



**HAL**  
open science

# Zeus Hélios Megas Sarapis, un dieu égyptien 'pour les Romains

Gaëlle Tallet

► **To cite this version:**

Gaëlle Tallet. Zeus Hélios Megas Sarapis, un dieu égyptien 'pour les Romains. Nicole Belayche & Jean-Daniel Dubois. L'oiseau et le poisson : cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp.227-261, 2011, 978-2-84050-800-7. hal-00765133

**HAL Id: hal-00765133**

**<https://unilim.hal.science/hal-00765133v1>**

Submitted on 17 Nov 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Nicole Belayche  
& Jean-Daniel Dubois (dir.)



# *L'oiseau et le poisson*



Cohabitations  
religieuses  
dans les mondes  
grec et romain



## ZEUS HÉLIOS MEGAS SARAPIS, UN DIEU ÉGYPTIEN « POUR LES ROMAINS » ?

Gaëlle Tallet

Université de Limoges / EA 4270, GERHICO-CERHILIM

À l'époque impériale, sous les règnes de Trajan et d'Hadrien, apparaît dans le corpus épigraphique d'Égypte une figure divine solaire dont les contours s'avèrent difficiles à cerner et dont on sait peu de choses hormis son nom : Zeus Hélios Megas Sarapis. Cette divinité, bien attestée dans les inscriptions du Haut-Empire<sup>1</sup> et à qui des lieux de culte ont été dédiés, reste insaisissable dès lors qu'il est question de sa théologie, de sa nature, de son culte à proprement parler et de son iconographie. En particulier, sa spécificité par rapport au dieu alexandrin Sarapis demeure floue, d'autant plus qu'on ne dispose d'aucune représentation associée à une inscription permettant de l'identifier explicitement et de le rattacher à un contexte culturel précis. Le spectre de l'extension chronologique et géographique des attestations épigraphiques de Zeus Hélios Megas Sarapis dessine toutefois le cadre d'un processus de création et de diffusion du dieu aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de notre ère, des règnes de Trajan à Caracalla, à travers toute l'Égypte, en suivant le maillage des installations militaires romaines.

Concomitamment à la diffusion épigraphique de Zeus Hélios Megas Sarapis dans les milieux romains d'Égypte, on assiste à l'élaboration d'une iconographie spécifique du dieu alexandrin, insistant sur sa dimension solaire. Ce Sarapis rayonnant est bien attesté dans le corpus des statuettes de bronze et de terre cuite, sur des lampes romaines, des reliefs et des monnaies. C'est là un processus de solarisation qui touche, en Égypte et ailleurs dans le monde romain, d'autres divinités liées au pouvoir royal, tels Horus et sa forme enfantine Harpocrate, le

1 Voir, pour un inventaire des occurrences : Laurent Bricault, *Myrionymi. Les épicleses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, Stuttgart, Teubner, 1996, p. 102-104 ; *id.*, « Zeus Hélios Mégas Sarapis », dans *La Langue dans tous ses états. Michel Malaise in honorem*, dir. Christian Cannuyer, Bruxelles, Société belge d'études orientales, coll. « Acta Orientalia Belgica », 18, 2005, p. 248. Il répertorie 58 occurrences, dont 28 en Égypte.

dieu guerrier d'origine thrace Hérôn et le crocodile Sobek, le sphinx Toutou/Tithoès, Amon et même Isis<sup>2</sup>.

La création d'une figure solaire comme Zeus Hélios Megas Sarapis me semble résulter de la convergence de deux dynamiques : tout d'abord, l'accentuation, chez certaines divinités égyptiennes, de leur dimension solaire dans l'iconographie du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., liée nous allons le voir à de fortes traditions locales. C'est le cas au *Sarapieion* d'Alexandrie. Deuxièmement, l'adoption par les empereurs romains, à partir de Trajan et d'Hadrien, d'une forme solaire de Sarapis, et sa diffusion dans les milieux liés à l'empereur, tels que les garnisons, les postes d'exploitation des carrières ou de surveillance des voies de circulation.

La question que je souhaite soulever ici est donc celle du processus d'élaboration d'une forme divine au confluent de plusieurs traditions culturelles et religieuses (égyptienne, grecque, romaine) et de ses motivations, en tentant de retracer les modalités de sa diffusion et de son adoption dans la *chôra* égyptienne.

228

#### LE CREUSET ALEXANDRIN

Le dieu alexandrin Sarapis, dont l'origine et la nature ont fait l'objet de débats nourris, est une divinité composite au fonds théologique égyptien et à l'iconographie grecque<sup>3</sup>.

##### Une origine complexe

Création des premiers Lagides, Sarapis trouve en effet ses origines dans le culte du taureau Apis, traditionnellement lié à la royauté pharaonique, qui se déroulait dans le temple de Ptah à Memphis. Au moins depuis le Nouvel Empire, ce culte se prolongeait après la mort de l'animal dans la nécropole de Saqqara<sup>4</sup> : il recevait alors le nom d'Apis-Osiris ou d'Osiris-Apis et était représenté comme un taureau avec un disque solaire entre les cornes ou comme une figure anthropomorphe à tête de taureau, coiffée du disque solaire.

On hésite, dans l'identification du fondateur du culte alexandrin de Sarapis, entre Ptolémée I<sup>er</sup> Sôter et Ptolémée II Philadelphe, mais il est clair que le nouveau dieu est apparu très tôt comme le patron de la dynastie. Les

2 Gaëlle Tallet, *Les Métamorphoses de l'image divine en Égypte gréco-romaine. Perspectives iconographiques sur l'hellénisme égyptien*, Leiden, Brill, coll. « Religions in the Graeco-Roman World », à paraître.

3 Voir, en dernier lieu, Philippe Borgeaud et Youri Volokhine, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *ARG*, 2/1 (2000), p. 37-76.

4 Philippe Borgeaud et Youri Volokhine, « La formation de la légende », art. cit., p. 62-65 ; Pascal Vernus & J. Yoyotte, *Bestiaire des pharaons*, Paris, Librairie académique Perrin, 2005, p. 560-601.



souverains grecs ont toutefois doté l'héritier d'Osiris-Apis d'une iconographie grecque, qui emprunte à celle de Zeus, Asclépios et Hadès. Une première statue a, semble-t-il, été installée dans le *Sarapieion* d'Alexandrie sous les premiers Ptolémées et a servi de modèle à celle qui se trouvait dans le sanctuaire à l'époque romaine, vraisemblablement à partir du début du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>5</sup> Cette première statue représentait le dieu trônant, avec le pied droit en avant et le pied gauche en retrait, coiffé d'un *kalathos* et vêtu d'un chiton et d'un manteau ; il reposait son bras gauche sur un haut sceptre et posait la main droite sur le chien Cerbère, assis à côté de lui. Sa chevelure était bouclée et quelques mèches se détachaient « telles des flammes », avec une raie au milieu : c'est le type de l'*anastolé*<sup>6</sup>. La tête et le buste de Sarapis étaient légèrement tournés de côté. La statue romaine n'avait pas le même dynamisme : les jambes et les bras restèrent dans la même position, mais la tête et le buste étaient rigidement de face. L'échancrure du chiton fut réduite et son col rond montait presque jusqu'au cou. Les mèches, beaucoup plus longues, étaient coiffées en frange, verticalement : c'est le *Fransentypus* déterminé par W. Hornbostel<sup>7</sup>.

Peu à peu, à Alexandrie et hors d'Égypte, le dieu gréco-égyptien Sarapis fut perçu comme une forme hellénisée du dieu égyptien Osiris<sup>8</sup>. Le dieu prit place dans le système de l'*interpretatio Graeca*, apparaissant comme l'équivalent grec d'Osiris, de même qu'Hélios était celui de Rê, Déméter celui d'Isis, Artémis celui de Bubastis, Apollon celui d'Horus. Chez Hérodote, c'est Dionysos, dieu qui meurt et ressuscite, qui était considéré comme l'équivalent grec d'Osiris, mais peu à peu cette place fut revendiquée par Sarapis<sup>9</sup>. Toute la nature problématique du dieu Sarapis apparaît bien là : il est issu d'un fonds égyptien, mais était représenté comme un dieu grec et faisait vraisemblablement aussi l'objet d'un culte de type grec.

5 László Castiglione, « La statue de culte hellénistique du Sarapieion d'Alexandrie », *Bulletin du musée des Beaux-Arts hongrois*, 12 (1958), p. 33.

6 *Ibid.*, p. 34 ; Wilhelm Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, Leiden, Brill, coll. « EPRO », 32, 1973, p. 133-206 (qui date le type de l'époque impériale) ; en dernier lieu, voir les réflexions de Zsolt Kiss, « Sarapis de Canope », *Stadeljahrbuch*, 19 (2004), p. 387-392 ; Franck Goddio & Manfred Clauss, *Egypt's Sunken Treasures*, Berlin, Prestel Publishing, 2006, n<sup>os</sup> 19-20.

7 Wilhelm Hornbostel, *Sarapis, op. cit.*, p. 307-395. On peut voir une copie bien conservée au Musée gréco-romain d'Alexandrie, inv. n<sup>o</sup> 3916.

8 Même dans la *chôra*, les *Sarapia* se déroulaient au mois « osirien » de Khoiak : Françoise Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, Leuven, Peeters, coll. « Studia Hellenistica », 31, 1993, p. 129-136.

9 Hérodote, *Histoires* II, 144 et 156 ; Diodore, *Bibliothèque historique*, I, 23. Ainsi, dès l'époque lagide, des statues de Dionysos ornent le *Sarapieion* de Memphis : Jean-Philippe Lauer & Charles Picard, *Les Statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris, PUF, 1955, p. 15, fig. 10.

À Alexandrie et dans le monde gréco-romain, Sarapis a peu à peu remplacé Osiris aux côtés d'Isis, et ce faisant il en a assimilé des traits caractéristiques. En particulier, les théologiens du Nouvel Empire avaient développé une vision solaire de la résurrection osirienne, rapprochant le cycle osirien de mort et de renaissance de celui du soleil : au terme des douze heures du jour, le dieu solaire, Rê, meurt sous la forme du dieu primordial Atoum et pénètre dans la région de la Douat, l'au-delà<sup>10</sup>. Attaqué de toutes parts par les forces du chaos, l'astre s'unit à la sixième heure à son propre corps, incarné par la momie d'Osiris, et cette union appelle, avec l'approche de l'aube, la renaissance du dieu, qui renouvelle le monde. Rê apparaît dans les textes funéraires du Nouvel Empire comme le principe vital, mobile, du cosmos : son *ba*<sup>11</sup>. Osiris, lui, est le corps, la momie du cosmos, dont il assure la permanence, la continuité, et porte la mémoire<sup>12</sup>. La course du soleil permet donc l'union des deux dieux en un seul, porteur à la fois de la permanence et du devenir, qui incarne le temps dans sa plénitude : c'est le « *ba uni* » de Rê et d'Osiris, que les litanies solaires appellent aussi « l'unifié »<sup>13</sup>.

Osiris est ainsi inclus dans la course quotidienne du soleil et, avec lui, tous les défunts bienheureux bénéficient de la mobilité de l'astre, qui les ranime. On ne s'étonnera donc pas que Sarapis soit apparu très tôt, dès l'époque hellénistique, comme une divinité solaire<sup>14</sup>. Loin d'y voir avec J. Stambaugh la manifestation

- 10 Voir Alexandre Piankoff & Nina Rambova, *Mythological Papyri*, New York, Bollingen Foundation, coll. « Bollingen Series », 40, 1957, I, p. 29-65.
- 11 Jan Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, London/New York, Routledge, 1995, chap. IV et V.
- 12 Jan Assmann & Sylvia Schoske, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Mainz, von Zabern, 1983, p. 213-214 ; Erik Hornung, *L'Esprit du temps des pharaons*, Paris, Hachette, 1996, p. 107. Sur l'union nocturne d'Osiris et de Rê : Philippe Derchain, *Le Papyrus Salt 825 (BM 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles, Palais des Académies, coll. « Mémoires de l'Académie royale de Belgique », 58, 1965, p. 155 sq. ; Jan Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott : Studien zur altägyptischen Hymnik I*, Berlin, B. Hessling, coll. « MÄS », 19, 1969, p. 101-105 ; *id.*, *Egyptian Solar Religion, op. cit.*, chap. II ; Erik Hornung, *Les Dieux de l'Égypte, l'Un et le Multiple*, Paris, Éditions du Rocher, 1987, p. 85-87.
- 13 Une représentation en est donnée dans la tombe de Nefertari (vers 1250 av. J.-C.), où une momie à tête de bélier, coiffée du disque solaire, est représentée entre les deux déesses Isis et Nephthys. Le disque solaire est accompagné de la légende « Rê » et la momie représente explicitement Osiris. Le texte est clair : « Osiris, qui repose en tant que Rê, c'est Rê, qui repose en tant qu'Osiris ». Voir Alexandre Piankoff, *The Tomb of Ramses VI*, New York, Bollingen Foundation, coll. « Bollingen Series », 40.1, 1954, p. 34. Voir également, à l'époque gréco-romaine, « Osiris en sa forme de Rê », dans le *Livre des Heures* : Raymond O. Faulkner, *An Ancient Egyptian Book of Hours (Pap. Brit. Mus. 10569)*, Oxford, Griffith Institute, 1958, p. 11, § 16, 13 ; Christian Leitz et al., *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, II, Leuven, Peeters, coll. « OLA », 111, 2002, p. 557.
- 14 Des coupes siciliennes d'époque hellénistique sont décorées de bustes accolés d'Isis et de Sarapis radié : Michel Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden, Brill, coll. « EPRO », 21, 1972 : Acrae, 2 ; Centuripae, 6-7 ; Licodia Eubea, 1 ; Morgantina, 1 ; Syracusae, 17 ; *id.*, « Les cultes isiaques en Italie », dans



des prétentions universelles, hénouthéistes, du Sarapis des Ptolémées<sup>15</sup>, je pense qu'on se trouve là dans la continuité des traditions égyptiennes. Ainsi l'Osiris-Apis memphite était-il déjà étroitement associé au dieu Rê : Osor-Apis apparaît parfois comme le fils de Rê, parfois comme Rê lui-même comme l'atteste le nom de Φρη, transcription grecque de l'égyptien *pa ra*, « le soleil », qui lui est donné dans un papyrus grec<sup>16</sup>.

#### Du *ba* uni d'Osiris et de Rê au baiser d'Hélios à Sarapis

Cette vision solaire et osirienne du Sarapis alexandrin transparait dans une série de lampes en terre cuite provenant d'Alexandrie (fig. 1). Elles sont ornées d'un motif très codifié, pour lequel on n'observe aucune variante significative : Sarapis est représenté de face, en buste, barbu, moustachu, avec des mèches verticales formant une frange. Il est vêtu d'un chiton et d'un himation rabattu sur l'épaule gauche et est coiffé du *kalathos*. À gauche se trouve le dieu Hélios, de profil, imberbe, les cheveux bouclés et la tête radiée de quatre rayons. Il enlace Sarapis et lui donne un baiser sur la joue<sup>17</sup>. On a, semble-t-il, affaire à la représentation canonique de la statue cultuelle du dieu du *Sarapieion* d'Alexandrie, après la réfection du sanctuaire vers le II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Deux des lampes ont d'ailleurs été mises au jour dans les galeries souterraines du *Sarapieion* de Rhacotis<sup>18</sup>. Le motif a dû connaître un certain succès à Alexandrie à l'époque impériale<sup>19</sup>, car on en décèle plusieurs séries issues de moules différents. Le type

*Hommages à Maarten J. Vermaseren*, II, dir. Margreet B. de Boer & T. A. Edridge, Leiden, Brill, coll. « EPRO », 68, 1978, p. 659-662. Des monnaies de Catane, légèrement postérieures à 212 av. J.-C., représentent le dieu alexandrin portant une couronne composite constituée du disque solaire, des cornes et des deux hautes plumes, entourées de rayons solaires : Giulia Sfameni-Gasparro, *I culti orientali in Sicilia*, Leiden, Brill, coll. « EPRO », 31, 1973, p. 205, n° 129 ; Paul Naster, *La Collection de Hirsch. Catalogue de monnaies grecques*, Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, 1959, p. 83, n° 370, pl. XIX.

15 John E. Stambaugh, *Sarapis under the Ptolemies*, Leiden, Brill, coll. « EPRO », 25, 1972, p. 79-84.

16 UPZ I, 19.

17 Wilhelm Weber, *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, I. « *Sarapis-Helios* », Heidelberg, J. Hörning, 1911, p. 5-18 ; Françoise Thélamon, « Sérapis et le baiser du soleil », *Antichità alto-adriatiche*, 5 (1974), p. 227-250 ; Vincent Tran Tam Tinh, « Le baiser d'Hélios », dans *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, II, dir. Nicola Bonacasa, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1984, p. 318-328. Un séjour d'étude au Musée gréco-romain d'Alexandrie m'a permis de compléter la liste des nombreuses lampes de ce type connues à ce jour. Je remercie M. Seif el-Din, Mona Hassan et Nadia Taeyia Hussein pour l'accueil qu'elles m'y ont réservé.

18 Voir une lampe du Musée de Taba, sans numéro d'inventaire (Vincent Tran Tam Tinh et Marie-Odile Jentel, *Corpus des lampes à sujets isiaques du Musée gréco-romain d'Alexandrie*, Québec, université Laval, 1993, p. 135-136, n° 135, pl. 34, fig. 128, où la provenance de la pièce est dite inconnue) ; Alexandrie, Musée gréco-romain, 19 830.

19 V. Tran Tam Tinh identifie trois moules différents, mais il semble délicat d'être aussi affirmatif.





Fig. 1. Le baiser d'Hélios à Sarapis. Alexandrie, Musée gréco-romain, Inv. 16333.

Photographie Gaëlle Tallet, avec l'aimable autorisation du Musée

de ces lampes est datable des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles apr. J.-C., peut-être plutôt du III<sup>e</sup> siècle en Égypte<sup>20</sup>.

W. Weber, qui a le premier consacré une étude approfondie à ce thème, l'a rapproché d'un rituel du *Sarapieion* d'Alexandrie décrit par Rufin d'Aquilée dans l'*Histoire ecclésiastique*<sup>21</sup>. Ce texte a été rédigé au lendemain de la destruction

<sup>20</sup> Voir Marie-Christine Hellmann, *Lampes antiques de la Bibliothèque nationale*, I, Paris, Bibliothèque nationale, 1985, p. 23-53.

<sup>21</sup> Rufin, *Histoire ecclésiastique* II, 23 ; Wilhelm Weber, *Drei Untersuchungen*, *op. cit.*, p. 8-13 ; Raffaele Pettazzoni, « Il "Cerbero" di Sarapide », *RA* (1948), *Mélanges d'archéologie et*



du temple et de la statue de culte de Sarapis par les chrétiens, à la suite de l'édit d'interdiction des cultes païens en Égypte, promulgué par l'empereur Théodose le 16 juin 391 apr. J.-C.<sup>22</sup>. Le chrétien Rufin, attaché à démontrer les travers du paganisme, décrit un double « truquage » que recelait le *Sarapieion* d'Alexandrie pour tromper les fidèles crédules : une petite fenêtre permettait d'illuminer, à date fixe, les lèvres de la statue colossale de Sarapis, au moment même où une statue en fer d'Hélios était introduite dans la salle et attirée en l'air au niveau de la bouche de Sarapis par un aimant dissimulé dans le plafond. Elle semblait ainsi l'embrasser<sup>23</sup>.

Les représentations du *Sarapieion* sur le monnayage d'Hadrien montrent un édifice de type grec, à fronton triangulaire supporté par quatre colonnes à chapiteaux corinthiens, avec une grande porte centrale encadrée de deux portes latérales ; la statue en pied de Sarapis est visible à l'intérieur du temple par une ouverture aménagée au-dessus de la porte centrale, qui est peut-être la fenêtre étroite mentionnée dans le texte de Rufin<sup>24</sup>. C'est le même type de représentation de Sarapis que l'on retrouve sur les lampes, contrastant avec celle d'Hélios : l'hôte du *Sarapieion* est figuré de face, dans une attitude figée et frontale, ce qui laisse penser que c'est bel et bien la statue du dieu qui est représentée, tandis qu'Hélios lui donne l'accolade et l'enlace. Je pense donc que les deux personnages représentés sur les lampes sont les statues du rituel évoqué par Rufin : Hélios radié est à mon sens une représentation de la statue métallique que décrivent Rufin et Quodvultdeus. Le geste d'accolade d'Hélios sur les lampes de terre cuite s'explique par le dynamisme de la statue et la différence de taille des deux divinités peut correspondre à une différence de taille des statues elles-mêmes dans le sanctuaire de Sarapis ; en effet, on peut comprendre que la statue colossale de Sarapis soit représentée à plus grande échelle que celle du dieu « invité », Hélios. Le hiératisme de Sarapis semble bien correspondre à celui de la statue d'époque romaine. Sur les lampes de terre

*d'histoire offerts à Charles Picard*, II, p. 805 ; repris par Yves-Marie Duval, « Un nouveau lecteur probable de l'« Histoire Ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée : l'auteur du « Liber Promissionum Dei » », *Latomus*, 26 (1967), p. 762-777.

22 Deux témoignages postérieurs sont probablement inspirés de Rufin : celui d'Augustin (*Ciu. Dei* XXI, VI, 2) et celui de Quodvultdeus, auteur du *Liber promissionum et praedictorum Dei*.

23 *Histoire ecclésiastique* II, 23 ; cité et traduit par Françoise Thélamon, « Sérapis », art. cit., p. 230. De tels dispositifs magnétiques sont connus dans d'autres sanctuaires. Un texte de Claudien décrit une hiérogamie de Mars et de Vénus, au cours de laquelle la statue en pierre aimantée de Vénus attirait la statue en fer de Mars (Claudien, *Magnes*, v. 22-39). À Alexandrie même, un tel dispositif semble avoir été prévu dans le temple d'Arsinoé ; voir Michael Pfrommer, « Arsinoë II. und ihr magnetischer Tempel », dans *Fremdheit-Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Aufstausch und Verständnis*, dir. Peter Cornelis Bol, Gabriele Kaminski & Caterina Maderna, Stuttgart, Scheufele, coll. « Städel-Jahrbuch », 19, 2004, p. 455-462.

24 Dattari, n° 3803.

cuite, on aurait donc une transcription « réaliste » du rituel célébré à Alexandrie, comme l'ont suggéré W. Weber et F. Thélamon.

Mais, comme l'a également noté F. Thélamon, on a affaire ici à un rituel bilingue, qui associe des pratiques cultuelles grecques et égyptiennes de manière redondante. Sur le plan rituel, la mise en scène dénoncée par Rufin emprunte en effet au rite traditionnel égyptien de l'Union au Disque, au cours duquel on exposait aux rayons du soleil la statue divine, d'ordinaire confinée dans l'obscurité de son sanctuaire, afin de la recharger en énergie divine. Des rituels de ce type sont attestés à l'époque gréco-romaine à Esna<sup>25</sup>, Edfou<sup>26</sup>, Dendéra<sup>27</sup>, Kalabchah en Nubie<sup>28</sup> et peut-être aussi dans le *mammisi* d'Ermant et à Philae<sup>29</sup>. L'exposition de la statue divine aux rayons du soleil fonctionne sur le même principe que celui de la régénération de la momie d'Osiris par Rê dans les textes funéraires du Nouvel Empire. C'est le rayonnement solaire qui permet au *ba* du dieu de descendre s'incarner dans son effigie terrestre. Il s'agit de donner vie à la statue, comme à la momie d'Osiris : le rituel de l'union au disque à Edfou précise d'ailleurs à plusieurs reprises que c'est le corps du dieu (*djet*) qui monte sur le toit pour être ranimé par les rayons solaires ; le dieu d'Edfou, Horus, s'incarne dans cette statue et prend alors le nom de Rê, roi des dieux et des hommes<sup>30</sup>.

On pourrait donc tout à fait envisager que l'illumination de la statue de Sarapis, qui faisait partie des rituels du *Sarapieion* d'Alexandrie, ait été une version locale, alexandrine et ritualisée, de l'animation d'Osiris par Rê que célèbrent les litanies funéraires et solaires, et que la mise en scène rituelle de l'union des deux dieux ait emprunté à la fois aux rites traditionnels égyptiens d'Union au Disque et aux techniques d'aimantation, populaires à l'époque impériale dans les rituels du monde gréco-romain.

25 Serge Sauneron, *Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire, IFAO, coll. « Esna », 5, 1962, p. 122-132 (et texte n° 284, 1-5).

26 Maurice Alliot, *Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Le Caire, IFAO, 1959, p. 353-355, 413-415, 420, 425 et 433 ; Pierre Lacau, « Notes sur les plans des temples d'Edfou et de Kom Ombo », *ASAE*, 52 (1954), p. 216-218.

27 Émile Chassinat, *Le Temple de Dendara I*, Le Caire, IFAO, 1934, pl. XL-XLII ; François Daumas, « Sur trois représentations de Nout à Dendara », *ASAE*, 51 (1951), p. 373-400.

28 François Daumas, *La Ouabet de Kalabcha*, Le Caire, Centre de documentation et d'études sur l'ancienne Égypte, 1970. Un dispositif simple semble par ailleurs avoir permis de jouer sur l'éclairage du *naos* et d'illuminer au moment opportun les bas-reliefs représentant le dieu du temple, comme au *Sarapieion* d'Alexandrie : Henri Gauthier, *Le Temple de Kalabchah*, Le Caire, IFAO, 1911, p. 1-121 (dispositif d'éclairage dans la *cella* et la *procella*) ; Gaëlle Tallet, « Voir et interpréter les signes du dieu : une apparition de Mandoulis au temple de Kalabchah (Nubie) », dans *La Raison des signes. Langages divinatoires, rites et destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, dir. Stella Georgoudi, Renée Koch-Piettre & Francis Schmidt, Leiden, Brill, coll. « Religions in the Graeco-Roman World », à paraître (2012).

29 François Daumas, *Les Mammisis des temples égyptiens*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 148-149. S. Sauneron pense que les temples de Deir Chelouit ou d'El Qal'a abritaient également ce rituel : Serge Sauneron, *Les Fêtes*, *op. cit.*, p. 122.

30 Maurice Alliot, *Le Culte d'Horus à Edfou*, *op. cit.*, I, p. 433.



C'est donc à mon sens une vision hellénisée de l'union d'Osiris et de Rê qui apparaît sur la série de lampes en terre cuite provenant d'Alexandrie : Osiris y est figuré sous sa forme grecque, alexandrine, de Sarapis, tandis que Rê vient s'unir à lui sous sa forme d'Hélios. Cette interprétation est confortée par un passage du *De Iside* de Plutarque, où Osiris est désigné comme « celui qui se cache dans les bras d'Hélios », ne manquant pas d'évoquer l'accolade donnée par le dieu à Sarapis<sup>31</sup>. Toutefois, l'*interpretatio Graeca* ne porte pas seulement sur le nom et l'iconographie des dieux, mais également sur le rituel qui célébrait leur union. Une sorte de bilinguisme rituel intègre des éléments théologiques et rituels égyptiens traditionnels – l'illumination – au sein d'un sanctuaire qui semble avoir plutôt présenté un visage grec et comprenait des aménagements en vogue dans le monde grec – les statues aimantées. Le double aménagement du *Sarapieion*, architectural et magnétique, aurait donc consisté à satisfaire une double clientèle, ou du moins deux types d'attentes<sup>32</sup>.

Il reste difficile d'identifier avec certitude les fêtes dans lesquelles le rituel pouvait s'insérer. La relation avec les fêtes des *Sarapia*, que ce soient celles du 26 Khoiak, qui reprenaient vraisemblablement les traditionnelles cérémonies en l'honneur d'Osiris, ou celles de Pachôn-Pharmouthi, liée aux moissons, est loin d'être évidente<sup>33</sup>. En revanche, les fêtes du Nouvel An, le 1<sup>er</sup> Thôt (19 juillet du calendrier julien), célébraient traditionnellement la (re)naissance d'Osiris, qui coïncidait avec le lever de Sirius, le premier jour épagomène de l'année et me semblent plus susceptibles d'accueillir le rituel du *Sarapieion*. La réapparition de l'étoile jusqu'alors invisible était perçue comme symbolique de la renaissance d'Osiris après son assassinat par Seth et sa disparition. Cette date était celle du début de l'inondation, qui renouvelait chaque année la victoire du soleil sur le chaos et celle d'Horus sur Seth<sup>34</sup>. Cette fête est donc associée également à la régénération du soleil, Rê<sup>35</sup>. Les rites d'Union au Disque, quand ils sont datés, sont d'ailleurs souvent mis en relation avec la nouvelle année et le

31 *De Iside*, 52.

32 Voir Tacite, *Histoires* IV, 83-84. Comme le souligne V. Tran Tam Tinh, le dispositif n'est pas mentionné par Pline qui a visité les lieux et n'aurait pas manqué de décrire un mécanisme comme celui de l'aimant, comme il l'avait fait pour le temple d'Arsinoé. Toutefois, les deux dispositifs n'ont pas nécessairement été installés en même temps et le rituel d'illumination de la statue de Sarapis a pu exister à une date assez ancienne, avant même l'installation du système d'aimantation.

33 Sur les deux types de fêtes, voir Françoise Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte*, *op. cit.*, p. 129-136.

34 Voir Reinhold Merkelbach, « Fêtes isiaques à l'époque gréco-romaine », *Bulletin de la faculté des lettres de Strasbourg*, 41 (1962), p. 224.

35 Françoise Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte*, *op. cit.*, p. 144-146 ; Jean Noiville, « Les origines du Natalis Invicti », *REA*, 38 (1936), p. 145-176 ; Maurice Alliot, *Le Culte d'Horus à Edfou*, *op. cit.*, I, p. 375-433 ; Serge Sauneron, *Les Fêtes*, *op. cit.*, p. 11.

renouvellement du cosmos<sup>36</sup>. À cette occasion, les portes du grand *Sarapieion* de Memphis, d'ordinaire fermées, étaient exceptionnellement ouvertes<sup>37</sup>.

#### LA FAVEUR IMPÉRIALE

Si l'union de Sarapis et d'Hélios a semble-t-il rencontré un réel succès auprès de la population alexandrine, les deux dieux n'en formaient pas pour autant une figure unique. Cette étape ne semble avoir été franchie qu'à l'époque impériale, avec dans un premier temps l'association des deux divinités dans une nouvelle entité, Hélios-Sarapis, sous Domitien, et dans un deuxième temps, l'élaboration d'une forme nouvelle et spécifique du dieu alexandrin, Zeus Hélios Megas Sarapis, sous Trajan et Hadrien, suivie de sa diffusion en Égypte et hors d'Égypte.

En l'an 1 et en l'an 6 du règne de Domitien, le monnayage alexandrin voit apparaître le type d'Hélios-Sarapis : le dieu Sarapis est représenté debout, la tête tournée vers la gauche et radiée, surmontée du *kalathos*<sup>38</sup>. Désormais, Sarapis et Hélios ne sont donc plus nécessairement perçus comme deux dieux distincts, versions hellénisées d'Osiris et de Rê, mais peuvent former une seule entité, Hélios-Sarapis ou Sarapis-Hélios. Ce Sarapis solaire connut à l'époque de Trajan et surtout d'Hadrien un succès exceptionnel dans l'idéologie impériale, par son association avec Zeus, et plus particulièrement avec Zeus Hélios<sup>39</sup>. Les deux empereurs entretenaient des relations privilégiées avec les dieux Jupiter et Zeus : Trajan fit reporter les titres de Jupiter sur la personne impériale<sup>40</sup> et Hadrien honorait tout particulièrement Zeus Olympios et Zeus Hélios<sup>41</sup>.

236

36 C'est à cette date qu'on célébrait l'Union au Disque dans le temple d'Hathor à Dendéra et dans celui d'Horus à Edfou, mais il semble que le rituel pouvait avoir lieu en d'autres occasions importantes : voir François Daumas, « Sur trois représentations de Nout », art. cit., p. 400 ; Herbert Walter Fairman, « Worship and Festivals in an Egyptian Temple », *Bulletin of the John Rylands Society*, 37/1 (septembre 1954), p. 186.

37 Auguste Mariette, *Le Sérapeum de Memphis*, Paris, Gide, 1857, p. 29 ; Dorothy J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 205. Ces fêtes étaient célébrées dans toute l'Égypte et on sait qu'elles comportaient des *κωμασάται*, des processions d'images sacrées par les prêtres : P. Tebt. I, 91, 18 ; P. Strasb. II, 91, 18 (Fayoum, 87 av. J.-C. ?) ; W. Chrest. 41, col. II, 15-16 (Éléphantine, le 2 Thoth 232 apr. J.-C.). De la liesse qui animait le pays pendant ces jours de fêtes, nous avons plusieurs attestations littéraires, de Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique* I, 36, 10) à Achille Tatius (*Le Roman de Leucippé et Clitophon* IV, 18) et Héliodore (*Éthiopiennes* IX, 9).

38 La légende identifie explicitement le dieu comme *ΗΛΙΟΣ ΣΑΡΑΠΙΣ*. Voir Soheir Bakhom, *Dieux égyptiens à Alexandrie sous les Antonins. Recherches numismatiques et historiques*, Paris, Éditions du CNRS, 1999, p. 38.

39 Ladislav Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, de Gruyter, 1970, p. 116.

40 Harold Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, III, London, British Museum Publications, 1936, nos 224, 229, 434, 448 et 462.

41 André & Étienne Bernand, *Les Inscriptions grecques et latines du colosse de Memnon*, Le Caire, IFAO, 1960, p. 13.



L'intérêt de ces deux empereurs pour Sarapis semble s'être articulé avec des préoccupations d'ordre économique. En effet, sous Trajan et Hadrien, Sarapis apparut très explicitement dans le monnayage alexandrin comme le représentant d'Alexandrie<sup>42</sup>. Le rôle de protecteur de l'approvisionnement de Rome en blé lui fut alors conféré très explicitement<sup>43</sup> et il fut rapproché de Zeus Sôter, dont la statue semble avoir orné le sommet du phare d'Alexandrie : Sarapis apparaissait dès lors comme le Sauveur, le pourvoyeur de blé et de sécurité pour l'empire<sup>44</sup>. En outre, avec son association à Zeus Hélios, son rôle se précisa comme protecteur des marins, compagnon d'Isis Pelagia, et garant du bon acheminement du blé égyptien vers Rome. Il figure, au revers de l'atelier d'Alexandrie, à partir de l'an 19 de Trajan<sup>45</sup> et jusqu'en l'an 5 de Marc Aurèle<sup>46</sup>, flanqué des deux Dioscures, fils de Zeus, et patrons de la navigation<sup>47</sup>.

L'association étroite de Zeus, Hélios et Sarapis prend sous le règne de Trajan et plus encore sous Hadrien une forme fixe, avec l'apparition du dieu Zeus Hélios Megas Sarapis. Par sa promotion active, l'idéologie impériale à l'époque d'Hadrien insiste sur les affinités entre l'empereur et le dieu alexandrin. Ce dernier apparaît dans la propagande impériale comme l'illustration de l'harmonie des hommes et des dieux que parvient à réaliser l'Empire, à l'image du dieu composite Sarapis et de la ville cosmopolite dont il est le protecteur, Alexandrie.

#### Une création alexandrine : Zeus Hélios Megas Sarapis

Le rapprochement de Zeus Hélios et de Sarapis me semble donc s'être fait en milieu alexandrin<sup>48</sup>, et il est possible que l'épithète de Megas accolée ici au nom

42 Il est représenté à côté de la personnification de la ville d'Alexandrie dès l'an 17 de Trajan (113-114) : Poole, n° 449, pl. XV. L'aigle de Zeus apparaît en association avec Sarapis sur les monnaies de la fin du règne d'Hadrien : le buste de Sarapis, la tête tournée à gauche, est placé au-dessus d'un aigle aux ailes déployées. Voir Dattari, n° 1822, pl. XIV, an 17 d'Hadrien (132-133) ; repris en l'an 19 (Dattari, n° 1824) et en l'an 20 (Dattari, n° 1823). Voir Soheir Bakhoum, *Dieux égyptiens, op. cit.*, p. 47.

43 Une frappe de l'an 11 de Trajan représente Sarapis sur le pont d'une galère entouré d'Isis Pharia et de Déméter : Dattari, n° 1036, an 11 de Trajan (107-108). Le type sera repris de l'an 12 à l'an 14, puis sur une émission de l'an 19 d'Hadrien : Dattari, n° 1844, an 19 d'Hadrien (134-135), et en l'an 7 d'Antonin le Pieux (Dattari, n° 2858) ; Soheir Bakhoum, *Dieux égyptiens, op. cit.*, p. 44-45 et 54-55.

44 Sarapis reçoit parfois l'épithète de Sôter à l'époque hellénistique mais, jusqu'à l'époque impériale, c'est toujours en association avec Isis : Peter M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, Clarendon Press, 1972, I, p. 258 et II, p. 408, n. 532 ; voir également Richard Alston, *Soldier and Society in Roman Egypt. A Social History*, London/New York, Routledge, 1995, p. 163 sq.

45 Dattari, n° 1034, an 19 de Trajan (115-116).

46 Dattari, n° 3529, an 5 de Marc-Aurèle (164-165) ; à l'avant de Lucius Verus, même date : Dattari, n° 3779.

47 Fernand Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse. Étude d'iconographie religieuse*, Paris, de Boccard, coll. « BEFAR », 137, 1935, p. 248.

48 Pour une présentation différente : Laurent Bricault, « Zeus Hélios Megas Sarapis », art. cit., p. 243-254. S'appuyant sur des attestations de Zeus Hélios Megas Sarapis provenant du

de Sarapis soit une référence à son ancrage spécifiquement alexandrin, celui du grand *Sarapieion* de Rhacotis. Deux éléments iconographiques renforcent à mon sens cette hypothèse.

Une statuette de bronze provenant, selon W. Hornbostel, de la région d'Alexandrie représente Sarapis trônant, dont la main gauche tenait une haste – seule la partie supérieure est conservée (fig. 2)<sup>49</sup>. Sa main droite était posée sur un objet, une personne ou un animal, qui a disparu ; il s'agissait vraisemblablement de Cerbère et la statuette semble se référer à la représentation canonique du dieu d'Alexandrie<sup>50</sup>. Le dieu est vêtu du chiton et de l'himation, coiffé du *kalathos* et radié de six rayons. Sur des critères stylistiques, W. Hornbostel propose de dater cet objet de l'époque d'Hadrien. Une autre statuette en bronze, conservée au

British Museum, représente Sarapis trônant, radié, avec la main gauche levée tenant une haste et la main droite baissée, posée au-dessus du chien Cerbère (fig. 3)<sup>51</sup>. Symétriquement à Cerbère, de l'autre côté du trône, se trouve un aigle. Il semble donc qu'on ait ici ajouté à la représentation canonique alexandrine l'animal jovien.



Fig. 2. Sarapis-Hélios trônant. Musée du Louvre, Département des Antiquités grecques et romaines, N 5401. D'après W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, Leiden, 1973, pl. XCV, p. 463, fig. 162

désert oriental et de Louxor, antérieures aux attestations alexandrines, l'auteur pense que la forme « Zeus Hélios Megas Sarapis » est née en Haute Égypte.

49 Musée du Louvre, Département des Antiquités grecques et romaines, N 5401.

50 Les statuettes se réfèrent clairement à la statue culturelle d'époque romaine, le *Fransentypus* déterminé par W. Hornbostel et vraisemblablement élaboré au début du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.

51 Londres, British Museum, 939.





Fig. 3. Zeus Hélios Megas Sarapis (?) trônant. Londres, British Museum, Department of Greek and Roman Antiquities, Inv. Walters 939. Photographie © British Museum

Les documents que nous mentionnons ici, élaborés dans la région d'Alexandrie, attestent qu'à partir d'Hadrien, des copies à petite échelle de la statue cultuelle furent façonnées, qui intégraient la nature solaire du dieu. Sur ces statuette, Sarapis est couronné de rayons à l'instar d'Hélios et parfois accompagné de l'animal emblématique de Zeus, l'aigle. Il pourrait donc s'agir de Zeus Hélios Megas Sarapis.

Malheureusement, aucune inscription ne vient rattacher explicitement la forme de Zeus Hélios Megas Sarapis au grand *Sarapieion* d'Alexandrie. En revanche, elle est attestée non loin de là, à Canope. On a retrouvé près du port Tewfik, semble-t-il à proximité du site du *Sarapieion* de Canope, des dédicaces à Zeus Hélios Megas Sarapis, datées de la fin du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. et plus tard. C'est dans ce sanctuaire que L. Castiglione situe les premiers développements de la déesse Isis Pharia, qui a joué un rôle important dans la protection de l'approvisionnement en blé, aux côtés de Sarapis<sup>52</sup>. Plusieurs de ces monuments ou d'autres provenant

52 László Castiglione, « Isis Pharia : remarques sur la statue de Budapest », *Bulletin du musée des Beaux-Arts hongrois*, 34/35 (1970), p. 37-55. Deux autres monuments : André Bernand, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs*, Le Caire, IFAO, 1970, II, 1, p. 251, n° 25 (= SB V, 2, 8095) ; *ibid.*, p. 251-252, n° 26.

des alentours de Canope désignent le dieu comme « Zeus Hélios Megas Sarapis de Canope »<sup>53</sup>, attestant une forme locale spécifique, et une dernière inscription mentionne « Zeus Hélios Megas Serapis au lieu-dit Batheia », qui devait correspondre à une chapelle ou succursale du temple de Rhacotis ou de Canope<sup>54</sup>.

On sait malheureusement peu de choses sur ce dernier sanctuaire<sup>55</sup>. La ville même de Canope était antérieure à la fondation d'Alexandrie et un sanctuaire d'Osiris semble avoir préexisté à celle du *Sarapieion*. L'édifice lui-même a vraisemblablement connu des travaux importants sous le règne de Ptolémée III et de nombreuses inscriptions attestent de l'importance du sanctuaire à son époque<sup>56</sup>, mais il n'est pas exclu qu'il ait déjà fonctionné au début du règne de Ptolémée I<sup>er</sup>. Les qualités de guérisseur faisaient partie des attributs les plus anciens de Sarapis<sup>57</sup>, et il est possible qu'un sanctuaire d'incubation ait fonctionné à Canope dès avant la construction du Grand *Sarapieion*<sup>58</sup>. Strabon insiste d'ailleurs sur cette spécificité de Canope<sup>59</sup> et selon Pausanias, à Corinthe, il y avait deux temples de

- 53 En particulier, une stèle rectangulaire de marbre gris ornée d'un fronton triangulaire, conservée au Winchester College Museum, a été identifiée comme provenant d'Alexandrie par A. J. LeRon. Elle porte une dédicace à « Zeus Hélios Megas Sarapis de Canope », datée du 20 décembre 185, 186 ou 187 apr. J.-C. grâce à la mention du préfet : André Bernand, *Le Delta égyptien, op. cit.*, II, 1, p. 241-242, n° 13 (= SB V, 8281). Voir *ibid.*, p. 242-244, n° 14 (= SB V, 8452, Aboukir, 228 apr. J.-C. : cippe portant une dédicace faite par le dénommé Marcus Aurelius Maximus, Syrien d'Askalon, en accomplissement d'un vœu) ; voir encore une inscription non datée précisément, sur une colonne provenant, sans certitude absolue, de Schédia : *ibid.*, p. 419, n° 13 (= SB I, 349).
- 54 C'est une base de granit rose quadrangulaire dédiée « à Zeus Hélios Megas Serapis au lieu-dit Batheia, en remerciement » par un dénommé Hierax et datée de 274 apr. J.-C. : André Bernand, *Le Delta égyptien, op. cit.*, II, 1, p. 244-245, n° 15 (= SB I, 402).
- 55 Sur Canope, voir : Evaristo Breccia, *Le rovine e i monumenti di Canopo*, Bergamo, Officine dell'Istituto italiano d'arti grafiche, 1926 ; André Bernand, *Alexandrie la Grande*, Paris, Hachette, 1998, p. 129-131 ; Roger S. Bagnall & Dominic W. Rathbone, *Egypt from Alexander to the Copts*, London, British Museum Press, 2004, p. 73-74.
- 56 De nombreuses inscriptions attestent du culte de Sarapis à Canope : voir la stèle de dédicace d'un sanctuaire à Isis et Anubis qui se dressait probablement, selon P. M. Fraser, dans l'enceinte du temple de Sarapis, faite par Callicratès aux noms de Ptolémée II et d'Arsinoé : André Bernand, *Le Delta égyptien, op. cit.*, p. 232, n° 2 ; Peter M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria, op. cit.*, p. 271-272 ; une autre stèle porte une dédicace à Sarapis et Isis, au roi Ptolémée et à la reine Bérénice, au début du règne de Ptolémée III : André Bernand, *Le Delta égyptien, op. cit.*, p. 334, n° 4 ; une dédicace faite par Artémidore, fils d'Apollonios, de Bargylia, dédiée à Sarapis, à Isis, au Nil, à Ptolémée III et à Bérénice : Evaristo Breccia, *Iscrizioni latine e greche*, Le Caire, IFAO, 1911, n° 14 ; Louis Robert, *Collection Froehner, I. Inscriptions grecques*, Paris, Bibliothèque nationale, 1936, n° 97.
- 57 C'est le cas dans les premières attestations du culte dans le monde méditerranéen ; voir une dédicace d'Halicarnasse datée du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : *BMI*, 818.
- 58 Peter M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria, op. cit.*, I, p. 257.
- 59 *Géographie*, XVII, 17 : « [Canope] possède le sanctuaire de Sarapis, objet d'une grande vénération, car il s'y opère des guérisons, en sorte que les gens de la plus haute qualité y ajoutent foi et viennent s'endormir là pour leur propre guérison, ou bien d'autres s'endorment à leur place ; certains consignent même par écrit ces guérisons, d'autres des preuves de l'efficacité des oracles qui y sont rendus ». Voir Jean Yoyotte & Pascal Charvet, *Strabon. Le voyage en Égypte*, Paris, Nil Éditions, 1997, p. 109. Voir aussi Élien, *Nat. anim.* XI, 31-35 ; Artémidore, *Oneirocritique*, 92-94.



Sarapis, dont un voué à Sarapis de Canope<sup>60</sup>. L'aspect architectural du sanctuaire était peut-être plus égyptien : des tessères en os d'époque romaine provenant d'Alexandrie représentent le pylône d'un temple égyptien avec, entre les massifs, une image d'Osiris Kanopos, accompagnée de l'inscription « ΚΑΝΟΠΙΟΣ » et la présence du même motif sur des monnaies alexandrines de Trajan et de Marc Aurèle atteste de l'importance du sanctuaire à cette époque<sup>61</sup>.

On peut donc envisager à Canope l'existence d'un culte spécifique de Zeus Hélios Megas Sarapis « de Canope », distinct de celui de Rhacotis. Ce n'est en tout cas vraisemblablement pas cette forme qui est représentée sur les statuettes que nous avons évoquées. Les fouilles d'E. Breccia à Canope avaient déjà fourni deux têtes de Sarapis en albâtre, l'une avec la coiffure à *anastolè*<sup>62</sup>, une autre avec des « boucles enroulées »<sup>63</sup> et, plus récemment, les fouilles sous-marines de F. Goddio au large de la baie d'Aboukir ont livré une tête colossale en marbre blanc et de taille imposante, aux cheveux coiffés en *anastolè*, retrouvée non loin du *kalathos* orné de deux rameaux qui venait s'y fixer<sup>64</sup>. Il s'agit pour Z. Kiss d'une oeuvre hellénistique, datable de la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>65</sup>. La statue colossale à laquelle appartenait cette tête ne pouvait être que la statue de culte du *Sarapieion* de Canope, dont des morceaux auraient été dissimulés par des fidèles après la destruction du *Sarapieion* en 391 apr. J.-C., avec d'autres statues du sanctuaire, dans le temple d'Isis de Ménouthis encore épargné par les chrétiens<sup>66</sup>. Si l'interprétation de Z. Kiss est confirmée, les statuettes de Sarapis-Hélios ne sauraient représenter cette statue cultuelle, dans la mesure où elles sont coiffées en frange et non en *anastolè*.

Quoi qu'il en soit, c'est dans la zone d'influence des cultes de Zeus Hélios Megas Sarapis, entre Alexandrie et Canope, que se trouvait le camp permanent

60 Pausanias, *Périégèse*, II, 4, 6.

61 Susan Handler, « Architecture on the Roman Coins of Alexandria », *AJA*, 75 (1971), p. 63-64, fig. 8 ; Paul Naster, « Le pylône égyptien sur les monnaies impériales d'Alexandrie », dans *Antidorum W. Peremans sexagenario ab alumnis oblatum*, Leuven, Peeters, coll. « Studia Hellenistica », 6, 1968, p. 81-90, fig. 1-2.

62 Evaristo Breccia, *Le rovine*, op. cit., p. 63, n° 29, pl. XXIX, 2 ; Achille Adriani, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano*, série A, II, Palermo, Fondazione « Ignazio Mormino » del Banco di Sicilia, 1961, p. 45, n° 165, fig. 262.

63 Evaristo Breccia, *Le rovine*, op. cit., p. 63, n° 27, pl. XXIX, 3 ; Achille Adriani, *Repertorio*, op. cit., p. 50, n° 185, fig. 286 ; G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*, Leiden, Brill, coll. « EPRO », 36, 1973, p. 5, n° 18.

64 Fouilles de l'Institut d'archéologie sous-marine, inv. n°s 1316 et 1461 ; en cours de publication par Z. Kiss.

65 Zsolt Kiss, « Sarapis de Canope », art. cit., p. 390.

66 Zacharie le Scholastique, dans sa *Vie de Sévère*, évoque en effet des « idoles païennes cachées à Ménouthis » : PO II, 6, 1 (éd. Kugener) ; André Bernard, *Le Delta égyptien*, op. cit., p. 208-213 ; Zsolt Kiss, « Sarapis de Canope », art. cit., p. 392 ; sur la destruction des sanctuaires de Canope et d'Aboukir, David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 162-165.

des légions romaines d'Égypte, à Nicopolis<sup>67</sup> : la *Legio XXII Deiotariana* y était stationnée sous Auguste, et depuis la moitié du 1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., les deux légions égyptiennes, la *Legio XXII Deiotariana* et la *Legio III Cyrenaica*, faisaient camp commun à Nicopolis ; ce fut le cas jusqu'en 119<sup>68</sup>. Alexandrie était donc la base principale des forces légionnaires en Égypte, qui séjournaient en détachement dans les points stratégiques et commerciaux du territoire<sup>69</sup>. La *Legio XXII* a vraisemblablement essaimé vers la Haute Égypte avant 65 et l'époque des Flaviens : elle est présente déjà sous Auguste et Tibère à Oxyrhynchos et à Coptos<sup>70</sup>. Or, nous allons le voir, c'est dans ces milieux que s'est diffusée la forme de Zeus Hélios Megas Sarapis.

#### Le maillage des garnisons romaines

242

Dans un milieu où le culte impérial était le premier culte pratiqué, l'adoration d'une divinité particulièrement appréciée de l'empereur devait faire partie des marques d'allégeance privilégiées. C'est en tout cas le maillage des garnisons romaines en détachement dans la *chôra* qui dessine le spectre géographique de la diffusion de Zeus Hélios Megas Sarapis.

De fait, pendant les deux premiers siècles et demi de l'occupation romaine, après les campagnes d'Arabie et la pacification de l'Éthiopie, l'armée d'Égypte n'eut pas à combattre hors des frontières ni à se défendre contre des ennemis extérieurs. Elle se consacra essentiellement au maintien de l'ordre intérieur et à des travaux publics<sup>71</sup>. Une des grandes entreprises menées à bien par l'armée romaine d'Égypte, dès la fin du règne d'Auguste, fut donc l'aménagement de la route de Coptos à Myos Hormos et à Bérénikè à travers le désert oriental, afin de faciliter le transit du commerce oriental. C'est dans ces établissements militaires qui jalonnent les routes du désert qu'est attesté pour la première fois dans nos sources le dieu Zeus Hélios Megas Sarapis (voir carte)<sup>72</sup>.

67 Jean Lesquier, *L'Armée romaine d'Égypte d'Auguste à Dioclétien*, Le Caire, IFAO, 1918, p. 44-45. De nombreuses stèles funéraires de légionnaires furent érigées aux environs immédiats du camp : voir le CIL III (Alexandrie), *passim* ; Ann Ellis Hanson, « Juliopolis, Nicopolis and the Roman Camp », *ZPE*, 37 (1980), p. 249-254 ; Richard Alston, *Soldier and Society*, *op. cit.*, p. 163 sq.

68 Jean Lesquier, *L'Armée romaine*, *op. cit.*, chap. II, p. 50 et 63.

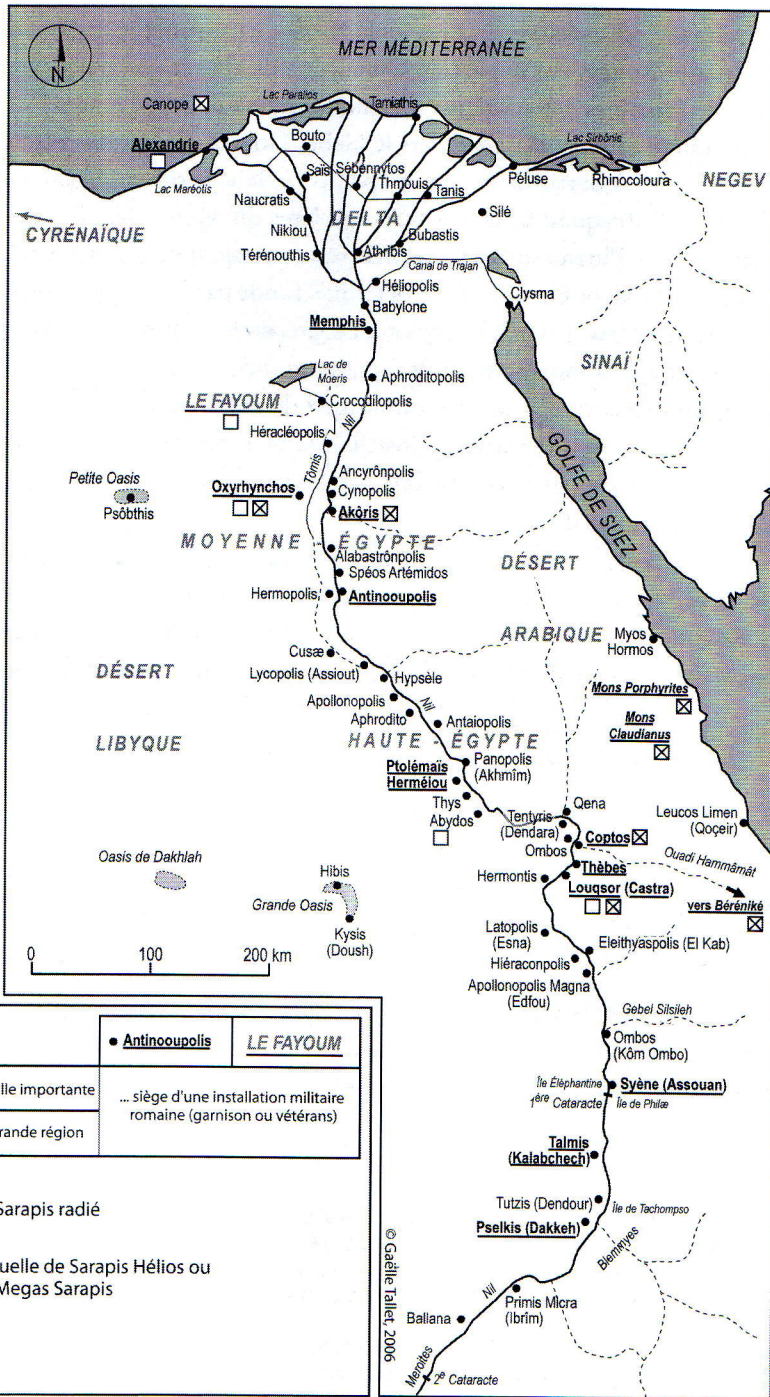
69 Voir Robert Cavenaile, « Prosopographie de l'armée romaine d'Égypte d'Auguste à Dioclétien », *Aegyptus*, 50 (1970), p. 213-320 ; Nicola Criniti, « Supplemento alla prosopografia dell'esercito romano d'Egitto da Augusto a Diocleziano », *Aegyptus*, 53 (1973), p. 93-158, qui mettent en relief la prépondérance de la garnison d'Alexandrie.

70 Robert O. Fink, *Roman Military Records on Papyrus*, Cleveland, CWRU Press, 1971, p. 198, n° 1 ; Sergio Daris, *Documenti per la storia dell'esercito romano in Egitto*, Milano, Vita e Pensiero, 1964, nos 66, 68, etc. ; Richard Alston, *Soldier and Society*, *op. cit.*, p. 163 sq.

71 Jean Lesquier, *L'Armée romaine*, *op. cit.*, p. 15-23.

72 Pour une présentation d'ensemble de Zeus Hélios Sarapis dans les postes militaires du désert oriental : Jean Lesquier, *L'Armée romaine*, *op. cit.*, p. 282-284.





		● Antinooupolis	LE FAYOUM
● Cynopolis	Ville importante	... siège d'une installation militaire romaine (garnison ou vétérans)	
CYRÉNAÏQUE	Grande région		
<input type="checkbox"/> Attestation de Sarapis radié <input checked="" type="checkbox"/> Attestation textuelle de Sarapis Hélios ou de Zeus Hélios Megas Sarapis			

Carte. L'implantation de Zeus Hélios Megas Sarapis en Égypte gréco-romaine.  
 Fond de carte d'après G. Husson & D. Valbelle, *L'État et les institutions en Égypte, des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 1992, p. 350

Qena et Coptos étaient les têtes sur le Nil de quatre pistes partant en direction de la mer Rouge. Au départ de Qena, une double transversale, formée de stations romaines, rattachait la vallée aux grandes carrières du désert oriental<sup>73</sup> : la première route se dirigeait vers le Gebel Dokhan (Mons Porphyrites), où était extrait, à partir du 1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., le « porphyre impérial », et la deuxième bifurquait à Aras vers les carrières du Mons Claudianus, dans le Gebel Fatira. Plus au sud, deux autres pistes partaient de Coptos, en direction des ports de Myos Hormos et de Bérénikè, fondé par Ptolémée II Philadelphie peu avant 255 av. J.-C.<sup>74</sup>. La région de Qena et de Coptos était donc le point de départ et d'aboutissement des quatre grandes routes du désert oriental. L'importance stratégique et économique de ces pistes, qui desservaient de nombreuses mines et carrières, justifiait la présence de fortins (*praesidia*) et l'octroi de laissez-passer pour les civils et les caravanes souhaitant rejoindre les ports importants de la côte.

244

Les militaires cantonnés le long de ces routes semblent avoir prisé le culte de Zeus Hélios Megas Sarapis. Ainsi, dans une dédicace inscrite sur un bloc d'albâtre trouvé dans les ruines de l'entrée du temple de Bérénikè, le dieu apparaît comme le protecteur des expéditions militaires dans la région<sup>75</sup> :

Διὶ Ἡλίῳ μ[εγάλῳ Σαράπιδι καὶ]  
 τοῖς συννά[οις θεοῖς ὁ δεῖνα ...]  
 ἦνίκα ἐξήει [  
 σὺν τῇ ἐν χερ[

À Zeus Hélios M[egas Sarapis] et aux dieux honorés dans le même temple, un tel a fait cette dédicace quand il partit en expédition avec la [...].

Il s'agit manifestement d'une dédicace faite par un soldat pour s'assurer un bon retour d'expédition. La paléographie indique une datation impériale avancée, postérieure à Hadrien selon Letronne<sup>76</sup>. Une base de statue trouvée dans le

73 Jean Bingen, *Mons Claudianus. Ostraca Graeca et Latina*, I, Le Caire, IFAO, 1992, p. 9-21 ; David Meredith, *Tabula Imperii Romani. Sheet N.G. 36 : Coptos*, Cambridge, Society of Antiquaries of London, 1958 ; Thierry de Putter, « Les routes vers les mines et les carrières : Coptos, la ville du "Souverain à la tête des mines" », dans *Coptos. L'Égypte antique aux portes du désert*, Paris, RMN, 2000, p. 144-155.

74 Au départ, la voie reliait Edfou à Bérénikè. Sur l'identification de Myos Hormos, Hélène Cuvigny et al., *La Route de Myos Hormos : l'armée romaine dans le désert oriental d'Égypte*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2 vol., I, 2003, p. 24-27.

75 André Bernand, *Pan du désert*, Leiden, Brill, 1977, p. 188-189, n° 71 (= SB V, 8385). Voir David Meredith, « Berenice Troglodytica », *JEA*, 43 (1957), p. 62 et 69.

76 Antoine-Jean Letronne, *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte*, I, Paris, Imprimerie royale, 1842, p. 463-464, n° 54.



temple de Bérénikè porte une dédicace au même dieu<sup>77</sup>. Notons toutefois que la description du temple et des quelques reliefs préservés que donne D. Meredith met en relief la présence dans le temple d'Isis, Harpocrate, Osiris, Geb et Khem-Min, mais guère de Sarapis.

C'est dans les garnisons du Mons Claudianus et du Mons Porphyrites que sont connues les attestations les plus anciennes de Zeus Hélios Megas Sarapis. Elles permettent de mieux cerner les conditions de la fusion de Zeus Hélios et de Sarapis. Les carrières du Mons Claudianus furent, semble-t-il, mises en exploitation sous le règne de Trajan. À la fin de ce règne, un ingénieur des carrières, Apollonios, fils d'Ammonios, « Alexandrin »<sup>78</sup>, fit la dédicace d'un autel en granit au dieu Zeus Hélios Megas Sarapis, attestant dès cette époque la présence d'un culte de Sarapis au Mons Claudianus et son rapprochement avec Zeus Hélios.

Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ  
 Σαράπιδι  
 ὑπὲρ τῆς τοῦ κυρίου  
 Καίσαρος Τραιανοῦ  
 τύχης ἐπὶ Ἐνκολπίῳ  
 ἐπιτρόπῳ καὶ Κουίντῳ  
 Ἀκκίῳ Ὀπτάτῳ (ἐκατοντά)ρ(χῳ) Ἀπολλώ-  
 νιος Ἀμμωνίου Ἀλεξ-  
 ἀνδρεὺς ἀρχιτέκτων  
 ἀνέθηκεν ὑπὴρ τῆς σωτη-  
 ρίας αὐτοῦ πάντων ἔργων.

À Zeus Hélios Megas Sarapis, pour la fortune de notre seigneur César Trajan, quand Encolpius était procurateur (des carrières) et Quintus Accius Optatus, centurion, Apollonios, fils d'Ammonios, Alexandrin, architecte, a dédié (cet autel) pour la conservation de tous ses travaux.

Le nom du dieu auquel l'autel est dédié, Sarapis, est inscrit en caractères plus gros que le reste du texte et le nom de Sarapis est bien séparé de celui de Zeus Hélios, manifestant qu'on a affaire ici à l'association de deux divinités encore perçues comme distinctes en une seule entité. La carrière est ici commandée par

77 David Meredith, « Berenice Troglodytica », art. cit., p. 70 ; André Bernand, *Pan, op. cit.*, p. 189, n° 72 ; voir aussi Willeke Wendrich & Steven E. Sidebotham, « Berenike, Roman Egypt's Maritime Gateway to Arabia and India », *Egyptian Archaeology*, 8 (1996), p. 15-18.

78 André Bernand, *Pan, op. cit.*, p. 89-92, n° 38 (= SB V, 8323) ; Étienne Bernand, « À propos de l'autel dédié à Zeus Soleil, grand Sarapis, par l'architecte alexandrin Apollônios, fils d'Ammonios, au Mons Claudianus », *ZPE*, 91 (1992), p. 221-225.

un procurateur impérial, le *procurator metallorum*, dont la juridiction s'étend à l'ensemble des carrières impériales d'Égypte. Sur place travaille un militaire chargé de la sécurité et de la logistique, comme dans le reste des carrières. L'architecte alexandrin place son travail sous la protection de Sarapis, le dieu de sa ville, mais en profite pour faire hommage à l'empereur.

L'exploitation massive de la carrière du Claudianus semble s'être concentrée sous les règnes de Trajan et d'Hadrien<sup>79</sup> et, au début du règne d'Hadrien, la construction d'un petit Sérapeum, commandée par l'esclave impérial et adjudicateur des carrières Epaphroditos, correspond aux débuts, la même année, de la construction du Panthéon à Rome<sup>80</sup> : c'est la période d'apogée de l'exploitation de ces carrières<sup>81</sup>. Un linteau signale l'équipement du temple et de ses annexes par Epaphroditos, mais le temple et le portique qui ornait sa façade principale ne furent jamais terminés. La dédicace date du règne d'Hadrien, quelques mois après son accession au trône, et solennise la reprise de l'exploitation du Mons Claudianus après une période de chaos. L'avènement du nouveau règne s'accompagne de la commande importante des colonnes de la façade du Panthéon. Zeus Hélios Megas Sarapis sert ici de symbole de la restauration du pouvoir impérial. La construction du temple engagée par Epaphroditos vient donc donner une forme durable à un culte qui existait déjà sous Trajan au Mons Claudianus, tout en lui donnant une signification politique forte<sup>82</sup>.

L'inscription de dédicace se trouve sur un bloc de granit gris local, destiné à servir d'architrave au temple de Sarapis<sup>83</sup> :

Ὑπὲρ σωτηρίας καὶ αἰωνίου νείκης Ἀυτοκράτορος Καίσαρος Τραιανοῦ Ἀδριανοῦ  
Σεβαστοῦ καὶ τοῦ σύνπαντος αὐτοῦ οἴκου  
καὶ τῆς τῶν ὑπὸ αὐτοῦ ἐπιταγέντων ἔργων ἐπιτυχίας  
Διὶ Ἡλίωι μεγάλωι Σαράπιδι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς τὸν ναὸν καὶ τὰ περὶ τὸν ναὸν πάντα  
Ἐπαφρόδειτος δοῦλος Σειγηριανός, μισθωτῆς τῶν μετᾶλλων, κατασκεύασεν,

79 Hélène Cuvigny, *Mons Claudianus. Ostraca Graeca et Latina*, III, Le Caire, IFAO, 2000, p. 7-8.

80 Son *pronaos* comporte seize colonnes géantes provenant du Mons Claudianus et de Syène.

81 Ce temple se trouvait au nord du fort, contre le contrefort montagneux, avec une large voie d'accès et un escalier monumental : Theodor Kraus, Josef Röder & Wolfgang Müller-Wiener, « Mons Claudianus-Mons Porphyrites, Bericht über die zweite Forschungsreise, 1964 », *MDAIK*, 22 (1967), p. 115, et Jean Bingen, *Mons Claudianus*, I, *op. cit.*, fig. 3.

82 Sur l'existence d'un culte de Sarapis avant la construction du Sérapeum par Sigerianus : Wilfried van Rengen, « A New Paneion at Mons Porphyrites », *CdÉ*, LXX/140 (1995), p. 240-245 ; sur la valeur symbolique de cette dédicace : David P. S. Peacock, « Rome in the Desert : a Symbol of Power », conférence inaugurale prononcée à l'université de Southampton le 3 décembre 1992, p. 27-28 ; voir aussi David P. S. Peacock & Valerie A. Maxfield, *Mons Claudianus. Survey and Excavations*, III, Le Caire, IFAO, 1997, p. 333-334 ; Hélène Cuvigny, *Mons Claudianus*, III, *op. cit.*, p. 51-53.

83 OGIS II, 678, 3 ; SB V, 8324 ; David Meredith, « The Roman Remains in the Eastern desert of Egypt », *CdÉ*, XXVIII/55 (1953), p. 103-105, n° 22 ; voir, en dernier lieu, André Bernand, *Pan*, *op. cit.*, p. 98-105, n° 42 ; *id.*, *Les Portes du désert*, Paris, CNRS, 1984, p. 245-250, n° 88-89.



ἐπὶ Ῥαμμίῳ Μαρτιάλει ἐπάρχῳ Αἰγύπτου, ἐπιτρόπου τῶν μετάλλων Χρησίμου,  
 Σεβαστοῦ ἀπελευθέρου,  
 ὄντος πρὸς τοῖς τοῦ Κλαυδιανοῦ ἔργοις Ἀουίτου, (ἐκατοντά)ρχ(ου) σπείρης πρώτης  
 Φλαουίας Κιλίκων ἱππικῆς,  
 (ἔτους) β' Αὐτοκράτορος Καίσαρος Τραιανοῦ Ἀδριανοῦ Σεβαστοῦ, Φαρμουθὶ κη'.

Pour la conservation et la victoire éternelle de l'empereur César Trajan Hadrien Auguste et de toute sa maison et pour le succès des travaux ordonnés par lui, à Zeus Hélios Megas Sarapis, et aux dieux qui partagent son temple, le temple avec ses dépendances a été construit par l'esclave (impérial) Epaphroditos Sigerianos, fermier des carrières, quand Rammius Martialis était préfet d'Égypte, étant procureur des carrières Chrésimos, affranchi d'Auguste, étant préposé aux travaux du Mons Claudianus Avitus, centurion de la première cohorte à cheval, Flaviennne, des Ciliciens, l'an 2 de l'empereur César Trajan Hadrien Auguste, le 28 du mois de Pharmouthi.

Avec Epaphroditos, soumis ici à la surveillance du procureur impérial Chrésimos et d'un militaire, le centurion Avitus, on voit se dessiner clairement le milieu dans lequel s'est diffusée la forme Zeus Hélios Megas Sarapis. Les fonctionnaires étant toujours nommés par ordre décroissant d'importance, Sigerianus occupait vraisemblablement le premier rang dans le milieu claudianien au moment de l'inscription. Le civil qui l'accompagne, Chrésimos, est un affranchi de l'empereur : il porte ailleurs les noms de Marcus Ulpius, qui sont ceux de Trajan, et a donc probablement été affranchi par lui. Quant à la cohorte flavienne des Ciliciens, déjà attestée au Paneion de l'Ouadi Hammamat sous Domitien<sup>84</sup>, elle faisait partie des cohortes auxiliaires ayant servi en Égypte et semble avoir été spécialisée dans les régions désertiques et frontalières, où se trouvaient des carrières<sup>85</sup>. Le même Epaphroditos fit au Mons Porphyrites la dédicace d'un bloc de granit, qui servait d'architrave au temple local de Sarapis. Le texte est légèrement plus succinct que celui du Mons Claudianus<sup>86</sup>. On retrouve à ses côtés Chrésimos, et le centurion est Proculianus, dont l'unité n'est pas précisée. Les deux inscriptions doivent être quasiment contemporaines car elles datent du même préfet, Rammius Martialis, dont la carrière semble avoir été courte<sup>87</sup>.

84 André Bernand, *De Koptos à Kosseir*, Leiden, Brill, 1972, p. 111-113, n° 52.

85 Voir André Bernand, *Pan, op. cit.*, p. 105.

86 SB V, 8320 ; David Meredith, « The Roman Remains », art. cit., p. 126-128, n° 1 ; Theodor Kraus, Josef Röder & Wolfgang Muller-Wiener, « Mons Claudianus-Mons Porphyrites », art. cit., p. 197, n° 1 ; André Bernand, *Pan, op. cit.*, p. 59-62, n° 21.

87 Sur les temples du Porphyrites et du Claudianus : Theodor Kraus, Josef Röder & Wolfgang Muller-Wiener, « Mons Claudianus-Mons Porphyrites », art. cit., p. 108-205.

Le milieu dans lequel apparaît pour la première fois dans nos sources le dieu Zeus Hélios Megas Sarapis est donc directement placé sous l'influence impériale. En effet, au Mons Claudianus comme au Mons Porphyrites, l'employeur des ouvriers des carrières était l'État. Le granit du Mons Claudianus et probablement celui du Porphyrites, sous le Haut-Empire, étaient l'objet d'un monopole impérial et réservé aux propres programmes architecturaux de l'empereur : la pierre du Claudianus semble avoir été employée uniquement pour des bâtiments publics ou des palais impériaux de Rome et de sa région<sup>88</sup>. Le milieu des esclaves et des affranchis impériaux, relais de l'idéologie impériale, est donc bien représenté au Claudianus, aux côtés des militaires. En outre, la société claudianienne apparaît assez fermée et particulièrement réceptive à la diffusion d'un dieu auquel l'empereur accordait sa faveur<sup>89</sup>. Le dieu pour lequel on y fit ériger un sanctuaire était perçu comme la mise en équivalence, élaborée au cœur de l'idéologie impériale, des deux patrons de l'Empire, Zeus et Sarapis.

248

Les attestations de Zeus Hélios Megas Sarapis ne se limitent pas aux routes du désert oriental. On retrouvera sans surprise le dieu Zeus Hélios Megas Sarapis au point d'articulation des grandes voies du désert oriental avec l'axe de la vallée du Nil. Une terre cuite provenant d'Antinoé au Musée du Louvre représentant Sarapis radié me semble devoir être interprétée dans ce contexte et viendrait alors confirmer l'origine alexandrine de Zeus Hélios Megas Sarapis (fig. 4)<sup>90</sup>. Elle est malheureusement brisée et seule la partie supérieure a été conservée. La tête du dieu, coiffée du kalathos, avec la barbe et la moustache et une frange sur le front, est appuyée contre un dossier, qui était vraisemblablement celui de son trône. La comparaison de cette figurine avec la série des représentations de Sarapis en terre cuite provenant d'Antinoé fait apparaître qu'on a probablement affaire ici à une réinterprétation d'un motif bien représenté dans ce corpus : celui de Sarapis trônant, vêtu du chiton et de l'himation rabattu sur l'épaule gauche, tenant dans la main gauche levée une haste, parfois remplacée par un élément végétal, et posant sa main droite sur la tête du chien Cerbère, à ses côtés<sup>91</sup>. On reconnaît là le type du Sarapis trônant alexandrin à la frange, caractéristique du *Fransentypus* déterminé par W. Hornbostel. Ce type était devenu particulièrement populaire sous le règne d'Hadrien<sup>92</sup>. La terre cuite est datée prudemment par F. Dunand du II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., mais il semble possible de la mettre en relation avec le développement de Zeus Hélios Megas Sarapis à

88 Hélène Cuvigny, *Mons Claudianus*, III, *op. cit.*, p. 8-9.

89 *Ibid.*, p. 11-53.

90 Paris, Musée du Louvre, AF 1289.

91 Voir Françoise Dunand, *Terres cuites gréco-romaines d'Égypte*, Paris, RMN, 1990, p. 168-169, n<sup>os</sup> 454-457.

92 László Castiglione, « La statue de culte », *art. cit.*, p. 17-39 ; Michel Malaise, « Problèmes soulevés par l'iconographie de Sarapis », *Latomus*, 34 (1975), p. 383-391.



l'époque d'Hadrien dans les garnisons romaines. En effet, une inscription d'Antinoé célèbre l'ouverture de la Via Nova Hadriana sous le règne d'Hadrien, ce qui implique là encore la présence de détachements militaires<sup>93</sup>. La dédicace est datée de l'an 21 du règne d'Hadrien, en février 137 apr. J.-C. Elle précise qu'il a « fait creuser la nouvelle voie Hadrienne, de Bérénikè à Antinooupolis, à travers des régions sûres et plates, et l'a munie abondamment, de distance en distance, de citernes, de stations et de bastions, l'an 21, le 1<sup>er</sup> Phamenoth ».



Fig. 4. Zeus Hélios (Megas Sarapis?) trônant. Paris, Musée du Louvre, AF 1289. D'après F. Dunand, *Catalogue des terres cuites du Louvre*, Paris, RMN, 1990, p. 171, fig. 466

Hadrien fit donc construire en 137-138 apr. J.-C. la plus septentrionale des routes romaines du désert. Aux étapes étaient aménagées des citernes, des logements et des fortins ; la route partait d'Antinoopolis, contournait le Gebel Garib par le Nord, rejoignait la côte et longeait la mer Rouge, reliant les différents ports jusqu'à Bérénikè.

Il apparaît donc que, sous le règne d'Hadrien, des détachements militaires furent affectés à la construction et à la surveillance de la nouvelle route et il est probable que c'est dans et par ce milieu que le dieu Sarapis, sous la forme solaire de Zeus Hélios Megas Sarapis, a été introduit à Antinoé – s'il s'agit bien de lui.

#### ZEUS HÉLIOS MEGAS SARAPIS : UN DIEU POUR LES ROMAINS ?

En étudiant de près la diffusion du dieu, on est frappé par le fait qu'elle se limite au milieu des militaires romains<sup>94</sup>. Bien plus, le réseau des garnisons prête son maillage à une diffusion qui semble n'être que de pure forme. Nous signalions tout à l'heure l'absence de représentations de Sarapis ou de Zeus Hélios Megas Sarapis à Bérénikè, accompagnant la dédicace que lui fit un soldat

93 André Bernand, *Pan, op. cit.*, p. 216-232, n° 80. La construction de la Via Nova Hadriana pourrait fournir un *terminus post quem* pour cette terre cuite, me semble-t-il.

94 Outre les garnisons d'Alexandrie, les légions d'Égypte sont en effet attestées à Coptos et Antinoé, dans le nome oxyrhynchite, à Louxor et sur la rive occidentale de Thèbes, à Ptolemais Hermeiou, à Akôris et sur les routes du désert occidental. Ce sont autant de sites où Zeus Hélios Megas Sarapis est attesté. On rencontre également les légions romaines à Syène (Assouan), où Zeus Hélios Megas Sarapis n'est pas attesté – mais une statue cultuelle du dieu Sarapis a été récemment retrouvée à Éléphantine, et en divers endroits de la Nubie. Voir Richard Alston, *Soldier and Society, op. cit.*, p. 163-164.

prêt à partir en expédition. C'est un constat que l'on peut également faire dans le cadre du petit *Sarapieion* du camp romain de Louxor, où Zeus Hélios Megas Sarapis est attesté épigraphiquement. Les fouilles de Z. Ghoneim dans l'avant-cour du grand temple ont mis au jour, à l'angle nord-ouest, un petit temple romain identifié grâce à sa dédicace sur un linteau de grès comme un Sérapeum. Le temple est gréco-romain par son architecture, avec une *cella* montée sur un podium et une colonnade classique, mais le décor comporte des éléments égyptiens, comme le disque ailé qui apparaît sur le linteau<sup>95</sup>. J.-C. Golvin a souligné des ressemblances architecturales entre le *Sarapieion* de Louxor et ceux du Mons Porphyrites et du Claudianus : un autel a été retrouvé dans la cour à ciel ouvert au Claudianus et à Louxor, tandis que le même système d'exhibition de la statue de culte, avec une entrée latérale s'ajoutant à l'entrée principale, se rencontre au Mons Porphyrites et à Louxor.

L'inscription de Louxor est datée de l'an 10 d'Hadrien, le 24 janvier 126 apr. J.-C., c'est-à-dire le jour de l'anniversaire de l'empereur<sup>96</sup>. Or, les commentateurs ont souligné qu'un autre *Sarapieion* avait été dédié un 24 janvier : il s'agit du Sérapeum d'Ostie, qui est l'oeuvre d'un certain Caltilius, en l'an 127 apr. J.-C.<sup>97</sup> Il apparaît clairement qu'un tel choix était d'ordre politique et que pourvoir au culte de Zeus Hélios Megas Sarapis était perçu comme une marque d'allégeance à l'empereur, dont on connaît le goût pour Sarapis probablement déjà avant son voyage en Égypte<sup>98</sup>.

Mais si on y regarde de près, la dédicace consacre une construction qui est en réalité une *reconstruction* du petit temple :

Ἵπὲρ Αὐτοκράτορος Καίσαρος Τραιανοῦ Ἀδριανοῦ Σεβαστοῦ  
καὶ τοῦ παντὸς οἴκου αὐτοῦ Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι Γαῖος Ἰούλιος  
Ἀντωνεῖνος  
τῶν ἀπολελυμένων δεκαδάρχων ἐκ τοῦ ἰδίου ἀνοικοδομήσας τὸ ἱερόν, τὸ ζώδιον

- 95 Jean-Claude Golvin, Sayed Abd El-Hamid, Guy Wagner & Françoise Dunand, « Le petit Sarapieion romain de Louxor », *BIFAO*, 81 (1981), p. 115-148.
- 96 Voir, entre autres : Jacques Schwartz, « Un préfet d'Égypte frappé de *damnatio memoriae* sous le règne d'Hadrien », *CdÉ*, XXVII/53 (1952), p. 254-256 ; Guy Wagner, « Le petit Sarapieion romain de Louxor II. L'inscription grecque et le martelage du nom du préfet Titus Flavius Titianus », *BIFAO*, 81 (1981), p. 129-134 ; J. Van der Leest, « The Prefect of Egypt of an Inscription from Luxor (AE 1952, 159) », *ZPE*, 59 (1985), p. 141-145 ; G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary Catalogue*, *op. cit.*, p. 22-23, n° 122. Sur le *dies natalis* d'Hadrien, voir Walter F. Snyder, « The Feriale Duranum », *YCS*, 7 (1940), p. 242 ; Ladislav Vidman, *Isis und Sarapis*, *op. cit.*, p. 116 ; Wilhelm Hornbostel, *Sarapis*, *op. cit.*, p. 380-381.
- 97 Voir Barbara Morovich, « Caltilius P... e la costruzione del Serapeo ostiense », *RIL*, 125 (1992), p. 183-200.
- 98 Voir Jean Beaujeu, *La Religion romaine à l'apogée de l'Empire*, I. *La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 228 sq. ; Michel Malaise, *Les Conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, Brill, coll. « EPRO », 22, 1972, p. 419-421 ; Wilhelm Hornbostel, *Sarapis*, *op. cit.*, p. 360 et 378-388.



ἀνέθηκεν, εὐχῆς καὶ εὐσεβείας χάριν, ἐπὶ Τ[...] Φ[.....] ἐπάρχου Αἰγύπτου,  
ὁ αὐτὸς δὲ καὶ νεοκόρος αὐτοῦ τοῦ μεγάλου Σαράπιδος καὶ τὰ κατάλοιπα ζώδια  
ἀνέθηκε.

*L.c.* (ἔτους) ι' Αὐτοκράτορος Καίσαρος Τραιανοῦ Ἀδριανοῦ Σεβαστοῦ, τύβι κθ'.

Pour l'empereur César Trajan Hadrien Auguste et toute sa maison, à Zeus Hélios Megas Sarapis, Gaius Iulius Antoninus, du corps des ex-décourions, fit reconstruire à ses frais le temple et consacra la statue (du dieu), à cause d'un vœu et de sa piété, sous T. .... F. .... préfet d'Égypte. Le même était d'ailleurs aussi néocore du grand Sarapis lui-même et a consacré le reste des statues. An 10 de l'empereur César Trajan Hadrien Auguste, le 29 Tybi<sup>99</sup>.

Étonnamment, dans ce temple consacré à Zeus Hélios Megas Sarapis, Sarapis est peu présent et on constate bien plutôt une nette prépondérance d'Isis. En particulier, la statue de culte dont parle l'inscription dédicatoire pourrait fort bien ne pas avoir été une statue de Sarapis, dont on n'a aucune trace archéologique<sup>100</sup>, alors que des statues des divinités ont été retrouvées en place dans la *cella* : une statue d'Isis en calcaire, un Osiris Hydreios et deux taureaux Apis<sup>101</sup>. S'agit-il seulement des divinités qualifiées ici de *synnaoi* ? Pour F. Dunand, la statue d'Isis retrouvée pourrait remonter au début du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. et correspondre à la statue mentionnée par la dédicace<sup>102</sup>. C'était probablement, selon elle, le monument le plus important du temple nouvellement restauré. Le culte d'Isis était d'ailleurs important dans la région thébaine<sup>103</sup> et s'y est maintenu jusqu'à

99 Traduction de G. Wagner modifiée. L'ex-décourion Gaius Iulius Antoninus, néocore de Sarapis à Thèbes, n'est pas connu par ailleurs : voir Robert Cavenaile, « Prosopographie de l'armée romaine d'Égypte d'Auguste à Dioclétien », art. cit., p. 261, n° 117. Sur d'autres néocores de Sarapis dans la région, voir André Bataille, « Deux néocores de Serapis à Thèbes », *BIFAO*, 36 (1936), p. 164-174 ; Guy Wagner, « Inscriptions grecques du temple de Karnak I », *BIFAO*, 70 (1971), p. 31-34. Le préfet dont le nom a été effacé a été identifié comme T. Flavius Titianus, préfet de 126 à 133 : Arthur Stein, *Die Präfekten von Ägypten in römischer Zeit*, Berne, A. Francke, 1950, p. 65 sq.

100 Les fouilleurs ont toutefois retrouvé la partie inférieure d'une statue au pied de la niche aménagée dans la paroi extérieure du mur sud, qui pourrait être celle de Sarapis. Voir M. Abdul Qader Muhammad, « Rapport sur les fouilles effectuées en 1958/1959 et 1959/1960 », *ASAE*, 69 (1968), p. 239 ; Jean-Claude Golvin, Sayed Abd El-Hamid, Guy Wagner & Françoise Dunand, « Le petit Sarapieion », art. cit., p. 135 ; G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary Catalogue, op. cit.*, p. 23, n° 123.

101 Jean-Claude Golvin, Sayed Abd El-Hamid, Guy Wagner & Françoise Dunand, « Le petit Sarapieion », art. cit., pl. XXXI-XXXII.

102 *Ibid.*, p. 138.

103 C'est à l'époque de la dédicace du Sérapeum de Louxor qu'est décoré, sur la rive opposée du Nil, le petit temple d'Isis à Deir Chelouit. Voir la publication de Christiane Zivie-Coche *et al.*, *Le Temple de Deir Chelouit*, Le Caire, IFAO, 1992. Le règne d'Hadrien a visiblement donné lieu à un grand programme de décoration dans la région thébaine, à Deir Chelouit mais aussi Medinet Habou et Ermant.

une période avancée<sup>104</sup>. En revanche, Sarapis n'apparaît qu'assez rarement dans la région thébaine. Pour F. Dunand, le petit temple de Louxor était donc essentiellement un temple d'Isis, en dépit de l'inscription dédicatoire. Le fait qu'il s'agisse d'une restauration et non d'une construction ménage la possibilité que le sanctuaire ait été initialement voué à une Isis hellénisée et que la dédicace ait placé le sanctuaire sous le patronage de Sarapis de manière tout à fait formelle, pour marquer une allégeance à l'empereur Hadrien par l'intermédiaire d'un de ses dieux favoris<sup>105</sup>. L'ensemble des dédicaces étudiées jusqu'ici confirme d'ailleurs l'hypothèse d'un développement du culte de Zeus Hélios Megas Sarapis en relation avec l'empereur Hadrien, au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., et peut-être plus précisément lors de son voyage en Égypte. Cela n'exclut pas que le culte ait perduré au-delà de ce règne, comme l'attestent des inscriptions un peu plus tardives de Coptos<sup>106</sup>. Mais on se prend à douter de l'ancrage profond de l'implantation de Zeus Hélios Megas Sarapis.

252

#### Forme et contenus...

Non loin du petit camp romain de Louxor a été mis au jour un relief cultuel sur lequel figure un couple dont l'identification est problématique (fig. 5)<sup>107</sup> : s'agit-il de Zeus Hélios Megas Sarapis accompagné d'Isis et de l'enfant Harpocrate ? D'un empereur romain, en compagnie de sa femme, dans la posture du Pharaon triomphant ? Voire d'une triade divine locale ?

Ce grand relief fragmentaire représente, de face, deux divinités : à droite, se tient un dieu fort et barbu, le visage et la poitrine de face et les pieds tournés vers la droite, dans l'attitude de la marche. Il a les cheveux bouclés séparés par une

104 Un *ostrakon* atteste qu'à la fin du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., peut-être même au début du IV<sup>e</sup>, une confrérie célébrait encore les fêtes d'Isis en se réunissant chaque mois pour boire : O Tait II, 186 (Karnak). Voir Françoise de Cénival, *Les Associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques*, Le Caire, IFAO, 1972, p. 111 et 178-185 ; Jean-Claude Golvin, Sayed Abd El-Hamid, Guy Wagner & Françoise Dunand, « Le petit Sarapieion », art. cit., p. 140.

105 Jean-Claude Golvin, Sayed Abd El-Hamid, Guy Wagner & Françoise Dunand, « Le petit Sarapieion », art. cit., p. 146-147.

106 Une dédicace à Zeus Hélios (probablement Sarapis) : IGRR I, 5 (1908), n° 1184 ; SB I, n° 4280 ; André Bernand, *Portes*, op. cit., p. 227-228, n° 80.

107 Le Caire, Musée égyptien, CG 27572. Wladimir Golenischeff, « Über zwei Darstellungen des Gottes Antaeus », *ZAS*, 20 (1882), p. 135-145, pl. III-IV ; *id.*, « Eine neue Darstellung des Gottes Antaeus », *ZAS*, 32 (1894), p. 1-2, pl. I ; Campbell C. Edgar, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Greek Sculpture*, Le Caire, IFAO, 1903, p. 57-58 et pl. XXVII ; K.-J. Seyfried, « Zu einer Darstellung des Gottes Antaios », *SAK*, 11 (1984), p. 461-472 ; Zsolt Kiss, *Études sur le portrait impérial romain en Égypte*, Varsovie, Éditions scientifiques de Pologne, coll. « Travaux du Centre d'archéologie méditerranéenne de l'Académie polonaise des sciences », 23, 1984, p. 76-77, fig. 103-195 ; *id.*, « Antaios et Kronos », dans *Iconographie classique et identités régionales*, Athènes, École française d'Athènes, coll. « BCH. Suppl. », 14, 1986, p. 331-340 ; Jan Quaegebeur, « Dieu égyptien, roi méroïtique ou empereur romain ? (À propos de la stèle M. Rosenberg) », dans *Hommages à Jean Leclant, BdÉ*, 106/2 (1993), p. 333-349 ; Laurent Bricault, « Zeus Hélios Mégas Sarapis », art. cit., p. 243-254.



raie au milieu et sa tête est ceinte de la couronne de laurier, nimbée et radiée de quinze rayons. Il porte la tenue d'un officier romain de haut rang : par-dessus sa cuirasse à écailles et sa tunique à manches courtes, un manteau est attaché sur sa poitrine par un *gorgoneion* ; une ceinture est nouée au niveau de la taille et deux épaulières ornées d'un faisceau de foudres pendent de chaque côté de son cou, sous le manteau. Il est chaussé de sandales à lacets et ses jambes sont protégées par des cnémides à tête de lion dont les attaches sont bien visibles. De la main gauche, il tient une lance à laquelle sont attachés des foudres, liés par un ruban.



Fig. 5. Antaios et Nephthys. Le Caire, Musée égyptien, CG 27572.  
Photographie Gaëlle Tallet, avec l'aimable autorisation du Musée



La partie droite de son corps est perdue, mais on peut distinguer, au niveau du bas de sa tunique, une forme horizontale que des documents parallèles permettent d'identifier comme un glaive, qu'il tient horizontalement dans la main droite. Il s'apprête à massacrer un oryx, qu'il tient par les cornes de la main gauche et dont la tête arrive à la hauteur de ses genoux. À droite de sa tête se trouve un aigle tenant dans ses serres une couronne de laurier, ce qui désigne le personnage comme un général vainqueur ou l'empereur. À gauche, se tient une figure féminine de face, coiffée d'une petite couronne composite constituée du disque solaire entouré des deux cornes hathoriques et surmontée d'un objet dont l'identification a été discutée. Sa chevelure est coiffée en bouclettes serrées tout autour du visage. Entre leurs deux têtes se trouve un enfant assis sur un lotus, qui représente probablement l'enfant du couple divin : il semble s'agir du jeune Harpocrate assimilé à l'enfant solaire « hermopolitain ».

254

La disposition d'ensemble de la scène nous oriente vers une identification de la triade isiaque, dans laquelle Sarapis barbu, radié et associé à l'aigle de Jupiter, épouse la tenue vestimentaire et peut-être les traits d'un empereur romain. La couronne rayonnante, l'aigle, les foudres et les deux épaulières, sur lesquelles figurent encore les foudres de Zeus, désignent Zeus Hélios ; la coiffure et la barbe renvoient à l'iconographie de Zeus, reprise par Sarapis. Il pourrait donc s'agir de Zeus Hélios Megas Sarapis, dont l'iconographie s'affranchirait ici du canon alexandrin. La couronne de laurier et le vêtement militaire l'assimilent explicitement à l'empereur. Outre ces éléments purement romains, la présence et la disposition de l'oryx renvoient à une iconographie traditionnelle égyptienne, celle du pharaon ou du dieu Horus massacrant l'ennemi sethien, dont l'animal est une des manifestations<sup>108</sup>.

Comme l'a fait remarquer J. Quaegebeur, la représentation des divinités de face et leurs yeux incrustés indiquent qu'il s'agit d'un relief cultuel<sup>109</sup>. Mais de

<sup>108</sup> Voir Philippe Derchain, *Le Sacrifice de l'oryx*, Bruxelles, Fondation égyptologique reine Élisabeth, coll. « Rites égyptiens », 1, 1962. Une série de documents de style mixte, gréco-égyptien, représente d'ailleurs l'empereur romain triomphant de l'ennemi à la manière du pharaon égyptien : voir Inge Hofmann, « Der bärtige Triumphator », *SAK*, 11 (1984), p. 585-591 ; Emma S. Hall, *The Pharaoh Smites his Enemies. A Comparative Study*, München, Deutscher Kunstverlag, coll. « MÄS », 44, 1986 ; Jan Quaegebeur, « Dieu égyptien », art. cit., p. 333-349 ; Sylvia Schoske, *Das Erschlagen der Feinde. Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten*, Ann Arbor, UMI, 1994. Ce sont des statuettes et des reliefs représentant très clairement un empereur romain barbu, cuirassé, tenant par les cheveux, dans la même posture que le dieu du relief de Louxor, un barbare, dont la tête parvient à hauteur de ses genoux. On retrouve là une scène bien connue dans la tradition égyptienne, celle du pharaon massacrant ses ennemis. La série renvoie donc à une vision romanisée du triomphe du pharaon sur les ennemis, où l'empereur romain en armes a remplacé le roi égyptien.

<sup>109</sup> Sur les reliefs culturels : Ernest Will, *Le Relief cultuel gréco-romain*, Paris, de Boccard, coll. « BEFAR », 183, 1955 ; Adolphe Gutbub, « Éléments ptolémaïques préfigurant le relief cultuel



quel type ? Z. Kiss y a vu un monument de propagande impériale : on aurait affaire à une représentation d'un empereur, qui se présente comme un dieu égyptien hellénisé vainqueur des forces du mal, « dans une convention accessible à la population autochtone », accompagné de sa femme<sup>110</sup>. Les traits du visage peuvent selon lui convenir à Septime Sévère et la coiffure surprenante de la déesse aurait pour but d'imiter la coiffure de Julia Domna, aux cheveux épais et très ondulés. De fait, le camp de Louxor abritait une chapelle du culte impérial à l'époque de Dioclétien, à la fin du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>111</sup>. On verrait là selon Z. Kiss le début d'un nouveau type de propagande, où l'empereur triomphant, *cosmocrator*, s'assimile non seulement au pharaon, mais reprend sa fonction de dieu sur terre, forme qui connut un grand succès sous Caracalla. L'identification de Z. Kiss n'est pas la seule qui ait été proposée : L. Bricault évoque le couple d'Hadrien et de Sabine<sup>112</sup>, tandis que J. Quaegebeur estime que Caracalla s'y prêterait bien<sup>113</sup>.

La présence de la triade alexandrine sur un monument de propagande impériale renforce donc l'hypothèse d'une diffusion politique du culte de Zeus Hélios Megas Sarapis. Mais deux anomalies viennent complexifier son interprétation. Tout d'abord, jamais, dans la documentation connue, Sarapis n'est représenté en train de massacrer un oryx. Deuxièmement, l'identification de la parèdre du dieu principal demeure très problématique. La figure féminine est de face, coiffée d'une petite couronne composite constituée du disque solaire entouré des deux cornes hathoriques et surmontée d'un objet difficile à identifier : certes, J. Quaegebeur et G. Daressy y ont vu une représentation déformée des deux plumes *shouty*, qui permettrait de l'interpréter comme un *basileion* isiaque, mais à bien observer l'objet, il est difficile de ne pas se ranger à l'interprétation de W. Golenischeff et de Z. Kiss, qui y voient l'emblème de Nephthys<sup>114</sup>.

Ces deux éléments ont amené W. Golenischeff à rapprocher le dieu du relief de Louxor d'une divinité assez obscure vénérée dans la région voisine d'Antaiopolis, appelée Antaios dans les documents grecs<sup>115</sup>. L'iconographie de ce dieu est connue en premier lieu par deux peintures provenant des carrières

de Kom Ombo », dans *Das ptolemäische Ägypten. Akten des internationalen Symposions 27.-29. September 1976 in Berlin*, dir. Herwig Maehler & Volker Michael Strocka, Mainz, von Zabern, 1978, p. 165-176 ; *id.*, « Kom Ombo et son relief cultuel », *BSFÉ*, 101 (1984), p. 21-48.

<sup>110</sup> Zsolt Kiss, *Études sur le portrait*, *op. cit.*, p. 77.

<sup>111</sup> Mohammed El-Saghir et al., *Le Camp romain de Louqsor*, Le Caire, IFAO, 1986.

<sup>112</sup> Laurent Bricault, « Zeus Hélios Mégas Sarapis », *art. cit.*, p. 254.

<sup>113</sup> Jan Quaegebeur, « Dieu égyptien », *art. cit.*, p. 348.

<sup>114</sup> Wladimir Golenischeff, « Eine neue Darstellung », *art. cit.*, p. 1-2 ; Zsolt Kiss, *Études sur le portrait*, *op. cit.*, p. 76-77, fig. 103-195.

<sup>115</sup> Wladimir Golenischeff, « Eine neue Darstellung », *art. cit.*, p. 1-2.

d'Antaiopolis publiées par W. Golenisheff en 1882<sup>116</sup> : sur la première, il est représenté dans la position de la marche, vers la droite, chaussé de bottines vert foncé montant jusqu'aux chevilles et d'une tunique vert clair à bandes horizontales rappelant les lamelles d'une cuirasse. Sa tête est ceinte d'un bandeau, avec deux plumes s'écartant sur le devant. Dans la main droite, il tient un glaive horizontalement, tandis que dans la main gauche il brandit une lance entourée d'un ruban et maintient un oryx par les cornes. Il se dirige vers un autel et un petit arbuste, devant lesquels sont figurés, semble-t-il, les dédicants<sup>117</sup>. Le dieu est identifié comme Antaios par un texte d'invocation en grec qui accompagne sa représentation et il est suivi de Nephthys, à gauche de la scène, coiffée de son emblème et tenant le sceptre papyriforme.

256

La deuxième peinture est malheureusement très abîmée (fig. 6)<sup>118</sup>. Elle représente Nephthys, à gauche, sous un arbre, levant la main vers Antaios en signe de protection ou de salut ; elle est tournée vers la droite. Du dieu, il ne reste que la tête, le pied gauche et la main tenant la lance et l'oryx. Son visage, qui était de face, a disparu, mais il était radié de douze rayons et il portait sur la tête deux plumes à la forme particulière, en forme de lyre<sup>119</sup>.

Comparant ces représentations avec le couple de Louxor, W. Golenisheff en a conclu qu'il s'agissait des mêmes dieux : on retrouve la même tenue militaire du dieu, la même posture avec l'oryx tenu par les cornes et la lance dans la main gauche, tandis que la droite s'apprête à massacrer l'animal avec un glaive en position horizontale. L'oryx se tient dans les deux cas dressé sur les pattes arrière. La lance est ornée de ce qui apparaît comme des rubans sur les peintures, de foudres dans la même disposition sur le relief. En outre, dans la deuxième scène de Qaou el Kebir, le dieu est radié comme celui de Louxor. La coiffure de la compagne du dieu sur le relief de Louxor trouverait toute sa signification dans les parallèles d'Antaiopolis, où il s'agit de Nephthys, avec sa couronne spécifique.

116 Wladimir Golenisheff, « Über zwei Darstellungen », art. cit., p. 135-145, pl. III-IV.

117 *Ibid.*, p. 136-137, pl. III ; PM V, 14 ; Zsolt Kiss, « Antaios et Kronos », art. cit., p. 332, fig. 1.

118 Wladimir Golenisheff, « Über zwei Darstellungen », art. cit., p. 137, pl. IV.

119 Signalons encore deux exemples : un relief très endommagé de l'Ouadi Sarga, où l'on peut juste reconnaître Antaios tenant l'oryx par les cornes et Nephthys (Reginald Campbell Thompson, « An Egyptian Relief at Wadi Sarga », *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 36 (1914), p. 198, pl. 11) ; des blocs provenant de l'Assassif, dans la nécropole thébaine, représentent la partie inférieure d'un personnage aux genoux équipés des cnémides à têtes de lion et aux pieds pourvus de semelles, qui peuvent laisser penser que des sandales étaient peintes, et qui tenait manifestement un oryx dans la même posture : K. J. Siegfried, « Zu einer Darstellung der Gottes 'Ανταῖος » *SAK*, 11 (1984), p. 461-472. Il n'est pas suivi dans cette interprétation par Jan Quaegebeur, « Dieu égyptien », art. cit., p. 343.



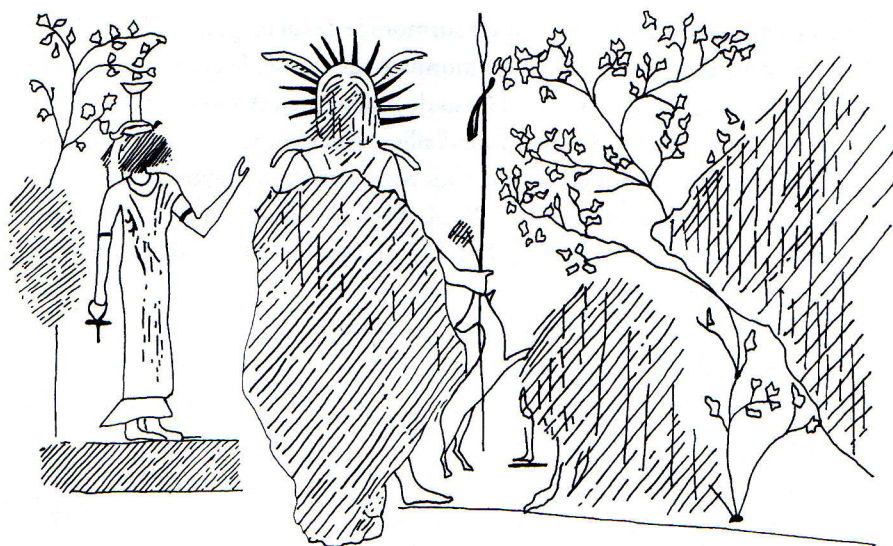


Fig. 6. Antaios et Nephthys. Fresque de Qaou el Kebir. D'après W. Golenischeff, « Über zwei Darstellungen des Gottes Antaeus », ZÄS, 20 (1882), pl. IV

Revenons un instant sur le dieu que nous appelons ici d'un nom grec, Antaios, mais qui semble avoir des origines égyptiennes<sup>120</sup>. Antaios, le géant libyen de la mythologie classique, avait en effet, semble-t-il, un homonyme égyptien, Antouy, qui donna son nom à l'époque romaine à l'ancien 12<sup>e</sup> nome de Haute Égypte, dès lors appelé Antaiopolite<sup>121</sup>. La capitale portait le nom d'Antaiopolis ou d'Antaiou à l'époque romaine<sup>122</sup>, mais est parfois désignée à l'époque pharaonique comme Per-Hor-Noubti, « la demeure d'Horus de Nubie », ce dernier étant le « vainqueur de l'Ombite », c'est-à-dire de Seth. Le fait que l'Antaios égyptien soit une des formes d'Horus vainqueur de Seth justifierait sa représentation comme un dieu guerrier sacrifiant l'oryx, animal du désert, sethien par excellence. La théologie de ce dieu semble avoir été très complexe : le nom égyptien du dieu, Antouy, signifie d'ailleurs « les deux griffus », probablement deux faucons assimilés à Horus et Seth<sup>123</sup>. Sur une monnaie du nome antaiopolite frappée à Alexandrie sous le règne de Trajan, un personnage cuirassé imberbe tient d'une main une lance et de l'autre, portée en avant, un

<sup>120</sup> Jan Quaegebeur, « Dieu égyptien », art. cit., p. 334-335 ; Zsolt Kiss, « Antaios et Kronos », art. cit., p. 331-339.

<sup>121</sup> Henri Gauthier, *Les Nomes d'Égypte depuis Hérodote jusqu'à la conquête arabe*, Le Caire, IFAO, 1935, p. 122-124.

<sup>122</sup> Aristide Calderini, *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano*, 1, 2, Cairo, Società reale di geografia d'Egitto, 1956, p. 59 ; Henri Gauthier, *Les Nomes*, op. cit., p. 124.

<sup>123</sup> Voir Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, de Gruyter, 1952, p. 38-39 ; Hellmut Brunner, « Antaios », dans *Lexikon der Ägyptologie*, 1, Wiesbaden, Harassowitz, 1972, col. 299.

faucon, emblème d'Horus ; sa tête est surmontée des deux plumes d'Antaios<sup>124</sup>. Comme c'est souvent le cas sur les monnaies de nome, le type se réfère à un culte local et c'est ici clairement l'Horus de Nubie, alias Antaios, l'éponyme du nome, qui est représenté. Le dieu avait d'ailleurs un temple à Antaiopolis, fondé par Ptolémée Philométor et restauré sous Marc Aurèle et Lucius Verus<sup>125</sup>, ainsi qu'un clergé : un sarcophage de la XXX<sup>e</sup> dynastie, appartenant à un « prêtre d'Antaios », découvert à Qaou el Kebir (Antaiopolis), atteste de l'ancienneté du dieu dans la ville<sup>126</sup>.

Le relief de Louxor développe donc un triple niveau de lecture. Du point de vue égyptien, le dieu est indéniablement Antaios, c'est-à-dire Horus de Nubie, triomphant du « Mauvais » (Seth), incarné par l'oryx, et accompagné de Nephthys ; d'un point de vue gréco-romain, il est à la fois Zeus Hélios Megas Sarapis accompagné de sa parèdre Isis et du fils de la triade, Harpocrate, et l'empereur en présence de sa femme, protégé par le jeune Horus, qui n'a pas ici l'aspect du faucon traditionnel égyptien, mais celui d'un enfant (Horus l'enfant). « Culte divin ou culte impérial, ou éventuellement les deux combinés », concluait J. Quaegebeur<sup>127</sup>...

Signalons une autre lecture possible du relief. G. Daressy y a vu une représentation d'Amon-Rê, le dieu local, alias Zeus-Hélios selon l'*interpretatio Graeca*, accompagné de Mout-Hathor et de Khonsou représenté sous les traits de l'enfant sur le lotus : on aurait donc affaire à la triade thébaine représentée sous le filtre d'une *interpretatio Graeca* (ou *Romana*) iconographique<sup>128</sup>. Cette interprétation n'a pas été rejetée par J. Quaegebeur et a récemment été reprise par L. Bricault. Elle ne me convainc que partiellement. Que Zeus Hélios et Zeus Hélios Megas Sarapis aient été perçus dans la région thébaine et en Haute Égypte comme une *interpretatio Graeca* d'Amon-Rê, c'est incontestable, mais il est gênant d'identifier de manière univoque le dieu du relief de Louxor comme Amon-Rê, dans la mesure où aucun élément de l'iconographie du dieu, déjà fort complexe, ne renvoie à des traits spécifiquement amoniens. Il semble bien que le rapprochement entre Zeus Hélios Megas Sarapis et Amon-Rê a été une réalité, en Thébaïde et ailleurs, en de nombreux endroits où le dieu local était Amon, comme par exemple Akôris<sup>129</sup>. Sur ce site traditionnellement dévolu au culte d'Amon, la présence d'une garnison romaine dévouée à la surveillance

124 Dattari, n° 6191 ; voir Jacques Schwartz, « Les monnaies de nomes en Égypte romaine », *BSFÉ*, 15 (1954), p. 19-29.

125 Il était dédié à Ἄνταιος καὶ οἱ σύνναοι θεοί.

126 Georges Daressy, « Un sarcophage de Gaou », *ASAE*, 4 (1903), p. 120-121.

127 Jan Quaegebeur, « Dieu égyptien », art. cit., p. 343.

128 Georges Daressy, « Notes sur Louxor de la période romaine et copte », *ASAE*, 19 (1919), p. 161.

129 Voir Guy Wagner, « Nouvelles inscriptions d'Akôris », dans *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron*, II, Le Caire, IFAO, 1979, p. 51-56, pl. VI-VII.



des carrières et de la navigation fluviale a donné lieu à des effets de bilinguisme étonnants : comme l'a démontré G. Wagner, le dieu qu'on y adore sous le nom de Zeus Hélios Megas Sarapis semble y être en vérité le dieu local Amon-Rê. Ce dieu, qui possédait un temple sur l'acropole du bourg, reçoit souvent à Akôris le nom de Zeus Megistos<sup>130</sup>. Sous Trajan et Hadrien, le dieu d'Akôris s'adapte aux préférences impériales et prend le nom de Zeus Hélios Megas Sarapis ; il possède dès lors son propre temple, situé à environ une centaine de mètres au nord-ouest du grand temple d'Amon<sup>131</sup>.

Sur notre relief, le dieu local qui se glisse dans l'iconographie de Zeus Hélios Megas Sarapis est plutôt Antaios qu'Amon, si l'on s'en tient aux seuls éléments internes. C'est dans un dialogue entre l'échelle provinciale et l'échelle locale que se trouve à mon sens la clé de lecture de ces images complexes. La diffusion à grande échelle de Zeus Hélios Megas Sarapis dans la *chôra* égyptienne par le personnel militaire et administratif romain, qui s'accompagnait de moyens financiers importants (réfection de temples, dédicaces de bâtiments et de statues), ne semble pas avoir véritablement contribué à implanter le dieu, qui est resté très minoritaire et ne semble guère être sorti de son cercle d'origine. En revanche, il a servi de support, d'habillage aux cultes des dieux locaux et leur a prêté ses infrastructures.

La Thébaïde restait un centre religieux et traditionnel extrêmement puissant, au moins symboliquement<sup>132</sup>, et les militaires romains ne représentaient vraisemblablement qu'une infime minorité de la population. Ils se trouvaient donc, bien plus encore que dans le Fayoum, exposés à des traditions religieuses égyptiennes très prégnantes. Pour certains, le dieu de notre relief devait davantage évoquer Antaios ou Amon-Rê que Zeus Hélios Megas Sarapis. Selon J. Quaegebeur, cela n'exclut pas qu'on ait aussi affaire à un relief cultuel voué à l'empereur, mais désormais la figure de l'empereur *cosmocrator*, associée à Zeus Hélios Megas Sarapis, est mâtinée de traits profondément égyptiens, ceux de l'Horus nubien. On a affaire à une sorte d'« *interpretatio aegyptiaca* du culte impérial », pour reprendre une formule de J. Quaegebeur.

Le dieu Zeus Hélios Megas Sarapis – s'il n'est pas abusif de l'appeler ainsi, car son nom n'apparaît pas – n'a plus grand rapport ici avec ses origines alexandrines et la référence à sa statue cultuelle de Rhacotis est effacée : il ne fait que prêter ses traits au dieu local, Horus le Nubien.

<sup>130</sup> Voir Étienne Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 104 ; Jean Lesquier, *L'Armée romaine, op. cit.*, p. 281 ; Étienne Bernand, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum*, II, Le Caire, IFAO, 1981, p. 77, n° 124.

<sup>131</sup> Gustave Lefebvre & Léon Barry, « Rapport sur les fouilles exécutées à Tehneh en 1903-1904 », *ASAE*, 6 (1905), p. 141-158.

<sup>132</sup> Voir *Hundred Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Times*, P. Lugd.-Bat. 27, dir. Sven P. Vleeming, Leiden, Brill, 1995.

Le nom de Zeus Hélios Megas Sarapis, et peut-être également son iconographie, apparaissent donc comme des formes susceptibles d'être incarnées, habitées par différentes figures divines locales. Une question demeure toutefois en suspens, qui est celle de l'origine d'une telle image, profondément imprégnée de traditions égyptiennes, mais ouverte à des apports iconographiques romains. Dans la tradition égyptienne, transformer l'image d'un dieu implique de toucher à son identité, à son essence, et il n'est guère imaginable que de telles innovations aient pu avoir lieu sans l'aval des clergés locaux. Il me semble très plausible que les élites sacerdotales égyptiennes aient fait un usage conscient de cette forme divine nouvelle, populaire dans les milieux romains, qu'était Zeus Hélios Megas Sarapis. Ne serait-il pas possible, en allant plus loin, d'envisager, de la part du clergé d'Alexandrie ou de Canope, une démarche délibérée d'acclimatation de Sarapis aux attentes romaines et la diffusion orchestrée d'une forme de Sarapis « pour les Romains » ? Parler de « lobbying » peut sembler excessif, mais à lire certains passages du dossier des polémiques *Actes des martyrs alexandrins*, on est frappé par l'activisme des païens d'Alexandrie qui n'hésitent pas, tel Hermaïskos, à brandir devant l'empereur un buste de Sarapis pour l'impressionner en leur faveur<sup>133</sup>. Dans ce climat de rivalité entre Juifs et païens, les prêtres égyptiens avaient certes une carte à jouer. Ils disposaient pour cela d'un instrument particulièrement adapté : le maillage de l'implantation des garnisons romaines, et le dynamisme des inflexions de l'idéologie impériale. Les dieux que transportaient avec eux les soldats envoyés dans la *chôra* avaient un statut particulier lié au fait que ces hommes, placés sous les ordres directs du Préfet d'Égypte, dont les fonctions étaient autant militaires que politiques, représentaient le pouvoir romain et incarnaient l'Empire à ses frontières. Zeus Hélios Megas Sarapis apparaît donc, en dépit de ses origines égyptiennes avérées,

133 Il s'agit d'une vingtaine de textes, conservés par des papyrus du Fayoum ou d'Oxyrhynchos, datés des règnes de Claude à Commode, qui mettent en scène le procès d'Alexandrins fauteurs de troubles, généralement titulaires de charges honorifiques, en présence du préfet d'Égypte ou de l'empereur. Sur ce dossier, voir A. Bauer, « Heidnische Märtyrakten », *APF*, 1 (1901), p. 29-47 ; Herbert A. Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1954 ; *id.*, *Acta Alexandrinorum*, Leipzig, Teubner, 1961 ; François Kayser, « Les ambassades alexandrines à Rome (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle) », *REA*, 105 (2003), p. 435-468 ; Marie-Françoise Baslez, *Les Persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007, chap. 1 ; voir également, sur l'utilisation des cultes traditionnels comme outil de résistance, Glen Bowersock, « The Mechanics of Subversion in the Roman Provinces », dans *Oppositions et résistances à l'Empire, d'Auguste à Trajan*, Vandœuvre, Fondation Hardt, coll. « Entretiens sur l'Antiquité classique », 33, 1987, p. 291-320. Le P. Oxy 1242 (APM VIII ; CPJ 157) met en scène la confrontation d'ambassadeurs grecs, dont Hermaïskos, et d'ambassadeurs juifs devant Trajan. Voir Jacques Schwartz, « Quelques réflexions à propos des *Acta Alexandrinorum* », *ZPE*, 57 (1984), p. 130-132 ; Joseph Méléze, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, PUF, 1991, p. 265-271.



comme le dieu des milieux romains, et ses attestations sont extrêmement circonscrites non seulement géographiquement, mais chronologiquement : on peut discerner deux périodes où des dédicaces lui ont été faites, une première autour des règnes de Trajan et d'Hadrien, une deuxième autour de ceux de Septime Sévère et de Caracalla ; ce sont là, pour Hadrien, Septime Sévère et Caracalla, des empereurs qui ont effectué un voyage en Égypte, ce qui a dû contribuer au zèle pour Zeus Hélios Megas Sarapis. Mais l'usage qui a pu être fait de ces images au gré des situations locales est pour le moins inattendu et, sous le nom et l'image du dieu « pour les Romains », les dieux égyptiens traditionnels ont continué à faire l'objet de la dévotion de leurs fidèles.

En un curieux effet retour, les clergés égyptiens ont ainsi à mon sens repris une stratégie mise en place des siècles plus tôt par la dynastie lagide, qui consistait à utiliser le maillage des temples égyptiens pour diffuser le culte royal, en octroyant aux rois et reines divinisés le statut de *synnaoi theoi* dans les temples traditionnels. Comme l'a démontré Ch. Thiers, l'espace de la fête égyptienne, qui culminait à l'apparition en procession (*khâ*) des statues divines, sorties exceptionnellement de la pénombre de leur tabernacle pour l'occasion, devenait ainsi un espace politique et permettait la diffusion de l'image royale dans les villages les plus reculés de la *chôra*<sup>134</sup>. Ainsi, d'une manière analogue, les militaires romains ont-ils contribué, en leur prêtant le maillage de leurs garnisons, à la pérennité des dieux égyptiens.

<sup>134</sup> Christophe Thiers, « Fête et propagande sous les Lagides : les sorties processionnelles des statues du pharaon-basileus », *Égypte, Afrique et Orient*, 32 (décembre 2003), p. 23-30.





Devinette : Si un oiseau et un poisson tombent amoureux, où iront-ils construire leur nid ?

La multitude et diversité des variables qui tissent la trame des situations de contacts et de cohabitations dans les sociétés rendent chaque situation unique, par delà des schémas de construction et des procédés repérables invariants. À tout le moins, toute cohabitation génère une mise en regard qui débouche sur des développements variés, neutres ou conviviaux jusqu'à compétitifs, voire conflictuels. Mais la focalisation de la discipline historique sur les situations de crise et de ruptures a plutôt mis en avant les situations de confrontation et de conflit, sans compter avec l'historiographie longtemps dominante du « triomphe du christianisme » dans le « combat » entre païens et chrétiens.

Cet ouvrage présente trois originalités. Traversant les frontières chronologiques (du monde hellénistique au monde romain tardif) et disciplinaires entre cultures religieuses, il applique la même grille d'analyse à toutes les situations (polythéistes et monothéistes). Il fait dialoguer toutes les sources de façon à s'approcher de la réalité dans sa dimension dynamique et kaléidoscopique, aux dépens des affichages idéologiques. Moins que de rechercher les éléments de « compromis » entre dévots d'obédiences différentes, il examine comment des identités différentes vivaient ensemble, puisque tel fut le cas le plus courant dans un Empire romain multiculturel.

Le propos se déploie en quatre parties. Il présente d'abord des situations complexes de rencontres à la fin de l'Empire et par quels langages, littéraires ou iconographiques, ces rencontres sont revendiquées ou bien révélées. Le volume se clôt sur des réflexions de méthode, qui précisent les outils par lesquels on peut aborder les zones de contact ou de recouvrement.

Illustration : Palettes à fard égyptiennes en schiste, époque prédynastique (ca IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), Genève, musée Barbier-Mueller © akg-images/CDA/Guillemot



ISBN 978-2-84050-800-7  
  
9 782840 508007  
SODIS F386054  
22 €

<http://pups.paris-sorbonne.fr>