

SÉRAPIS ET LE BAISER DU SOLEIL

Les « truquages » du Sérapeum d'Alexandrie  
selon Rufin et Quodvultdeus

Alors que Chromace d'Aquilée a fourni un des exemples par lesquels on peut mesurer l'importance et les limites de l'influence des écrivains chrétiens d'Afrique en Italie du Nord <sup>(1)</sup>, Rufin constitue le cas d'un auteur d'Aquilée dont l'oeuvre a été diffusée, lue et utilisée en Afrique. Certes il est avant tout un traducteur, mais à une époque où la connaissance du grec est, en Occident, de plus en plus restreinte, il y a permis la diffusion d'oeuvres orientales <sup>(2)</sup>; en outre, son travail personnel, tels les deux livres par lesquels il a complété sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, a trouvé en Occident un assez large public. Augustin indique explicitement, en 421, que c'est dans la traduction de Rufin qu'il lit l'oeuvre d'Eusèbe: « *Legimus in Ecclesiastica historia quam graece scripsit Eusebius et in latinam linguam uertit Rufinus...* » <sup>(3)</sup>. Il le redit, en 428, dans le *De Haeresibus*, composé pour Quodvultdeus, alors diacre de Carthage, mais en mentionnant, cette fois, les deux livres ajoutés par Rufin: « *Cum Eusebii historiam scrutatus essem, cui Rufinus a se in latinam linguam translatae sub-*

<sup>(1)</sup> Y.M. DUVAL, *L'influence des écrivains africains du III<sup>e</sup> siècle sur les écrivains chrétiens de l'Italie du Nord, Aquileia e l'Africa* «Antichità altoadriatiche» V, Udine 1974. Comme Chromace et bien d'autres, Rufin qui avait accès à la bibliothèque de son compatriote Paul de Concordia a été un lecteur des oeuvres de Tertullien et de Cyprien: JÉR., *Ep.*, V, 2.

<sup>(2)</sup> P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, p. 130-131 notamment.

<sup>(3)</sup> *De Cura gerenda pro mortuis*, VI, 8; VIII, 10 (B.A., 2, p. 480 et 488) réponse à Paulin de Nole sur les soins à donner aux morts.

*sequentium etiam temporum duos libros addidit... »* <sup>(4)</sup>. Mais Y.M. Duval a démontré qu'Augustin avait, de façon indubitable, utilisé les deux livres de l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin dès 415 quand il a composé le livre V de la *Cité de Dieu* <sup>(5)</sup> et qu'il y avait également puisé des informations pour le livre XVIII <sup>(6)</sup>. Le même auteur a également indiqué que l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin avait eu probablement un autre lecteur africain: l'auteur du *Liber promissionum et praedictorum Dei*,

<sup>(4)</sup> AUG., *De Haeresibus*, 83 (P.L., 42, 46).

<sup>(5)</sup> Y.M. DUVAL, *L'éloge de Théodose dans « la Cité de Dieu »* (V, 26, 1), « Recherches Augustiennes », IV, 1966, p. 135-179 montre qu'Augustin puise ses informations dans l'oeuvre de Rufin pour les points suivants:

— Choix de Théodose par Gratien: AUG., *Ciu. Dei*, V., 25 - RUFIN, *HE*, II, 13;

— Usurpation de Maxime: AUG., *Ciu. Dei*, V, 26 - RUFIN, *HE*, II, 17.

— Mort de Valentinien II: AUG., *Ciu. Dei*, V, 26 - RUFIN, *HE*, II, 31;

— Consultations du moine Jean par Théodose: AUG., *Ciu. Dei*, V., 26 - RUFIN, *HE*, II, 19 et 32;

— Bataille de la Rivière froide: AUG., *Ciu. Dei*, V, 26 - RUFIN, *HE*, II, 33;

— Attitude de Théodose vis à vis des hérétiques et des catholiques: AUG., *Ciu. Dei*, V, 26 - RUFIN, *HE*, II, 19;

— Affaire de Thessalonique et pénitence de Théodose: AUG., *Ciu. Dei*, V, 26 - RUFIN, *HE*, II, 18.

<sup>(6)</sup> Y.M. DUVAL, *Saint Augustin et les persécutions dans la deuxième moitié du IVème siècle* (*Ciu. Dei*, XVII, 52), *Mélanges de science religieuse*, XXIIIème année, déc. 1966, p. 175-191 montre qu'Augustin, *Ciu. Dei*, XVIII, 52, 2 dépend de Rufin pour:

— La persécution de 362 à Antioche - RUFIN, *HE*, I, 35-36;

— Présentation de la loi scolaire de Julien comme une interdiction qui frappe les élèves chrétiens - RUFIN, *HE*, I, 32;

— Persécution des militaires chrétiens sous Julien - RUFIN, *HE*, I, 32;

— Valentinien chassé de l'armée en raison de sa foi - RUFIN, *HE*, II, 2;

— Persécutions en Orient sous Valens - RUFIN, *HE*, II, 2;

Quodvultdeus<sup>(7)</sup>. Ce dernier paraît bien avoir emprunté à l'œuvre de Rufin des informations qui concernent le Sérapeum d'Alexandrie quand il décrit un des « truquages » du sanctuaire: « A Alexandrie, voici quel truquage démoniaque se trouvait dans le temple de Sérapis: un quadriges de fer qui n'était supporté par aucune base ni attaché à la muraille par aucun crampon, demeurait suspendu en l'air et imposait aux regards de tous les humains l'idée stupéfiante d'une intervention des dieux. En fait, c'était un aimant — lequel tient suspendu de force un objet en fer qu'on applique contre lui — qui, fixé à cet endroit de la voûte retenait toute cette machine »<sup>(8)</sup>.

Y.M. Duval a proposé de rapprocher ce texte d'un passage de la description que Rufin donne du Sérapeum d'Alexandrie<sup>(9)</sup> à l'occasion de la relation des événements qui ont entraîné la destruction de la statue de culte du dieu Sérapis, dans les mois qui ont suivi l'édit du 16 juin 391 par lequel Théodose interdisait la pratique des cultes païens à Alexandrie<sup>(10)</sup>.

Rufin signale en effet l'existence, dans le Sérapeum, d'aménagements ingénieux mais, pour lui comme pour les autres auteurs chrétiens, ces *mirabilia* des temples païens ne sont que des truquages destinés à tromper des fidèles trop crédules<sup>(11)</sup>.

(7) Y.M. DUVAL, *Un nouveau lecteur probable de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée: l'auteur du « Liber promissionum et praedictorum Dei »*, « Latomus », XXVI (1967), p. 762-777.

(8) QUODVULTDEUS, *Liber promissionum et praedictorum Dei*, III, XXXVIII, 42 (Ed. R. BRAUN, S.C. 101, p. 570) *Apud Alexandriam in templo Serapis hoc argumentum daemonis fuit: quaddriga ferrea, nulla base suffulta, nullis uncis infixis parietibus conligata, in aere pendens cunctis stuporem ac uelut diuinum subsidium oculis mortalium exhibebat. Quam tamen lapis magnus, qui ferrum ui sibimet adtributum suspendit, eo loco camerae adfixus totam illam machinam sustentabat.*

(9) H.E., II, 23 (G.C.S., IX<sup>2</sup>, p. 1026-1030).

(10) Code Théod., XVI, 10, 11.

(11) *Ibid.*, p. 1027: *erant etiam quaedam ad stuporem admirationem que videntium dolis et arte composita; et en conclusion de sa description, il ajoute: sed et multa alia decipiendi causa a ueteribus in loco fuerant constructa, quae nunc longum est enumerare per singula.*

Alors que Quodvultdeus ne parle que d'un quadrigé de fer (*quaddriga ferrea*) qui demeurerait suspendu en l'air (*in aere pendens*) grâce à un aimant dissimulé dans le plafond, Rufin fait état, de façon beaucoup plus détaillée, de deux truquages dont il indique la fonction rituelle: « Une très étroite fenêtre avait été aménagée du côté du soleil levant de telle sorte que le jour où il était d'usage d'introduire la statue du Soleil pour saluer Sérapis — le moment avait été rigoureusement calculé — un rayon de soleil capté par cette ouverture éclairât, quand la statue entra, la bouche et les lèvres de Sérapis afin qu'aux yeux de la foule Sérapis parût être salué d'un baiser par le Soleil. Il y avait encore un autre truquage du même genre. La nature de la pierre magnétique est, comme on le sait, d'avoir la propriété d'entraîner et d'attirer le fer. Un artisan avait fabriqué une effigie du Soleil en fer très pur dans le but précis suivant: une pierre qui a, comme nous l'avons dit, la propriété d'attirer le fer avait été fixée au-dessus dans les lambris du plafond, et, quand la statue se trouvait placée au dessous d'elle, juste dans son champ, elle attirait le fer à elle par sa force d'attraction naturelle: l'assistance croyait que la statue s'était élevée et demeurerait suspendue en l'air. Mais afin que ce truquage ne soit pas révélé par une chute inopinée, les ministres de l'erreur disaient: « Le Soleil a dit adieu à Sérapis et s'est élevé pour s'en aller chez lui »<sup>(12)</sup>.

<sup>(12)</sup> *Ibid.*, p. 1027-1028. *Fenestra perexigua ab ortu solis ita erat aptata, ut die, qua institutum fuerat simulacrum solis ad Serapem salutandum intro ferri, diligenter temporibus observatis ingrediente simulacro radius solis per eandem fenestram directus os et labra Serapis inlustraret, ita ut inspectante populo osculo salutatus Serapis uideretur a sole. Erat et aliud fraudis genus huiusmodi, natura lapidis magnetis huius uirtutis esse perhibetur, ut ad se rapiat et adtrahat ferrum. Signum solis ad hoc ipsum ex ferro subtilissimo manu artificis fuerat fabricatum, ut lapis, cuius naturam ferrum ad se trahere diximus, desuper in laquearibus fixus, cum temperate sub ipso ad libram fuisset positum simulacrum, ut naturali ad se raperet ferrum, adsurrexisse populo simulacrum et in aere pendere uideretur. Et ne hoc lapsu propero proderetur, ministri fallaciae « surrexit », aiebant, « sol, ut ualedicens Serapi discedat ad propria ».*

Or l'existence même de ces aménagements, dans le temple de Sérapis à Alexandrie, a été niée par J. Schwartz à partir d'une comparaison entre les récits des auteurs païens et chrétiens sur le Sérapeum d'Alexandrie et les quelques paragraphes du *Pro templis* de Libanius qui concernent le temple de Carrhae<sup>(13)</sup>. Après avoir protesté contre la démolition de divers temples, Libanius s'intéresse à ce sanctuaire colossal et indique: « J'ai même entendu disputer qu'elle était la plus grande merveille, ou ce temple qui n'existe plus, ou celui que les dieux préservent d'un semblable malheur, le temple de Sérapis. Cependant ce temple si beau et si grand — et je ne parle pas des beautés cachées de son plafond ni de ses nombreuses statues de fer qui étaient recélées dans l'ombre loin du soleil — ce temple est détruit »<sup>(14)</sup>.

Se fondant sur la contiguïté, dans ce texte, entre la mention du temple de Sérapis et celle de beautés cachées dans le plafond et de statues de fer, J. Schwartz croit pouvoir conclure: « Il s'en suit que Rufin a situé à Alexandrie une histoire de mécanique revenant, en fait à Carrhae »... (p. 105), considérant que Rufin « s'embarrasse dans des historiettes sans rapport avec Sérapis » (p. 110). On remarque cependant un certain flottement dans la démonstration de J. Schwartz: reprenant l'hypothèse très vraisemblable selon laquelle Rufin a puisé, en partie au moins, ses informations sur la démolition de la statue de Sérapis dans l'ouvrage, composé avant 393, d'un jeune disciple de Jérôme, Sophronius<sup>(15)</sup>, il suggère d'un côté: « Peut-être l'ouvrage de Sophronius se composait-il de quatre parties:

<sup>(13)</sup> J. SCHWARTZ, *La fin du Sérapeum d'Alexandrie*, *American Studies in Papyrology*, vol. I, *Essays in honor of C. Bradford Welles*, 1966, p. 97-111.

<sup>(14)</sup> Trad. R. VAN LOY, *Byzantion*, VIII, 1933, p. 36.

<sup>(15)</sup> JÉRÔME, *De vir. ill.*, 134: « *Sophronius uir apprime eruditus, laudes Bethleem adhuc puer, et nuper de subuersione Serapis insignem librum composuit...* ». Nous n'avons pas d'autre information sur cet ouvrage.

- a) Évènements divers qui ont précédé l'abandon du Sérapeum par les païens (*cf.* Rufin et Socrate).
- b) Description du Sérapeum et de certains de ses ἀπόρρητα (*cf.* Rufin, *Quodvultdeus* et Théodoret).
- c) Destruction de la statue, suivie de pillage.
- d) Conséquences religieuses (*cf.* l'*Ankh*) »<sup>(16)</sup>, mais d'un autre côté c'est Rufin qu'il rend responsable de la confusion entre le temple de Carrhae et le Sérapeum d'Alexandrie en ce qui concerne les aménagements mécaniques! Que l'erreur ait été commise par Sophronius ou par Rufin puis reprise par *Quodvultdeus*, il convient d'examiner quelle crédibilité on peut accorder au texte de Rufin en envisageant globalement la valeur de la description d'ensemble qu'il brosse du Sérapeum et la probabilité d'une utilisation rituelle des aménagements qu'il indique dans le cadre du culte de Sérapis à la fin de l'Antiquité.

Divers auteurs du IV<sup>e</sup> siècle s'accordent pour louer les dimensions, la beauté et la somptuosité du Sérapeum d'Alexandrie qui passait pour un des temples les plus magnifiques du monde romain et jouissait d'une grande notoriété. L'auteur de l'*Expositio totius mundi et gentium* s'émerveillait en ces termes: « Il y a là (à Alexandrie) le temple de Sérapis qui est une curiosité unique au monde: nulle part en effet sur terre on ne trouve un "semblable" monument, ni un temple ayant un plan "semblable", ni une semblable dévotion »<sup>(17)</sup>; Libanius signale qu'on disputait pour savoir quelle était la plus grande merveille: le temple de Carrhae ou celui de Sérapis<sup>(18)</sup>; Ammien Marcellin estime qu'il ne le cède en somptuosité qu'au Capitole de Rome et les mots lui manquent pour décrire tant

<sup>(16)</sup> *Art. cit.*, p. 110, note 61.

<sup>(17)</sup> *Expositio totius mundi et gentium*, 35, éd. J. ROUGÉ, S.C 124, p. 171 qui date cette oeuvre de 359.

<sup>(18)</sup> v. note 14.

de beautés<sup>(19)</sup>; Rufus Festus Avienus enfin vante le marbre précieux, l'or massif et l'ivoire qui le paraient<sup>(20)</sup>. A côté de ces éloges enthousiastes mais bien vagues, des renseignements plus précis et concordants nous sont fournis par la description d'Aphthonius d'Antioche<sup>(21)</sup> qui a visité le Sérapeum vers 315 et par celle de Rufin. « Je pense que tout le monde a entendu parler du temple de Sérapis à Alexandrie et même que beaucoup le connaissent. Son site s'élevait à une hauteur de cent marches et même plus — il ne s'agissait pas d'une élévation naturelle mais aménagée par construction — il s'élargissait de tous côtés en de vastes locaux qui formaient un quadrilatère: or jusqu'au niveau des terrasses, ils étaient tous voûtés; pourvus d'ouvertures qui faisaient entrer la lumière par en haut, ils se composaient de sanctuaires secrets, séparés les uns des autres, qui servaient aux besoins de divers offices et de fonctions secrètes. En outre, dans la partie supérieure, tout le périmètre extérieur était garni d'exèdres, de pastophories et de corps de logis très élevés dans lesquels ou des gardiens des portes ou ceux qu'ils appelaient des « purs », c'est à dire ceux qui se purifiaient, avaient l'habitude de vivre ensemble. Après ces bâtiments, il y avait également des portiques aux rangées régulièrement disposées en quadrilatère qui entouraient tout le périmètre intérieur. Au centre de tout cet ensemble, se dressait le temple, élevé sur de précieuses colonnes et dont l'exté-

(<sup>19</sup>) AMMIEN MARCELLIN, XXII, 16, 12-13: *His accedunt altis sublata fastigiis templa, inter quae eminent Serapeum, quod, licet minuatur exilitate uerborum, atriis tamen columnariis amplissimis et spirantibus signorum figmentis et reliqua operum multitudine ita est exornatum, ut post Capitolium, quo se uenerabilis Roma in aeternum attollit, nihil orbis terrarum ambitiosius cernat.*

(<sup>20</sup>) RUFUS FESTUS AVIENUS, *Descriptio orbis terrae*, 375-379: *Templa Sinopaei Iouis adstant nixa columnis diuite saxorum circumuestita metallo auro fulta gravi, niueo radiantia dente.*

(<sup>21</sup>) APHTONIUS, *Progymnasmata*, ed. Rabe, p. 38.

rieur était somptueusement et magnifiquement construit en marbre » (22).

La teneur de ce texte a été, dans son ensemble, corroborée par les découvertes archéologiques (23). Le Sérapeum, qu'Aphthonius décrit d'ailleurs comme l'Acropole d'Alexandrie, s'élevait sur la colline de Rhacotis qui dominait la ville. Rufin commet donc une inexactitude quand il dit qu'il ne s'agit pas d'une colline naturelle mais il est vrai que pour lui qui avait vu cet ensemble de bâtiments de l'extérieur, lors de ses séjours à Alexandrie, il était difficile d'en juger. Comme Aphthonius, il signale qu'on accédait par un degré de plus de cent marches, mais Aphthonius, plus précis, indique qu'il y avait un escalier de cent marches pour les piétons et une voie plus large pour les véhicules (24). A. Rowe et A. Wace estiment que le magnifique sanctuaire décrit par les auteurs de la fin de l'Antiquité était celui qui avait été reconstruit, vraisemblablement sous le règne d'Hadrien, sur l'emplacement du sanctuaire ptolémaïque,

(22) H.E., II, 23: *Serapis apud Alexandriam templum auditum quidem omnibus puto, plerisque vero etiam notum. Locus est non natura, sed manu et constructione per centum aut eo amplius gradus in sublime suspensus, quadratis et ingentibus spatiis omni ex parte distentus, cuncta vero, quoad summum pavimentorum evadatur, opere forniceo constructa, quae inmissis desuper luminaribus et occultis adytibus invicem in semet distinctis usum diversis ministeriis et clandestinis officiis exhibebant. Iam vero in superioribus extrema totius ambitus spatia occupant exedrae et pastoforia domusque in excelsum porrectae, in quibus uel aeditui uel hi, quos appellabant ἀγνεύοντας, id est, qui se castificant, commanere soliti erant. Porticus quoque post haec omnem ambitum quadratis ordinibus distinctae intrinsecus circumibant. In medio totius spatii aedes erat pretiosis edita columnis et marmoris saxo extrinsecus ample magnificeque constructa.*

(23) Le bilan des fouilles anglaises effectuées entre 1943 et 1949 est dressé par A. ROWE, *The great Serapeum of Alexandria*, « Bulletin of the John Rylands Library », 39, 1957, p. 485-520 dont j'utilise ici le plan.

(24) On a effectivement retrouvé les restes de deux escaliers romains sur le flanc est du sanctuaire, l'un au centre d'une largeur de 3,30 m et un autre, plus au sud, d'une largeur de 5,30m.



édifié sous le règne de Ptolémée III, comme le prouvent les plaques de fondation, et qui aurait été largement détruit sous Trajan, lors de la révolte juive de 116 (<sup>24 bis</sup>). L'enceinte romaine, beaucoup plus vaste que l'enceinte ptolémaïque, forme un vaste rectangle de 205,70m/105,55m (<sup>25</sup>).

Décrivant les parties basses, Rufin fait état de locaux voûtés, éclairés par en haut, qui s'élevaient jusqu'aux terrasses et qui étaient composés de sanctuaires secrets séparés les uns des autres dont, en fait, il ne peut préciser l'utilisation. Ces indications sont confirmées, voire éclairées par les vestiges des constructions du flanc S/SE du sanctuaire ptolémaïque; cette partie a été conservée, avec des remaniements, dans le sanctuaire d'époque romaine (<sup>26</sup>). Entre le mur extérieur et la colonnade intérieure, s'ouvre une large tranchée d'une profondeur de 4,50 m. De l'extérieur vers l'intérieur on y distingue successivement: le mur extérieur, un rang de chambres rectangulaires (19 semble-t-il) dont les portes manquantes devaient s'ouvrir vers l'intérieur, un corridor extérieur pavé de marbre, une colonnade centrale qui supportait le toit couvrant le corridor, un corridor intérieur également pavé de marbre, et enfin un mur bâti contre la façade rocheuse le long du flanc nord de la tranchée. Au nord de la tranchée, dans une niche de 18 m. taillée dans la façade rocheuse, on distingue trois autres pièces; en

(<sup>24 bis</sup>) M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes isianues en Italie*, Leyde 1972, p. 424-425 pense que le Sérapeum qui a été incendié en 181, sous le règne de Commode, a pu être reconstruit sous le règne de Caracalla.

(<sup>25</sup>) On a toujours compris qu'Aphthonius et Rufin parlaient d'un plan carré. De même d'ailleurs, après les fouilles du XIX<sup>ème</sup> siècle, G. BOTTI, *L'Acropole d'Alexandrie et le Sérapeum*, Le Caire 1895 décrit le sanctuaire comme carré. Il me semble néanmoins qu'on peut discuter de la signification exacte du terme *quadratus* employé deux fois par Rufin qui peut indiquer la forme en quadrilatère sans spécifier de façon absolument certaine s'il s'agit d'un carré ou d'un rectangle.

(<sup>26</sup>) J'utilise la description qu'en donne A. ROWE, *Discovery of the famous temple and enclosure of Serapis, Supplément aux Annales du service des Antiquités de l'Égypte*, n° 2, Le Caire 1946.

face de cette niche ont été retrouvés les vestiges de deux foyers d'époque romaine destinés à alimenter une circulation d'air chaud par des conduits de maçonnerie le long des corridors. A l'ouest de ces foyers, dans une excavation dans le roc de 1,10 m. de profondeur, on a trouvé un petit autel romain de forme rectangulaire, une niche et deux puits: l'ensemble paraît avoir fait partie d'une chapelle d'époque romaine. Il semble que ces pièces construites à flanc de colline s'élevaient sur deux étages et que le toit de l'étage supérieur atteignait le niveau des parties hautes de l'enceinte sise sur le plateau. Rufin qui ne sait rien de la destination de ces pièces se borne à de vagues insinuations péjoratives (*diversis ministeriis et clandestinis officiis*). Il semble probable qu'elles constituaient en partie les locaux de la bibliothèque du Sérapeum, filiale de la grande bibliothèque d'Alexandrie, et avaient également un usage cultuel. Bien d'autres aménagements souterrains ont été découverts sous le niveau de la terrasse et sous le temple proprement dit, dont des canalisations qui rejoignaient le nilomètre<sup>(27)</sup>.

Pour les parties hautes, situées sur la plate-forme elle-même, Rufin fait état d'exèdres, de *pastophoria* et de demeures sur le pourtour extérieur puis de portiques qui délimitaient la cour intérieure où se dressait le temple. Aphtonius, lui aussi, décrit une cour entourée de portiques et de bâtiments dont certains étaient des bibliothèques. Sur le flanc est, les fouilles ont permis la mise à jour de trois fondations parallèles d'époque romaine en *opus incertum* qui supportaient respectivement le mur d'enceinte extérieur et deux colonnades. Des vestiges de bâtiments ont été retrouvés sur le pourtour extérieur ainsi que des fragments des colonnes des portiques, de même que l'emplacement et quelques vestiges du temple de Sérapis qui avait été reconstruit à l'époque romaine. Ces comparaisons suffisent à montrer que la description d'ensemble que Rufin fait du Séra-

(27) RUFIN, *H.E.*, II, 30 relate comment la coudée du Nil qui servait à mesurer la hauteur de la crue fut transportée du Sérapeum dans une église chrétienne après la destruction de la statue de Sérapis.

peum correspond largement à la réalité, ce qui donne à son témoignage un réel intérêt.

Après avoir décrit le sanctuaire dans son ensemble, Rufin passe à la description extérieure puis intérieure du temple de Sérapis et à celle de la statue de culte, enfin il mentionne les « truquages » mécaniques aménagés dans ce temple et explique leur fonctionnement au cours d'un rituel que nous pouvons identifier comme une union de Sérapis au soleil. Or il est remarquable que, lorsqu'à la fin du chapitre, Rufin propose quatre explications de l'origine de Sérapis, il ne fasse aucune allusion à l'assimilation alors bien attestée de ce dieu au soleil. Utiliser les arguments de l'évhémérisme, du rationalisme, du naturalisme et même du matérialisme païens, réduire au niveau de l'imagerie les représentations religieuses païennes sans en considérer l'exégèse spirituelle et juxtaposer plusieurs explications pour une même divinité, afin de mettre en évidence l'incohérence des croyances des païens, sont les procédés courants de la polémique chrétienne<sup>(28)</sup>; cette dimension est présente dans l'oeuvre de Rufin<sup>(29)</sup>. Néanmoins nous constatons que les auteurs païens eux-mêmes cernent avec difficulté la configuration d'une divinité syncrétique aussi complexe que

(<sup>28</sup>) Augustin, par ex., y a recours pour le dieu principal de l'Afrique romaine, Saturne, dans le *De consensu Evangelistarum*, I, XXIII, 34-35 (C.S.E.L., 43, p. 32-35) et il soutient la valeur des interprétations de type évhémériste dans, par ex., *Ciu. Dei*, VII, 18 (B.A. 34 p. 171): « L'explication la plus vraisemblable...: c'est celle d'après laquelle les dieux ont été des hommes et que chacun d'eux a reçu de ceux dont l'adulation voulait les diviniser un culte et des cérémonies répondant à son caractère, sa conduite, ce qu'il avait fait, ce qui lui était arrivé » et encore *Ciu. Dei*, VIII, XXXVI, 1 (B.A. 34, p. 330-331): « ...dans toutes les lettres païennes on ne trouve pas, ou on ne trouve qu'à grand peine, des dieux qui n'aient été des hommes devenus, une fois morts, l'objet d'honneurs divins ».

(<sup>29</sup>) Rufin qui écrit en premier lieu pour la communauté chrétienne d'Aquilée pouvait avoir des raisons particulières de montrer l'inanité du culte de Sérapis dans la mesure où les cultes isiaques ont connu, à Aquilée, aux II<sup>ème</sup> et III<sup>ème</sup> siècles et peut-être encore au IV<sup>ème</sup> siècle, un développement certain.

Sérapis dont la mythologie n'est pas réductible à une seule interprétation. Ainsi Tacite écrit-il à son sujet: « Beaucoup prétendent que c'est Esculape, parce qu'il guérit les malades; plusieurs en font Osiris, la plus ancienne divinité de l'Égypte ou Jupiter comme maître de toutes choses; la plupart aux attributs qui apparaissent en lui reconnaissent Pluton ou croient le deviner »<sup>(30)</sup>. En dépit de leur caractère évhémériste ou de leur prosaïsme apparent, les quatre récits étiologiques proposés par Rufin permettent de dégager, en quelque sorte à son insu, un certain nombre de traits de Sérapis conformes aux croyances des païens<sup>(31)</sup>. Elles rendent compte en effet de l'origine memphite du culte de Sérapis et de son lien avec Apis. Le Sérapis alexandrin, sous traits des hellénistiques, était le vieux dieu des morts memphite: *Wšr-hp* = Osor-Api que les grecs appelaient Osorapis<sup>(32)</sup>; ceci est d'ailleurs confirmé par les textes

(<sup>30</sup>) TACITE, *Hist.*, IV, 83 *cf.* dans PLUTARQUE, *De Is. et Os.* 27-29 le débat sur la nature de Sérapis et son assimilation à d'autres divinités; l'auteur accepte certaines explications et en rejette d'autres qu'il juge absurdes.

(<sup>31</sup>) Comme j'analyserai ultérieurement le détail de ces récits étiologiques, je me borne à rappeler brièvement ici les explications proposées par Rufin. Sérapis serait ou Jupiter coiffé du *modius* ou la force fécondante du Nil ou l'hébreu Joseph ou un homme, voire un roi de Memphis, nommé Apis qui aurait nourri Alexandrie lors d'une famine et dont on honorerait, à Memphis, le vivant symbole, sous la forme du boeuf Apis; le nom de Sérapis serait le résultat de la contraction de la formule *Soron Apis* c'est à dire « cercueil d'Apis ». Rufin n'a inventé aucune de ces explications qui sont couramment répandues.

(<sup>32</sup>) U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, I, Berlin-Leipzig 1927, p. 85 se fondant sur les papyri du Sérapeum de Memphis et sur des éléments archéologiques révélés par les fouilles de Mariette montre que le culte de Sérapis provient du culte du boeuf Apis identifié après sa mort à Osiris sous le nom d'Osor-Api. Cette thèse de l'hellenisation du culte d'Osor-Api à Memphis d'abord, puis de son introduction à Alexandrie est développée notamment par E. KIESSLING, *La genèse du culte de Sarapis à Alexandrie*, « Chron. d'Ég. », XXIV (1949), p. 317-323, par CH. PICARD et PH. LAUER, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris 1955, p. 31-35 et par H. IDRIS-BELL, *Cults and creeds in graeco-roman Egypt*, Liverpool 1957, p. 19 et *sq.*

des plaques de fondation du Sérapeum d'Alexandrie par Ptolémée III: le texte grec dit «Σαράπει τὸν ναὸν καὶ τὸ τέμενος» le texte hiéroglyphique: «Il a fait le temple et l'enceinte sacrée pour Ousor-Hapi»<sup>(33)</sup>. Les explications de Rufin soulignent également l'articulation fondamentale entre Sérapis et les moissons: d'une façon ou d'une autre il est à l'origine, c'est à dire donc par principe, pourvoyeur de blé, maître de la crue donc de la fécondité de l'Égypte et ainsi par excellence maître de la vie. Enfin l'assimilation à Jupiter met en évidence sa fonction de dieu maître de l'univers et garant de l'ordre cosmique. Cette dernière explication rend fort justement compte d'une représentation païenne bien attestée comme le prouve l'expression: Εἷς Ζεὺς Σάραπις que l'on trouve sur les nombreuses gemmes<sup>(34)</sup> qui reprend l'acclamation liturgique: Εἷς Θεὸς Σάραπις εἷς Ζεὺς Σάραπις<sup>(35)</sup>. Depuis l'époque hellénistique, Sérapis avait été assimilé à Zeus en tant que maître de l'univers puis tout normalement à Jupiter par *interpretatio romana*<sup>(36)</sup>. Or depuis la première moitié du deuxième siècle

(<sup>33</sup>) P. JOUGUET, *Les premiers Ptolémées et l'hellenisation du culte de Sarapis, Hommages à J. Bidez et F. Cumont*, coll. Latomus, vol. II, Bruxelles 1949, p. 159-166.

(<sup>34</sup>) v. p. ex. le catalogue de G. LAFAYE n. 138, 139, 143, 213, 214.

(<sup>35</sup>) v. E. PETERSON, Εἷς Θεός, Gottingen 1926, p. 227 et sq. En outre, à Alexandrie, Sérapis reçoit l'épithète de *Polieus* habituellement décernée à Zeus, v. H. HENNE, *La gymnasarchie de Sarapis « Polieus » et les olympiades alexandrines, Mélanges Maspero*, II, 2, Le Caire 1934, p. 297-307, cf. ACHILLE TATIUS, *Les amours de Leucippe et de Clitophon*, V, 2: « Lorsque nous arrivâmes à Alexandrie, on célébrait la fête du Dieu puissant que les égyptiens appellent Sérapis et qui est le Zeus des grecs ». Et AELIUS ARISTIDE, *Or*, XLV: « Les habitants de la grande cité égyptienne proclament Sérapis seul Zeus et n'invoquent que lui ».

(<sup>36</sup>) v. G. LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors d'Égypte*, Paris 1884, p. 88 et sq. et par exemple cette explication de VARRON, *de lingua latina*, V, 57: « Les principaux dieux sont le ciel et la terre. Ce sont les mêmes que le Sérapis et l'Isis des Égyptiens... » et V, 65: « « Jupiter et Junon sont encore les mêmes dieux que le ciel et la terre ».

le titre de *κοσμοκράτωρ* était décerné à Sérapis en raison de son assimilation non seulement à Zeus-Jupiter mais aussi conjointement à Hélios-Sol, comme en témoigne l'inscription du mithreum des thermes de Caracalla à Rome *Εἰς Ζεὺς Σάραπισ Ἡλῖος κοσμοκράτωρ ἀνείκτητος* <sup>(37)</sup>. Si dans ces conditions, il est étonnant que Rufin ne dise rien d'une assimilation pourtant bien connue au IV<sup>ème</sup> siècle de Sérapis au Soleil quand il entreprend d'expliquer ce qu'est ce dieu, il est remarquable au contraire que les aménagements mécaniques du temple, qu'il considère comme des truquages, mettent en évidence une articulation rituelle, donc conceptuelle, entre Sérapis et le soleil. Mais il reste à montrer qu'il n'a pas commis la confusion avec le temple de Carrhae dont l'accuse J. Schwartz.

De façon générale, tout d'abord, l'assimilation de Sérapis au Soleil est largement attestée par de multiples témoignages littéraires, monétaires, épigraphiques et archéologiques. Sous le triple nom de *Ζεὺς Ἡλῖος Σάραπισ*, le dieu d'Alexandrie est vénéré comme dieu universel; cette identification a d'abord été proprement cultuelle et religieuse avant de donner lieu à des développements exégétiques et littéraires, tel celui de Julien: « Zeus, Hadès, Hélios, Sarapis ne font qu'un ». « Il y a donc partage ou plutôt, selon nous, identité entre Hélios et Zeus dans cette suprématie qu'ils exercent sur les dieux intelligents. Aussi Platon, à mon sens, a-t-il eu raison de faire de l'Hadès Invisible un dieu plein de sagesse identique à celui que nous appelons aussi Sarapis autrement dit l'Invisible et l'Intelligent » <sup>(38)</sup>. On peut encore évoquer le long développement de

<sup>(37)</sup> F. CUMONT et L. CANET, *Mithra ou Sarapis* ΚΟΣΜΚΡΑΤΩΡ, « C.R.A.I. », 1919, p. 313-328, le nom *Μίθρα* est en surcharge sur celui de Sarapis v. F. CUMONT, *Les religions orientales dans l'Empire romain*, Paris 1929, p. 239. v. P. HOMBERT, *Sarapis* ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ et *Isis* ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΕΙΡΑ, «Antiquité classique», XIV (1945), p. 319-329 qui cite le papyrus de Leyde W (III<sup>ème</sup> ou IV<sup>ème</sup> siècle ap. J.C.) où est plusieurs fois invoqué Sarapis *κοσμοκράτωρ* et des monnaies et terres cuites où Sérapis a pour attribut le globe terrestre.

<sup>(38)</sup> JULIEN, *sur Hélios-Roi*, 10.



Fig. 1 - Monnaie de Maximien, Alexandrie (revers). D'après G. DATTARI, *Numi Augg. Alexandrini*, n. 5983 (Cliché Biblioth. Nationale, Paris).



Fig. 2 - Monnaie d'Otacilia Severa, Nicomédie (revers). Paris, Cabinet des Médailles. (Cliché Biblioth. Nationale).



Fig. 3 - Monnaie de Lucius Verus, Alexandrie (revers). D'après G. DATTARI, *ibid.* n. 3803. (Cliché Biblioth. Nationale).

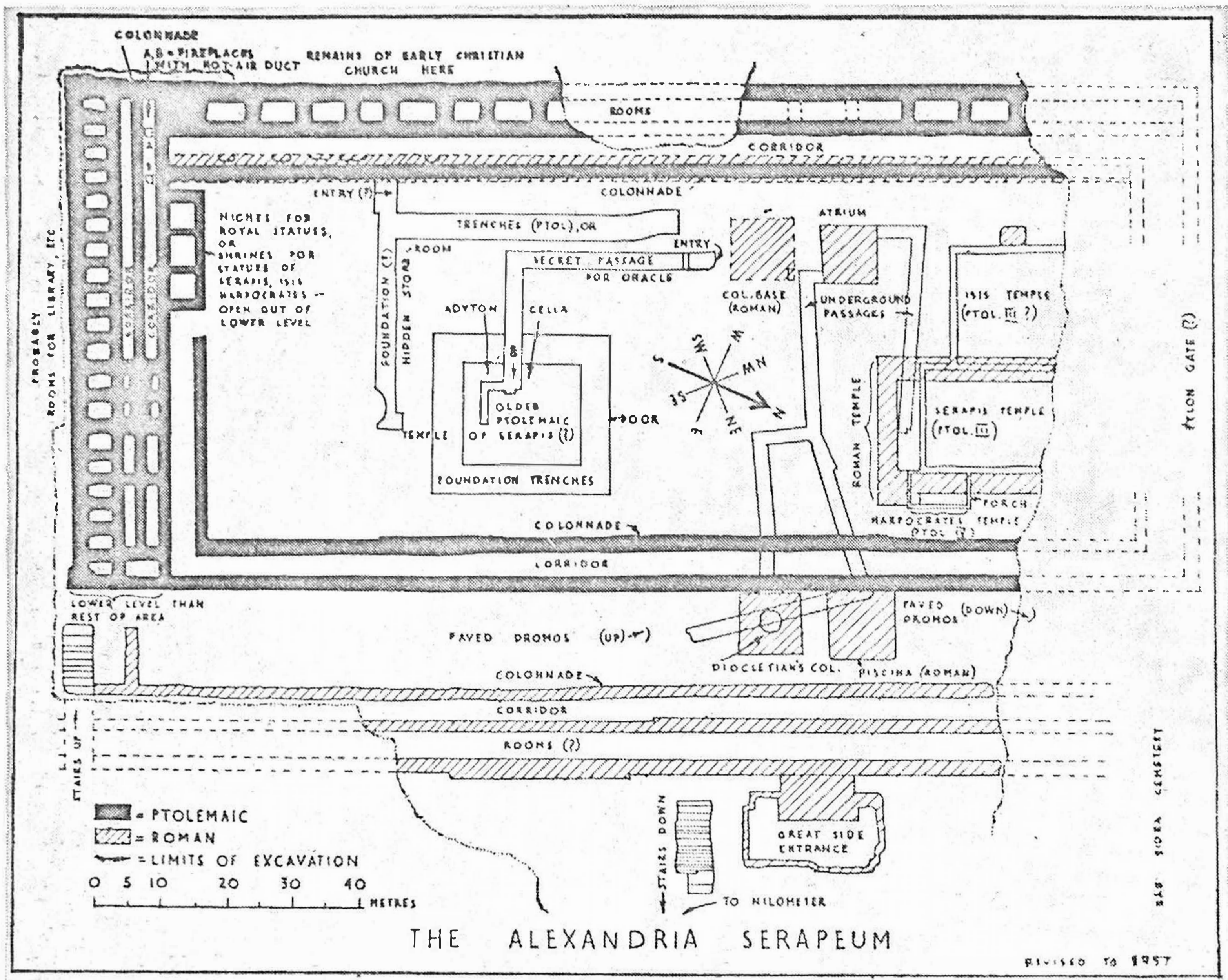


Fig. 4 - *Le Sérapeum d'Alexandrie* (d'après A. Rowe).



Macrobe (*Saturnales*, I, 20, 13-18) fondé sur l'affirmation « *Sarapis et solis unam et indiividuam esse naturam* » (*ibid.*, 17). Par ailleurs l'iconographie de Sérapis en Hélios avec la tête radiée et nimbée est particulièrement abondante; cette représentation apparaît fréquemment sur des monnaies, des lampes en terre cuite, des gemmes et dans la statuaire<sup>(39)</sup>.

Néanmoins apparemment les aménagements du Sérapeum décrits par Rufin et Quodvultdeus ne témoignent pas directement de cette assimilation de Sérapis au Soleil mais d'une articulation rituelle: deux mécanismes ingénieux complémentaires permettaient le déroulement d'un rituel d'union de Sérapis au Soleil sous la double forme d'une exposition du visage et en particulier des lèvres de la statue du dieu aux rayons du soleil et d'un baiser du Soleil à Sérapis par le moyen d'une statue animée. Des documents iconographiques viennent confirmer les indications de Rufin. La scène du baiser du Soleil à Sérapis a été représentée sur des monnaies: ainsi une monnaie de Maximien, d'Alexandrie<sup>(40)</sup>, présente au revers, à gauche, le buste de Sérapis de profil (les traits du visage, la barbe, la chevelure bouclée avec mèches sur le front, enfin le *modius* correspondant à la représentation quasi « canonique » de Sérapis), à droite, lui faisant face, le buste plus petit, de profil, d'une divinité jeune au visage arrondi et imberbe, la tête coiffée de la couronne radiée, est, sans doute possible, celui du Soleil; il passe son bras autour du cou de Sérapis, lève vers lui son visage en tendant les lèvres (fig. 1). La même scène apparaît au revers d'une monnaie d'Otacilia Severa, de Nicomédie; la position des personnages en buste est inversée: Sérapis à droite, le Soleil à gauche; le visage de Sérapis est moins classique, celui du Soleil plus fin que sur la monnaie d'Alexandrie mais c'est le même geste du bras entourant le cou bien que les deux visages soient

(<sup>39</sup>) v. R. PETTAZZONI, *Il « Cerbero » di Sarapide*, *Mélanges Ch. Picard*, Paris 1948, II, p. 803-809 qui cite de nombreux exemples.

(<sup>40</sup>) G. DATTARI, *Numi Augg. Alexandrini*, 1901, I, n° 5983, pl. XXIV.

un peu moins proches (fig. 2)<sup>(41)</sup>. Une scène analogue est également représentée, sur deux lampes romaines d'Alexandrie<sup>(42)</sup> qui présentent Sérapis de face et à sa droite le Soleil sous les traits d'une divinité jeune, portant la couronne radiée à cinq rayons, qui paraît s'apprêter à l'embrasser en passant le bras autour de son cou<sup>(43)</sup>. Ces documents confirment clairement, à mon sens, le récit de Rufin et attestent que le rituel du baiser du Soleil à Sérapis était bien un élément de la liturgie d'Alexandrie. En outre, l'existence de la *fenestra perexigua* par laquelle un rayon de soleil venait éclairer les lèvres de la statue de Sérapis au moment opportun nous est confirmée elle aussi par une monnaie d'Alexandrie, de Lucius Verus (fig. 3)<sup>(44)</sup>. Elle présente, au revers, la façade du Sérapeum: quatre colonnes soutiennent un fronton triangulaire, la

(<sup>41</sup>) Le rapprochement entre ces monnaies et le texte de Rufin a été fait par R. PETTAZZONI (*art. cit. supra* n. 39) en ces termes « questa singolare rappresentazione è illustrata da un passo di Rufino » (p. 805) et reprise par Y.M. DUVAL (*art. cit. supra* n. 7) qui ajoute « Ces deux représentations qui se limitent aux bustes des deux divinités, n'excluent pas de façon absolue la présence possible du *char* d'Hélios, pas plus, par exemple, qu'elles n'excluent la présence aux pieds de Sérapis du Cerbère à trois têtes... ». En l'absence, jusqu'à présent de témoignage iconographique représentant dans ce contexte le soleil sur son char, on peut émettre l'hypothèse que Quodvultdeus, s'il ne dépend que du récit de Rufin, s'est représenté la scène de l'introduction de la statue du Soleil dans le temple de Sérapis selon l'image classique du Soleil s'avancant sur son char et a ainsi « précisé » le texte de Rufin en disant *quadrigga ferrea* là où Rufin n'employait que les termes vagues de *signum* et *simulacrum* fabriqué *ex ferro subtilissimo*.

(<sup>42</sup>) v. H.B. WALTERS, *Catalogue of the greek and roman lamps of the British Museum*, Londres 1914, p. 143, n° 946, fig. 188, et Musée du Caire, n° 26-424, v. W. HORNBOSTEL, *Sarapis*, Leyde 1973, Pl. CXLVIII, n°s 241 et 242.

(<sup>43</sup>) v. R. DU MESNIL DU BUISSON, *Les dieux identifiés au Soleil*, « Bull. Société nationale des Antiquaires de France », 1944, p. 244-250.

(<sup>44</sup>) G. DATTARI, *Numi Augg. Alexandrini*, 1901, I, n° 3803, pl. XXX.

porte est encadrée de deux colonnes plus petites, au-dessus de la porte une ouverture quadrangulaire permet d'apercevoir, à l'intérieur, la tête de la statue colossale de Sérapis. L'autre aménagement technique nécessaire au déroulement du rituel: la présence d'un aimant caché dans le plafond était un procédé couramment utilisé dans les temples où l'on voulait faire mouvoir une statue sans intervention humaine apparente. Les auteurs chrétiens considèrent toujours qu'on a voulu tromper délibérément le spectateur trop crédule, ainsi s'exprime Augustin: « Certes des merveilles (*mirifica*) si nombreuses et si grandes qu'on appelle μηχανήματα sont produites par les activités des hommes utilisant la création de Dieu, au point que ceux qui ne les connaissent pas, les prennent pour les oeuvres divines. Voici, par exemple, ce qu'on a fait dans un temple: au moyen de pierres d'aimant disposées dans le sol et dans la voûte, en proportion de la grandeur de l'édifice, une statue de fer (*simulacrum ferreum*) tient suspendue au milieu de cet espace, entre les deux pierres, et pour ceux qui ignorent ce qu'il y a au-dessus et au-dessous, elle semble tenir par la puissance de la divinité (*quasi numinis potestate penderet*) »<sup>(45)</sup>. L'utilisation de l'attraction qu'exerçait la pierre d'aimant sur le fer pouvait permettre au cours d'un rituel de faire mouvoir, sous les yeux des fidèles, les statues des divinités; ainsi cette hiérogamie de Vénus et de Mars que décrit Claudien pour laquelle une statue de Vénus en pierre aimantée attirait à elle une statue de Mars en fer au cours d'une cérémonie nuptiale présidée par un prêtre<sup>(46)</sup>. Pour Alexandrie même, on fait état de l'utilisation du même procédé dans l'aménagement du temple d'Arsinoé, encore que l'entreprise n'ait pas été, selon Pline, menée à bien: « l'architecte Dinocharès avait entrepris de construire la voûte du temple d'Arsinoé à Alexandrie, en pierre d'aimant afin que la statue de celle-ci parût y être suspendue en l'air. La mort de l'archi-

<sup>(45)</sup> AUG., *Ciu. Dei*, XXI, VI, 2 (B.A. 37, p. 400-401).

<sup>(46)</sup> CLAUDIEN, *Magnes*, v. 22-39, en particulier v. 25-26: *sed ferrea Martis forma nitet, Uenerem magnetica gemma figurat.*

tecte et du roi Ptolémée qui avait ordonné le monument en l'honneur de sa soeur empêcha ce projet d'être exécuté »<sup>(47)</sup>. Mais Ausone en parle comme d'une réalisation; selon lui un aimant à tête de vent paraissait souffler sur la statue le courant qui la saisissait par sa chevelure en fer<sup>(48)</sup>.

L'existence d'un rituel d'exposition de la statue de Sérapis aux rayons du soleil levant redoublé en quelque sorte de façon plus anthropomorphique par la scène du baiser donné par la statue du Soleil à celle de Sérapis, grâce aux aménagements techniques décrits par Rufin et confirmés par les témoignages iconographiques, prend toute sa signification quand on le compare à des rituels analogues bien attestés dans les sanctuaires égyptiens, pendant les derniers siècles du paganisme. Ainsi l'illumination de la statue du dieu Mandulis par les rayons du soleil levant au temple de Talmis, en Nubie<sup>(49)</sup>, nous est connue par l'inscription qui relate la vision en songe du décurion Maximus: désirant savoir si Mandulis était le soleil, Maximus, après un temps d'ascèse, a pratiqué l'incubation dans le temple et a obtenu, en songe, la vision révélatrice de la nature solaire du dieu. L'expérience religieuse commencée la nuit s'est poursuivie

(47) PLINE, *Hist. nat.*, XXXIV, 42: *Magnete Lapide Dinochares architectus Alexandriae Arsinoes templum concamerare inchoauerat ut in eo simulacrum eius e ferro pendere in aere videretur*. On peut remarquer l'emploi des mêmes termes chez Rufin et Quodvultdeus pour décrire le même aménagement.

(48) AUSONE, *Mosella*, 315-317: *Dinochares... Arsinoem Pharii suspendit in aere templi: spirat enim tecti testudine corus achates afflatamque trahit ferrato puellam*.

(49) Le temple de Kalabchach = Talmis, en Nubie, était situé sur la rive occidentale du Nil, à 55 km. au sud du barrage d'Assouan. Il a été déplacé et remonté à environ 8 km. au sud d'Assouan, près du nouveau barrage. Il était consacré au dieu local Merul ou Melul, en grec Mandoulis. Il fut fréquenté du premier siècle à la fin du troisième siècle par de nombreux pèlerins comme en témoignent les inscriptions peintes en rouge sur la façade extérieure du pronaos, les portiques et le pylône. La quasi totalité des signataires des inscriptions grecques ont des noms grecs ou romains.

à l'aube: « Tu es venu, en te levant au moment opportun, dans ton temple, donnant à ton image et au sanctuaire le souffle de la vie et une grande puissance »<sup>(50)</sup>. Ce qui indique que le soleil s'est levé au moment précis où il se trouvait dans l'axe du sanctuaire et pouvait illuminer sa statue de culte (τὸ ξόανον) placée dans le saint des saints; celle-ci reprenait vie sous les rayons du soleil levant. Maximus qui se trouvait à l'intérieur du sanctuaire a vu la statue illuminée par les rayons du soleil levant; on a pu supposer, grâce à l'information fournie par Rufin pour le Sérapeum, qu'à Talmis comme à Alexandrie, on avait calculé avec soin le moment précis où la statue pouvait être éclairée par les premiers rayons du soleil et qu'un dispositif matériel avait été aménagé en conséquence<sup>(51)</sup>.

Aux racines de la croyance en cette action vitalisante du soleil sur la statue de culte offerte à ses rayons, nous trouvons la conception typiquement égyptienne de la statue habitée par le *ba* de la divinité dont elle est l'image et le support terrestre. Par le rite de « l'ouverture de la bouche » lors de l'inauguration du temple, la vie est donnée à la statue. Le verbe « être *ba* » indique qu'une divinité est descendue sur son simulacre et réside effectivement dans son temple<sup>(52)</sup>. Mais avec le temps cette vie s'amenuise, le « potentiel divin » s'affaiblit avec le rythme des successions temporelles: « Il faut de toute urgence " recharger " »

(50) ἦλθες κατὰ καιρὸν ἀνατόλας ποιούμενος εἰς τὸν σὸν σηκόν, ξοάνῳ τε σῶ καὶ ναῶ ἔμπνοαν παρέχων καὶ δύναμιν μεγάλην ... trad. E. BERNAND, *Les inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Besançon 1969, n° 166, p. 576-583 qui date l'inscription de la haute époque impériale.

(51) v. A.D. NOCK, *A vision of Mandulis Aion*, « Harv. Rev. », XXVII (1934), p. 53-104; HANS LEWI, *A dream of Mandulis*, « A.S.A.E. », 44 (1944), p. 227-234.

(52) v. S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire 1962, p. 125: « Pour que le *ba* divin vienne habiter sa statue, il faut que cette statue soit exposée aux rayons du soleil qui lui transmettent, à travers la chaude caresse d'une lumière dorée, cette âme immortelle qui va transformer ce vain simulacre en statue vivante ».

les effigies en puissance surnaturelle, réinstaller, en quelque sorte, la divinité dans sa maison. C'est le rôle des cérémonies de « l'union au disque », au cours desquelles la statue du dieu ou de la déesse, exposée aux rayons du soleil reçoit en elle un nouvel influx de vie et d'énergie »<sup>(53)</sup>. Du fait que, de plus en plus, à la fin de l'Antiquité, le soleil est considéré comme l'hypostase ou du moins la manifestation concrète du démiurge dont tous les dieux sont issus ou auquel ils sont assimilés, l'union mystique du dieu au soleil est représentée de façon dramatique au cours d'un rituel qui dans de nombreux temples tardifs, se déroule dans un édifice spécial: à Esna la cérémonie se déroulait dans un kiosque léger bâti en avant de l'entrée principale de l'hypostyle, le soleil ne pouvait y pénétrer qu'aux premières heures du jour<sup>(54)</sup>; à Edfou et à Dendera, une petite chapelle était construite à cet effet sur le toit en terrasse du temple et sur les murs des escaliers l'image des processions montantes et descendantes et les inscriptions permettent de connaître le rituel<sup>(55)</sup>. A Esna, les textes du calendrier et les récits de fêtes indiquent que « l'union au disque » s'accomplissait plusieurs fois l'an, mais en particulier au cours de la fête du « soulèvement du ciel » qui avait lieu au jour anniversaire de la séparation du ciel et de la terre. A Edfou et à Dendera, c'est le rite essentiel des fêtes de fin d'année et de Jour de l'an, le premier Thôt, car son but est non seulement de revigorer la statue divine mais de régénérer le cosmos pour une nouvelle période, de renouveler la vie; le dieu retrouve sa force et la nature est sauvée: « Son âme descend du ciel sur son effigie terrestre, sa Majesté repose sur sa statue afin de faire-de-ce-pays-ce-qu'il-doit-être! »<sup>(56)</sup>. A Edfou un des hymnes des fêtes de l'Ouverture de l'an décrit le rite

<sup>(53)</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>(54)</sup> *Ibid.*, p. 57 et p. 124.

<sup>(55)</sup> v. M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Le Caire 1959, et E. CHASSINAT, *Le Temple de Dendera*, Le Caire 1952.

<sup>(56)</sup> *Texte d'Esna*, 284, 5.

et en explicite la signification: « Le Soleil est apparu du côté de l'orient: la voûte céleste est débarrassée de nuages. Horus de l'orient brille au ciel, il entre au soupirail du Grand Siègre. C'est l'âme de l'orient qui s'envole vers les cieux et fait resplendir sa lumière par la fenêtre! L'Horus des Horus se lève; il s'éloigne vers le ciel, unissant ses rayons à (son) image sainte: c'est le dieu matinal, c'est Khépri qui sort du monde inférieur à l'aube... Son être renaissant s'unit à son image: le puissant Râ apparaît dans l'est et donne lumière sur son Siègre!... »<sup>(57)</sup>. Au *mammisi* romain de Dendera dans l'escalier, sur les soupiraux, est gravé un texte semblable; cet hymne en trois strophes qui était psalmodié au petit matin commence par ces mots:

« Le Disque apparaît du côté de l'orient,  
 La face du ciel est débarrassée de nuages.  
 (quand) Horus de l'orient brille au ciel lointain  
 Il entre dans la fenêtre de son Grand Siègre;  
 (Quand) le *Ba* oriental s'élève au ciel  
 Ses rayons brillent par le soupirail:  
 L'Horus des Horus  
 Et ses rayons sont sur sa statue mystérieuse... ».

Et encore dans le temple d'Hathor à Dendara, cet hymne qui exalte l'illumination de la statue de la déesse par le soleil levant, est inscrit sur une des fenêtres du couloir mystérieux: « Salut à toi! Enfant de l'horizon, qui se lève dans le ciel à l'aube, qui entre par le soupirail pour illuminer ses enfants, pour éclairer les statues de culte en leur place, qui voit sa fille tandis qu'elle demeure dans sa chambre... »<sup>(58)</sup>.

<sup>(57)</sup> *Edfou*, I, 573, 18-574, 7 apud M. ALLIOT, *op. cit.*, p. 413-414 (Le siège désigne le temple d'Edfou.).

<sup>(58)</sup> F. DAUMAS, *Sur trois représentations de Nout à Dendara*, « A.S.A.E. », 51 (1951), p. 371-400, qui décrit en particulier une représentation de la déesse Nout qui se trouve au plafond de la chapelle *ouabit*. La déesse met au monde le soleil diurne du côté oriental du ciel; un faisceau de neuf rayons baigne de sa lumière la représentation stylisée du temple d'Hathor; la tête d'Hathor est représentée dans un carré.

Ces textes indiquent clairement que le soleil pénètre par une ouverture (sopirail-fenêtre) pour illuminer la statue enfermée dans l'obscurité du sanctuaire et s'unir mystiquement à l'image divine. De fait on a remarqué dans divers temples des aménagements à cet effet: à Ermant, le *mammisi* était orienté à l'ouest; dans l'arrière sanctuaire où se trouvent les bas-reliefs de la naissance d'Harpè, une petite fenêtre carrée permettait aux premiers rayons du soleil de pénétrer symboliquement dans le sanctuaire pour l'illuminer à l'aube du jour de la naissance du dieu. A Philae, dans la troisième salle derrière le sanctuaire primitif on avait aménagé au sommet des murs est et ouest des ouvertures étroites extérieurement mais évasées à l'intérieur afin que le soleil levant et le soleil couchant éclairent les tableaux à la gloire d'Horus représentés sur le mur du fond<sup>(59)</sup>. Quelque soit le but visé — exposition d'une statue aux rayons du soleil, éclairage de l'intérieur d'un sanctuaire — nous constatons que l'aménagement d'une ouverture propre à laisser pénétrer les rayons du soleil au moment voulu au cours d'un rituel est un moyen fréquemment utilisé: il l'a été au Sérapeum d'Alexandrie sous la forme de la *fenestra perexigua* mentionnée par Rufin. L'originalité réside cependant dans le fait qu'on a eu recours, dans un temple de type romain, à un aménagement en usage dans les temples purement égyptiens. Mais il est vrai que l'ensemble du Sérapeum a en fait un caractère très composite<sup>(60)</sup>.

(59) v. F. DAUMAS, *Les Mammisis des temples égyptiens*, Paris 1958, p. 148-149.

(60) La façade du Sérapeum présente le plus souvent sur les monnaies un portique à deux ou quatre colonnes soutenant un fronton triangulaire orné de figures de victoires tenant le disque entre elles; on voit à l'intérieur la statue de Sérapis assis tourné vers la gauche, il tient le sceptre dans la main droite et étend la main gauche sur la tête de Cerbère; v. p. ex. R.S. POOLE, *op. cit.*, n<sup>os</sup> 872; 873; 1252. Sur la monnaie de Lucius Verus la représentation du Sérapeum qui comporte la fenêtre par laquelle on voit la tête de la statue, présente une synthèse entre des éléments d'architecture romains et égyptiens: portique à quatre colonnes et fronton triangulaire d'une part, porte et fenêtre de caractère égyptien d'autre part.



En décrivant pour eux-mêmes les aménagements du Sérapeum d'Alexandrie parce qu'il les considère comme des truquages et qu'il ne veut pas manquer cette occasion de ridiculiser un culte païen, Rufin témoigne néanmoins de l'existence dans ce temple, à la fin de l'Antiquité, d'un rituel précis d'union de Sérapis au Soleil analogue à ceux qui existent dans des cultes demeurés purement égyptiens. Faut-il y voir un argument qui renforcerait la thèse selon laquelle, en dépit des apparences, Sérapis serait resté un dieu foncièrement égyptien, Osiris-Apis<sup>(61)</sup>, comme le dit d'ailleurs assez brutalement Lactance: *Osiris est quem Serapim vulgus appellat*<sup>(62)</sup>; ou faut-il y voir l'aboutissement d'une évolution beaucoup plus complexe qui passerait par l'assimilation de Sérapis à Hélios, dans le cadre du syncrétisme solaire qui s'épanouit dans le paganisme tardif et qui déborde largement cette fois le champ égyptien. Il est remarquable d'ailleurs que Rufin fait état d'une double mise en scène pour le déroulement du rituel. Ce qui n'apparaît jamais dans les temples purement égyptiens. Il semble, d'après sa description, que deux rituels se déroulaient de façon concomitante or ils ne sont pas complémentaires, ils se redoublent purement et simplement, à la limite ils font double emploi, leur signifi-

(<sup>61</sup>) C'est le point de vue de J. HANI, *Sarapis, dieu solaire, R.E.G.*, LXXXIII, 1970, p. 52-55 qui utilise notamment l'étude de PH. DERCHAIN, *Le Papyrus Salt 825 (BM 10051), rituel pour la conservation de la vie en Egypte, Acad. roy. Belg., Cl. de lettres, Mémoires*, T. LVIII, Bruxelles 1965 qui décrit un rituel dont le grand secret était la confusion en un seul être d'Osiris et de Râ sous l'apparence d'une statuette enveloppée dans une peau de bélier. Le rituel très secret se déroulait dans la maison de la Vie: « Elle (la maison de la Vie) doit être très, très secrète, mystérieuse, invisible. Il n'y a que le disque solaire qui voit dans son mystère », (Pap. Salt. VII, 1). Ph. Derchain commente ce passage en ces termes: « On peut se demander si à un moment quelconque la statuette n'avait pas été présentée aux rayons du soleil pour être vivifiée par lui... Il est permis de supposer que la maison de la Vie était aussi, par certains aspects, une chapelle d'union du dieu avec le Soleil » (p. 54).

(<sup>62</sup>) LACTANCE, *Divin. Inst.*, I, 21.

cation est la même: l'union de Sérapis au soleil. Le recours à deux signifiants pour le même signifié me paraît la réponse aux besoins de mentalités religieuses différentes: l'illumination des lèvres de la statue de Sérapis par un rayon de soleil semble plus conforme aux usages rituels et à la sensibilité religieuse des Egyptiens tandis que la représentation plus anthropomorphe du baiser donné par la statue du Soleil qui se meut apparemment d'elle-même correspond mieux, me semble-t-il, aux goûts de fidèles gréco-romains à une époque où le recours à la théurgie était fréquent. Dans cette optique l'amplification (glose, précision ou lapsus) de Quodvultdeus me paraît révélatrice: il allait de soi, dans une représentation gréco-romaine de la scène, que le soleil ne puisse s'avancer que sur son char!

Alors que l'ensemble de la description que Rufin donne du Sérapeum est corroboré par le témoignage de l'archéologie, que les « truquages » du temple sont confirmés par des documents numismatiques et révèlent l'existence d'un rituel dont on trouve des exemples analogues dans les temples égyptiens, il ne me paraît pas possible de douter de leur existence dans le Sérapeum d'Alexandrie. Par leurs descriptions, Rufin et à un moindre degré Quodvultdeus nous fournissent des informations qu'ils n'avaient pas l'intention de nous donner: dans une optique polémique, leur propos était de mettre en évidence l'inanité des divinités païennes, la vanité d'une dévotion fondée sur la tromperie; en réalité, ils témoignent, Rufin en particulier, de l'enracinement profond d'un culte qui plonge ses racines dans la mentalité religieuse spécifique du peuple égyptien, d'un rituel d'union de Sérapis au Soleil symbolisé par le rite du baiser du Soleil. Celui-ci est à la fois l'expression de la croyance égyptienne en la nécessité de revigorer périodiquement la vie des statues divines c'est à dire la vitalité même des dieux et du cosmos et de l'assimilation largement répandue, dans le paganisme tardif, de nombreuses divinités au soleil, ce qui est le cas pour Sérapis. L'articulation rituelle des deux divinités témoigne donc d'une articulation conceptuelle dans le cadre de la théologie solaire de la fin de l'Antiquité.