Die ptolemäische Königin als weiblicher Horus » in A. Jördens, J.F. Quack (éd.), *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck: die Zeit Ptolemaios' VI. bis VIII. – Internationales Symposium Heidelberg 16.–19.9.2007*, Philippika 45, Wiesbaden, 2011, p. 24–57.

Gauthier, Sottas 1925

Gauthier, H., Sottas, H., *Un décret trilingue en l'honneur de Ptolémée IV*, Le Caire, 1925.

Gorre 2009

Gorre, G., *Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après les sources privées*, StudHell 45, Louvain, 2009.

Habachy 2023a

M. Habachy, « L'épithète de culte comme indice de datation. A quel moment les inscriptions hiéroglyphiques ont-elles qualifié Ptolémée IX de “dieu Sôter” ? », *JEH* 16, 2023, p. 219–249.

Habachy 2023b

Habachy, M., « Le “dieu” Philométor et une hypothèse sur le couronnement de quelques rois lagides » in M. Habachy, F. Servajean (éd.), *A Wise Man for the Beloved Land. Recueil d'études dédiées au professeur Aly Omar Abdalla par ses amis, collègues et étudiants*, CENiM 34, 2023, p. 111–133.

Hölbl 2001

Hölbl, G., *A History of the Ptolemaic History*, London, New York, 2001.

Kamal 1904–1905

Kamal, A. B., *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, N° 22001–22208, Stèles ptolémaïques et romaines*, T.1–2, Le Caire, 1904–1905.

Klotz, LeBlanc 2012

Klotz, D., Leblanc, M., « An Egyptian Priest in the Ptolemaic court, Yale Peabody Museum 264191 » in C. Zivie-Coche, I. Guerneur (éd.), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte*, BEHE sc. hist. et philol. 156, Turnhout, 2012, p. 645–698.

Lanciers 1987

Lanciers, E., « Die Stele CG 22184: Ein Priesterdekret aus der Regierungszeit des Ptolemaios VI. Philometor », *GM* 95, 1987, p. 53–61.

Manning 2011

Manning, J. G., « The Capture of the Thebaid » in P.F. Dorman, B.M. Bryan (éd.), *Perspectives on Ptolemaic Thebes*, SAOC 65, Chicago, 2011, p. 1–15.

McGing 1997

McGing, B.C., « Revolt Egyptian Style: International Opposition to Ptolemaic Rule », *AfP* 43, 1997, p. 273–314.

Minas 1996

Minas M., « Die Dekorationstätigkeit von Ptolemaios VI. Philometor und Ptolemaios VIII. Euergetes II. an ägyptischen Tempeln (Teil 1) », *OLP* 27, 1996, p. 52–78.

Minas 1997

Minas, M., « Die Dekorationstätigkeit von Ptolemaios VI. Philometor und Ptolemaios VIII. Euergetes II. an ägyptischen Tempeln (Teil 2) », *OLP* 28, 1997, p. 87–121.

Minas 2005

Minas, M., « Macht und Ohnmacht: Die Repräsentation ptolemäischer Königinnen in der ägyptischen Tempeln », *AfP* 51/1, 2005, p. 127–154.

Minas-Nerpel 2015

Minas-Nerpel, M., « Arsinoë II. und Berenike II.: frühptolemäische Königinnen im Spannungsfeld zweier Kulturen » in M. Eldamaty, F. Hoffmann, M. Minas-Nerpel (éd.), *Ägyptische Königinnen vom Neuen Reich bis in die islamische Zeit: Beiträge zur Konferenz in der Kulturabteilung der Botschaft der Arabischen Republik Ägypten in Berlin am 19.01.2013*, Vaterstetten, 2015, p. 87–114.

Minas-Nerpel, Preys 2023

Minas-Nerpel, M., Preys, R., *The Kiosk of Taharqa II: the Ptolemaic Decoration (TahKiosk nos. E1–24, F1–4)*, BiGen 72, Le Caire, 2023.

Moyer 2011

Moyer, I., « Finding a Middle Ground: Culture and Politics in the Ptolemaic Thebaid », in P.F. Dorman, B.M. Bryan (éd.), *Perspectives on Ptolemaic Thebes*, SAOC 65, Chicago, 2011, p. 1–15.

Nespoulous-Phalippou 2015

Nespoulous-Phalippou, A., *Ptolémée Épiphane, Aristonikos et les prêtres d'Égypte : Le décret de Memphis (182 a.C.). Édition commentée des stèles Caire RT 2/3/25/7 et JE 44901*, CENim 12, Montpellier, 2015.

Panov, Lanciers 2023

Panov, M., Lanciers, E., « The Memphite Sacerdotal Decree of 161 BCE », *JEH* 16, 2023, p. 30–82.

Pfeiffer 2004

Pfeiffer, S., *Das Dekret von Kanopos (238 v. Chr.): Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie*, AfP Beihefte 18, Munich, 2004.

Pfeiffer 2008

Pfeiffer, S., *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich: Systematik und Einordnung der Kultformen*, MBPF 98, Munich, 2008.

Pfeiffer 2017

Pfeiffer, S., *Die Ptolemäer: Im Reich der Kleopatra*, Stuttgart, 2017.

Preys 2015a

Preys, R., « La royauté lagide et le culte d'Osiris d'après les portes monumentales de Karnak » in C. Thiers (éd.), *Documents de théologies thébaines tardives (D3T 3)*, CENiM 13, Montpellier, 2015, p. 159–215.

Preys 2015b

Preys, R., « Roi vivant et roi ancêtre. Iconographie et idéologie royale sous les Ptolémées » in C. Zivie-Coche (éd.), *Offrandes, rites et rituels dans les temples d'époques ptolémaïque et romaine. Actes de la journée d'études de l'équipe EPHE (EA 4519) « Égypte ancienne : Archéologie, langue, religion »*, Paris, 27 juin 2013, CENiM 10, Montpellier, 2015, p. 149–184.

Preys 2017

Preys, R., « Les scènes du culte royal à Edfou. Pour une étude diachronique des scènes rituelles des temples de l'époque gréco-romaine » in S. Baumann et H. Kockelmann (éd.), *Der ägyptische Tempel als ritueller Raum: Theologie und Kult in ihrer architektonischen und ideellen Dimension – Akten der internationalen Tagung, Haus der Heidelberger Akademie des Wissenschaften, 9.–12. Juni 2015*, SSR 17, Wiesbaden, 2017, p. 389–418.

Preys 2018

Preys, R., « Le cas “Philométr” dans les temples égyptiens », *BIFAO* 117, 2018, p. 329–356.

Preys 2021

Preys, R., « Une image de l'hippopotame ... 3000 ans plus tard » in W. Claes, M. De Meyer, M. Eyckerman, D. Huyge (éd.), *Remove that Pyramid ! Studies on the Archaeology and History of Predynastic and Pharaonic Egypt in Honour of Stan Hendrickx*, OLA 305, Louvain, 2021, p. 899–910.

Preys 2022

Preys, R., « Le culte des Ptolémées dans les temples égyptiens. Les décrets royaux et la décoration des temples », in G. Lenzo, C. Nihan, M. Pellet (éd.), *Les cultes aux rois et aux héros à l'époque hellénistique. Continuités et changements*, ORA 44, Tübingen, 2022, p. 171–194.

Recklinghausen 2018

Recklinghausen, D. von, *Die Philensis-Dekrete. Untersuchungen über zwei Synodaldekrete aus der Zeit Ptolemaios' V. und ihre geschichtliche und religiöse Bedeutung*, ÄA 73, Wiesbaden, 2018.

Ritner 2011

Ritner, R.K., « Ptolemy IX (Soter II) at Thebes » in P. F. Dorman, B. M. Bryan (éd.), *Perspectives on Ptolemaic Thebes*, SAOC 65, Chicago, 2011, p. 97–114.

Sambin 1992,

Sambin, C., « Les portes de Médamoud du Musée de Lyon », *BIFAO* 92, 1992, p. 147–184.

Sambin, Carlotti 1995

Sambin, C., Carlotti, J.-F., « Une porte de fête-sed de Ptolémée II remployée dans le temple de Montou à Médamoud », *BIFAO* 95, 1995, p. 383–457.

Schäfer 2011

Schäfer, D., *Makedonische Pharaonen und hieroglyphische Stelen: historische Untersuchungen zur Satrapenstele und verwandten Denkmälern*, StudHell 50, Louvain, 2011.

Thiers 1999

Thiers, C. « Les jardins de temple aux époques tardives » in S. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal : croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* 1, Montpellier, 1999, p. 107–120.

Thiers 2009

Thiers, C., *La stèle de Ptolémée VIII Évergète II à Héracléon: The Underwater Archaeology in the Canopic Region in Egypt*, Oxford, 2009.

Thissen 1966

Thissen, H.-J., *Studien zum Raphiadekret*, Beiträge zur Klassischen Philologie 23, Meisenheim am Glan, 1966.

Traunecker 2013

Traunecker, C., « Thèbes, été 115 avant J.-C. Les travaux de Ptolémée IX Sôter II et son prétendu “Château de l’Or” à Karnak » in C. Thiers (éd.), *Documents de théologies thébaines tardives (D3T 2)*, CENiM 8, Montpellier, 2013, p. 177–226.

Vandorpe 1995

Vandorpe, K., « City of Many a Gate, Harbour for Many a Rebel » in S. P. Vleeming (éd.), *Hundred-Gated Thebes: Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*, P.L.Bat. 27, Leyde, New York, Cologne, 1995, p. 203–240.

Veïsse 2004

Veïsse, A.-E., *Les « révoltes égyptiennes »*, *Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine*, StudHell 41, Louvain, 2004.

Zivie-Coche 2004

Zivie-Coche, C., *Tanis. Statues et autobiographies de dignitaires. Tanis à l’époque ptolémaïque*, TTR 3, Paris, 2004.