



## Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009  
2007-2008

---

### Religions de Rome et du monde romain

Nicole Belayche

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/661>  
ISSN : 1969-6329

#### Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

#### Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009  
Pagination : 161-169  
ISBN : 978-2-909036-36-6  
ISSN : 0183-7478

#### Référence électronique

Nicole Belayche, « Religions de Rome et du monde romain », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 19 novembre 2009, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/661>

---

Tous droits réservés : EPHE

## Religions de Rome et du monde romain

### La vie religieuse dans les cités de l'Anatolie romaine. –2. Stratonicee de Carie

Poursuivant la recherche initiée l'an dernier sur les modalités et mécanismes de l'évolution de la vie religieuse en Anatolie après l'installation d'un nouveau pouvoir central, celui de Rome, nos travaux sont passés d'une colonie romaine à une cité grecque, Stratonicee de Carie<sup>1</sup>. Car, par delà des milieux culturels différents, cette cité présente avec Antioche de Pisidie, étudiée l'an dernier, plusieurs points communs formels : (1) une fondation royale séleucide de la première moitié du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>2</sup>; (2) un lien privilégié avec Rome dès la fin de la domination rhodienne sur la Carie (188-167) et (3) deux sanctuaires séculaires et prestigieux extra-urbains (Zeus à Panamara et Hécate à Lagina). Dans les deux collectivités, cette configuration topographique est importante, mais, contrairement à Antioche, le principal dieu masculin de Stratonicee a changé d'identité à l'installation de l'Empire.

Les études récentes sur Stratonicee ont privilégié la période préromaine et les aspects institutionnels et socioculturels, liés aux rapports de force entre hellénisme et tradition carienne<sup>3</sup>. Pour cette période, en dehors des épicleses des

---

1. Quelques jalons bibliographiques : H. OPPERMAN, *Zeus Panamaros*, Giessen 1924; A. SCHÖBER, *Der Fries des Hekateions von Lagina*, Vienne 1933; A. LAUMONIER, *Les Cultes indigènes en Carie*, Paris 1958. Les inscriptions ont été publiées par M. C. SAHIN, *Die Inschriften von Stratonikeia*, Bonn (IK) 1981, 1982 & 1990 [désormais *IStrat.*].

2. Strabon, *Géographie* XIV, 2, 25.

3. Quelques repères : A. LOZANO, « La impronta indigena en la religiosidad oficial de la ciudad griega de Estratonicea. Conexiones entre politica y religion », *Gerión* 11 (1993), p. 75-93; P. DEBORD, « Sur quelques Zeus cariens : religion et politique », dans B. VIRGILIO (dir.), *Studi Ellenistici XIII*, Pise 2001, p. 19-37; A. LOZANO, « ¿Segregación o integración? : Relaciones entre las ciudades griegas helenísticas de Asia Menor y las poblaciones anatólicas », *Gerión* 20 (2002), p. 205-230; R. VAN BREMEN, « Leon son of Chrysaor and the religious identity of Statonikeia in Caria », dans S. COLVIN (éd.), *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society* ("Yale Classical Studies" 31), Cambridge 2004, p. 207-248; A. BRESSON, « Les Cariens ou la mauvaise conscience du Barbare », dans G. URSO (éd.), *Tra Oriente e Occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia Minore (Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, settembre 2006)*, Pise 2007, p. 209-228.

dieux<sup>4</sup>, la documentation rituelle est mince, sauf à rétro-activer des pratiques attestées à l'époque impériale, comme les offrandes de chevelures lors des *Komyria*<sup>5</sup>.

Pour le Zeus de Panamara que nous avons étudié, l'épigraphie religieuse préromaine s'y résume presque à des attestations laconiques de prêtres à leur sortie de charge (par ex. *IStrat.* 101) et à deux documents classés dans la catégorie (aujourd'hui en débat) des « lois sacrées »<sup>6</sup>. Ces deux règlements rituels, très lacunaires mais banals, fixent un calendrier cérémoniel (avec sacrifices et banquets) et des interdictions s'appliquant à l'espace du sanctuaire (défense des armes et du pacage)<sup>7</sup>. Jusqu'aux années 40 avant notre ère, le Zeus du sanctuaire de Panamara s'appelait *Karios*, ainsi dans les décrets honorant un de ses prêtres, Léon, au patronyme bien local de Chrysaor.<sup>8</sup> L'activité du prêtre stratonicien après la libération de la tutelle rhodienne (166-147)<sup>9</sup> est remarquable : en un moment de rééquilibrage géopolitique, elle préfigure la stratégie de promotion que la cité déploiera dans les années 30 avant notre ère. Le décret du *koinon* des Panamaréens enregistre que, en s'appuyant sur les archives locales et sur les privilèges dont jouissait le sanctuaire, Léon a persuadé le peuple d'embellir les cérémonies, et les dèmes de rejoindre le culte. Il a ainsi promu la cause du dieu et du *koinon* des Panamaréens (ἔσπευσεν ὑπέρ τε τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ κοινοῦ τοῦ Παναμαρέων, *IStrat.* 7, ll. 7-10). Ce Stratonicien éminent jouait déjà la carte de la cité aux couleurs du « patron » de Panamara, ce qui n'a pas échappé aux Kallipolitains qui envoient un ambassadeur auprès des Stratoniciens pour les

4. Pausanias (*Périégèse* VIII, 10, 4) écrit que les Cariens de Mylasa (la grande cité carienne rivale au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère) ont un sanctuaire de Zeus « qu'ils appellent [le verbe est au présent] Osogoa dans la langue indigène (*phônè epichôria*) ». Cf. P. DEBORD, « Sur quelques Zeus cariens », *art. cit.*

5. *Ed. pr.* G. DESCHAMPS, G. COUSIN, « Inscriptions du temple de Zeus Panamaros (1). La consécration de la chevelure », *BCH* 12 (1888), p. 479-490. A. Lozano (« Festividades religiosas de ambito local en Estratonicea de Caria », *Gerión* 10 (1992), p. 85-101) y voit « la revitalización de este antiguo rito [...] in esta corriente espiritualista [...], marcada también por el igualitarismo » (p. 98), ce que les documents, dans un fort contexte d'encadrement sacerdotal, ne confirment pas. Selon M. Girone, « Una particolare offerta di chiome », *EpAnat.* 35 (2003), p. 21-42, le rituel serait à relier au « miracle » (voir *infra* n. 20), ce qui n'est pas davantage fondé.

6. Cf. E. LUPU, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leyde/Boston ("RGRW" 152) 2005, p. 3-9.

7. *IStrat.* 1 et 2 = F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris ("Travaux et Mémoires" IX) 1955, n° 67 et 68.

8. *IStrat.* 7, ll. 24-25 : ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Διὸς τοῦ Καρίου.

9. R. VAN BREMEN, « Leon », *art. cit.*, p. 209-210.

assurer de leur *philia* et *suggeneia*<sup>10</sup>. Pour l'heure, cette carte coïncidait avec une solidarité carienne exprimée dans l'épiclèse du dieu.<sup>11</sup>

À l'époque impériale, l'épiclèse *Karios* n'apparaît plus que sporadiquement. Un ancien prêtre, fils d'un des ambassadeurs auprès du Sénat romain en 39, lui offre une dédicace<sup>12</sup> et, à la fin du 1<sup>er</sup> siècle, Ti. Flavius Aeneas, membre d'une autre grande famille sacerdotale locale de citoyenneté romaine, et sa femme consacrent dans le sanctuaire de Zeus désormais Panamaros τὸν πρόαντα σὺν τοῖς ἐπιφερομένοις πᾶσι (le pronaos ou le vestibule [?] avec toutes ses dépendances) [...] Δὲ Καρίῳ καὶ Ἡρῶ<sup>13</sup>. Dans les deux cas, Zeus *Karios* est devenu un *sunnaos theos* de Zeus Panamaros, qui l'a supplanté, mais pas remplacé<sup>14</sup>. À l'époque hellénistique, d'autres figures divines portaient aussi l'identité carienne. Zeus *Chrysaoreus*, προπάτωρ μέγιστος, était établi ἐγγὺς τῆς πόλεως selon les mots de Strabon,<sup>15</sup> et son épithète est fréquente dans l'anthroponymie à l'époque romaine. Conservant un sanctuaire servi par un prêtre (*IStrat.* 236), lui aussi a été distancé, mais il cohabite avec Zeus Panamaros (*IStrat.* 16)<sup>16</sup>. Sa qualité affichée de μέγιστος θεός sous Trajan (*IStrat.* 663 & 667) pourrait évoquer son ancestralité, mais elle n'arrive pas à cacher un rôle désormais effacé<sup>17</sup>, du fait que la ligue ethnique qu'il patronnait était tombée en désuétude depuis la formation de la province d'Asie et que Stratonicee a réorienté son image sur la cité, d'après l'expression symbolique qu'en donne le nouvel organigramme de son panthéon.

N'ayant plus à patronner une identité ethnique, le Zeus *Karios* de Panamara a abandonné la primauté dans le sanctuaire à un *Panamaros*, une épithète peut-être

10. Léon est honoré par les cités voisines de Kallipolis et Laodicée, qui fréquentaient le sanctuaire, pour ses nobles qualités de *kalos kagathos*, A. BRESSON *et al.*, « Les inscriptions », dans P. DEBORD, E. VARINLIOGLU (éd.), *Les Hautes terres de Carie*, Bordeaux 2001, n° 84 & 89.

11. R. VAN BREMEN, « Leon », art. cit., p. 212-213 et A. BRESSON *et al.*, « Les inscriptions », art. cit., p. 216.

12. *IStrat.* 111 ; cf. A. LAUMONIER, *Cultes indigènes*, p. 243.

13. *IStrat.* 200, ll. 8-11. La traduction d'A. LAUMONIER, *Cultes indigènes, op. cit.*, p. 244 : « le temple (?) d'en face », est peu satisfaisante.

14. *Contra* P. DEBORD, « Questions stratoniceennes », dans A. BRESSON, R. DESCAT (éd.), *Les Cités d'Asie Mineure occidentale au 1<sup>er</sup> siècle a. C.*, Bordeaux 2001, p. 167 (« le changement de l'épiclèse »), ce qui, dans une conception polythéiste, revient à faire disparaître le dieu.

15. *IStrat.* 663, ll. 12-13 et *supra* n. 2.

16. *Contra* A. LOZANO (« La impronta indígena », art. cit., p. 92-93), selon laquelle Zeus Panamaros est « l'heredero » de Zeus Chrysaoreus et selon laquelle il y eut « substitution » de l'un à l'autre.

17. Cela invite à la prudence sur des appréciations sur l'évolution de la religiosité à l'époque impériale qui ne seraient fondées que sur la rhétorique religieuse.

carienne<sup>18</sup>, en tout cas épichorique voire démotique<sup>19</sup>. L'épithète fleurant le terroir ne suffisant pas à asseoir la légitimité du nouveau venu, sa révélation allait imposer sa signature en tant que dieu. L'inscription appelée par son éditeur « le miracle de Zeus Panamaros » (*IStrat.* 10) a été longuement étudiée<sup>20</sup>. Elle témoigne du nouveau nom du titulaire principal du sanctuaire sis à Panamaros, réputé par les Stratoniciens s'être révélé dans une épiphanie combattante pendant le siège des troupes de Labienus. Le choix qui l'a porté à l'existence dans les années 30 instituait une réorientation du positionnement de la cité de Stratonicee au sein des nouveaux équilibres régionaux qui se dessinent avec Octave-Auguste. Il combinait plusieurs atouts. En tant que Zeus, *Panamaros* couvrait un champ olympien panhellénique, conforme à une imagerie mythologique classique, puisque son sanctuaire à Panamara abritait un *Heraion*, miraculeusement protégé lui aussi lors du siège. Être *Panamaros* lui assurait une identité non grecque – puisque le terme ne l'est pas –, sans l'attacher trop strictement à une identité ethnique carienne qui n'avait plus de poids politique, tout en soulignant un lien privilégié avec la cité de Stratonicee à laquelle Panamara appartient. Enfin, le faire apparaître dans une épiphanie glorieuse à un moment-clé de l'histoire de l'*imperium* romain lui conférait une stature qui le haussait au dessus de l'écume des péripéties locales : en protégeant la cité, il avait aussi contribué au salut de Rome.

À la différence d'Antioche, à Stratonicee, la surreprésentation de la documentation publique contribue à mettre en avant des cérémonies et pratiques médiatisées. Les trois traits qui dominent la vie religieuse publique à l'époque impériale se dégagent des nombreuses inscriptions très majoritairement honorifiques : une diversité cohérente du panthéon honoré publiquement, la participation « universelle »<sup>21</sup> aux cérémonies (« quels que soient la condition et l'âge » selon une formule récurrente) résultant depuis l'époque hellénistique de la compétition évergétique entre familles de l'élite<sup>22</sup>, et la diversification des rituels jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle (*IStrat.* 310). À partir de Marc Aurèle, les inscriptions témoignent de l'utilisation nouvelle d'un lexique mystérieux, qu'on constate ailleurs en Anatolie (à Claros par exemple) ; il est révélateur de différenciations sociales au

18. D'après H. OPPERMAN, *Zeus Panamaros*, Giessen 1924, p. 84-85, suivi par A. LAUMONIER, *Cultes indigènes*, op. cit., p. 221, n. 3. Au II<sup>e</sup> siècle, il existe à Hyllarima, une autre cité carienne, une association d'éranistes dont le patron est Zeus Panamaros, L. ROBERT, *Études anatoliennes*, Paris 1937 [Amsterdam 1970], p. 513-515. L'utilisation d'épiclèses d'origine locale à l'époque romaine me semble ténue pour reconnaître une « conscience régionale », A. BRESSON, « Les Cariens », art. cit., p. 228.

19. A. LAUMONIER, *Cultes indigènes*, op. cit., p. 241 n. 6.

20. P. ROUSSEL, « Le miracle de Zeus Panamaros », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 55, 1931, p. 70-116. Cf. N. BELAYCHE, « Un dieu est né ... à Stratonicee de Carie (*IStratonikeia* 10) », dans Ch. BATSCH, M. VARTEJANU (éd.), *Mélanges Francis Schmidt*, Leyde 2009, p. 193-212.

21. *IStrat.* 281, l. 6 : [... πάντων τῶν ἀπὸ τῆς οἰκουμένης].

22. Par ex. *IStrat.* 266, l. 13 (παρὰ πάσῃ τύχῃ καὶ ἡλικίᾳ) ; 236, ll. 6-7 : « régaland pendant toute l'année tous ceux qui venaient », même les esclaves.

sein de l'aristocratie et non de pratiques ésotériques, pour autant qu'on puisse en juger<sup>23</sup>. Comme dans de nombreux sanctuaires anatoliens d'époque impériale, la sophistication accrue des cérémonies et l'allongement des périodes de fêtes (30 jours pour les *Panamareia* depuis les Sévères, *IStrat.* 309, l. 18) a conduit à une diversification des agents rituels et à une spécialisation des fonctions.

Le panthéon qui se dessine à travers ces témoignages publics présente des ensembles organisés sur plusieurs bases : locale, hellénique et impériale. Les divinités au théonyme grec (Zeus, Artémis ou Apollon), mais dont les épicleses sont indigènes ou démotiques, voisinent avec des dieux du panthéon panhellénique, en lien mythologique (Héra compagne de Zeus) ou fonctionnel (Hermès auprès de Zeus, *IStrat.* 103 et 300). Plusieurs divinités sont qualifiées de « domestiques » (τοῖς ἐνοικιδίοις θεοῖς, *IStrat.* 283, ll. 7-8) et ont, donc, un lien privilégié avec la cité ou ses habitants : Tychè bien sûr (*IStrat.* 283 et 217), et d'autres, d'origine grecque (Asclépios, Aphrodite, les Nymphes, Némésis) ou « orientale » (Sarapis et Isis, *IStrat.* 207). Enfin, outre les dieux répandus dans tout l'Orient – comme les diverses « Tychè » (*IStrat.* 325) ou Dionysos –, le paysage religieux comprend aussi les divinités de l'ordre romain : la déesse Rome honorée à Lagina depuis Sylla, Zeus Καπιτώλιος, et les empereurs divinisés, en deuxième position lorsqu'ils sont honorés en même temps que des dieux, comme il se doit dans la hiérarchie des immortels<sup>24</sup>. Comme tout panthéon civique, celui de Stratonicée a son identité propre, en cohérence avec les grandes tendances de la vie religieuse de l'époque, sinon qu'il n'atteste pratiquement pas<sup>25</sup> du mouvement contemporain de glorification des puissances divines au travers d'épicleses de grandeur, sainteté, bienveillance salvatrice. L'ensemble de dédicaces τῷ Θεῷ, provenant principalement du gymnase, ne s'en dégage que davantage ; il sera étudié l'an prochain.

### La représentation du divin dans le monde romain (1)

Depuis que j'occupe la chaire « Religions de Rome et du monde romain », j'ai toujours combiné étude historique et réflexion transversale sur des notions ou concepts de l'histoire des religions susceptibles d'affiner notre outillage méthodologique, herméneutique et épistémologique (voir les *Annuaire*s précédents). Cette nouvelle investigation sur la représentation du divin est destinée

23. Par ex. *IStrat.* 205, ll. 26-27 (τά μυστήρια τοῦ Κομυρίου), 846, l. 8 (συνμύστης), 310, l. 49 (un notable μυσταγωγῆσαντος τὸν ἱερῆ) ; à Lagina également, un ἐπιμελήθης (*sic*) τῶν μυστηρίων (*IStrat.* 658). Un ensemble d'inscriptions (à la chronologie discutée) invitent des cités voisines aux μυστήρια ou à l'εὐφροσύνη du dieu (la première étude est celle de P. Roussel, « Les mystères de Panamara », *BCH* 51 (1927), p. 123-137).

24. *IStrat.* 1025 (une épitaphe) : un grand prêtre du culte impérial sous Antonin le Pieux donne des jeux de gladiateurs et des chasses.

25. Parmi les exceptions, Zeus *hypatos* (*IStrat* 206) et Hélios Zeus Serapis *sôter* (*IStrat.* 1104).

à éclairer les formes, modalités et processus de l'évolution de la représentation du divin dans le monde romain impérial<sup>26</sup>.

Pour des historiens des religions, poser la question de la représentation du divin revient à s'interroger sur l'objet même de leur étude, puisqu'il s'agit d'étudier et de comprendre comment les hommes rendent présentes, concrètement ou intellectuellement, des instances surnaturelles qui n'appartiennent pas au monde phénoménal, bien que les hommes affirment communiquer avec elles ou en faire l'expérience quotidienne (vœux exaucés, guérisons, visions, épiphanies). Cette étude d'histoire sociale et culturelle implique d'explorer les principaux langages au moyen desquels les hommes expriment leur construction du monde supérieur<sup>27</sup> : le langage rituel – celui du faire et du geste, puisque les Anciens ne se définissent pas en fonction d'une adhésion à (ou de la profession d') un système de représentation, mais conformément au comportement religieux exigé par un système de représentation –<sup>28</sup> ; le langage symbolique et figuré dans les mythes et les images, dont l'aniconisme (non-représentation ou refus de la représentation) fait partie, ne serait-ce qu'en négatif ; et le langage conceptuel, celui de la théologie systématique et de l'exégèse. Ce que le grand pontife Mucius Scaevola, au début du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère, appelait les « trois espèces de dieux (*tria genera deorum*) »<sup>29</sup> est, en réalité, la représentation des mêmes figures dans des langages différents. Les modes de représentation en sont conséquemment multiples : plastiques (les images des dieux), narratifs (les récits mythiques), sociopolitiques (l'architecture du panthéon pour telle ou telle collectivité), symboliques (à travers les rituels), intellectuels (les systèmes théologiques), etc. Le « polythéisme » (selon une terminologie moderne<sup>30</sup>) désigne une structure plurielle du panthéon dont les membres ne sont pas tous de même statut<sup>31</sup>. Les hommes leur ont appliqué des modes relationnels intramondains (généalogiques, géographiques, fonctionnels, politiques, etc.), dont les conduites de solidarité entre eux (couples, familles, fratries), d'association, de coopération, etc., dessinent des « réseaux » divins,

26. C'est une recherche collective, développée dans le cadre d'un Groupe De Recherche Européen - GDRE CNRS (Paris, Fr ; Liège, B ; Erfurt, D ; Genève, CH ; Athènes, Gr) que je pilote (2008-2011) : « FIGVRA. La représentation du divin en Grèce et à Rome ». Pour le sens, caléidoscopique, de *figura*, cf. *Thesaurus Linguae Latinae* VI, 722-738.

27. Cf. P.-A. FÉVRIER, *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, I, Rome/Aix-en-Provence 1996 ("CEFR" 225), p. 207 : « En tant qu'historien, je ne connais pas Dieu, mais seulement le Dieu de Paul, comme je connais le Dieu auquel se réfère Julien ».

28. Ils se disent *cultores dei/deorum, pii, religiosi*, εὐσεβεῖς, εὐσεβῶς πρὸς τὸν θεόν/ τοὺς θεοὺς.

29. Cité par Varron *ap.* Augustin, *Cité de Dieu* 4, 27 (= *Ant. div.* fr. 7 Cardauns).

30. *Polytheos* et *polytheia* sont employés pour la première fois par Philon d'Alexandrie (*De la migration d'Abraham* 69). Cf. G. SFAMENI GASPARRO, « Monoteismo pagano nella Antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa », *Annali di Scienze Religiose* 8 (2003), p. 101-107.

31. Cf. la distinction romaine entre *dei* et *diui*, ou bien, dans *L'Assemblée des dieux* de Lucien (en part. 14-18), celle, satirique, entre dieux « citoyens » et dieux « métèques ».

pour utiliser une image sociologique. Les Anciens savaient que leur discours sur les dieux, quelqu'en fût le langage, était un produit culturel et patrimonial. Lorsque Clément d'Alexandrie rapporte l'historiographie antique sur l'origine de Sarapis et de son image, on note combien les puissances supérieures sont insérées dans une représentation chronologique de l'écriture de l'histoire, à l'instar des hommes et des peuples<sup>32</sup>. La représentation du divin ne pouvait, donc, être que relative, puisque chaque communauté, *ethnos*, famille, *polis*, individu, avait la sienne, toute informée qu'elle fût par les schémas identitaires (Grecs/Barbares par exemple). Dans son exposé sur l'*origo* de Sarapis, Tacite laisse voir quelques principes de construction (Cyrille d'Alexandrie parlera de σύνθημα<sup>33</sup>) par delà l'élaboration d'une *interpretatio* gréco-romaine : principe hiérarchique (un dieu trônant avec sceptre, donc jovien<sup>34</sup>), principe fonctionnel (un dieu guérisseur, donc un Esculape), principe ethnico-culturel (qui tire l'origine de traditions locales, en l'occurrence Osiris), enfin principe discursif (qui reconstruit une logique en rassemblant les grilles de lecture précédentes)<sup>35</sup>. Ainsi, lorsque les Anciens s'interrogent sur la nature d'un dieu ou sur ses origines, mettent-ils en œuvre des représentations du divin qui se construisaient sur des critères propres (*emic*), dont nous devons tenir compte, au risque de plaquer des typologies anachroniques.

On a commencé par examiner comment on « fait » un dieu puisque Zeus Panamaros nous avait déjà conduits sur cette voie de questionnement (voir *supra*), mais en nous concentrant sur la fabrication de son image/statue. La tradition documentaire relative à la fabrication de l'image de Sarapis est particulièrement riche chez les auteurs chrétiens qui ont polémique sur la fausse nature des « idoles ». Ce dieu est d'autant plus intéressant qu'il est une création volontaire du début du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, une « invention » alexandrine sur un terreau helléno-memphite, à laquelle Ph. Borgeaud et Y. Volokhine ont consacré un article majeur<sup>36</sup>. Nous nous sommes limités à l'élaboration de l'image, ancrée sur une herméneutique antique selon laquelle l'identité du dieu est transparente dans sa figuration et dans son nom<sup>37</sup>. La tradition savante s'est peu interrogée sur

32. Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 21, 106, 3-6. Les auteurs chrétiens étaient d'autant plus sensibles à l'argument d'antiquité que Jésus est un « nouveau venu » pour les intellectuels païens (comme Celse) qui ne procédaient pas à une lecture préfiguratrice des livres juifs.

33. Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien* I, 16 [523D], l. 11.

34. Cf. Ps.-Callisthène, *Roman d'Alexandre* I, 33, 5.

35. Tacite, *Histoires* IV, 83-84.

36. Ph. BERGEAUD, Y. VOLOKHINE, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *ARG* 1 (2000), p. 37-76 : « L'apparition de Sarapis dans l'Égypte lagide pourrait facilement passer pour un exemple rare, permettant à l'historien des religions, d'observer étape par étape, la création d'un dieu. Comble de chance, cette divinité a suffisamment intéressé les auteurs anciens eux-mêmes, pour qu'ils donnent différentes versions de son "invention" » (p. 37).

37. Le nom de Sarapis est syntagmatique : Osiris-Apis/Osirapis (le nom de l'Apis mort vénéré à Memphis), simplifié en Sarapis (Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*



les récits antiques de la fabrication concrète de la statue. Clément d'Alexandrie, citant Athénodoros, un philosophe stoïcien du dernier siècle de la République, est notre informateur le plus explicite<sup>38</sup>. Sans pouvoir développer ici une analyse complète de ce passage, on retiendra qu'Athénodoros attribue à un Bryaxis (un Grec qui aurait œuvré au mausolée d'Halicarnasse) la confection de la statue, à partir d'un mélange (ὕλη [...] μικτῆ καὶ ποικίλῃ) de minerais et pierres précieuses (§ 5). L'idée que le « corps des dieux »<sup>39</sup>, c'est-à-dire leur matérialité visible – et non pas leur imagerie –, puisse être fait de métaux n'est pas étranger à la tradition égyptienne classique. Sethi I<sup>er</sup>, le père de Ramsès II, avait inscrit une défense destinée à protéger contre les vols de statues qui indiquait : « L'or est la chair des dieux ». Cette chair n'est pas nécessairement visible, lorsqu'elle est recouverte<sup>40</sup>; mais pour Sarapis, elle avait été délibérément laissée visible, le lapis lazuli employé à cet effet étant incorporé à la mixture (§ 6). On comprend mieux une remarque du scholiaste de Denys le Périégète (qui connaissait certainement le passage de Clément) indiquant que la statue « résistait à l'analyse de ceux qui la regardent » (v. 155)<sup>41</sup>. Il est possible qu'une allusion au mode de fabrication de la statue soit inscrite dans *L'Oracle du Potier*, un texte nationaliste et apocalyptique égyptien anti-grec, rédigé dans les années 130-116, fustigeant Alexandrie « qui, ayant refondu les dieux forgera pour elle-même une image façonnée (*plasma*) à son propre usage »<sup>42</sup>. Le registre dans lequel on trouve les références les plus fréquentes à des *simulacra* modelés à partir du malaxage de matières diverses est le registre magique (voir les *PGM*), mais le traitement de Clément n'oriente pas dans cette direction<sup>43</sup>.

La statue fut modelée (διέπλασεν) à partir de ce mélange composite, « délayé (φυράσας) [...] avec les substances qui restaient de l'embaumement d'Osiris et

I, 16 [523C-D] : « Une longue habitude d'occulter les syllabes ΟΣΙ fit attribuer à la statue [τὸ βρέτας] le nom de Sarapis »; cf. Plutarque, *De Is.* 29 [362D]. Ph. BORGEAUD, Y. VOLOKHINE, « La formation », art. cit., p. 55 : « Ces récits concernant la statue de Sarapis fonctionnent donc comme autant de métaphores de l'origine de son nom ».

38. Clément d'Alexandrie, *Protreptique* IV, 48. Je remercie M.-Ch. Budischovsky pour l'apport égyptologique.

39. Ch. MALAMOUD, J.-P. VERNANT (éd.), *Corps des dieux*, Paris 1986.

40. Cf. la statue d'Apollon de Daphnè par Bryaxis d'Athènes qui était en bois partiellement doré.

41. Cf. aussi Rufin, *Histoire ecclésiastique* II, 23. Ph. BORGEAUD, Y. VOLOKHINE, « La formation », art. cit., p. 54 : « la substance de cette statue était elle-même une énigme ».

42. Éd. L. KOENEN, « Die Prophezeiungen des Topfers », *ZPE* 2 (1968), p. 178-209. Les plaques de fondation du *Sarapieion* sont en matériaux divers (or, argent, bronze, verre opaque, faïence, limon du Nil), mais qui ne sont pas mélangés, cf. P. JOUGUET, *CRAI* 1946 et É. BERNAND, *Inscriptions grecques ptolémaïques d'Alexandrie*, Le Caire 2001, n° 1-5. Désormais M. SABOTTKA, *Das Serapeum in Alexandria, Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr.*, Le Caire (« Études Alexandrines » 16), 2008.

43. F. THÉLAMON (*Païens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981, p. 175 n. 27) en émet l'hypothèse sur la base d'un article d'I. Lévy, « Sarapis V. La statue mystérieuse », *RHR* 63, 1911, p. 125-147.

d'Apis (ἐκ τῆς Ὀσίριδος καὶ τοῦ Ἄπιος κηδείας ὑπολελειμμένῳ φαρμάκῳ) » (§ 6). En mêlant les *pharmaka*, le sculpteur-artisan a mêlé les identités des figures, à suivre Hérodote qui rapporte que, dans l'embaumement de luxe, les onguents broyés servent à la fois à nettoyer l'intérieur du corps vidé, puis à le remplir avant de le recoudre<sup>44</sup>. La statue était, donc, l'expression matérielle de la synthèse de tous les matériaux du monde et des identités des deux dieux. Clément conclut que « ce nom [Sarapis] laisse entendre (αἰνίττεται) la combinaison des embaumements (τὴν κοινωνίαν τῆς κηδείας) et la confection à partir des momies (τὴν ἐκ τῆς ταφῆς δημιουργίαν) »<sup>45</sup>. Le Père chrétien se focalise sur le nom, élément premier d'identité. Plus qu'une convention, le nom est l'expression de la nature de la chose ou de l'être nommé, comme Plutarque l'atteste (*De Is.* 29[362C]) lorsqu'il conteste des spéculations ἀτοπώτερα (extravagantes) sur l'origine de Sarapis, car elles signifieraient que Sarapis n'est pas un dieu (οὐκ εἶναι θεὸν τὸν Σάραπιν). Clément enregistre la structure composite (*koinônia*) de la figure, en ne retenant plus que les éléments funèbres pour discréditer par là même la nature prétendument divine de Sarapis. Quelle que soit la valeur historique de la tradition rapportée par Clément, elle remet en perspective la notion de dieux faits de mains d'hommes (χειροποίητοι) – en soulignant que les structures et textures sont une expression symbolique de l'essence vivante du dieu –, une notion qui fut décriée par les chrétiens, et avant eux par des penseurs païens réfléchissant sur la *figura* trop anthropomorphe des dieux.

Nous avons terminé le semestre en commençant d'examiner comment on « fait » un dieu par le culte.

### **Le cours d'introduction a porté sur « Les rituels publics romains et les rituels dits magiques (suite et fin) »**

Monsieur Angelos Chaniotis, Professeur à All Souls College (Oxford) a été Directeur d'études invité en mai 2008 sur le thème : « La face humaine des rituels : expérimenter, mettre en scène et négocier les rituels dans la Grèce hellénistique et l'Orient romain » (voir résumé p. 169-176).

---

44. Hérodote, *Histoires* 2, 86.

45. La traduction est volontairement littérale. *Taphès* signifie momie à partir du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère.