

Université de Montréal

**Le pouvoir impérial romain et les cultes isiaques à Rome  
(III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles)**

par

Briaud Stéphanie

Département d'Histoire

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des arts et des sciences  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)  
en Histoire

Mai 2015

© Briaud Stéphanie, 2015

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

Le pouvoir impérial romain et les cultes isiaques à Rome (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles)

Présentée par :  
Briaud Stéphanie

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Bonnechere Pierre, président-rapporteur  
Raschle Christian, directeur de recherche  
Vecoli Fabrizio, membre du jury  
Bricault Laurent, examinateur externe

## Résumé

Les cultes isiaques se répandent autour du bassin méditerranéen entre le IV<sup>e</sup> s. av. et la fin du IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C., arrivant à Rome au I<sup>er</sup> siècle av. notre ère et y disparaissant conjointement aux cultes païens traditionnels avec ou peu après le coup porté par Théodose. Leur diffusion romaine s'étale donc sur une grande partie de l'histoire de l'Empire d'Occident, et ils vont ainsi se retrouver face à l'homme désormais considéré comme *primus inter pares*, grâce à l'accumulation de ses pouvoirs. L'empereur est *pontifex maximus*, c'est-à-dire maître des cultes publics et du droit religieux, et il est ainsi l'agent du pouvoir qui a le potentiel religieux et législatif pour avoir un discours varié sur les autres traditions religieuses.

Il semble donc inévitable que la sphère culturelle isiaque rencontre et interagisse avec la sphère religieuse traditionnelle romaine, et que certains empereurs interfèrent, par renforcement ou au contraire par opposition, avec les cultes isiaques arrivés peu de temps avant l'avènement du pouvoir impérial. Cette thèse se propose non seulement d'étudier la dialectique entre *institué* romain (la force d'inertie) et *instituant* isiaque (la force de changements) dans la direction d'une potentielle altérité incluse (soit le dialogue évolutif du Nous par rapport à l'Autre), mais notamment par les liens publics romains et évolutifs entre l'empereur et les divinités isiaques.

Nous effectuons cette recherche grâce à quatre types de sources antiques : la littérature pour le point de vue de l'élite littéraire gréco-romaine ; les inscriptions isiaques pour une définition surtout populaire de l'identité évolutive de l'*instituant* isiaque ; les monnaies et les œuvres monumentales pour le point de vue public (et parfois plus personnel) impérial. Nous concentrons notre étude à partir de la dynastie sévérienne, qui laisse supposer que les cultes romano-orientaux profitent de la nouvelle configuration impériale avec des empereurs originaires d'Afrique et d'Orient, dans un phénomène d'« impérialisation » isiaque intensifié par un engagement tant impérial que populaire. En outre, nous nuancerons les conséquences sur la diffusion isiaque des troubles qui surviennent dans la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle. Enfin, le IV<sup>e</sup> siècle, avec la

christianisation de l'Empire et donc un christianisme devenant *institué*, ouvre sur une analyse des débats entre les défenseurs actifs du paganisme et les auteurs chrétiens, et de là, vers des interrogations sur l'intervention de la sphère isiaque dans ce face-à-face.

**Mots-clés** : Isiacologie ; Rome ; cultes isiaques ; pouvoir impérial ; Isis ; Sérapis ; dynastie sévérienne ; Antiquité tardive.

## Abstract

Isiac worship spread around the mediterranean basin between IV<sup>th</sup> c. BC and late IV<sup>th</sup> century AD, arriving to Rome at I<sup>st</sup> century BC and disappearing there at the same time as traditional pagan worship, with or soon after Theodosius' policy. So, their Italian distribution spreads during a large part of the history of Western Empire, and thus, they're going to meet the man henceforth considered as *primus inter pares*, thanks to the accumulation of his powers. The emperor is *pontifex maximus* that is master of the public worship and the religious right, thus he is the powerful agent who possesses the religious and legislative potential to have a varied discourse on other religious traditions.

It seems inevitable that the sphere of isiac worship meets and interacts with Roman traditional religious sphere, and that some emperors interfere, by reinforcement or opposition, with the isiac cults arrived not enough time before the advent of the imperial power. This thesis studies non only the dialectic between Roman *institué* (inertial force) and isiac *instituant* (force of changes) in the direction of a potential included otherness (that to say the evolving dialogue of Us in relation to the Other), but especially by Roman publics links (and processing) between the isiac worship and the emperors.

We do this research with four types of antique sources : literature for the views of the Greco-Roman literary elite ; the isiac inscriptions for (popular) definition of the identity of the isiac *instituant* ; the coins and the monumental works for the public (and sometimes more personal) imperial point of view. We focus our study from the Severan dynasty, what can let suppose that these romano-oriental worship take advantage of this new imperial configuration with emperors from Africa and the East, in a phenomenon of isiac " imperialization " intensified by both imperial and popular involvement. Moreover, we soften the consequences on isiac spread of disorders that arise in the second half of the III<sup>th</sup> century. Finally, the IV<sup>th</sup> century, with the christianization of the Empire and so christianity becoming *institué*, brings to an analysis of the debates between the active defenders of the paganism and the christian writers, and from there, on questions over the intervention of the isiac group in this face to face.

**Keywords:** Isiacology ; Rome ; isiac worship ; imperial power ; Isis ; Sarapis ; severan dynasty ; late Empire.

# Table des matières

|  |             |
|--|-------------|
| <b>Résumé</b>  | <b>i</b>    |
| <b>Abstract</b>  | <b>iii</b>  |
| <b>Table des matières</b>  | <b>v</b>    |
| <b>Liste des figures</b>   | <b>ix</b>   |
| <b>Liste des sigles et abréviations</b>  | <b>xi</b>   |
| <b>Remerciements</b>   | <b>xiii</b> |
| <b>Introduction</b>  | <b>1</b>    |
| <b><u>I L'isiacologie et l'histoire impériale romaine</u></b>                          | <b>21</b>   |
| <i>I.1 Historiographie</i>   | 21          |
| I.1.1 Les prémices de la fin du XIX <sup>e</sup> siècle                                | 21          |
| I.1.2 L'après-guerre et l'intervention de la sociologie                                | 30          |
| I.1.2.1 Sociologie et histoire des religions   | 30          |
| I.1.2.2 Sociologie et isiacologie  | 34          |
| I.1.3 Le renouvellement après les années 80  | 41          |
| I.1.4 L'état de la question  | 44          |
| I.1.4.1 L'apport de l'histoire quantitative et sérielle                                | 50          |
| I.1.4.2 Le comparatisme  | 54          |
| I.1.4.3 Historiographie impériale  | 59          |
| <i>I.2 Les sources et les outils de travail</i>  | 64          |
| I.2.1 Sources littéraires  | 64          |
| I.2.1.1 Les historiens antiques  | 66          |
| I.2.1.2 Les poètes et autres écrivains   | 72          |
| I.2.1.3 Les auteurs chrétiens  | 75          |
| I.2.2 Sources archéologiques   | 81          |
| I.2.2.1 Les inscriptions   | 81          |
| I.2.2.2 Les monnaies   | 88          |
| I.2.2.3 Le problème des sources monumentales et des catégories d'objets archéologiques | 95          |
| I.2.2.3.1 Les outils et catégories   | 95          |

|   |            |
|---|------------|
|   | vi         |
| 1.2.2.3.2 Les temples isiaques romains  | 98         |
| 1.2.2.3.3 Les autres types monumentaux  | 101        |
| <i>Conclusion du chapitre I</i>   | 102        |
| <b><u>II L'engagement isiaque dans la littérature antique</u></b>                         | <b>105</b> |
| <i>II.1 Une intégration progressive des peregrina sacra isiaques selon la littérature</i> | 105        |
| II.1.1 Les débuts des récits isiaques   | 105        |
| II.1.2 L'étape « sévérienne »   | 121        |
| II.1.3 L'oubli post-sévérien  | 134        |
| <i>II.2 La « lutte littéraire » religieuse</i>  | 159        |
| II.2.1 Les divinités isiaques : une cible particulière ?                                  | 161        |
| II.2.1.1 Les arguments chrétiens contre les mystères romano-orientaux                     | 161        |
| II.2.1.2 Les attaques spécifiques contre l'Égypte et ses dieux                            | 168        |
| II.2.1.3 Une conscience de la sphère isiaque à Rome                                       | 182        |
| II.2.2 Évolution tardive du débat religieux   | 202        |
| <i>II.3 Réflexions sur le syncrétisme solaire</i>   | 207        |
| <i>Conclusion du chapitre II : Isis et l'empereur dans les textes</i>                     | 219        |
| <b><u>III Les divinités isiaques dans les inscriptions romaines</u></b>                   | <b>231</b> |
| <i>III.1 Popularité épigraphique...</i>   | 233        |
| III.1.1 ... par les chiffres : distribution chronologique et sociale                      | 233        |
| III.1.2 ... par les mots  | 237        |
| III.1.2.1 Les attributions populaires des divinités isiaques                              | 238        |
| III.1.2.2 Les inscriptions isiaques pour le salut impérial                                | 259        |
| III.1.3 Popularité isiaque dans les « hautes sphères » romaines                           | 265        |
| <i>III.2 Les inscriptions impériales</i>  | 275        |
| III.2.1 L'« apogée caracallien » ou sévérien ?  | 275        |
| III.2.2 Le formulaire épigraphique isiaque impérial                                       | 279        |
| <i>Conclusion du chapitre III</i>   | 282        |
| <b><u>IV Représentations isiaques sur les monnaies : un programme politique</u></b>       | <b>289</b> |
| <i>IV.1 Présence isiaque monétaire à Rome</i>   | 290        |
| IV.1.1 Quelques chiffres et graphiques  | 290        |
| IV.1.1.1 Diagrammes chronologiques  | 291        |
| IV.1.1.2 Le débat de la tendance post-sévérienne : diagrammes géographiques               | 297        |



|   |            |
|---|------------|
|   | vii        |
| IV.1.1.3 Comparaisons sociomonétaires : un effet miroir ?                                     | 302        |
| IV.1.2 Analyse de l'iconographie : des choix particuliers                                     | 303        |
| IV.1.2.1 Les choix du III <sup>e</sup> siècle   | 303        |
| IV.1.2.2 Les choix des <i>vota publica</i> avec empereurs                                     | 314        |
| IV.1.2.3 Les <i>vota publica</i> anonymes   | 326        |
| <i>IV.2 Situation à Alexandrie : les choix impériaux et la présence des empereurs au pays</i> | 333        |
| IV.2.1 L'installation de traditions iconographiques et de tendances dynastiques               | 334        |
| IV.2.2 L'évolution entre 235 et 284 apr. J.-C.  | 343        |
| IV.2.3 La fin de l'atelier alexandrin : la période tétrarchique                               | 345        |
| IV.2.4 Comparaison des monnayages isiaques romain et alexandrin                               | 353        |
| <i>IV.3 Autres villes</i>   | 356        |
| IV.3.1 Antioche   | 358        |
| IV.3.2 Nicée  | 363        |
| IV.3.3 Nicomédie  | 368        |
| IV.3.4 Que nous apportent les données d'Antioche et de la Bithynie ?                          | 373        |
| <i>IV.4 Les autres figures de pouvoir</i>   | 382        |
| IV.4.1 Les choix des impératrices   | 382        |
| IV.4.2 L'engagement sénatorial  | 397        |
| <i>Conclusion du chapitre IV</i>  | 402        |
| <b><u>V L'engagement impérial monumental</u></b>  | <b>415</b> |
| <i>V.1 Les temples romains</i>  | 416        |
| V.1.1 Le serapeum du Quirinal   | 417        |
| V.1.1.1 Le débat de la reconstitution   | 418        |
| V.1.1.2 Le pomerium : une limite sacrée fluctuante  | 426        |
| V.1.2 Les autres gestes et constructions culturels  | 443        |
| V.1.2.1 Reconstitution historique et architecturale   | 443        |
| V.1.2.2 Abandon impérial, fermeture et destruction des temples                                | 456        |
| V.1.3 Pression du clergé et de la confrérie isiaque   | 467        |
| <i>V.2 Les autres monuments significatifs</i>   | 474        |
| V.2.1 L'obélisque du Latran   | 474        |
| V.2.1.1 Présentation  | 474        |
| V.2.1.2 Un monument incompris des Romains   | 477        |
| V.2.1.3 Un monument de la joute chrétien/païen  | 487        |

|  |               |
|--|---------------|
|  | viii          |
| V.2.2 La place topographique des obélisques                                    | 490           |
| <i>Conclusion du chapitre V</i>  | 496           |
| <b>Conclusion générale</b>   | <b>503</b>    |
| <b>Annexe</b>  | <b>xvi</b>    |
| Annexe 1 : Réflexions sur l'empereur : un modèle de romanisation               | xvi           |
| Annexe 2 : Les gemmes et les lampes, d'autres sources populaires               | xxii          |
| Annexe 3. L'urbanisation isiaque romaine : un visuel                           | xxix          |
| Annexe 4. La fin du patrimoine architectural isiaque dans le reste de l'Empire | xxxviii       |
| <b>Index des sources</b>   | <b>xlviii</b> |
| <b>Bibliographie</b>   | <b>lxxi</b>   |

## Liste des figures

**Figure n° 1** : Nombre d'inscriptions isiaques relatives à Anubis par régions.

**Figure n° 2** : Nombre d'inscriptions isiaques relatives à Anubis par périodes.

**Figure n° 3** : Nombre d'inscriptions isiaques par périodes et par régions.

**Figure n° 4** : Nombre d'inscriptions isiaques dans le monde gréco-romain par périodes.

**Figure n° 5** : Nombre d'inscriptions isiaques en Italie par périodes.

**Figure n° 6** : Inscriptions gréco-romaines où la divinité est invoquée seule, selon le milieu.

**Figure n° 7** : Proportions des divinités invoquées seules dans les inscriptions romaines, selon la langue.

**Figure n° 8** : Proportions des émissions isiaques romaines (et des exemplaires) par dynasties.

**Figure n° 9** : Proportions des émissions isiaques romaines, par règnes, I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles.

**Figure n° 10** : Proportions des émissions isiaques romaines, par règnes, III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles.

**Figure n° 11** : Proportions de villes émettrices de types isiaques, par règnes, 193-284 apr. J.-C.

**Figure n° 12** : Proportions des émissions isiaques alexandrines, par dynasties.

**Figure n° 13** : Comparaison des proportions émissions monétaires/inscriptions isiaques italiennes.

**Figure n° 14** : Proportions des types iconographiques sur les émissions romaines isiaques, I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles.

**Figure n° 15** : Proportions iconographiques divines des *vota publica* romains isiaques avec effigie impériale.

**Figure n° 16** : Proportions iconographiques des types d'Isis des *vota publica* romains avec effigie impériale.

**Figure n° 17** : Répartition des types isiaques sur le revers des *vota* anonymes (Sérapis sur le droit).

**Figure n° 18** : Répartition des types isiaques sur le revers des *vota* anonymes (Isis sur le droit).

- Figure n° 19** : Répartition des types isiaques sur le revers des *vota* anonymes (Isis+Sérapis sur le droit).
- Figure n° 20** : Proportions des types divins généraux sur les émissions alexandrines de la dynastie sévérienne.
- Figure n° 21** : Proportions des sous-types d'Isis et de Sérapis sur les émissions alexandrines de la dynastie sévérienne.
- Figure n° 22** : Proportions iconographiques des émissions alexandrines, 235-284 apr. J.-C.
- Figure n° 23** : Proportions iconographiques des émissions alexandrines, 284-364 apr. J.-C.
- Figure n° 24** : Proportions d'émissions isiaques provinciales par règnes, hors Alexandrie.
- Figure n° 25** : Comparaison des émissions isiaques des impératrices entre Rome, Alexandrie et les autres ateliers.
- Figure n° 26** : Proportions iconographiques des émissions alexandrines isiaques des impératrices.
- Figure n° 27** : Proportions iconographiques d'Isis sur les émissions alexandrines des impératrices.
- Figure n° 28** : Proportions iconographiques de Sérapis sur les émissions alexandrines des impératrices.
- Figure n° 29** : Reconstitution du *serapeum* du Quirinal selon A. Palladio.
- Figure n° 30** : Le *Circus Maximus* et ses deux obélisques (dessin d'O. Panvinio).
- Figure n° 31** : Carte de répartition romaine antique des monuments isiaques ou égyptisants.

## Liste des sigles et abréviations

*A.E.*, 34 = *Année Épigraphique*, 1934.

*Alföldi* = A. Alföldi, *A festival of Isis in Rom under the Christian Emperors of the IVth century*, Budapest, Institute of Numismatics and Archaeology of the Pázmány-University, 1937.

*BMC* = *The British Museum. Catalogue of the Greek Coins*, 30 vol., Londres, 1873-1927 (réimpr. 1963-1965).

*BMC(RE)* = H. Mattingly et al., *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, Londres, 1932-1962.

*BMC(RR)* = H. A. Grüber, *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, 3 vol., Londres, 1910 (réimpr. 1970).

*CAS* = *Carmen ad quendam senatorem*.

*CCID* = M. Hörig, E. Schwertheim, *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, 1987.

*CCP* = *Carmen contra paganos*.

*CIL* = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 30 vol., 1863-.

*Cohen* = H. Cohen, *Description Historique des monnaies frappées sous l'Empire Romain*, Paris, 1880-1892.

*Conditions* = M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (EPRO 22), Leiden-Boston, E. J. Brill, 1972.

*Emmett* = K. Emmett, *Alexandrian Coins*, Lodi, Cleo's Cabinet, 2001.

*Gnecchi* = F. Gnecchi, *I Medaglioni Romani*, vol I-III, Milan, Ulrico Hoepli, 1912.

*IG* = *Inscriptiones Graecae*.

*IGUR* = L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, Rome, 1969-1979.

*ILS* = H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*.

*Inventaire* = M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie* (EPRO 21), Leiden-Boston, E. J. Brill, 1972.

*Lanz* = *Numismatik Lanz München kataloge*, 1997.

*Les lois religieuses...* = T. Mommsen (texte latin), J. Rougé (traduction), R. Delmaire (introduction et notes), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à*

*Théodose II (312-438), vol. I, Code Théodosien Livre XVI, Sources Chrétiennes 497, Paris, Du Cerf, 2005.*

*PLRE* = A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

*PU* = *Poema ultimum*.

*RIC* = H. Mattingly, E. A. Sydenham, C. H. V. Sutherland, *The Roman Imperial Coinage*, 10 t., Londres, Spink, 1923-1994.

*RICIS* = L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXXI, Paris, De Boccard, 2005.

*SIRIS* = L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXVIII, Berlin, De Gruyter, 1969.

*SNG* = *Sylloge Nummorum Graecorum*, 120 vol., 1931-.

*SNRIS* = L. Bricault (dir.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Paris, De Boccard, 2008.

*Spink* = *Catalog of Spink and Son Ltd*, London.

*Steinby* = E. V Steinby, *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, 3 vol., Rome, Edizioni Quasar, 1993-1996.

*Theos.* = *Théosophie de Tübingen*.

## Remerciements

*Ce fut long, ce fut parfois éprouvant, mais c'est fait !*

Cette thèse de doctorat est le résultat d'un long chemin qui a commencé il y a maintenant 7 ans, qui n'aurait pu aboutir sans le concours et le soutien de nombreuses personnes.

Je tiens tout d'abord à exprimer ma reconnaissance et ma profonde gratitude à mon directeur de recherche, professeur Christian RASCHLE, qui a su me soutenir, m'orienter et me conseiller tout au long de ce travail. Je remercie le professeur Pierre BONNECHERE, qui m'a guidé vers certaines pistes bibliographiques, et parallèlement qui m'a aidé dans mon parcours universitaire et professionnel à l'Université de Montréal. J'adresse une pensée reconnaissante au professeur Jacques PERREAULT, qui m'a accueilli dans l'équipe de fouilles d'Argilos, expérience qui a su véritablement recharger mes batteries à mi-chemin de ma rédaction.

Encore une fois, je tiens à remercier l'isiacologue Laurent BRICAULT, dont les ouvrages que j'ai longuement étudiés ont représenté les piliers de mon étude, qui s'est impliqué en me conseillant d'autres monographies, en m'envoyant ses sources et images dès que je l'ai sollicité ; Richard VEYMIERS, qui le temps d'une rencontre est devenu un ami lointain par la distance, proche par ses conseils ; Annika BACKE-DAHMEN, Valentino GASPARINI et Miguel John VERSLUYS pour m'avoir transmis certaines communications en attendant la publication de colloques récents et essentiels ; et Michel MALAISE, dont je ne peux cacher que ses ouvrages ont été de véritables livres de chevet depuis 7 ans.

Que soient remerciés l'Université de Montréal, et en particulier le personnel administratif et pédagogique du département d'Histoire, qui m'ont accueilli il y a 6 ans, et qui ont continué à m'intégrer en tant que chargée de cours, expérience pédagogique qui m'a ravi et je l'espère, mes étudiants que j'ai guidé vers l'histoire antique à travers ma passion ; les bibliothécaires de l'Université de Montréal, qui m'ont souvent croisé, si ce n'est quotidiennement ; les Cahiers d'Histoire, pour avoir publié certains de mes premiers articles et recensions, et pour avoir accepté mon implication dans l'équipe. Je remercie

l'ACFAS pour la bourse de vulgarisation 2011, ma première au Canada ; la fondation Arsène-David pour la bourse d'excellence 2011-2012 ; le département d'Histoire pour la bourse de parcours 2011-2012 ; enfin la FESP pour la bourse de fin d'études doctorales.

Que soient mentionnés ici les organisateurs et participants des différents colloques auxquels j'ai participé, expériences qui m'ont permis de développer ce sens de la pédagogie et de la vulgarisation. Je pense en particulier tout d'abord à mon premier colloque, et non le moindre : la deuxième journée des doctorants en isiacologie, qui a eu lieu à Leiden et durant laquelle j'ai pu rencontrer les spécialistes nommés précédemment, ce qui a été un grand honneur pour moi. Je pense également à la Société pour l'Étude de l'Égypte ancienne, qui m'a fait confiance pour organiser un long séminaire sur l'iconographie d'Isis, et en m'envoyant représenter le chapitre de Montréal à Toronto. Je pense finalement à tous ces colloques universitaires (CEC et McGill, AEDDHUM), en particulier ceux organisés par l'ÉLITE, véritable instance étudiante dans le domaine des Études Classiques, que j'ai le plaisir désormais de côtoyer pendant et en dehors de nouveaux rendez-vous scientifiques. (J'espère que les fournées régulières de gâteaux-maison pour l'Élite, pour mes auxiliaires et mes collègues de travail à DT témoignent assez de ma reconnaissance.)

Merci spécial à ceux qui étaient présents dans le public de ma soutenance : Véronique Olivier, Laure Sarah Ethier, Keven Ouellet, Tania Contrucci, Vincent Gambini Bélanger, Roxanne Gauthier-Dussart, Mathieu Méa, Jonathan Castex ; à ceux venus fêter après : Roxanne Bélanger Sarrazin (venue de loin), David Gonthier (venu de des quartiers dangereux), Bastien Chong, Pat Ollier, Megh Ann, Emilie Zettl, Lin Ken Hsien Jean-François (et Juliette).

Enfin, je n'oublie évidemment pas ma famille et mes amis. Ils m'ont toujours témoigné leurs encouragements et leur affection, malgré la distance pour ceux qui sont en France ou ailleurs de par le monde ; malgré mes excès de tension, de découragements, de lassitude ou au contraire de joie et d'optimisme, pour ceux qui me voient quotidiennement. À cet égard, Thibault BAVARD ne sera jamais assez remercié... Merci mon amour.



*À Antonin, le plus beau des empereurs.  
Ce bébé historique, né 13 jours avant toi, t'est dédié.*

## Introduction

L'Égypte fascine dès l'Antiquité, alors que de nombreux « touristes » grecs et romains la visitent, et que de nombreux auteurs en décrivent la géographie, les monuments, les us et coutumes<sup>1</sup>. Mais dès qu'Isis et les divinités associées se répandent à Rome au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., les auteurs latins et grecs développent un autre aspect littéraire antagonique à cette fascination : les inquiétudes envers ces cultes. Ces dernières (selon les périodes et les empereurs, selon les auteurs et le rapport que chacun a avec l'Égypte et ses cultes) varieront entre accusations, incompréhensions, dangers politiques et parfois louanges.

Mais nous parlons là de cultes *égyptiens*, expression présente dans les textes antiques et dans les ouvrages historiques du début du XX<sup>e</sup> siècle. Concept apparu peu à peu dans les études modernes à partir des années 1960, la définition des cultes *isiaques* fut déterminée en 1999 lors du premier colloque international sur les études isiaques : « est isiaque tout ce qui concerne le culte hors d'Égypte, entre la fin du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. et la fin du IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C., d'une douzaine de divinités, plus ou moins hellénisées, appartenant à un même cercle mythique, cultuel et liturgique, originaires de la vallée du Nil, à savoir Anubis/Hermanubis, Apis, Boubastis, Harpocrate, Horus, Hydreios, Isis, Neilos, Nephtys, Osiris et Sarapis<sup>2</sup> ». Ainsi, lorsqu'on mentionne les *isiaca*, on parle des documents clairement intégrés dans un milieu culturel situé en dehors de l'Égypte, et dans un cadre chronologique bien défini (du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. au IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C.). On les différencie des *témoignages de type isiaque*, correspondant aux découvertes isolées, sans contexte précis, qui peuvent être plausiblement des indices de foi individuelle autant que de simples marchandises exotiques. Pour distinction, on nomme avec le terme *aegyptiaca*<sup>3</sup> les objets retrouvés en dehors de l'Égypte et du Soudan, produits égyptiens ou imitations égyptisantes fabriqués dans les ateliers de Phénicie, de Chypre ou de Rhodes. Les *pharaonica*<sup>4</sup> désignent les œuvres égyptiennes,

---

<sup>1</sup> Comme Hérodote, *Histoires*, II, 59 et 156 : « car dans cette ville, bâtie au milieu du Delta égyptien, se trouve un très grand temple d'Isis (qui est Déméter, en langue grecque) » ; « en langue égyptienne, Apollon se nomme Horus, Déméter Isis, et Artémis Bubastis ».

<sup>2</sup> Bricault, 2000a, p. 91.

<sup>3</sup> Malaise, 2005, p. 201-204.

<sup>4</sup> Malaise, 2005, p. 204-210.

produites à l'époque pharaonique, lagide et romaine, introduites dans un contexte culturel isiaque privé ou public. Enfin, la catégorie des *nilotica* repose sur une étude de Miguel John Versluys<sup>5</sup>, pour qui les scènes nilotiques (peintures murales, mosaïques, reliefs, lampes, etc.) ne témoignent pas d'un intérêt culturel, mais plutôt esthétique par leur style puisqu'elles ne dérivent pas de modèles proprement égyptiens.

Les auteurs antiques n'ont pas véritablement conscience des transformations culturelles et liturgiques opérées depuis l'Égypte pharaonique jusqu'à Rome, donc de la distinction à faire entre les cultes isiaques et égyptiens. La fascination littéraire biaisée pour tout ce qui est égyptien réapparaît partiellement aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, avec la reprise de quelques assimilations antiques entre Isis « aux 1000 noms » et d'autres divinités féminines méditerranéennes<sup>6</sup>. Ces assimilations sont souvent source d'inspiration pour des rapprochements entre le christianisme et les cultes isiaques, dans le but de prouver un « triomphe » du christianisme encore existant<sup>7</sup>. Toutes ces études issues d'auteurs antiques, mais aussi des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, ne sont qu'anecdotiques et fortement influencées par le contexte religieux de leur époque. Ces auteurs ne possèdent pas de vision scientifique évolutive envers la propagation méditerranéenne d'Isis et de ses compères. Les cultes *isiaques* ne sont pas l'objet d'un véritable domaine d'études historiques puisqu'il faut attendre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour faire débiter l'histoire de ce domaine, c'est-à-dire l'*isiacologie*. C'est alors que se multiplient les ouvrages généraux et événementiels sur l'histoire antique. Les cultes isiaques – qui ne sont pas encore ainsi nommés – n'y sont mentionnés qu'à travers quelques rares décisions sénatoriales et de plus nombreux actes impériaux de bannissement, ou au contraire d'intégration de type architectural<sup>8</sup>. La corrélation historiographique, entre l'apparition chronologique des premiers ouvrages

---

<sup>5</sup> Versluys, 2002.

<sup>6</sup> Sur les assimilations de l'époque moderne, Baltrušaitis, 1985.

<sup>7</sup> C'est pourquoi nous aurons l'occasion de parler de rapprochements « christiano-centristes », même s'il semble que ces rapprochements mettent en avant une lecture isiaque de Marie et d'autres personnages bibliques, et non d'une lecture chrétienne d'Isis.

<sup>8</sup> Lucain, *La guerre civile*, VIII, 831-833 : « Nous, dans nos temples de Rome, nous avons reçu ton Isis, tes chiens demi-dieux, tes sistres appelant aux larmes, et celui que tes pleurs témoignent n'être qu'un homme, Osiris ».

isiacologiques et la multiplication des manuels événementiels sur l'histoire antique qui mentionnent en particulier des décisions politiques, indique un lien que nous souhaitons explorer : les cultes isiaques, à Rome, ont pris de l'importance documentaire chez les savants modernes de façon parallèle avec l'importance de l'apparition et de l'évolution du pouvoir impérial, par les documents relatifs à ce pouvoir.

### **Vers une méthodologie : contexte spatio-temporel**

Lorsque Auguste devient le premier empereur romain en 27 av. J.-C., c'est un changement politique et institutionnel majeur qui se produit à Rome et qui aura un impact dans tout le bassin méditerranéen. L'empereur romain va alors représenter un conglomérat unique de pouvoirs jusqu'à la fin de l'Empire, alors que durant la République romaine, les pouvoirs étaient partagés selon la devise *Senatus Populusque Romanus*, « le Sénat et le peuple romain ». Dans le domaine politique, l'empereur détient tout d'abord l'*imperium maius*<sup>9</sup>. En outre, l'empereur est le *princeps senatus*, le Prince du Sénat et le premier sénateur sur la liste officielle. Il a le privilège de prendre la parole en premier et donc d'attirer le plus d'attention lors des séances sénatoriales. Ce titre, entre ses mains, enlève un peu de l'indépendance et du pouvoir au Sénat. Enfin, le pouvoir impérial s'exprime dans la sphère religieuse : alors que les magistrats du temps de la République ne détenaient que le pouvoir et le devoir de lire les présages, l'empereur détient après son avènement la charge de *pontifex maximus*. C'est le titre le plus élevé de la religion romaine, et la seule fonction indivisible jusqu'au III<sup>e</sup> siècle lorsque Pupien et Balbien décident de la partager lors de leur corègne en 238 apr. J.-C.<sup>10</sup>. L'empereur est donc le maître des cultes publics et du droit religieux, à la tête du collège de quinze pontifes, et responsable du respect de la religion officielle, en particulier à Rome<sup>11</sup>. Cet agrégat de pouvoirs dans les mains d'un seul homme fait de l'empereur un citoyen au-dessus des autres<sup>12</sup> : *primus inter pares*<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Le Glay, 1992, p. 53-58 ; Jacques, Scheid, 1999, p. 32-34.

<sup>10</sup> Martin, 1998, p. 23-26.

<sup>11</sup> Exacerbant le concept d'*embeddedness* entre sphère religieuse et sphère socio-politique comme le mentionne Gasparini, « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 260.

<sup>12</sup> Martin, 1982, p. 82.

<sup>13</sup> Le Glay, 1992, p. 20.

En Occident, la supériorité religieuse impériale est entretenue dès le I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. grâce au culte impérial, qui rapproche l'empereur des dieux sans pour autant le diviniser *ante mortem*<sup>14</sup>. Le rapprochement s'effectue par exemple en comparant certains traits de caractère et certaines particularités physiques de l'empereur à ceux des divinités<sup>15</sup>. Nombreuses sont les dédicaces en appelant au *numen* impérial, cette puissance agissante d'une divinité. Ainsi toutes actions de l'empereur, en tant que *restitutor* et *conservator*, sont consenties par les divinités. En tant qu'ambassadeur des divinités<sup>16</sup>, il en utilise les attributs et en obtenant la charge impériale, il devient également leur égal<sup>17</sup>. Les images qui associent la famille impériale aux côtés de divinités se multiplient au cours des quatre siècles impériaux<sup>18</sup>. L'apparition du pouvoir impérial a un autre impact religieux puisque le *genius* impérial lie le culte des *Lares compitales* de Rome aux *Lares augustales*<sup>19</sup>. Ainsi le culte impérial se développe par la création et l'entretien d'un appareil cérémoniel de plus en plus élaboré jusqu'au II<sup>e</sup> siècle : d'une part, des *Seviri Augustales* et d'autre part, des *Sodales augustales* pour l'empereur divinisé *post-mortem*. Même la « topographie chronologique romaine », définie par le calendrier des jours fériés d'origine religieuse, se trouve modifiée par le pouvoir et le culte impérial<sup>20</sup>. Ce culte se propage parfois spontanément, en adoptant des formes différentes selon le contexte social, géographique ou chronologique : en Orient, l'empereur est le successeur du *basileus* hellénistique. Si

<sup>14</sup> Benoist, 2005, p. 335, déclare que le lien entre les dieux et l'empereur est essentiel à l'analyse des aspects idéo-religieux du principat.

<sup>15</sup> On a de nombreux exemples : Auguste comparé à Jupiter en tant que père de la patrie (Ovide, *Tristes*, II, 39-40), ou son regard étincelant à celui d'Apollon (Properce, *Élégies*, IV, 6, 33-34) ; Caracalla conduisant un quadriges d'éléphants est comparé à Dionysos (Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVII, 7, 4) tout comme Élagabale avec des lions comparé à la Grande Mère, ou avec des tigres et comparé à Liber (Histoire Auguste, *Vie d'Antonin Élagabale*, XXVIII, 2).

<sup>16</sup> D'où des légendes monétaires telles que *PROVIDENTIA DEORUM*, *IOVI CONSERVATOR*, pour la conservation et la continuité du pouvoir impérial lié au pouvoir divin (Manders, 2012, p. 162-165).

<sup>17</sup> Martin, 1998, p. 46.

<sup>18</sup> Le premier exemple apparaissant sur les monnaies romaines isiaques illustre Hadrien – 117-138 apr. J.-C. – et Sabine arrivés en Égypte et accueillis en égal par Isis et Sérapis : *SNRIS* Roma n° 13a-b.

<sup>19</sup> Frascchetti, 1994, p. 145, p. 272-276. Le lien se développe à Rome au moment même où Auguste accède à la charge de *pontifex maximus* : p. 291.

<sup>20</sup> Frascchetti, 1994, p. 13 : la première partie de son ouvrage est l'étude de cette topographie chronologique, de la fin de la République jusqu'à l'époque d'Auguste, mettant l'accent sur l'arrivée du pouvoir impérial.

l'empereur ne doit pas officiellement être divinisé de son vivant à Rome, ailleurs, chacun est libre de considérer le dirigeant de l'Empire comme un dieu. Graduellement, l'empereur n'est plus seulement un représentant sur terre des dieux.

En effet, l'empereur renforce sa propre sacralité en divinisant ses aïeux et en sacralisant sa famille<sup>21</sup>. Ainsi, durant la dynastie antonine au II<sup>e</sup> siècle, les impératrices reçoivent de plus en plus l'honneur qu'est la divinisation. Néanmoins, un empereur ne peut s'autoproclamer divin par l'initiative de construction de temples en son honneur ou par des statues sacrées à son effigie ; cette attitude peut être mal vue aux yeux des Romains et du Sénat, l'institution-fief du conservatisme religieux. Certains empereurs ont ainsi obtenu une mauvaise réputation voire une *damnatio memoriae* en prenant de telles initiatives d'autodivinisation ou en imitant les anciens rois des autres régions méditerranéennes. Tel est le cas de Domitien (81-96 apr. J.-C.) et de Commode (180-192 apr. J.-C.) qui régna juste antérieurement à la période qui nous concernera. Dans la même foulée, rappelons le cas de Caligula (37-41 apr. J.-C.), qui par sa volonté d'incarnation théomorphique, use autant de demi-dieux comme Hercule que des plus hautes autorités divines comme Apollon et Vénus<sup>22</sup>. Il sera victime de cette *damnatio* difficilement effaçable de la mémoire des Romains. Sa réputation, qui transparait à travers les ouvrages antiques, a engendré l'image de « dégénéré aux tendances pharaoniques » chez de nombreux historiens du XX<sup>e</sup> siècle. C'est certainement pour cette raison que Lucien Jerphagnon nomme son chapitre consacré à Gaïus César Augustus « À la manière des pharaons »<sup>23</sup>. Il est vrai, comme il le rapporte, que Caligula était entouré d'un personnel égyptien et qu'il affichait son ascendance depuis Antoine. Mais il nous est plus difficile d'accepter que le moindre de ses faits et gestes ait une connotation caricaturale pharaonique, voire isiaque<sup>24</sup>. La tradition historiographique s'est ainsi établie : la folie de Caligula, qui lui vaudra la *damnatio memoriae*, est en partie liée à ses aspirations pharaoniques et aux cultes isiaques de plus en plus présents à Rome

---

<sup>21</sup> Frascchetti, 1994, p. 290, parle d'une « utilisation politique des morts remarquables de la *domus Augusta* ».

<sup>22</sup> Suétone, *Vie de Caligula*, XXII, 3-5.

<sup>23</sup> Jerphagnon, 1991, p. 74-84.

<sup>24</sup> Comme ses bains d'or ou ses relations avec Drusilla ; Jerphagnon, 1991, p. 79-80.

sous son règne. La tradition historiographique des « mauvais empereurs »<sup>25</sup> perdure dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle chez les historiens qui se basent essentiellement sur les biographies de Suétone<sup>26</sup>.

Or, cette tradition est-elle réellement fondée sur des caractéristiques inhérentes aux origines des cultes isiaques ? Certes, le polythéisme égyptien est, comme bon nombre de polythéismes antiques, un « polythéisme politique » comme le rappelle Filoramo, dans le sens où les dieux concernés sont une contrepartie de l'État et leur rôle est de coopérer au bien-être de ce dernier<sup>27</sup>. En outre, en Égypte, le signe hiéroglyphique qui incarne le nom d'Isis, déesse au centre de la *gens* isiaque, signifie le « trône »<sup>28</sup>. Elle est donc la personnification du trône royal à l'époque pharaonique, intimement et naturellement liée à la fonction de pharaon qu'elle protège, d'où sa représentation sous les traits d'une femme coiffée d'un siège. La *Légende d'Osiris*, reprise à l'époque hellénistique par Diodore de Sicile<sup>29</sup> puis à l'époque impériale par Plutarque<sup>30</sup>, légitimise le pharaon comme descendant des dieux puisque Horus y est désigné comme le premier roi des deux terres unifiées d'Égypte<sup>31</sup>. Dans l'esprit des auteurs romains et grecs, le *pharaonisme* est donc intimement lié aux divinités égyptiennes, en particulier Isis et ses proches. Les auteurs chrétiens reprennent par la suite ces liens qui existent entre les pharaons et les divinités isiaques les plus répandus à Rome. Dans la version de Tertullien, Sérapis est l'esclave du dynaste

---

<sup>25</sup> Qui touche aussi Néron (54-68 apr. J.-C., attiré par l'Orient et notamment l'Égypte), Domitien l'« aimé d'Isis », etc.,

<sup>26</sup> Notons qu'en 2011, Winterling publie un ouvrage qui tente de réhabiliter Caligula aux yeux du grand public, par une réévaluation des sources antiques en insistant sur l'évolution des relations impériales avec le Sénat.

<sup>27</sup> Filoramo, 2007, p. 158-159.

<sup>28</sup> Bricault, « Isis, des eaux du Nil à celles de la Méditerranée », dans Laronde, Leclant (éd.), 2007, pp. 261-269.

<sup>29</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 21.

<sup>30</sup> Plutarque, *Isis et Osiris*, XIII-XX. Sur l'universalité de l'image osirienne mythique, voir Gasparini, 2011, p. 702.

<sup>31</sup> Alvar, 2008, p. 44-46. Les textes égyptiens qui évoquent cette légende, comme certains *Textes des Pyramides* et *Textes des sarcophages*, sont peu nombreux et lacunaires ; les sources de Basse Époque consistent surtout en représentations peintes ou gravées. Le récit de Plutarque est une version remaniée, mais il est notable que les textes les plus anciens qui nous sont parvenus (gravés au Moyen Empire, retransmis au Nouvel Empire sur des papyrus) ont eu comme conséquence un renforcement des pouvoirs d'Isis après le Nouvel Empire.

égyptien et Isis, la fille de ce dernier<sup>32</sup>. Au III<sup>e</sup> siècle, Origène, et plus tard Macrobe, défendent l'idée de l'introduction du culte de Sérapis en Égypte par la volonté tyrannique des Ptolémées<sup>33</sup>. Dans le courant de l'évhémérisme, d'autres auteurs, exacerbant le lien entre monde divin égyptien et pharaonisme, rapportent que ces dieux sont avant tout les premiers rois égyptiens divinisés<sup>34</sup>.

Même si de nombreux auteurs antiques décrivent les divinités isiaques à Rome tout au long de l'époque impériale, l'Égypte reste à leurs yeux un berceau de savoirs, de sciences<sup>35</sup> et du sentiment religieux<sup>36</sup>. Si avec leur transport en dehors de l'Égypte, ces

---

<sup>32</sup> Tertullien, *Aux Nations*, II, 8, 10 et 18 : *Nam Serapis iste quidem olim Ioseph dictus fuit, de genere sanctorum ; iunior inter ceteros fratres, sed excelsior dignitate ab isdem fratribus per livorem venum in Aegyptum datur serviebat in familia regis Aegyptiorum Pharao (...) Et Phariam adiungunt, quam filiam Pharao derivatio nominis esse demonstrat. Nam et tunc Pharao inter cetera honorum et remunerationum filiam quoque in matrimonium ei dederat.*

<sup>33</sup> Macrobe, *Saturnales*, I, 7 : « Après Alexandre, cédant à la tyrannie des Ptolémées, ils furent contraints d'accueillir aussi ces dieux dans leur culte, suivant l'usage des Alexandrins » ; Origène, *Contre Celse*, V, 38 : « De Sérapis, il existe une histoire longue et incohérente : il fut introduit hier ou avant-hier par certains sortilèges de Ptolémée ».

<sup>34</sup> Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, I, 21, 106 ; Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, II, qui nous donne une autre version de la *Légende d'Osiris*. Évhémère comme Hécatée d'Abdère, tous deux ayant été à Alexandrie, nous décrivent un modèle de monarque juste et évergète (Festugière, 1972, p. 143-145 ; Henrichs, « The sophists and hellenistic religion, Prodicus as the spiritual father of the Isis aretalogies », dans Harmatta (éd.), 1984, pp. 339-353). Ces mythographes et ces philosophes ont certainement influencé les arétalogues ayant diffusé une certaine « publicité isiaque » en Grèce sur une base commune originaire de Memphis, dans laquelle Isis est exaltée comme divinité d'origine mortelle devenue la bienfaitrice de l'humanité (Chamoux, 1995). Avec le développement des cultes gréco-orientaux durant l'époque hellénistique, les philosophes et les mythographes avaient en effet un nouveau sujet de réflexion, les premiers dans un objectif de définir les origines et la composition du sentiment religieux, les seconds avec une interprétation historique héritée de Prodicus (Henrichs, « The sophists and hellenistic religion, Prodicus as the spiritual father of the Isis aretalogies », dans Harmatta (éd.), 1984, p. 343 et 345-348). Diodore (*Bibliothèque historique*, VI, 1 : voir Winiarczyk, 1991, p. 20-26) reprend d'ailleurs des extraits de l'*Histoire sacrée* d'Évhémère, comme Lactance, *Des institutions divines*, I, 1-2, sans citer les divinités isiaques ou d'autres exemples précis. Minucius Felix évoque cet évhémérisme dans *Octavius*, XXI, 1 et 3 (citant Évhémère dans le cas d'Isis, Prodicus pour d'autres : Winiarczyk, 1991, p. 7), comme Plutarque dans *Isis et Osiris*, XXIII, qui cite « cet Évhémère de Messine » (Winiarczyk, 1991, p. 11).

<sup>35</sup> Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, I, 15 (parlant des philosophes grecs « Est-il besoin d'ajouter que la plupart d'entre eux furent d'origine barbare et furent formés par des Barbares ? (...) Homère est présenté en général comme Égyptien », ou encore Platon et Pythagore qui auraient été formés en Égypte, etc.) ; Macrobe, *Saturnales*, I, 15, appelle l'Égypte la « Mère des arts ».

<sup>36</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XXII, 16 : « C'est là, tout d'abord, que des hommes, bien avant les autres, ont découvert, dit-on, le berceau des diverses religions (...) ».



divinités ont perdu une partie de leur caractère « politique » au profit non plus de l'État, mais désormais de l'individu par des fonctions salutaires, elles représentent toujours une source de pouvoir divin accordé autrefois aux pharaons, donc aux chefs politiques et spirituels<sup>37</sup>. En Italie et même à Rome, le peuple aurait conscience du caractère « auguste » des divinités d'origine égyptienne, de leur lien avec la notion de pouvoir, par exemple en invoquant Isis en tant que *regina*<sup>38</sup>. Devant cette caractéristique qui lie intimement une partie du panthéon égyptien et le pharaonisme<sup>39</sup>, nous pourrions faire un parallèle prudent avec le pouvoir de l'empereur romain accordé par les dieux, d'autant plus que dès le II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., ce lien s'exacerbe avec certains dieux traditionnels pour faire progresser le culte impérial<sup>40</sup>. Nous pourrions alors extrapoler sur l'hypothèse que les empereurs ont pu concevoir le cercle isiaque à la fois comme un polythéisme d'État et au profit de l'individu, et chercher à comprendre comment la représentation du pouvoir isiaque est exploitée par les dirigeants de l'Empire romain, dans l'optique d'une problématique sur la notion d'identité des cultes isiaques intégrée à Rome.

Pourquoi Rome ? Depuis le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Rome devient maîtresse de l'Italie et des cités de la Grande-Grèce. Au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le pays est unifié sous un seul statut juridique, en tant que territoire métropolitain de Rome. La cité représente le bon exemple à suivre. Elle est le lieu des institutions à respecter comme le Sénat, et le lieu principal de l'expression religieuse italienne, tout en étant de plus en plus ouverte aux étrangers et à leurs cultes<sup>41</sup>. Rome représente donc un lieu d'effervescence à la fois politique, religieuse et sociale, position confirmée avec le pouvoir impérial puisqu'elle devient capitale d'un

---

<sup>37</sup> Après leur mort, les pharaons étaient amenés à rejoindre le royaume d'Osiris, premier roi-défunt du royaume. Voici une preuve supplémentaire du lien entre *pharaonisme* et divinité isiaque.

<sup>38</sup> *Conditions*, p. 181-184 (*infra*, p. 242-243). Épithète qui ne semble pas avoir d'équivalent en Grèce : Malaise, 1981, p. 1635-1636. Nous verrons dans le troisième chapitre le problème de l'utilisation d'*augusta* pour les divinités isiaques : *infra*, p. 243-246.

<sup>39</sup> Lien divinité-pouvoir qui s'est perpétué, avec certes des transformations théologiques et liturgiques, dans les aréologies hellénistiques faisant d'Isis une déesse puissante et suprême, puis dans les cultes isiaques en Italie selon les inscriptions qualifiant Isis de *regina*.

<sup>40</sup> Nous pensons ici à la mise en avant de (Zeus-)Jupiter sous les Antonins, avec notamment un Trajan qualifié d'*optimus* et de *maximus*.

<sup>41</sup> Avec par exemple l'introduction officielle de Cybèle durant les troubles de la Seconde Guerre punique (en 204 av. J.-C.). Lo Cascio (éd.), 2002.

empire en évolution qui tente de repousser plus loin ses frontières. En outre, Rome est une ville consacrée par les légendes de sa fondation, qui font intervenir autant les dieux que les hommes : Romulus ne fut-il pas choisi pour effectuer le rituel de fondation ? Il inscrit la nouvelle ville dans le sol, « comme une réplique sacrée de l'ordre cosmique<sup>42</sup> », dont le caractère sacré est protégé par la muraille représentant les limites du *pomerium*. Rome est une métaphore de l'univers, le siège terrestre du dieu Jupiter. Les empereurs ont entretenu ce caractère sacré et certains d'entre eux ont été jusqu'à repousser la limite du *pomerium*, tels Auguste et Vespasien (69-79 apr. J.-C.), en respectant l'ancienne sacralité<sup>43</sup>. Les limites mouvantes sont alors marquées par de hauts blocs de pierre, et ces bornes participent à l'autoglorification des empereurs qui les font installer pour s'associer à la sacralité de l'espace, voire pour se l'approprier<sup>44</sup>. Or, avec ses fonctions militaires, l'empereur lui-même devrait également en être exclu. Les privilèges qui lui sont conférés et ses autres fonctions lui permettent de « transgresser » légalement les interdits du *pomerium*, voire de modifier le visage de Rome pour augmenter le prestige de la famille impériale<sup>45</sup>.

Telles sont les relations privilégiées entre Rome et l'empereur<sup>46</sup> qui respecte autant qu'il innove dans la capitale sacrée. Leurs relations sont déterminées par le contenu cumulatif des pouvoirs impériaux, mais aussi parce que l'empereur représente une puissance supérieure : les dieux, dont le siège terrestre est Rome. L'Empereur et la capitale impériale sont intimement liés d'un point de vue politique et religieux ; d'ailleurs, la ville représente alors le terrain de jeu idéal pour l'évergétisme impérial<sup>47</sup>. En étant un modèle architectural et urbanistique, Rome, qui est le siège de son pouvoir, doit être au-dessus des autres villes. Elle est alors dotée d'un urbanisme grandement monumental exacerbé grâce aux dirigeants qui multiplient les initiatives au détriment de l'espace habitable<sup>48</sup>.

---

<sup>42</sup> Duret, Néraudau, 2001, p. 22.

<sup>43</sup> Comme avec le caractère magique du franchissement des portes. Benoist, 2005, p. 246-255.

<sup>44</sup> Beard, North, Price, 2006, p. 176-180.

<sup>45</sup> Fraschetti, 1994, p. 354 : comme quand Auguste rend publique une partie de sa maison, où sera construit le temple d'Apollon, sa divinité protectrice.

<sup>46</sup> Benoist, 2005, p. 208-210, bien perceptible dans les cérémonies triomphales et l'inauguration de nouveaux forums.

<sup>47</sup> Duret, Néraudau, 2001, p. 62.

<sup>48</sup> À l'époque de Constantin (légitime de 310-337 apr. J.-C.), on ne relève pas moins de 11 forums, 11 thermes, 28 bibliothèques, etc.

Les empereurs ont donc un rôle primordial dans l'urbanisme romain sacré. C'est pourquoi il semble adéquat, si l'on s'interroge sur le rôle des empereurs dans le monde identitaire religieux et notamment dans la sphère isiaque, de se pencher sur les interventions sur Rome elle-même.

### **Contexte conceptuel**

La contextualisation spatiale choisie induit que les analyses sur la présence isiaque à Rome s'insèrent dans des questionnements plus généraux sur la coexistence des différents cultes et religions antiques dans un même espace géographique. En conséquence, de telles analyses s'insèrent dans les études sur les mutations que connaît la religion romaine à l'époque hellénistique puis impériale en présence d'autres traditions religieuses. Or, ces traditions ont été soit naturalisées par décision politique d'installation à la capitale (comme Cybèle), soit introduites par voies privées puis graduellement intégrées légalement par surveillance des cultes, comme les cultes isiaques selon Nicole Belayche qui donne quelques dates-clés et gestes impériaux de la naturalisation isiaque alors simplifiés, ce que la présente thèse s'efforcera parfois de nuancer<sup>49</sup>.

Toutes les interactions religieuses vont amener les différents groupes concernés à construire leur identité collective délimitée qui évolue selon la progression des relations intergroupales. Ces mentalités groupales se rencontrent et s'affrontent, puisque la compétition est elle-même une composante nécessaire aux relations intergroupales. Il s'agit d'une définition mentale du « Nous » et de son point de vue par rapport à l'« Autre », et de sa potentielle inclusion progressive<sup>50</sup>, ce qui se reflète autant dans le domaine religieux que

---

<sup>49</sup> Les deux catégories ont ainsi été définies récemment par Belayche, 2000b, p. 569, pour démontrer l'invalidité actuelle de celle de religions « orientales » par Cumont qui s'alignait sur « le schéma téléologique des auteurs chrétiens » (p. 566 et Belayche, 2000a, p. 4). Les cultes isiaques font partie de la deuxième catégorie, de ceux graduellement intégrés (p. 570). Sur les gestes simplifiés par l'auteure, en outre, elle parle d'officialisation grâce à l'installation de Sérapis dans le *pomerium* par Caracalla (p. 576), ce que nous nous efforcerons de relativiser dans notre cinquième chapitre.

<sup>50</sup> Question que définit notamment Belayche, « Entrée en matière : de la démarche à un cas *modèle* », introduction de Belayche, Mimouni (dir.), 2009, p. 12-14, dans lequel Mimouni, « Les identités religieuses dans l'Antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion », dans Belayche, Mimouni (dir.), 2009, p. 492 dit également « que regarder les autres revient à s'interroger sur soi-même ». Également à ce propos, Orlin, 2010, p. 192 : « The Roman

civique et politique<sup>51</sup>. Nous allons donc analyser la dialectique « *institué-instituant* » concentrée dans notre cas sur l'Autre isiaque.

Notre problématique s'insère dans la question de la dualité fluctuante entre ce que nous venons de nommer *institué* et *instituant*. Nous utilisons ici les termes définis par Rémi Hess<sup>52</sup> : l'*institué* est défini comme la force d'inertie qui peut être conservatrice lors de la rencontre avec l'*instituant*. Ce dernier est la force de changements qui provient de la périphérie. Ainsi, l'*instituant* sera, pour nous, les cultes isiaques susceptibles de changer l'identité de l'*institué*. Mais ces « Autres » se sont multipliés du point de vue de Rome au fil des siècles. En fait, nous pourrions tout aussi bien étudier l'identité de l'Autre mithriaste du point de vue des Romains. En priorité, nous nous pencherons sur la représentation (littéraire, épigraphique, etc.) des divinités isiaques pour illustrer comment leur nature évolutive, telle que présentée à Rome par des membres du groupe de l'*institué* ou de l'*instituant*, atteste des interactions religieuses. En conséquence, nous nous demandons si leur nature est le reflet de changements de l'identité du champ religieux romain traditionnel à Rome<sup>53</sup>. Il s'agit aussi d'étudier la présence à Rome de ce qui évolue autour des divinités isiaques (clergé, fidèles, constructions, etc.) et qui est susceptible de provoquer les réactions de ceux qui définissent les traditions ancestrales du champ religieux romain et qui doit être inclus dans l'*instituant*. Quant à l'*institué*, il s'agit de la religion romaine traditionnelle présente dans la capitale et définie principalement du point de vue de ceux qui peuvent la

---

response to foreign religious elements in this [republican] period provides not a view of the development of Romanness, but a window through which to observe the conflict revolving around who should be included as Roman, and who should determine who should be included ».

<sup>51</sup> Orlin, 2010, p. 4. En outre, Gasparini, « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 261, dit que « la pratique religieuse s'est toujours révélée un outil très efficace dans la mise en place, le maintien et le renforcement des "identités collectives" ».

<sup>52</sup> Hess, 2001, p. 200. Rémi Hess est un sociologue français qui applique les termes d'*institué/instituant/institutionnalisation* (le dernier étant le processus de contradiction et de singularité entre les deux premiers) dans le domaine de la « sociologie d'intervention » appliquée à l'ensemble des organisations existantes, notamment les organisations religieuses.

<sup>53</sup> Ce qui va à l'encontre de la tendance encore tenace selon laquelle « the so-called 'true nature' of indigenous gods, and of local rituals and religious systems, remained unaffected by the application of the ubiquitous *interpretatio graeca* » : Kaiser, 2006, p. 29. Au contraire, nous sommes attachés à considérer la culture gréco-romaine comme non opposée aux traditions « indigènes » pour le cas du Proche-Orient (qui est la zone mentionnée par Kaiser), ni même aux traditions « étrangères » pour le cas de l'*institué* romain.

défendre, l'honorer voire la régir dans le cas de l'empereur<sup>54</sup>. Mais aussi, il s'agit de l'*institué* du point de vue de ceux qui peuvent l'attaquer, comme les auteurs chrétiens, qui pour cela peuvent avoir à donner leur définition de l'identité d'un « paganisme romain » en incluant ou non notre *instituant*. Ainsi, selon le type de documents analysés<sup>55</sup>, l'identité de l'*institué* est définie par des membres de différents groupes sociaux ou identitaires.

Avec la littérature, nous aurons le point de vue de l'élite littéraire gréco-romaine et chrétienne sur le « Nous », l'Ici religieux en interaction avec l'« Autre isiaque » que cette élite variée définit. Avec les inscriptions, nous sortirons temporairement de la dialectique entre centre et périphérie pour nous concentrer sur l'identité de l'*instituant* définie par une population vivant à Rome, parfois d'origine orientale et en majorité issue de plus basse extraction que les auteurs littéraires. Les monnaies, de même que les constructions cultuelles isiaques à Rome, vont permettre d'avoir le point de vue des membres les plus éminents de la société romaine que sont les empereurs, car en tant que *pontifex maximus*<sup>56</sup>, garants de la *pax deorum*, ils incarnent dès lors l'institution religieuse suprême à Rome qui pourrait contrôler l'*instituant*, pour faire en sorte que l'*institué* ne subisse pas trop de pressions de ce dernier. L'empereur est ainsi potentiellement le centre qui gère l'influence de la périphérie par les rapports qu'il va entretenir avec elle, du moins par réactions<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Notre étude portera principalement sur l'identité religieuse. Néanmoins, les implications sociologiques des identités groupales pourraient être étudiées, car les groupes sociaux se confrontent sur différents points : la race, la langue, les mœurs, et les croyances religieuses. Ainsi, les études sociales sur « qui sont les fidèles isiaques ? » ne sont pas inexistantes (il suffira de lire l'ouvrage *Conditions*, pour s'en rendre compte), et l'analyse des caractéristiques évolutives identitaires des groupes de fidèles permet de prouver l'ouverture des religions et cultes gréco-romains non exclusifs, ce qui ne sera pas notre propos ici.

<sup>55</sup> Verluys, « Orientalising Roman Gods », dans Bricault, Bonnet (éd.), 2013, p. 251-252 : prenant appui sur une citation de Dunand, 2000, p. 112, déclare qu'Isis en contexte romain peut être à la fois « romaine » et « égyptienne », différence qui peut se faire selon le type de documents.

<sup>56</sup> « [whose his] role in law and in advising on the performance of public and private ritual placed [him] increasingly at the center of Roman life » : Smith, « The Religion of Archaic Rome », dans Rüpke, 2007, p. 39.

<sup>57</sup> Avec le climat de compétition politique à la fin de l'époque républicaine, le rôle du *pontifex maximus* prend un rôle majeur à Rome (Orlin, « Urban Religion in the Middle and Late Republic », dans Rüpke, 2007, p. 66). L'empereur, détenant cette charge, prend ainsi le relais de l'élite sénatoriale, qui durant la République composait avec ses propres membres les différents collèges religieux et qui faisait le lien entre religion et politique tout en conservant un rôle prédominant, promulguant des décisions relatives aux questions cultuelles (p. 60). Le Sénat donnait notamment son assentiment à l'introduction de cultes étrangers à Rome et définissait des restrictions ou des

L'instauration du pouvoir impérial « answered the question of who would define Roman identity but not how that identity would be defined<sup>58</sup> ».

Dans la dialectique *instituant-institué*, les aspects répulsifs seront tout autant évoqués que les aspects inclusifs : dans les aspects répulsifs, les défenseurs du culte traditionnel reconnu ont pu faire appel à l'opposition entre ce qui est défini comme *religio* et au contraire comme *superstitio*<sup>59</sup>, soit l'altérité dans les limites de l'identité religieuse de l'*institué*. Quant aux empereurs, ils sont les agents du pouvoir qui ont le potentiel religieux et législatif pour avoir un discours varié sur l'Autre qui deviendrait le Nous. Il s'agit alors d'un *instituant* devenu *altérité incluse*<sup>60</sup> au terme d'un processus d'une certaine durée, « l'altérité incluse ne [pouvant] prendre forme que par un mouvement permanent d'absorption et de rejet<sup>61</sup> ». Le mouvement d'absorption est possible parce que l'Autre désigné par l'Ici est caractérisé par une différence qui suppose en premier lieu une ressemblance<sup>62</sup>. Et nous supposons que ce sont ces ressemblances qui vont permettre à l'« Autre isiaque » d'être une altérité peu à peu incluse dans notre *institué* qu'est la religion romaine, et donc constitutive de la romanité<sup>63</sup>. Nous pouvons d'autant plus parler d'altérité incluse dans notre étude qu'« identité et altérité se trouvent conjointes dans les cultes<sup>64</sup> ».

---

autorisations à leur pratique romaine : dans ce cas, le Sénat agissait, car il était considéré en tant que « caretaker of the Romans' relationship with the divine » (p. 61), comme le sera l'empereur. Et il s'agit bien d'actes pour gérer l'identité d'un *instituant* proche de l'*institué*. Mais dans le cas des premières destructions d'autels isiaques à Rome (comme avec l'affaire des Bacchanales en 186 av. J.-C.), nous verrons que l'élite sénatoriale a réagi à une présence jugée comme « intrusive » et non appropriée à Rome, plutôt qu'agi en premier lieu. Ainsi, théoriquement, l'empereur a le pouvoir nécessaire d'agir et de conseiller sur le domaine religieux romain (Millar, 1977, p. 355-361).

<sup>58</sup> Orlin, 2010, p. 208.

<sup>59</sup> Malgré le débat qui existe sur le champ sémantique des deux termes, nous choisissons de nous imprégner du point de vue de l'*institué* romain en les utilisant avec recul.

<sup>60</sup> Lire Dupont, 2002, sur le concept d'*altérité incluse*, notamment la partie intitulée « La double altérité des Orientaux de l'Empire » de cet article centré sur l'intégration de la culture grecque dans le monde romain.

<sup>61</sup> Dupont, 2002, paragraphe 41.

<sup>62</sup> Dupont, 2002, paragraphe 7.

<sup>63</sup> Comme l'est l'« Autre Grèce » du point de vue romain : Dupont, 2002, paragraphe 9.

<sup>64</sup> Dupont, 2002, paragraphe 36. Ainsi l'auteure conseille d'abolir la notion de syncrétisme appliquée aux dieux gréco-orientaux qui se diffusent partout dans l'Empire, car leur adjoindre des noms latins ne signifient nullement leur faire perdre leur altérité. Pour Lane Fox, 2006, p. 35, la notion de syncrétisme est trop vague, coexistant à l'époque impériale avec des preuves de

Lorsque Florence Dupont mentionne « Rome est grecque et elle est autre<sup>65</sup> », nous supposons que nous pouvons remplacer cette affirmation par « les cultes isiaques sont romains et ils sont autres », en particulier à partir de la dynastie des Sévères. En se focalisant de prime abord sur cette dynastie, nous affirmerons qu'ils s'inscrivent dans le processus d'« impérialisation et de romanisation » d'Isis qui caractérise la « deuxième diffusion isiaque » établie par L. Bricault<sup>66</sup> et qui débute avec la dynastie flavienne, et nous souhaitons ici prouver que cette impérialisation isiaque s'intensifie à l'époque sévérienne tant par un engagement impérial que populaire, ce qui se reflète dans plusieurs types de sources.

L'altérité incluse ne nécessite pas fatalement une transformation de la nature de l'*instituant*, car il peut s'agir d'une ouverture progressive de l'*institué*, donc d'une modification de sa force d'inertie. Ainsi, nous verrons que l'appropriation de l'Autre isiaque par Rome peut se faire en conservant, voire en exacerbant son altérité. La capitale impériale construit ainsi sa propre identité multiculturelle dans le champ religieux grâce notamment par l'intervention de certains empereurs. Reste à voir quels sont les moments d'accélération potentielle de cette inclusion : soit, y a-t-il des empereurs qui n'ont pas

---

phénomènes qui lui sont opposés, comme l'identification iconographique détaillée des statues cultuelles ou même des images divines monétaires. Ce n'est pas le positionnement d'autres historiens, encore favorables à l'utilisation de cette notion : tel est le cas par exemple de Cadotte, 2007, qui n'hésite pas à utiliser le terme dès le début de son introduction, en le définissant comme « un phénomène inévitable et il s'est notamment manifesté dans les sociétés anciennes où les religions polythéistes étaient, par nature, particulièrement perméables aux emprunts et aux assimilations » (p. 1) ou encore comme « le suprême art du compromis » (p. 2). Le syncrétisme est pour lui un terme générique désignant différents mélanges religieux, qui peuvent être plus précisément définis selon le contexte géographique et chronologique. Sur le débat conceptuel, on lira Xella, « “Syncrétisme” comme catégorie conceptuelle : une notion utile ? », dans Bonnet, Pirenne-Delforge, Praet (éd.), 2009, p. 135-150.

<sup>65</sup> Dupont, 2002, paragraphe 41. On pourrait aussi citer Orlin, « Urban Religion in the Middle and Late Republic », dans Rüpke, 2007, p. 64-65 : « As the Romans came to dominate the culturally separate Greek world, their religious system respond to the needs of the community and reflected the Roman desire to incorporate aspects of foreign cultures that they found desirable while still maintaining a clear sense of their own Roman identity ». Or, les cultes isiaques, comme les autres cultes longtemps définis comme « orientaux », « were themselves Greek creations » : Lane Fox, 2006, p. 36. Arrivant en Italie et à Rome en étant auparavant passés par le « moule grec », ils sont plus susceptibles d'être pareillement peu à peu inclus par l'*institué* romain en tant qu'altérité incluse.

<sup>66</sup> Bricault, 2004.

seulement eu une politique religieuse d'inclusion des cultes isiaques sans évolution identitaire, mais qui auraient même pu revendiquer l'exotisme de tels cultes ? Les Romains d'époque impériale se seraient ainsi façonné une nouvelle identité par inclusion de l'*instituant* isiaque et de ses caractères exotiques en tant que marque de romanité : on parlera même de cultes « romano-orientaux »<sup>67</sup>. C'est la compréhension de la romanité par l'*orientalism* et l'*orientalising* qui, selon Miguel John Versluys « play an important role in our understanding of the meaning (...) of the cult of Isis (...) in the Hellenistic and Roman world. Not because these cults *were* oriental – indeed they were very much part of the Hellenistic and Roman systems in which they were functioning – but because they often *were made* oriental in those contexts<sup>68</sup> ». Ces deux concepts interconnectés<sup>69</sup> mettent l'accent sur l'intégration et l'interaction intergroupale par la différence<sup>70</sup> plutôt que sur un phénomène de diffusion unilatérale dans la veine de visions colonialistes (celle d'un Empire romain s'imposant sur les Autres)<sup>71</sup>. Il y a donc plusieurs *orientalism*, selon les groupes identitaires religieux avec lesquels Rome interagit<sup>72</sup>, et l'analyse isiacologique, dans une telle optique, n'est qu'une option parmi d'autres.

### **Problématique secondaire impériale**

---

<sup>67</sup> Belayche, 2000b, p. 577, note 85, trouve la formulation heureuse plutôt que celle de « gréco-orientaux » (p. 588-589). Cette formule récente permettant de contourner en partie le problème de globalisation impliquée dans celle de « cultes orientaux » (Kaiser, 2006, p. 47), nous aurons l'occasion de l'utiliser, lorsque nous nous placerons bien en contexte romain et d'époque impériale. Dans notre chapitre historiographique ou lors de la mention d'historiens, et en d'autres contextes géo-temporels (localisés ou généraux), nous préférons garder la formule « gréco-orientaux ». Lire aussi Orlin, 2010.

<sup>68</sup> Versluys, « *Orientalising Roman Gods* », dans Bricault, Bonnet (éd.), 2013, p. 236.

<sup>69</sup> Versluys, « *Orientalising Roman Gods* », dans Bricault, Bonnet (éd.), 2013, p. 244.

<sup>70</sup> Versluys, « *Orientalising Roman Gods* », dans Bricault, Bonnet (éd.), 2013, p. 243.

<sup>71</sup> Versluys, « *Orientalising Roman Gods* », dans Bricault, Bonnet (éd.), 2013, p. 240 et p. 251 sur spécifiquement le culte d'Isis : l'Égypte est à l'époque impériale un acteur important dans l'« appropriation » hellénistique et romaine ; les cultes isiaques de contextes hellénistique et impérial sont construits par l'Égypte et d'autres cultures méditerranéennes.

<sup>72</sup> Et par effet miroir, il y a le discours sur l'*occidentalism* (Versluys, « *Orientalising Roman Gods* », dans Bricault, Bonnet (éd.), 2013, p. 243) sur lequel nous ne nous reviendrons pas dans ce travail, car nous nous focaliserons principalement sur le contexte romain : analyser l'*occidentalism* nécessiterait de se focaliser sur un contexte géographique d'Orient.



Nous souhaitons donc étudier l'intégration de l'Autre isiaque dans le Nous romain (dans la Rome à la fois en tant que contexte géographique et identité religieuse collective) en analysant la potentielle transformation/conservation/construction mentale exacerbée de la nature des cultes isiaques qui permettrait et reflèterait l'intégration accélérée dès le III<sup>e</sup> siècle. Aussi, en conséquence, nous évoquerons le devenir de la nature de l'Ici romain, ces réactions face à notre *instituant* isiaque en devenant un Nous romain englobant et universel, en particulier face à un nouveau *instituant* en force dès le III<sup>e</sup> siècle, l'Autre chrétien.

Cette dialectique sera étudiée selon une thématique particulière évoquée dans chacun des chapitres : le rapport de réciprocité entre les cultes isiaques (*l'instituant* général), et le pouvoir impérial romain. Nous suivons la conclusion de Simon C. Mimouni qui stipule « pour l'Antiquité gréco-romaine, la question des identités religieuses est inséparable de celle des identités politiques<sup>73</sup> », ainsi que l'affirmation de Belayche, « les formes et les rythmes de l'intégration des divinités égyptiennes furent variés et épousent en grande partie les attirances ou intérêts personnels des empereurs<sup>74</sup> ». Il s'agit pour nous d'étudier les variations accélérées, mais parfois ralenties, durant les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Il s'agira d'une dialectique qui va dans les deux sens : étudier parallèlement l'identité du pouvoir impérial dans son rapport avec des divinités particulières que sont les divinités isiaques, si le pouvoir impérial s'est inspiré de leur nature divine singulière<sup>75</sup>. Parmi le cercle divin isiaque, nous pensons en particulier à une réciprocité impériale avec Sérapis, qui semble être le candidat idéal à un tel lien, puisqu'il est le masculin qui incarne une puissance équivalant au féminin Isis, sa parèdre : pouvoir potentiellement exploitable par les dirigeants de l'Empire romain.

Il s'agira donc d'analyser l'identité de ces divinités et de leur culte en illustrant comment leurs racines égyptiennes ne sont pas reniées, voire au contraire comment elles sont exaltées par les empereurs, tout en étant une identité peu à peu englobée dans ce qui

---

<sup>73</sup> Mimouni, « Les identités religieuses dans l'Antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion », dans Belayche, Mimouni (dir.), 2009, p. 492.

<sup>74</sup> Belayche, 2000b, p. 575.

<sup>75</sup> Singularité en comparaison avec les divinités plus traditionnelles du panthéon romain, ou encore en comparaison avec celle des autres cultes venant de la périphérie.

est défini comme la Rome traditionnelle. L'Égypte d'alors est sous domination romaine depuis Auguste, et surtout Rome n'est plus seulement la capitale impériale et une réalité politique, elle est devenue une identité commune aux provinces qu'il convient d'étudier à la source.

Nous avons choisi en conséquence d'étudier particulièrement la dialectique de Rome en tant que contexte géo-urbain. Car depuis ses origines jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, et comme le stipule constamment Ammien Marcellin<sup>76</sup>, l'empereur a une relation particulière avec Rome<sup>77</sup>, cette cité très sainte – *urbs sacratissima* –. Elle est aussi décrite par Julien comme la première cité du circuit touristique sacré, sans toutefois être qualifiée de *ἱερά πόλις* ; l'hypothèse de Jean Bouffartigue est que ce qualificatif était non nécessaire devant l'évidence<sup>78</sup>. Rome aura toujours deux qualificatifs principaux du point de vue de cet empereur, soient éternelle<sup>79</sup> et sacrée, ce qui est défini non pas par le qualificatif direct de *ἱερός*, mais simplement par une longue description d'une Rome en tant que lieu privilégié de la présence divine et de grands miracles<sup>80</sup>.

### **Objectifs de travail**

Nous proposons une étude ciblée sur les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles apr. J.-C., parce qu'elles connaissent d'importants bouleversements ayant un impact sur le pouvoir impérial et le culte de l'empereur. Outre le fait que ce sont des périodes particulières de l'histoire

---

<sup>76</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XXVII, 2, 3.

<sup>77</sup> Benoist, 2005, p. 309 et suiv., en particulier autour du thème de l'exaltation de l'éternité : éternité de la ville sacrée, éternité du prince, qui conduit à un meilleur accord entre hommes et dieux. Cette *Roma Aeterna* est exaltée notamment par Septime et ses restaurations/constructions qui encouragent la sacralisation de la capitale : Daguet-Gagey, 2000, p. 328-329.

<sup>78</sup> Bouffartigue, 2006, p. 86.

<sup>79</sup> Sur le thème de *Roma Aeterna*, mythe exalté ou condamné selon les auteurs de l'Empire romain lorsqu'il est menacé d'un ennemi extérieur ou d'une désagrégation interne : Paschoud, 1967.

<sup>80</sup> Autre raison à l'absence du qualificatif grec explicite : à la différence des autres *ἱεραὶ πόλεις*, Rome n'est pas le lieu d'un sanctuaire majeur d'Hélios en Occident, comme peut l'être Alexandrie avec le *sarapieion* en Orient, Sérapis étant un aspect de l'Hélios de Julien. Ainsi, il serait possible d'étudier la dialectique cultes isiaques-identité religieuse romaine directement à travers le contexte alexandrin et les documents issus de cette autre capitale, ce qui conduirait vers le concept d'*occidentalism* et donc un point de vue de mêmes origines (de Romains, d'empereurs, etc.), mais potentiellement différent dans son interprétation. Mais la thématique de la réciprocité avec les empereurs romains serait moindre, ces derniers étant plus rares à être intervenus en personne sur les événements alexandrins, et encore plus rares ceux de passage directement en Égypte.

politique de Rome, avec l'avènement pour la première fois d'empereurs originaires d'Orient : les Sévères d'origines berbère-syriennes<sup>81</sup>. On suppose qu'avec eux, les cultes romano-orientaux arrivés en Italie peuvent profiter de cette configuration impériale<sup>82</sup>. La fin de la dynastie est régulièrement associée avec la « crise de l'Empire romain ». Dans le domaine religieux, la population abandonne les sacrifices aux dieux romains alors que parallèlement, une montée en puissance du christianisme s'affiche<sup>83</sup>. La crise politique oblige les empereurs à imposer leur pouvoir par leurs troupes et avant tout par la reconnaissance divine, d'où la multiplication des rapports privilégiés et plus intimes avec les divinités<sup>84</sup>. Tel un représentant des dieux sur terre, l'empereur tente de s'approprier les pouvoirs divins comme la protection du monde<sup>85</sup>. Même Rome souhaite renforcer ses liens avec ses dieux protecteurs, ce qui se traduit par la tenue des jeux séculaires de 204 apr. J.-C. et de son millénaire en 248<sup>86</sup>. Par ce lien divin, les empereurs affermissent leur propre puissance sacrée et prouvent leur volonté de solidifier le culte impérial déjà renforcé sous les Antonins. Ainsi, l'apparat du cérémonial impérial est intensifié par les divinisations

---

<sup>81</sup> Sur la généalogie de Septime : Birley, 1988, p. 1. Encore que le débat sur les origines des *Septimii* n'est pas encore résolu, Daguët-Gagey, 2000, p. 38-39. On pourra lire, au sujet de la politique africaine de Septime, le mémoire de maîtrise de Davis, 2010, p. 66-70 et p. 85-89 sur l'influence orientale religieuse sous son règne. Nous entendons ici « originaires d'Orient » dans un sens large englobant l'Afrique, par comparaison avec les Antonins originaires d'Italie ou de provinces d'Occident depuis longtemps entrées dans un processus de romanisation.

<sup>82</sup> Daguët-Gagey, 2000, p. 396, parle d'« intense fermentation religieuse, qui ne fit, en réalité, que prolonger et amplifier celle qu'avait déjà connue le “siècle des Antonins” » dès le règne de Septime.

<sup>83</sup> Dèce (249-251 apr. J.-C.) puis Valérien (253-260 apr. J.-C.) devront renouveler l'obligation de sacrifices, et lanceront de grandes persécutions envers les réfractaires (dont les chrétiens), marquant ainsi une certaine normalisation de l'intolérance religieuse : Athanassiadi, 2010, p. 56.

<sup>84</sup> Martin, 1998, p. 21 et 49-51. D'ailleurs, se multiplient dès le III<sup>e</sup> siècle les légendes monétaires où l'empereur entre dans le monde divin comme compagnon égal des dieux : Martin, 1998, p. 46-47. Situation similaire pour les images où l'empereur porte les attributs divins (comme le sceptre de Jupiter) ou lorsque son portrait se rapproche de celui des dieux sans qu'il y ait incarnation.

<sup>85</sup> L'image d'un don divin du globe à l'ambassadeur terrestre impérial existait déjà au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Là encore, la symbolique est renforcée dès la dynastie des Sévères. Les vertus déclarées dans les légendes monétaires illustrent cette même volonté de privilèges divins accordés aux Augustes : *AETERNITAS* et *PERPETUITAS* affirment que le pouvoir impérial est garant de l'Éternité de Rome et de l'Empire au nom des dieux (Benoist, 2005, p. 318-326, p. 329-332). C'est particulièrement vrai lorsque *AETERNITAS* est utilisé comme thème de continuité dynastique – qui va signifier continuité de l'institution du Principat et de l'Empire – sur des monnaies déifiant les impératrices ou les autres membres de la famille royale à partir de l'époque antonine, avec « the monarchic style » : Noreña, 2011, p. 175.

<sup>86</sup> Martin, 1998, p. 38.

*post-mortem* qui accentuent la filiation divine et par la mise en place du rite de l'*adoratio*, geste auparavant effectué pour les dieux et qui témoigne désormais d'une véritable foi envers l'empereur, dont les apparitions vont de plus en plus être présentées comme un événement religieux, une épiphanie<sup>87</sup>.

Il n'y a donc pas déclin du culte impérial durant ces périodes, malgré la rapidité de succession des empereurs régnants et les troubles existant dans l'Empire. Au contraire, les liens entre le pouvoir impérial et le monde divin sont encore forts : la fonction de *pontifex maximus* ne disparaîtra qu'avec la christianisation de l'Empire, lorsque Gratien (367-383 apr. J.-C.) la refuse en 382<sup>88</sup>. Récemment, la thèse de la sclérose des cultes traditionnels de l'Empire, qui aurait conduit au « triomphe » du christianisme, est remise en cause<sup>89</sup>. Le paganisme est resté très vivace même au IV<sup>e</sup> siècle dans les masses populaires, contrairement au sentiment donné par les critiques de l'élite lettrée. Jean-Pierre Martin avance le terme d'une « nouvelle religiosité romaine » dès le III<sup>e</sup> siècle, mais nous préférerons parler d'une évolution de cette religiosité<sup>90</sup>. Les périodes visées ici sont donc particulières pour l'histoire religieuse romaine. Une évolution des cultes « traditionnels » aboutit sur la christianisation de l'Empire, alors que s'observe une opposition de plus en plus marquée entre chrétiens et païens. L'opposition littéraire peut offrir des débats intenses entre ses différents acteurs, sur les avantages de leurs dieux respectifs et de leurs cultes. Débats dont de nombreuses traces se retrouvent aussi au travers des programmes monétaires et monumentaux qui indiquent la position respective des différentes autorités. Quelle serait alors la place des cultes romano-orientaux, voire des cultes isiaques, dans la nouvelle religiosité durant cette ère impériale et dans le débat entre traditionalistes et chrétiens ?

Revenons à notre problématique secondaire impériale : ne peut-on pas supposer que les empereurs romains aient entretenu à Rome certains rapports particuliers avec les

---

<sup>87</sup> Benoist, 2005, p. 88 ; Martin, 1998, p. 74-78.

<sup>88</sup> Ce qui n'est pas obligatoirement signe de rupture avec les anciens dieux de Rome pour Cameron, 2011, p. 51-52.

<sup>89</sup> Martin, 1998, p. 11.

<sup>90</sup> Nous appuyant sur le point de vue de Dunand, 1976, introduction.

divinités isiaques, ce qui permettrait à ces dernières de devenir *altérité incluse* dans l'*institué* romain ? Notre étude vise donc à analyser ces liens et leur évolution particulière au cours des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles de notre ère. Il nous faudra identifier les gestes impériaux publics qui peuvent conduire à une certaine officialisation inclusive de la *gens* isiaque à Rome : ce qui pourra expliquer sa place dans la nouvelle sphère religieuse. Notre recherche ne sera pas exclusivement consacrée aux actes impériaux envers les cultes isiaques qui supposent uniquement des intentions politiques (ou politico-religieuses). L'attirance personnelle des empereurs à ce niveau reste surtout connue par les textes antiques – souvent subjectifs envers les religions antiques –. Cet ensemble textuel plus difficilement perceptible est en fait le moins analysé par les isiacologues. Pourtant, ce sont ces actes impériaux qui pourraient définir certains empereurs comme de véritables « missionnaires » isiaques. Certaines réalisations monumentales impériales ont pu auparavant illustrer des tendances personnelles, au-delà du filtre de l'intention publique politico-religieuse : au cours de la période antonine, il y a le Canope de la *villa Hadriana*<sup>91</sup>. De plus, l'attirance impériale pour une ou des divinités isiaques se reflètera à travers une politique iconographique monétaire particulière.

Pour finir, il faut se demander où a lieu cette éventuelle attirance isiaque des empereurs à l'aide de comparaisons géographiques, mais également par des analyses topographiques des données isiaques romaines. Puis, quand a-t-elle lieu ? Quels sont les moments clés de cette attirance isiaque ? Comment se reflète-t-elle ? Ainsi, en quoi consistent les actes impériaux avérés ? Finalement, pourquoi cette attirance prend-elle place chez certains empereurs, voire quelles caractéristiques divines pourraient éventuellement les attirer au bénéfice de leur propre pouvoir et de leur propre image ?

---

<sup>91</sup> Même si ce complexe architectural privé est toujours sujet à débat : *Inventaire*, p. 101-104, résume les débats quant à l'interprétation du geste d'Hadrien dans le complexe, quant à la similitude entre ce canope et le complexe religieux de Canope en Égypte.

## I L'isiacologie et l'histoire impériale romaine

Malgré un intérêt des historiens envers les cultes « gréco-orientaux » qui remonte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'isiacologie est une discipline récente encore méconnue parmi la masse des domaines historiques spécialisés. Pourtant, parce qu'ils touchent autant de spécialités telles que l'histoire de l'art, l'histoire des religions, l'histoire sociale, etc., les isiacologues multiplient les initiatives scientifiques depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Nous présentons ici cette historiographie qui s'étale sur plus d'un siècle, ainsi que les différentes sources à la disposition d'une telle analyse qui illustrent la multitude de domaines et de méthodologies liés à la discipline. Il sera possible de ponctuer la présentation de définitions autour des concepts liés au monde religieux antique.

### I.1 Historiographie

#### I.1.1 Les prémices de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle

Dès cette époque, on peut déjà distinguer trois différents courants de pensée qui mentionnent les cultes isiaques en dehors de l'Égypte, encore appelés *égyptiens*, sans véritable distinction terminologique avec la religion originale du pays des pharaons.

Tout d'abord, ce sont les historiens de l'Antiquité classique qui développent une théorie de la « pureté » de Rome, de sa religion traditionnelle, envahie par les *peregrina sacra* dont les divinités appelées égyptiennes. En appliquant une méthodologie par dates et événements publics, car voulant des ouvrages complets au point de vue chronologique, ces historiens modernes ne font que survoler et isoler des thèmes comme la religion et la société, et ils n'ont pas encore la notion de *micro-histories*. Citons Victor Duruy<sup>1</sup>, Georg Wissowa<sup>2</sup> et Theodor Mommsen<sup>3</sup>, historiens fortement influents pour le XX<sup>e</sup> siècle et dont les manuels restent des ouvrages de base pour tout étudiant qui s'intéresse à cette période. La méthodologie « procédurière » les conduit à rechercher l'« authentique » d'un peuple, c'est-à-dire les caractéristiques d'une société antérieurement à toutes influences étrangères<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> Duruy, 1870.

<sup>2</sup> Wissowa, 1902.

<sup>3</sup> Mommsen, 1854-1886.

<sup>4</sup> Nagy, Prescendi, « Innovations religieuses dans la Rome impériale », dans Borgeaud, Prescendi (éd.), 2008, p. 149-166.

et à s'appuyer principalement sur les textes antiques : le positivisme leur permet de tenter d'expliquer et de justifier, par un nationalisme antique, celui de leur époque et qui s'est imposé en l'Europe, développant un esprit de concurrence entre les historiens de différents pays. Ils utilisent donc des auteurs antiques qui ne font pas certes pas la nuance entre la religion *égyptienne* et les cultes *isiaques*, tant du point de vue de la désignation que du contenu mythologique et liturgique. Ils adoptent la position majoritaire défavorable de ces auteurs envers ces *peregrina sacra* dont Isis et ses compères sont un exemple. Ils se basent également sur leur terminologie, notamment sur la distinction entre *religio* et *superstitio*<sup>5</sup>.

La *religio*, terme discuté depuis l'Antiquité<sup>6</sup>, englobe la communauté partagée avec les dieux et le système d'obligations qui en découlent pour les hommes. Elle ne désigne non pas un lien individuel et intime avec les divinités, mais bien un ensemble de règles formelles et objectives qui peuvent résulter de craintes – *deisidaimonia* – envers les dieux<sup>7</sup> : « la *religio* est une hésitation qui retient, un scrupule qui empêche, et non un sentiment qui dirige vers une action<sup>8</sup> ». La *religio* désigne donc la manière correcte et scrupuleuse de cultiver les relations avec les divinités par les *sacra* et la divination, par le respect des rituels communautaires et des mythes véhiculés par tradition<sup>9</sup>. Mais la *religio* ne signifie nullement d'accomplir seulement les actes cultuels qui certes, suffisent à satisfaire les dieux<sup>10</sup>. C'est un respect scrupuleux qui peut tout d'abord passer par une renonciation à prononcer le nom d'une divinité plutôt que d'invoquer celle qui ne convient pas, surtout par une maîtrise de ses émotions<sup>11</sup> – *pathé* – : la gestion émotionnelle devient constitutive du rituel. Ainsi, la *religio* se définit par opposition à la *superstitio*<sup>12</sup>. Cette dernière ne signifie

---

<sup>5</sup> Rüpke, 2007, p. 338-341.

<sup>6</sup> Benveniste, 1969, p. 268, rappelle les deux hypothèses d'étymologie du terme (*relegere* de *legere*, « cueillir, rassembler », défendu par Cicéron, ou *religare* de *legare*, « lier », défendu par Lactance et Tertullien).

<sup>7</sup> Lane Fox, 2006, p. 95.

<sup>8</sup> Benveniste, 1969, p. 270.

<sup>9</sup> Borgeaud, Prescendi, « Religion et polythéisme dans l'Antiquité », dans Borgeaud, Prescendi (éd.), 2008, p. 11-28.

<sup>10</sup> Lane Fox, 2006, p. 31.

<sup>11</sup> Borgeaud, « Rites et émotions, considérations sur les mystères », dans Bonnet et *al.*, 2007, p. 189-216.

<sup>12</sup> Lane Fox, 2006, p. 32. Sur les problèmes étymologiques du terme : Benveniste, 1969, p. 273-275.

pas la superstition d'aujourd'hui, qui se définit par la croyance en des forces occultes et surnaturelles. Pour les Romains, elle désigne la croyance en des dieux mauvais, excessifs<sup>13</sup>. Cette excessivité divine conduit leurs fidèles qui leur sont intimement liés – par des rencontres directes – à des comportements serviles et à une peur excessive des dieux. Elle représente un danger de détournement de l'attention normalement donnée au bon accomplissement des rites ancestraux<sup>14</sup>. Les adeptes de la *superstitio* ne respectent pas les règles du code social de la cité, par des pratiques « irrégulières » et un engagement excessif<sup>15</sup>. Ce qui est inacceptable est défini par les autorités romaines, et non par le peuple. Ce n'est que lors de l'« avènement » du christianisme dans l'Empire romain que la *superstitio* désignera la croyance en de fausses divinités, grâce aux écrits des auteurs chrétiens<sup>16</sup>.

Les historiens modernes favorisent donc la religion traditionnelle romaine par rapport à certains cultes étrangers synonymes de *superstitio*, sans réflexion plus profondément sociologique et religieuse. C'est ainsi que se développe un courant de pensée d'une « émotionnalité » orientale : l'exotisme des religions étrangères devient le contre-modèle des religions traditionnelles romaines, véritable sujet d'attention des historiens antiques et antiquisants. Les religions étrangères sont décrites comme envahissant la bonne et pure Rome et la pervertissant, ce qui conduirait à la chute du paganisme romain. La

---

<sup>13</sup> À l'origine, le *superstes* serait le « témoin », un devin qui a le « don de présence » (*superstitio*), d'où l'association romaine entre pratiques divinatoires excessives à leur yeux, les pratiquants souvent d'origine étrangère, et le terme *superstitio* : Benveniste, 1969, p. 278.

<sup>14</sup> Nagy, Prescendi, « Innovations religieuses dans la Rome impériale », dans Borgeaud, Prescendi (éd.), 2008, p. 151-154. Brown, 1998a, p. 81, parle de « gaffe sociale commise en présence des dieux ».

<sup>15</sup> Beard, North, Price, 2006, p. 210-220.

<sup>16</sup> Beard, North, Price, 2006, p. 212 ; Rüpke, 2010, p. 752-754. D'ailleurs, « la *religio* romaine, à l'origine, est essentiellement subjective. Il n'est pas fortuit que ce soit seulement chez les écrivains chrétiens qu'apparaît l'explication de *religio* par *religare* » : Benveniste, 1969, p. 268. Le changement de sens aboutit par exemple chez Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, II, 22, concernant les cultes isiaques : « Et pour un peu, Rome semblait dans la superstition des Égyptiens adoreurs de bêtes et d'oiseaux, puisqu'on institua la fête de l'oie » — *Vnde paene in superstitionem Aegyptiorum bestias auesque colentium Roma deciderat, cum anseri sollemnia celebrabant* ; surtout IV, 30, où il expose sa distinction entre la *superstitio* selon le sens « romain » et selon le sens « chrétien », expliquant ses connaissances de l'opposition romaine entre *vera religio* et *superstitio* en citant Cicéron.



religion n'est pas encore une « chose sociale » à leurs yeux<sup>17</sup>, même si Mommsen décrit le polythéisme ritualiste romain comme fondé sur une forte piété populaire, malgré sa froideur. Nous retrouvons ici la notion de communauté comme appui fondamental de la religion antique, que nous pouvions trouver chez Émile Durkheim<sup>18</sup> : ce dernier nous indiquait que la source de la vie religieuse est la fondation de sa communauté de croyants, puis la création d'un bien commun : les rites et les croyances<sup>19</sup>.

C'est une époque florissante pour les débats sociologiques, alors que la sociologie elle-même est devenue véritable science humaine peu avant le début du XX<sup>e</sup> siècle. Karl Marx et Émile Durkheim, pour ne citer qu'eux, nous offrent de nombreux ouvrages de réflexions et de méthodologies<sup>20</sup>, en se questionnant sur l'apport sociologique dans les études religieuses et en analysant les grandes religions historiques de leur temps. Le poids des émotions et de leur contexte spirituel a pu les conduire à une subjectivité et un déterminisme de leurs œuvres, en favorisant les religions de leurs propres sentiments<sup>21</sup>. D'ailleurs, Philippe Borgeaud et John Scheid sont toujours conscients du « christiano-

---

<sup>17</sup> Dunand, 1976, p. 484.

<sup>18</sup> Durkheim, 1969, p. 76-77 ; Durkheim, 2013, p. 60-61, qui affirme : « Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires (...) mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité » (p. 60), citant Rome et Athènes comme exemples de groupe dépassant les frontières.

<sup>19</sup> Définis comme les deux catégories fondamentales des phénomènes religieux : Durkheim, 2013, p. 50.

<sup>20</sup> E. Durkheim reliait la sociologie religieuse à celle de la connaissance, et définissait la religion comme un instrument de communication permettant un accord entre le sens des signes et du monde, entre spiritualité et réalité sociale (insistant sur le symbolique et un classement binaire sacré-profane). K. Marx reliait les idéologies religieuses à l'ordre économique et à l'ordre social régi par la lutte des classes, donc une religion comme paravent de la domination (détermination économique-politique et classement dominants-dominés). Pour M. Weber, les croyances sont liées au comportement social, l'*ethos* et l'*habitus* (pour un champ sociologique insistant sur le pouvoir charismatique, et un classement de lutte binaire Église-prophète ou magicien). Mais quelle que soit l'approche, nous remarquons que la religion est en lien avec la sociologie économique et politique. Trigano, 2001, pour une discussion théorique des diverses approches sociologiques portées sur la religion.

<sup>21</sup> Bonnet et *al.*, 2007 : introduction de Scheid, p. VIII, et Bonnet, « L'histoire séculière et profane des religions », p. 36-37.

centrisme » culturel de leurs propres interrogations, qui ne pose pas de problème puisqu'ils restent lucides envers les filtres d'interprétations que cela implique<sup>22</sup>.

Les Antiquisants ne sont pas les seuls spécialistes à être influencés par le contexte encore fortement chrétien de cette fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup>. La deuxième tendance est celle des spécialistes de l'Orient. Avec sa redécouverte à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (notamment avec les campagnes égyptiennes de Napoléon Bonaparte) et durant le XIX<sup>e</sup> avec l'égyptologie, cette partie du monde méditerranéen est reconsidérée comme le berceau des religions. Nous ne parlons plus chez ces historiens de cultes étrangers, mais de cultes *orientaux*, qui sont analysés pour la première fois scientifiquement. Les spécialistes des religions dites orientales développent la théorie de la dégénérescence de Rome pour l'opposer à la « pure Rome » des antiquistes. Cette théorie se base sur une crise du polythéisme antique, qui conduirait selon eux au triomphe du christianisme, l'une des *peregrina sacra*.

Franz Cumont a été une boussole historiographique pour ce courant : avec son ouvrage *Les religions orientales dans le paganisme romain*<sup>23</sup>, il est le premier à cibler une analyse sur les *peregrina sacra* et à s'interroger sur leurs caractéristiques. Il est aussi l'un des premiers à n'utiliser pas seulement la littérature antique, même s'il se base beaucoup dessus en considérant que la religion est avant tout synonyme de croyance, d'intériorisation perceptible dans les textes : on voit là l'héritage d'une certaine vision judéo-chrétienne qui l'entoure<sup>24</sup>. Mais il utilise parallèlement des compétences annexes comme l'épigraphie, l'archéologie, etc., pour lier l'étude de « l'histoire séculière et profane de ces religions<sup>25</sup> » avec des points de vue politiques, économiques, institutionnels, sociaux et esthétiques.

---

<sup>22</sup> Borgeaud, « Rites et émotions, considérations sur les mystères », dans Bonnet et *al.*, 2007, p. 215-216 et Scheid, 1998, p. 10-17. Si le christianio-centrisme culturel ne pose pas problème, ce n'est pas le cas du christiano-centrisme idéologique qui étudie et compare dans l'objectif d'un jugement interprétatif de valeur.

<sup>23</sup> Cumont, 1963, ré-éd. de 1906.

<sup>24</sup> Bonnet, « L'histoire séculière et profane des religions », dans Bonnet et *al.*, 2007, p. 1- 14. Bonnet, 2000, p. 83 et 93, démontre l'esprit anti-clérical de F. Cumont, qui est pourtant proche de nombreux hommes d'église selon sa correspondance, et donc ces rapports complexes avec le catholicisme en général.

<sup>25</sup> Cumont, 1963, p. 14.

Dans sa préface, il explique l'importance des études sur les rapports entre le polythéisme du monde ancien et le christianisme par les théologiens de son époque<sup>26</sup>. Car malgré leur subjectivité, ces études affirmeraient que le christianisme a fait de nombreux emprunts à son sujet cible : les mystères païens. Il s'intéresse à des cultes assez divers, originaires d'Égypte, de Perse ou de Syrie, en excluant la Grèce, malgré le succès des mystères d'Éleusis. L'exclusion grecque met en avant l'Orient, plus ancien et plus riche dans les esprits du début du XX<sup>e</sup> siècle, et défavorise la spiritualité des rituels grecs et romains qu'il survole. Sa préoccupation principale est de comprendre les échanges entre les *mystères* et le christianisme, question qu'il pose pour chaque mystère. Ainsi, son œuvre assimile cultes à *mystères* et cultes *orientaux* opposés à la religion romaine<sup>27</sup>. On y remarque une méthodologie comparatiste, même si elle implique également d'isoler les différents mystères, et qu'il avoue qu'analogie n'est pas synonyme d'influence. Il se dégage de cette étude une autre caractéristique générale : une relation particulière avec la divinité concernée, surtout lorsque le fidèle est initié. C'est cette intimité qui dérange en partie les Romains « conservateurs », car elle a pour objectif un salut dans la vie et dans la mort. L'initiation n'est pas orientée uniquement vers le salut de l'âme, mais bien vers un salut matériel et individuel. Cet individualisme va à l'encontre de la *religio*, respectée pour le salut de la communauté et l'ordre de la société.

Il faut comprendre la nécessité de distinguer religion et culte pour cette catégorie, distinction que Wissowa approuvait déjà<sup>28</sup>. Les cultes orientaux désignés par Cumont ne sont pas des religions ; ils représentent plutôt des « formes, des tendances ou des options variables à l'intérieur du conglomérat unique (...) de la religion antique<sup>29</sup> ». Selon la conception chrétienne cumontienne, c'est par leur caractère non exclusif qu'ils se définissent comme des cultes, non des religions. Même si l'initiation apparaît importante aux yeux d'historiens modernes comme Cumont, elle n'est pas pour autant dans l'Antiquité une adhésion absolue telle qu'on se l'imagine pour notre époque, puisqu'il existait une

---

<sup>26</sup> Cumont, 1963, p. VII-XVI.

<sup>27</sup> Scheid, 1998, p. 153-154.

<sup>28</sup> Takács, 1995, p. 8.

<sup>29</sup> Scheid, 1998, p. 154.

forme de culte ouvert au non-initié<sup>30</sup>. Mais cette distinction entre culte et religion n'était pourtant pas effective dans l'Antiquité. Il suffira de citer la définition de *religio* selon Cicéron : *Religio est quae superioris cuiusdam naturae, quam diuinam uocant, curam caerimoniamque affert*<sup>31</sup>. Donc le culte, ensemble de pratiques, est l'un des éléments de la religion, comme les croyances.

Cumont s'inscrit dans un contexte christiano-centriste qui l'influence malgré ses propres mises en garde. Influence par exemple lorsqu'il parle de « sectes d'Asie » ou encore du « triomphe » du christianisme. Mais il est aussi influencé par le contexte de prégnance scientifique oriental après la redécouverte de l'Orient. Cette combinaison contextuelle aboutit chez lui à une théorie évolutionniste et linéaire du polythéisme au christianisme, qui va beaucoup influencer les *orientalistes*. Dans ce scénario, les cultes *orientaux* sont une étape essentielle où la moralité religieuse de l'élite se déplace vers des préoccupations liées au salut individuel. Cette conception spiritualiste inclut une primauté de l'individu, du psychologisme religieux qui prime les processus sociaux. Cumont serait selon Corinne Bonnet plus proche d'Otto que de Durkheim par son étude individualiste, ce dernier prônant la dimension collective sacrée déterminée par une force sociale inconsciente. Et malgré la démarche comparatiste de Cumont, qui représente son apport principal à la méthodologie générale des orientalistes et des historiens de son époque, ses *cultes orientaux* paraissent trop homogènes.

Aujourd'hui, les études comparatistes, comme celle de Borgeaud et Francesca Prescendi *Religions antiques. Une introduction comparée*<sup>32</sup>, ne prétendent pas à l'exhaustivité. On s'attache à analyser des micro-systèmes, ou dans leur cas à donner des repères essentiels sur différents thèmes. En outre, on évite de nos jours de parler de *cultes orientaux*, expression si chère à Cumont<sup>33</sup>. On préférera les termes *gréco-orientaux*, voire *romano-orientaux*<sup>34</sup>, qui effacent l'idée de cohérence identitaire continue depuis les origines de ces cultes (soit l'époque pharaonique dans notre cas) jusqu'à l'Antiquité

<sup>30</sup> Burkert, 1992, p. 15 et 21.

<sup>31</sup> Cicéron, *De l'invention*, II, 161 : « Le sentiment religieux pousse les hommes à s'occuper d'une espèce de nature supérieure, que l'on appelle divine, et à lui assurer un culte ».

<sup>32</sup> Borgeaud, Prescendi (éd.), 2008.

<sup>33</sup> Beard, North, Price, 2006, p. 240.

<sup>34</sup> *supra*, p. 15 note 67.

tardive, sans éclipser les origines géographiques globalisées de ce groupe. Mais il a fallu attendre les années 80-90 pour qu'une nouvelle génération des spécialistes des religions dites orientales reconsidère ces cultes, comme Walter Burkert<sup>35</sup> et Robert Turcan<sup>36</sup>, dont nous reparlerons. Leurs études comparées vont attester que ces cultes, lorsqu'ils arrivent à Rome, peuvent être différents dans le fond et dans la forme du culte d'origine, qui est lui bien oriental...

La dernière démarche de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> est celle de la méthodologie égyptologique, centrée sur cet espace culturel<sup>37</sup>. Les tenants de ce courant, autant égyptologues qu'historiens de religions, etc., ne se penchent plus seulement sur la religion égyptienne en Égypte ; ils commencent à aborder la diffusion des cultes en dehors de ce pays dès l'époque hellénistique. Certaines études semblent surprenantes, comme la présentation de l'origine égyptienne des dieux grecs et romains par Beauregard<sup>38</sup> qui reste dans une approche essentiellement diffusionniste, sans percevoir les transformations isiaques. Malgré le manque de documents archéologiques, ces historiens parviennent à produire des synthèses importantes dans l'optique d'une transformation depuis les origines de ces cultes jusqu'à leur diffusion, comme Andreas Alföldi<sup>39</sup> ou George Lafaye avec son *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie : Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte*<sup>40</sup>. Néanmoins, certaines idées fausses se répandent et ont persisté pendant longtemps<sup>41</sup> : Lafaye définit les dévots d'Isis en Italie comme des étrangers ou des Romains de basse strate, peu éduqués, faibles émotionnellement donc incapables de maîtriser l'impact des nouvelles divinités exotiques « de salut ». Nous percevons dans ces études la croyance inébranlable dans l'impartialité et l'exactitude des sources antiques, ce qui fausse les données autant chronologiques, géographiques que sociales et culturelles. D'ailleurs,

---

<sup>35</sup> Burkert, 1987.

<sup>36</sup> Turcan, 1989.

<sup>37</sup> *Conditions*, p. 1-20.

<sup>38</sup> Dans Beauregard, *Les divinités égyptiennes, leur origine, leur culte et son expansion dans le monde*, Paris, Librairie internationale, 1866, cité dans *Conditions*, p. 2.

<sup>39</sup> *Alföldi*.

<sup>40</sup> Lafaye, 1884.

<sup>41</sup> Takács, 1995, p. 1-26.

cette croyance a pu être exacerbée par le recueil de Theodorus Hopfner<sup>42</sup> qui réunit les textes relatifs à la religion de l'ancienne Égypte<sup>43</sup>, mais sans les commenter ni même distinguer la religion en Égypte avec les cultes isiaques hors d'Égypte ...

Par manque de documents issus de fouilles, la méthodologie de ces premiers spécialistes reste très « chronologique » quant à la propagation des cultes hors d'Égypte, comme chez les historiens de l'Antiquité classique et les spécialistes des religions dites orientales. D'autres auteurs produisent des ouvrages plus ciblés sur une divinité en particulier (comme Wilhelm Drexler<sup>44</sup> sur les divers aspects d'Isis) qui reposent sur une abondante documentation, mais qui manquent toujours d'aspects sociaux. La théorie de la dégénérescence du polythéisme romain au profit du christianisme, présente chez les orientalistes et notamment chez Cumont, trouve un bon public chez les spécialistes que nous venons de citer, comme dans le *De Isidis apud Romanos cultu* de Carl Reichel<sup>45</sup>.

Les premières interrogations sur la présence des cultes (appelés) gréco-orientaux en Occident, dont les cultes isiaques, sont donc apparues à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle. C'est une époque de questionnements sociologiques intenses autour de la notion de *sacré* qui se font surtout en prenant exemple sur des religions qui sont contemporaines à ces sociologues. Mais il ne faut pas tomber dans les « clichés méthodologiques » selon lesquels la sociologie ne s'intéresse qu'au présent, alors que l'histoire se voue au passé ; car la sociologie peut approcher autant le présent que le passé récent ou plus éloigné<sup>46</sup>, ce qui donne la sociologie historique, discipline transhistorique<sup>47</sup>. Aux yeux des sociologues, la religion est une sphère d'influence intimement liée aux autres facteurs d'évolution de la

---

<sup>42</sup> Hopfner, 1922.

<sup>43</sup> Mais qui n'offre pas de traduction ni de re-contextualisation des textes choisis, et qui ne distingue pas les textes traitant des divinités isiaques de ceux à propos de la religiosité des Égyptiens, ou encore sur des divinités égyptiennes non-considérées comme isiaques comme Ammon.

<sup>44</sup> Drexler, « s.v. Isis », 1890-1894.

<sup>45</sup> Reichel, 1849.

<sup>46</sup> Hervieu-Léger, Willaime, 2001, introduction et p. 7.

<sup>47</sup> On pourra donner comme exemple Weber, 1965, p. 300-301, qui applique sa méthodologie sociologique à la bataille de Marathon. Ou plus récemment : Déloye, 2007, qui prend en compte le passé des relations sociales et politiques pour comprendre l'histoire présente des dynamiques de la vie politique. À travers une étude débutant sur une analyse de la naissance de l'État-Nation en Europe, l'auteur conclut sur le postulat qu'histoire et sociologie ne peuvent s'opposer (p. 99).

société (pouvoir, économie, etc.), surtout dans la perspective de Durkheim. Pourtant, parmi les trois différents courants de pensée que nous venons de décrire, la méthodologie sociologique a eu peu d'impact pour le moment sur ces historiens.

### I.1.2 L'après-guerre et l'intervention de la sociologie

#### **I.1.2.1 Sociologie et histoire des religions**

Qu'est-ce que la religion ? Cette interrogation religieuse a pu être abordée par différentes approches – philosophiques, « ethnographiques » – dès l'Antiquité<sup>48</sup>, et au XVIII<sup>e</sup> siècle lorsque les Lumières l'incluent dans leurs réflexions plus générales sur la nature de l'Homme et multiplient les démarches. L'émergence de nouvelles disciplines au XX<sup>e</sup> siècle complexifie ces perspectives de recherches religieuses. Nous allons voir ici certains concepts qui entourent la méthodologie sociologique religieuse, susceptibles d'être débattus par des spécialistes des cultes isiaques.

Ce que Pierre Bourdieu définit comme *champ religieux*, c'est-à-dire l'espace concurrentiel qui représente l'aboutissement de la « monopolisation de la gestion des biens de salut<sup>49</sup> » par un corps de spécialistes, s'applique aux sociétés segmentées<sup>50</sup> où les transformations économiques, technologiques et sociales engendrent la rationalisation des rites, en plus d'une constitution d'une institution religieuse autonome pour une religion de salut. Cette rationalisation entraînerait une transformation du mythe en idéologie, du dieu punisseur en dieu juste et bon, qui a de plus en plus de qualités sociales donc qui se rapproche des hommes sans adopter leur nature humaine. Ce modèle de société segmentée n'est pas seulement un exemple contemporain de ces sociologues : n'est-il pas applicable à la « société isiaque », c'est-à-dire une communauté où le salut ne peut être véritablement obtenu qu'après initiation surveillée par un clergé spécialisé ? Et n'est-ce pas par ce processus de rationalisation que certains Romains ont pu être attirés par Isis et Sérapis, des

---

<sup>48</sup> Filoramo, 2007, p. 35-42.

<sup>49</sup> Bourdieu, 1971, p. 299.

<sup>50</sup> Dianteill, 2002, p. 7-10. Cf. également Trigano, 2001, p. 151-210 sur P. Bourdieu, p. 155-156 et 163-164 sur sa notion de « capital religieux », d'un « marché » du religieux caractérisé par une pénurie (de « biens de salut ») gérée par une forme de pouvoir. À la p. 210, on appréciera le schéma récapitulatif illustrant le projet bourdieusien d'une théorie sociologique combinant les idées de Durkheim, Marx et Weber.

dieux d'origine orientale connus comme bénéfiques, salutaires, guérisseurs et plus proches de leurs fidèles que certains dieux romains traditionnels ? Nous voyons que cette conception de *champ religieux* peut s'appliquer aux époques passées et aux cercles religieux étudiés par les historiens ; la méthodologie sociologique peut influencer ces derniers.

Des sociologues comme Michel Meslin définissent la science des religions comme une science autonome parmi les autres, due à l'autonomie du champ religieux<sup>51</sup>. Françoise Dunand est la première *isiacologue* (avant que l'isiacologie ait son nom) qui se penche sur ces interrogations sociologiques et qui rejette cette autonomie<sup>52</sup>, tant la définition du *sacré* et celle de la religion doivent être reliées aux autres domaines sociaux. L'une des objections de l'isiacologue envers Meslin est que selon lui, pour comprendre le sacré, il faut l'expérimenter<sup>53</sup> ou du moins avoir des prémisses religieuses<sup>54</sup>, car pour la « connaissance de l'inconscient » le sociologue des religions doit passer par la connaissance du contexte socioculturel. C'est là un raisonnement qu'on trouvait auparavant chez Rudolf Otto<sup>55</sup>, et qui est la base du courant de la phénoménologie de la religion auquel s'oppose Dunand. Nous touchons à un problème fondamental de Bourdieu et des isiacologues : peut-on réellement étudier une religion par la sociologie en étudiant le "subjectivement vécu" ?

Erwan Dianteill reproche à Bourdieu l'absence d'affinités avec l'objet étudié donc le point de vue uniquement extérieur sur les religions qui selon lui, comme pour Otto et Meslin, ne pourraient être comprises dans leur intégralité que lorsqu'on a pu aussi en faire l'expérience<sup>56</sup>. Bourdieu prend une position paradoxale puisqu'il nous prévient du danger de la subjectivité religieuse, antinomique à la recherche scientifique, mais il précise que ceux qui croient parviennent à des connaissances secondaires, auxquelles les non-croyants ne peuvent avoir accès<sup>57</sup>. L'enjeu suprême des sociologues de la religion serait, pour

---

<sup>51</sup> Meslin, 1973.

<sup>52</sup> Dunand, 1976, p. 483.

<sup>53</sup> Meslin, 1973, p. 142.

<sup>54</sup> Meslin, 1973, p. 40.

<sup>55</sup> Otto, 1962, p. 22.

<sup>56</sup> Dianteill, 2002, p. 16-17.

<sup>57</sup> Bourdieu, 1987, p. 157-159.



« confirmer l'hypothèse par l'expérience »<sup>58</sup>, l'objectivation participante qui passe par l'objectivation de la participation, c'est-à-dire avoir pleinement conscience de ses propres enjeux et intérêts et savoir bien distinguer les deux catégories. Néanmoins, peut-on appliquer ce conseil lorsqu'on étudie une religion présente à l'époque impériale romaine et disparue aujourd'hui comme les cultes isiaques ?

Simona Cerutti note cet avantage des sociologues par rapport aux historiens<sup>59</sup> : leur proximité par rapport à la source, d'où un engagement plus possible et plausible. Pourtant, cette proximité conduit à des questions de base pour le sociologue : elle se demande comment ne pas être dominée par sa propre analyse sociologique et comment être assez objective. Ces questions la conduisent à affermir son autorité sur son analyse par ses choix d'interprétation, comme quand arrêter l'étude. L'historien effectue des interprétations d'interprétations et affronte les mêmes problèmes et questions. C'est ici que se rejoignent le sociologue et l'historien : dans les choix interprétatifs à effectuer durant l'analyse, dans l'herméneutique autour d'un objet étudié qui provient du lointain passé ou d'une époque plus contemporaine au chercheur. Cerutti suggère que l'historien doit bien prendre en compte que « certaines propriétés attribuées aux choses observées sont en réalité des propriétés du sujet qui les observe<sup>60</sup> ». Après cette prise de conscience, elle propose méthodologiquement de rassembler les sources puis de les comparer. Car selon elle, le danger est l'autonomisation de chaque source et de chaque objet. L'historien doit faire face à ce danger surtout pour les sources textuelles qui, isolées, donnent une image figée du social. Il peut percevoir que les textes qui apparaissent les plus légitimes du lien social sont en réalité faibles comme sources de référence. Ce qui est précisément le cas pour les études isiaques : beaucoup d'historiens antiques qui traitent de l'Égypte et de ses divinités exportées, qui pourraient renseigner sur l'identité isiaque romaine et sur le lien entre politique et religieux, sont en réalité pauvres en informations isiaques parce que subjectifs envers ces cultes et parce qu'ils perpétuent certains *topoi* que nous verrons (comme c'est le

---

<sup>58</sup> Durkheim, 1969, p. 75.

<sup>59</sup> Cerutti, 1991, p. 1440-1444.

<sup>60</sup> Cerutti, 1991, p. 1441.

cas chez les auteurs païens comme chrétiens).

John Scheid examine l'inconvénient de la distance temporelle entre l'examineur et les faits, en d'autres mots entre l'historien et la Rome antique<sup>61</sup>. Il nous indique comment pallier la difficulté grâce à la terminologie. Borgeaud et Prescendi<sup>62</sup> suggèrent également que, puisque les historiens ne peuvent expérimenter les croyances pour les « connaître de l'intérieur » en raison de leur distance temporelle, il faut se rapprocher des concepts passés en définissant les mots des Anciens. Il faut donc effacer nos expériences anachroniques par la terminologie<sup>63</sup>, même si cette terminologie n'était pas nécessairement établie et surtout pas nécessairement commune à toutes les régions d'un ancien système politique comme l'Empire romain<sup>64</sup>. Définir les termes d'une étude religieuse antique permet de dépasser les contresens qui ont pu survenir depuis l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui, sur des notions comme la religion, la piété, un dieu, le sacré, etc. Il faut réduire cette distance en restant objectif envers nos concepts contemporains. Ces derniers peuvent interférer avec notre compréhension des notions romaines. Et même s'ils en sont les héritages, il faut garder à l'esprit qu'ils n'en sont pas l'exact reflet. Le recul devant nos concepts contemporains, possible par l'archéologie qui révèle les pratiques passées et par les textes qui révèlent les discours, est opéré dans un but d'objectivité pour mieux percevoir les concepts religieux

---

<sup>61</sup> Scheid, 1998, p. 5-6.

<sup>62</sup> Borgeaud, Prescendi, 2008, p. 7-10.

<sup>63</sup> Durisch Gauthier, « *L'autre* que nous pourrions être ou *l'autre* que nous sommes aussi : l'histoire des religions à l'école », dans Prescendi, Volokhine (éd.), 2011, p. 71-72 : cette préconisation est un héritage de l'enseignement de Jean Rudhart à son élève Philippe Borgeaud.

<sup>64</sup> North, « Réflexions autour des communautés religieuses du monde gréco-romain », dans Belayche, Mimouni (éd.), 2003, p. 340, qui dit notamment ceci : « le caractère de la terminologie variait selon qu'on rejoignait telle ou telle communauté » mais que « le point de départ le plus simple est la notion de nommer » pour qu'une communauté religieuse se positionne par rapport aux autres et se définisse. Notre proposition dans le second chapitre est d'étudier dans un premier temps la description que font les auteurs païens des cultes isiaques (et à quelques occasions, de l'Égypte culturelle), notamment certains mots clés qui deviennent peu à peu des *topoi* terminologiques. Dans un deuxième temps, nous étudierons la terminologie employée par les auteurs chrétiens à propos des cultes à mystères en général, puis les arguments spécifiques aux cultes isiaques. Nous nous plaçons ainsi du point de vue de deux (larges) communautés religieuses différentes, correspondant à la nécessité de « dégager des cas particuliers qui se prêtent à la comparaison et sur lesquels nous pourrions fonder notre analyse (...) ce qui signifie que l'étude des groupes, de leurs membres et de leur articulation sera toujours une – voire la – seule entreprise essentielle du projet à venir ». Ici, J. A. North confirme l'importance des études sur les relations entre *instituant* et *institué* telles que nous l'envisageons.

anciens. Mais également dans un but subjectif, pour mieux expérimenter les conceptions « indigènes » de Bourdieu. La pluridisciplinarité semble la clé désignée par les sociologues pour le spécialiste qui se penche sur l'histoire des religions.

### I.1.2.2 Sociologie et isiacologie

Il faut attendre l'après-guerre pour que la méthodologie sociologique de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, appliquée aux études religieuses, vienne influencer nos spécialistes et ouvrir leur point de vue jusque-là principalement historique. Jean Baechler<sup>65</sup> tente une étude sur les conditions du réel succès des cultes isiaques en Italie, tant d'un point de vue géographique, historique que politique et social. Ce succès serait selon lui plus politique que religieux, en arguant que les cultes ne sont plus égyptiens, mais dénaturés, vidés de leur substance originelle. Ce point de vue pourrait amener à des études ciblées sur le rôle des empereurs romains dans la diffusion des cultes « égyptiens » hors d'Égypte. Mais cette problématique reste secondaire et partiellement évoquée dans les ouvrages qui ne ciblent que les « mauvais » empereurs qu'on reliait aux cultes étrangers dans les descriptions antiques. La conclusion de Baechler apparaît contraire à celles des historiens classiques et à leur description des *peregrina sacra* en tant que danger pour l'État romain. Sa thèse est critiquée pour des erreurs d'interprétation, dues à une exploitation trop rapide de la documentation partielle à cette époque<sup>66</sup>. On y trouve par exemple l'idée que les fidèles isiaques en Italie ne seraient que des Orientaux, avec l'absence de prise en compte des *negotiatores* de Délos dans la propagation italienne isiaque sur laquelle Michel Malaise insistera quelques années plus tard. Mais nous y observons un changement de perspective des études, plus ouvertes aux autres sciences humaines et plus critiques envers les analyses littéraires.

Malaise, dans les années 70, est le premier à tenter une microanalyse qui s'appuie sur son propre recensement des *isiaca* et *aegyptiaca* retrouvés en Italie et qui cible l'évolution des divinités isiaques dans le contexte italien<sup>67</sup>. Jusque-là, les études isiaques se concentraient principalement sur les aspects religieux de ces cultes, c'est-à-dire sur leur

---

<sup>65</sup> Baechler, 1959.

<sup>66</sup> *Conditions*, p. 8.

<sup>67</sup> *Inventaire et Conditions*.

contenu doctrinal, mythologique, sur leurs formes institutionnelles et leur iconographie. Avec Malaise s'introduisent les contextes historique, géographique et particulièrement social. L'auteur ne se focalise pas uniquement sur les divinités, mais tente de mesurer le poids des fidèles dans leur propagation : comment, quand, où et pourquoi y ont-ils participé. Malaise poursuit deux objectifs : comprendre quels sont les itinéraires et les agents italiens de propagation ; étudier les moyens de diffusion isiaque italienne d'un point de vue géographique et social, et mesurer ce succès relatif par rapport aux autres religions orientales. Il tente une étude principalement ciblée sur les cultes isiaques, mais n'omet pas d'opérer une comparaison avec les autres cultes gréco-orientaux qui ont pu coexister en Italie. Il accorde une certaine importance aux textes anciens qui sont pour lui des témoins directs et qui donnent des renseignements datés parfois vécus, des aspects quotidiens de la religion. Mais il garde un esprit critique envers les intentions des satiristes comme Juvénal ou des auteurs chrétiens. Il admet que si les inscriptions sont des repères géographiques et des données brutes sur les sentiments religieux des dédicants, sur leurs conditions sociales et ethniques, elles sont difficilement des repères chronologiques. Quant aux indices archéologiques, ils apportent des informations quant aux aires d'expansion culturelle, aux conditions matérielles des cultes, mais amènent au problème de distinction entre cultuel et culturel. Problème à poser selon Jean Leclant pour chaque objet découvert en Occident et donc souvent débattu<sup>68</sup>, d'où l'importance de régionaliser les analyses et de publier de nombreuses monographies. Malaise est le premier à risquer une analyse de cette envergure sur l'implantation et le succès des divinités, mais ciblée sur l'Italie. Il dépasse le danger d'une étude trop globale grâce à son *Inventaire*, qui permet une description non pas statique et intemporelle, mais remise dans son contexte politique, économique, etc.

Il est également le premier à proposer une analyse sur le rôle impérial dans la propagation culturelle isiaque, en huit chapitres<sup>69</sup>. Il y expose de façon historiographique les différents débats sporadiques qui ont pu exister, tout en intégrant ces questions « religieuses » dans le contexte général des époques étudiées. Par exemple le débat sur la

---

<sup>68</sup> Leclant, « Histoire de la diffusion des cultes égyptiens », dans Leclant et *al.*, 1968, p. 95 ; Malaise, « Isis en Occident : thèmes questions et perspectives d'un colloque », dans Bricault (éd.), 2004, p. 483 ; Malaise, 2005, p. 15-20.

<sup>69</sup> *Conditions*, p. 357-457.

chronologie des constructions officielles des *isea* romains ; ou encore sur l'intégration des fêtes isiaques dans le calendrier romain. Il peut être loué pour cette initiative, mais il développe peu sur les périodes postérieures aux Sévères, et il n'ose pas utiliser les informations extraites des écrits chrétiens. En outre, son désir de synthétiser les informations obtenues jusque-là par les historiens, grande ambition, peut le conduire dans certains cas impériaux à un survol des données. Son ouvrage se présente surtout avec une méthodologie historico-politique : l'auteur expose principalement les actes publics assurés, bénéfiques ou non, des empereurs envers nos cultes. Il n'analyse que peu ce qui pourrait relever de leurs intentions personnelles religieuses, alors qu'il n'hésite pas à parler de « missionnaires isiaques » pour le commun des fidèles<sup>70</sup>.

Sa synthèse prouve le souci des recherches isiaques de cette époque, qui se basent pareillement sur les recensements épigraphiques, mais également sur les autres documents archéologiques : on pourrait citer *Isis in the Greco-Roman World* de Reginald Eldred Witt<sup>71</sup>, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* de Dunand<sup>72</sup>, l'étude de Jean-Claude Grenier sur Anubis,<sup>73</sup> etc.

Dans un autre article, lorsque Malaise commence son analyse du *sacré* dans les cultes isiaques par résumer l'opposition actuelle entre le sacré et le profane<sup>74</sup>, il confirme

---

<sup>70</sup> Cette monographie a été ainsi accueillie avec succès, réunissant esprit synthétique, inventaire exhaustif et objectif de micro-analyse intemporelle inédite, « sans éluder les difficultés », mais « sur la politique du sénat, des dictateurs et des empereurs, M. Malaise se prononce avec prudence et sagacité » : compte-rendu de Turcan, *Revue de l'histoire des religions*, 1974, vol. 185, n° 1, pp. 81-88.

<sup>71</sup> Witt, 1971, centré sur la personnalité riche et évolutive d'Isis, en particulier du point de vue littéraire : la documentation épigraphique est quelque peu omise, donc la réalité divine selon les propres fidèles de la déesse.

<sup>72</sup> Dunand, 1973, dont l'inventaire inédit, systématique et riche – notamment prosopographique – permet une étude à la fois du point de vue officiel – ptolémaïque et impérial – et populaire. Mais il serait aujourd'hui à compléter, tant le territoire concerné est vaste.

<sup>73</sup> Grenier, 1977, ayant comme objectif de confronter l'Anubis gréco-romain avec l'Anubis à ses origines – au Nouvel Empire égyptien – pour bien comprendre les évolutions que le dieu connaît tant épigraphiquement que dans la littérature et dans l'art.

<sup>74</sup> Malaise, « L'expression du sacré dans les cultes isiaques », dans Ries et *al.*, 1986, p. 25- 107. Selon sa définition (p. 25-26), dans les « cultes orientaux », la source du sacré est la transcendance, soit une altérité ; le sacré est aussi le médiateur entre l'homme et la transcendance (car dans la mentalité antique, il n'y a pas de distinction entre profane et religieux). D'après son analyse

l'influence de Durkheim sur les isiacologues. Le sociologue prônait les comparaisons scientifiques. Car pour l'objectivation d'un sujet d'étude, les observations devaient être selon lui impersonnelles et éviter les déformations perceptives. Ce processus n'étant jamais parfait, par doute, les comparaisons pouvaient apporter cette objectivité. Cette influence méthodologique comparatiste peut avoir été renforcée par Georges Dumézil. Car l'un des points essentiels des études isiaques, dorénavant, est de ne pas isoler chacune des divinités puisqu'elles appartiennent à un même cercle mythique restreint, ce que Dumézil préconisait. Domenico Fasciano<sup>75</sup>, Leclant<sup>76</sup>, etc. reconnaissent l'influence de la méthodologie dumézilienne. Malaise applique l'approche de Durkheim sur un autre point : le sacré dans les cultes isiaques se définit certes par une altérité divine de transcendance<sup>77</sup>, mais aussi par les hiérophanies naturelles – les manifestations du sacré – et les moyens qui les conditionnent, pour un lien intime entre homme et transcendance. Le sacré isiaque étant ainsi également l'intermédiaire entre l'homme et la transcendance (ce qui crée un lien intime entre les deux<sup>78</sup>), la croyance religieuse isiaque s'exprime dans les réalités matérielles mises à la disposition des croyants, dans les supports requis pour les théophanies et atteindre la sensibilité des divinités : les rites isiaques<sup>79</sup>. Les moyens qui conditionnent les hiérophanies sont donc les rites et les croyances, ce qui est source de vie religieuse pour Durkheim.

Parmi les moyens hiérophaniques du sacré isiaque, l'initiation serait la réalité matérielle finale, signifiant le couronnement de la quête des candidats désireux de

---

lexicographique, le sacré isiaque s'exprime tout d'abord par la toute-puissance des dieux isiaques, ensuite par leur comportement sensible à la détresse humaine : discordance nouvelle pour la religiosité grecque et romaine (p. 49-50).

<sup>75</sup> Fasciano, 1999, p. 9, 66 et 68 etc.

<sup>76</sup> Dans sa préface du *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. VIII par exemple.

<sup>77</sup> Transcendance qui pour Durkheim n'est pas une qualité inhérente à l'objet des croyances, mais plutôt dans sa signification formelle, morphologique, car le sacré est une abstraction sociale : les choses sacrées sont ainsi les choses que des interdits isolent, car les interdits s'appliquent aux choses profanes qui ne peuvent s'approcher du sacré (Trigano, 2001, p. 25-26).

<sup>78</sup> Le sacré dans les cultes isiaques, et généralement dans les cultes « orientaux », est donc un médiateur de salut personnel : Malaise, « L'expression du sacré dans les cultes isiaques », dans Ries et *al.*, 1986, p. 26.

<sup>79</sup> Cette sensibilité peut être atteinte par toutes sortes de geste : avec les objets médiateurs de théophanie comme les cistes, par la pureté rituelle (abstinence, continence), par l'initiation etc.

communier avec le sacré. Le *sacré* se vit donc essentiellement par chacun, individuellement (ce qui heurte les Romains). Or, pour Durkheim, les rites et les croyances sont un bien commun. Même si la communauté isiaque est importante pour chacun des fidèles qui s’y réconfortent, Malaise se base sur une analyse du *sacré-vécu*, qui place les sentiments individuels avant le témoignage de la communauté<sup>80</sup>. La conception spiritualiste de Cumont sur les cultes *orientaux* en général se plaçait dans la même conception individualiste. Ce point dérive de l’idée durkheimienne que le sacré peut être vécu individuellement, mais il est surtout créé par la société, étant une chose sociale. Malaise, comme Cumont, se rapprocherait donc d’Otto, plutôt que de Durkheim et de sa conception holistique d’une dimension collective sacrée déterminée par une force sociale inconsciente, où les individus sont des vecteurs passifs. Ce n’est pas la communauté isiaque qui accèdera à un lien intime avec Isis ou Sérapis, mais bien chaque initié s’il respecte les rites isiaques, aidé par sa communauté.

Toutefois, les croyances et rituels isiaques sont bien, comme Durkheim définit la religion, des instruments de communication qui permettent un accord entre le monde spirituel et la réalité sociale. Croire en Isis et Sérapis, c’est croire en une vie céleste après la vie terrestre, comme dans le mythe d’Osiris. Or, Dunand a insisté sur les changements liturgiques majeurs depuis l’époque pharaonique jusqu’à l’époque impériale<sup>81</sup>. Elle a affirmé qu’à l’époque pharaonique, c’est bien un mort qui est identifié à Osiris, alors qu’à l’époque impériale, en Italie comme en Grèce, c’est un vivant qui est volontaire à l’initiation, pour être « libéré de l’angoisse terrestre ». Ce changement doctrinal et rituel est fondamental pour la distinction entre la religion originelle et les cultes en dehors de l’Égypte. En d’autres mots, selon elle, la religion égyptienne est un système exclusif, car non pas intolérante, mais fortement liée à son cadre géographique et social – l’Égypte pharaonique – ; alors que les cultes isiaques ne sont pas exclusifs, car présents dans différentes régions, dans différentes strates sociales, donc pouvant (devant) coexister avec d’autres formes religieuses au sein de la religiosité d’une même personne.

---

<sup>80</sup> Ries, « Homo religiosus, sacré, sainteté », dans Ries et *al.*, 1986, p. 355.

<sup>81</sup> Dunand, « Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine », dans Dunand et *al.*, 1975, p. 26.

Les changements concernent surtout l'initiation, ouverte non plus au mort, mais bien au vivant, par apparition de la notion de *salut* dans les cultes. L'égyptologue se rapprocherait selon nous du point de vue sociologique de Marx, d'une religion synonyme de matérialisme<sup>82</sup>. Pour elle, la religion est une structure créée selon des besoins. Nous ne nous accordons pas avec sa vision d'une religion à « effet anesthésiant », qui permet de justifier les inégalités sociales. Mais les changements liturgiques et par conséquent rituels de la religion égyptienne jusqu'aux cultes isiaques attestent des besoins à la fois sociaux et cultuels des fidèles.

Nous voyons ici les influences sociologiques sur les isiacologues : elles existent et sont multiples, différentes selon nos spécialistes. Ainsi nous ne pouvons affirmer qu'il existe une unique méthodologie isiaque influencée par les sociologues des religions après l'après-guerre, mais une éclosion de méthodes autant que d'études qui se tournent de plus en plus vers la pluridisciplinarité. Il s'agit plutôt d'une approche théorique sociologique qui varie selon les tendances dans les sciences historiques et religieuses.

Ce changement est sans doute lié au souci majeur des spécialistes à partir des années 50 : fournir un corpus documentaire fiable<sup>83</sup>. Ce souci révèle la difficulté des chercheurs qui se spécialisent peu à peu dans les recherches *isiaques*. En effet, ils se présentent en marge de plusieurs domaines « classiques » : l'égyptologie traditionnelle et l'histoire de l'Antiquité gréco-romaine, l'histoire des religions, l'archéologie, etc. Pour que l'isiacologie devienne une discipline parmi les sciences de l'Antiquité, les spécialistes s'apprentent à combiner la méthodologie de chacun des domaines parallèles pour une méthodologie pluridisciplinaire convergente. Ladislav Vidman<sup>84</sup> produit par exemple un recensement épigraphique ; Malaise produit son *Inventaire* qui sert de support la même année pour sa synthèse analytique italienne. La pluridisciplinarité se met bien en place, avec la prise en compte des points de vue historique, géographique et social, non plus

---

<sup>82</sup> Sur K. Marx en tant que théoréticien de la religion, Trigano, 2001, p. 117-150 : rappelons que Marx explique avant tout que la religion est faite par l'homme, ce n'est pas la religion qui fait l'homme (p. 129). Et la religion apparaît comme un aspect de la relation entre dominant et dominé (p. 132-140).

<sup>83</sup> Leclant, « 40 ans d'études isiaques : un bilan », dans Bricault (éd.), 2000, p. XIX-XXV.

<sup>84</sup> Vidman, 1969.



seulement le contenu doctrinal, mythologique, etc. Des entretiens entre spécialistes sont régulièrement organisés et publiés dans les *Annales de l'EPHE* et Leclant, orientaliste et égyptologue français, publie annuellement dès 1952 les *aegyptiaca* retrouvées dans la revue *Orientalia*. En collaboration avec Gisèle Clerc, il coordonne le projet *IBIS*<sup>85</sup> – *Inventaire bibliographique des isiaica* –, destiné à regrouper les études qui touchent de près ou de loin aux *isiaica* et aux *aegyptiaca*.

Parallèlement à ce recensement, notre domaine de recherche s'institutionnalise. Leclant devient en 1964 le directeur des études sur l'« Égypte hors d'Égypte », programme nouvellement créé dans la V<sup>e</sup> section (Sciences religieuses) de l'EPHE. Les études consacrées à l'« Histoire de la diffusion des cultes égyptiens hors d'Égypte » sont encore très liées aux études sur les « Religions de Rome », toutes dirigées dans cette V<sup>e</sup> section dont les directeurs et chercheurs avouent être très influencés par Georges Dumézil et sa méthode comparatiste. D'ailleurs, Schilling dit que « la recherche progresse essentiellement par confrontation »<sup>86</sup>. La fondation de la collection des *Études préliminaires aux religions orientales*, dite *EPRO*, par Maarten Jozef Vermaseren en 1961 sera le point de départ de l'explosion des études *isiaques*, car elle permet aux monographies ciblées sur des divinités *isiaques* particulières ou sur des régions, qui se multiplient dans les années 70-80, de se confronter. La collection est utile à ceux qui désirent comprendre les mutations religieuses des cinq siècles de vie de l'Empire romain d'Occident. L'initiative aura un véritable impact, puisqu'elle concernera 110 volumes, jusqu'à la disparition de Vermaseren en 1985. L'impact ne s'arrête pas là, puisque c'est sous un nouveau titre, *Religions in the Graeco-Roman World*, que la collection se poursuit, et en juillet 2014 est paru le 180<sup>e</sup> volume de la série, intitulé *Power, Politics and the Cults of Isis*.

La remise en contexte par la multiplication des types de sources et les regards théoriques croisés sont les objectifs des études *isiaques* à partir des années 60. Malaise s'impose comme un chef de file, confirmant la tendance à parler de cultes *gréco-orientaux* et de cultes *isiaques* – malgré le titre de son ouvrage phare. En outre, nous remarquons que

---

<sup>85</sup> Leclant, Clerc, 1972-1991.

<sup>86</sup> Schilling, « Religions de Rome », dans Leclant et *al.*, 1968, p. 153-161, citation p. 159.

les nouvelles études sont pour nombre d'entre elles des enquêtes par régions<sup>87</sup>. Dans les années 70-80, nous remarquerons un creux, voire une dispersion selon les termes de Leclant<sup>88</sup>, entre les nombreuses études régionales et les synthèses et colloques de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, pour discuter des problèmes généraux méthodologiques et d'interprétation. Cette discontinuité et cette difficulté à synthétiser sont certainement liées aux hésitations terminologiques.

### I.1.3 Le renouvellement après les années 80

Les années 80 sont notables par le renouvellement des analyses orientalistes, qui permettent de remettre en question certaines théories établies par Cumont au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>89</sup>. Car au contraire de ce dernier qui mettait en place une méthodologie comparatiste pour attester des points communs entre les cultes *orientaux*, la nouvelle génération d'orientalistes tente d'illustrer les différences des cultes *gréco-orientaux*.

Dès l'introduction<sup>90</sup> de son étude *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Burkert conteste le caractère tardif des cultes à mystères : si l'on inclut les mystères grecs, ils tirent leurs origines de l'époque archaïque. Le deuxième lieu commun, qui provient du point de vue englobant des auteurs antiques, est de considérer les mystères comme d'origine purement orientale, alors qu'encore une fois, certains viennent de Grèce. En outre, il rappelle les transformations depuis leurs origines orientales jusqu'à leur arrivée en Grèce ou à Rome. Enfin, le dernier lieu commun est de considérer les mystères comme des religions de salut, le christianisme étant celle qui aurait le plus réussi. Burkert prévient du danger de toujours considérer le christianisme comme système de référence. Nous remarquerons un arrière-plan très sociologique et psychologique dans sa description des caractéristiques des cultes *orientaux*. Tout d'abord, ils répondent à des besoins existentiels, d'où l'importance des offrandes votives pour des demandes de guérisons, de richesses, etc.

---

<sup>87</sup> Leclant, « Histoire de la diffusion des cultes égyptiens », dans Leclant et *al.*, 1968, p. 87-96.

<sup>88</sup> Leclant, « 40 ans d'études isiaques : un bilan », dans Bricault (éd.), 2000, p. XXIV- XXV.

<sup>89</sup> Sur les problèmes du concept des « cultes orientaux », notamment sur le fait qu'il implique une unité non-existante entre les différents cultes concernés : Belayche, 2000a, p. 4-5 et Kaiser, 2006, p. 27-30.

<sup>90</sup> Burkert, 1992, p. 13-22.

Burkert remet en question la présence d'une dimension spirituelle plus profonde, notamment les croyances préalables en des divinités de salut<sup>91</sup>. Ensuite, c'est à travers leur organisation que ces cultes se différencient principalement ; mais selon l'auteur, l'individu intéressé par n'importe lequel de ces cultes puise du réconfort auprès de l'organisation et de la communauté<sup>92</sup>. Enfin, il remarque l'absence de textes pertinents qui définiraient une théologie précise. Les sources ne sont qu'indirectes : littérature gnostique, papyrus magiques et romans grecs. Leur caractère allusif permet de saisir ce que les mystères ont pu signifier pour les candidats aux initiations et aux initiés comme expérience antithétique. Les rites alterneraient entre des épreuves extrêmes de la frayeur et du bonheur, de l'obscurité à la lumière, de la vie à la mort<sup>93</sup>. Remarquons que les sources sont très différentes, comme les problèmes spécifiques propres à chacun des cultes qu'elles traitent. Ainsi le comparatisme de l'auteur basé sur les sources variées peut paraître bancal<sup>94</sup>. La dernière caractéristique globalisante est le caractère ineffable de l'expérience de l'initié<sup>95</sup>. L'expérience atteindrait le *pathos* dans l'âme – *psyché* – du candidat pour une rencontre immédiate avec le divin. Là encore, les cultes se différencient dans l'expérience : tous ne nécessitent pas de rite de tortures ou d'humiliation par exemple.

Burkert réussit à sortir du système de rapprochements entre les mystères païens et le christianisme, de la théorie évolutionniste qui fait des mystères païens, par leur aspect salutaire, les prémices nécessaires à la diffusion et au succès du christianisme<sup>96</sup>. De plus, son approche dite de « phénoménologie comparative des mystères antiques » paraît louable puisqu'elle les étudie dans toute leur amplitude chronologique et spatiale et elle met en lumière les différences qui peuvent exister. Son ouvrage constitue une mise en garde contre la catégorisation et l'unité des cultes à mystères. Néanmoins, le titre de son ouvrage et son argumentation participe à la confusion terminologique : doit-on parler de cultes à mystères ou de cultes orientaux ?

---

<sup>91</sup> Burkert, 1992, p. 23-38.

<sup>92</sup> Burkert, 1992, p. 39-59.

<sup>93</sup> Borgeaud, « Rites et émotions, considérations sur les mystères », dans Bonnet et *al.*, 2007, p. 198-199.

<sup>94</sup> Burkert, 1992, p. 61-80.

<sup>95</sup> Burkert, 1992, p. 81-103.

<sup>96</sup> Voir *supra*, p. 25-27, chez F. Cumont.

Quelques années après Burkert, Turcan publie *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Nous pourrions presque affirmer que mis à part une terminologie différente, puisque Turcan parle de cultes « orientaux » et non de mystères, leur méthodologie, leur argumentation et leur conclusion sont similaires. En effet, Turcan considère que le bassin méditerranéen est un lieu idéal pour étudier des traditions hétérogènes en contact. Il ne souhaite pas isoler les cultes *orientaux* les uns par rapport aux autres, mais bien les traiter comparativement, étudier leurs relations historiques de conflit ou au contraire d'osmose, et leurs caractéristiques communes et différentielles<sup>97</sup>. Chez lui, le comparatisme amène à détecter les influences communes et de chacun des objets comparés, ainsi que le changement social de leurs environnements respectifs. En d'autres termes, il approuve la comparaison (descriptive et explicative différentielle) pour la distinction, puis la distinction pour la compréhension.

Ensuite, l'historien souhaite mettre un terme à deux ambiguïtés. Tout d'abord à l'idée que les cultes *orientaux* ont été importés en Occident sans transformations théologiques et liturgiques. Puis à la tendance à les regrouper sous une catégorie plus ou moins homogène qui se finalise par la recherche de *salut*<sup>98</sup>. Le regroupement prendrait ces racines dans la tradition littéraire gréco-romaine, chez le confusionnisme des historiens antiques qui les poussaient à uniformiser les rituels et liturgies, surtout ceux qui pouvaient déranger<sup>99</sup>. Turcan insiste sur les processus de sédimentation et de compénétration qui ont modifié chacun des cultes depuis leurs origines, comme c'est le cas pour les « déités nilotiques » selon ses propres termes.

Ainsi, malgré le titre de son analyse, Turcan préférera parler de cultes *gréco-orientaux*. C'est là son principal apport, alors que la structure de son analyse chapitre par chapitre voire à l'intérieur même de chacun des chapitres est similaire à celle de Cumont 80 ans auparavant. La problématique est la même, la perspective change : Turcan n'adopte pas

---

<sup>97</sup> Turcan, 1992, p. 7-33.

<sup>98</sup> Turcan, 1992, p. 9.

<sup>99</sup> Turcan, 1992, p. 14.

la position d'unité des cultes. L'idée du début du XX<sup>e</sup> siècle que l'unité serait un milieu accueillant pour le christianisme a définitivement disparu chez Turcan et Burkert ; mais cela aura nécessité plus de 80 ans. Et malgré quelques études étonnantes qui présentent la religion égyptienne puis les cultes isiaques comme les prémices et les influences principales du christianisme<sup>100</sup>, le tournant des orientalistes aura sa répercussion chez les isiacologues.

De nouvelles fouilles archéologiques des années 80, durant lesquelles des sanctuaires isiaques sont (ré)apparues, conduisent à la production au milieu des années 90 de nombreux rapports archéologiques (comme la monographie de Katja Lembke<sup>101</sup> pour Rome), mais également aux initiatives pour informer le grand public et faire connaître cette nouvelle discipline. Par exemple en Italie, on remarque la réorganisation du musée de Naples en 1992 ; l'organisation d'une exposition à Milan en 1997 consacrée à Isis<sup>102</sup> ; l'apparition de colloques italo-égyptiens, comme à Bologne de 1990<sup>103</sup>, et celui de 1995 réuni à Rome<sup>104</sup>.

Enfin et surtout, nos spécialistes se regroupent afin de se concerter sur les directions méthodologiques et sur les problématiques à adopter pour les prochaines études : les premiers *colloques internationaux sur les études isiaques* permettent alors de produire des synthèses régionales ou thématiques. Nous allons maintenant en voir les grandes lignes.

#### I.1.4 L'état de la question

Ainsi, l'isiacologie se définit peu à peu grâce à des colloques internationaux. Le premier se déroule à Poitiers en 1999<sup>105</sup> : c'est l'heure des bilans pour les désormais « isiacologues ». Le colloque se concentre sur une estimation des quarante dernières années de recherches : quels outils les étudiants et les experts ont-ils ? Quelles conclusions peuvent être esquissées sur, par exemple, le problème de l'hellénisation d'Isis, sur l'importante dévotion des soldats romains, etc. ? C'est une mise à jour utile sur ce que les chercheurs ont à leur disposition, surtout pour les deux pôles de diffusion isiaque que sont la Grèce et

---

<sup>100</sup> Comme Al-Assiouty, 1987.

<sup>101</sup> Lembke, 1994.

<sup>102</sup> Avec le catalogue édité par Arslan, 1997.

<sup>103</sup> Morigi Govo, Curto, Pernigotti, 1991.

<sup>104</sup> Bonacasa, Naro, Portale, Tullio, 1998.

<sup>105</sup> Bricault (éd.), 2000.

l'Italie. Le deuxième colloque se passe à Lyon en 2002<sup>106</sup> ; encore une fois, on y brosse un tableau actualisé de la diffusion des cultes égyptiens, en incluant toutes les provinces occidentales de l'Empire par des études régionales. Puis les chercheurs se concentrent à faire un point précis sur l'utilisation de sources souvent considérées comme auxiliaires : les lampes, les gemmes, les terres cuites, etc. C'est d'ailleurs une préoccupation qui aboutit depuis le début du XXI<sup>e</sup> siècle sur de nouveaux types de répertoires, comme la thèse de Richard Veymiers *ΙΑΕΩΣ ΤΩ ΦΟΡΟΥΝΤΙ. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*<sup>107</sup>, ou sur de nombreux articles qui concernent les lampes de la part de Jean-Louis Podvin<sup>108</sup>. Plus récemment, ce dernier a même publié une monographie<sup>109</sup> qui comporte une introduction historiographique sur l'utilisation de cette source, une étude de la terminologie antique et de la typologie iconographique des exemplaires. Enfin, en annexe, on trouve le catalogue de l'ensemble des lampes à décor isiaque (près d'un millier), dont 60 % d'entre elles sont photographiées et forment une banque d'images très utile. Le troisième colloque a lieu à Leyde en 2005<sup>110</sup>. Après une mise à jour des études et des sources, en incluant cette fois-ci l'Orient romain, les spécialistes s'interrogent précisément sur la place des cultes isiaques au cœur du concept si discuté des « religions orientales ». Le quatrième colloque, qui a lieu à Liège en 2008<sup>111</sup>, s'est concentré sur « la religion égyptienne isiaque », en s'interrogeant sur les processus d'*interpretatio aegyptiaca* d'influences religieuses étrangères et d'*interpretatio graeca* de caractéristiques égyptiennes<sup>112</sup>.

À l'heure où nous rédigeons ces lignes s'est organisée la publication des actes du cinquième colloque de Boulogne-sur-Mer<sup>113</sup>, qui a abordé le thème *Les cultes isiaques et le pouvoir*. Le titre du rassemblement confirme un axe de recherche jusque-là peu analysé en profondeur, et qui pourtant pourra aboutir à des synthèses thématiques et géographiques. Si

---

<sup>106</sup> Bricault (éd.), 2004.

<sup>107</sup> Veymiers, 2009.

<sup>108</sup> Podvin, « Les lampes isiaques hors d'Égypte », dans Bricault (éd.), 2004, p. 357-375 ; « Lampes isiaques sur la toile mondiale », dans Bricault (éd.), 2004, p. 243-247, par exemple.

<sup>109</sup> Podvin, 2011.

<sup>110</sup> Bricault (éd.), 2007.

<sup>111</sup> Bricault, M. J. Versluys (éd.), 2010.

<sup>112</sup> L'*interpretatio* étant le processus permettant à un peuple de traduire en terme de nom (dans son langage) mais aussi de représentations une divinité étrangère : Ando, 2005.

<sup>113</sup> Bricault, Versluys (éd.), 2014.

certaines conférences de la rencontre semblaient intéressantes quant à la question des empereurs, mais ne sont pas présentes dans les actes publiés<sup>114</sup>, d'autres ont bien été publiées (dans la troisième partie intitulée *Isis and the Roman World*) et nous seront utiles : « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie » par V. Gasparini, et surtout « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée » par J.-L. Podvin ainsi que « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C. » par L. Bricault.

Nous avons indiqué notre intention de nous inscrire dans ce thème en nous concentrant sur le pouvoir impérial romain. Nous avons décrit l'orientation de l'analyse de Malaise à ce propos. Sarolta A. Takács a également eu l'occasion de consacrer un chapitre de son ouvrage *Isis and Sarapis in the Roman World*<sup>115</sup> à la question du rôle impérial dans la propagation isiaque. Elle complète l'étude de Malaise en nous apportant une analyse plus poussée sur la dynastie sévérienne et les périodes postérieures. Mais elle ne se focalise que sur certains empereurs, dont nous possédons le plus d'indices sur leur politique. En outre, Takács utilise peu les données épigraphiques, pourtant riches en informations directes des préférences religieuses des dédicants qui sont en de rares fois les empereurs eux-mêmes. Choix méthodologique qu'elle n'argumente pas, mais qui pourrait s'expliquer par un certain manque de données épigraphiques impériales. Elle conclut le chapitre sur deux points importants : la transformation des divinités depuis des dieux personnels vers des dieux de l'État romain. Et qu'Isis et son parèdre sont des prototypes religieux qui propagent une compréhension du *princeps* comme d'un être humain au-delà des conventions normales. Ainsi leurs fonctions seraient similaires à celles du culte impérial.

En 2013 a eu lieu un colloque international intitulé *The Agents of Isiac Cults. Identities, Functions and Modes of Representation*, se concentrant sur l'identité collective et individuelle des officiants, des initiés, des pèlerins ou de simples dévots isiaques. En mai 2013 à Erfurt, l'objectif du premier volet du colloque est « d'incorporer les cultes isiaques

---

<sup>114</sup> Comme « Communicating power in the Roman Empire » par Hekster, « Aegyptiaca in Augustan Visual Language: A Study of Creative Emulation » par Van Aerde.

<sup>115</sup> Takács, 1995.

au discours sociologique concernant le pluralisme religieux<sup>116</sup> », alors que le deuxième volet, en septembre 2013 à Liège, se penche sur les modes de représentation des membres de la communauté des acteurs isiaques, les deux ayant débuté par un bilan et un volet méthodologique. Nous attendons avec impatience la publication de cette manifestation scientifique, en particulier celle de certaines interventions comme « Les empereurs, acteurs des cultes et hôtes des temples isiaques : images et contextes » d’Emmanuelle Rosso, ou encore « The Temple of Isis as social imaginary: a material culture perspective on performativity and ritual agency » d’Eva Mol et Miguel John Versluys<sup>117</sup> pour le chapitre sur les sources architecturales et « Portraits of Roman Children with the “Horus lock” » d’Annika Backe-Dahmen<sup>118</sup> pour l’étude de la mèche horienne chez Valérien II.

Malgré le renouvellement des questionnements isiacologiques à la suite des colloques internationaux, la problématique du rôle public et privé des empereurs dans la propagation isiaque, ainsi que la réciproque – l’influence des cultes isiaques pour le pouvoir impérial – ne s’était pas beaucoup développée et renouvelée, jusqu’à très récemment.

Les cultes isiaques sont inclus dans le grand domaine des cultes *gréco-orientaux* ; ainsi, les colloques internationaux ne sont pas les seules occasions d’en débattre, et les isiacologues ont souvent l’opportunité de pouvoir confronter leurs interrogations et directions aux autres spécialistes de l’histoire des religions. Par exemple, en 2006, cent ans près la publication des *Religions orientales* de Cumont, un grand nombre historiens européens s’est réuni pour établir un bilan historique et historiographique sur les *religions gréco-orientales*. En résulte un colloque intitulé *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont*<sup>119</sup>, et des interventions qui peuvent concerner notre

---

<sup>116</sup> Objectif décrit dans le dépliant de présentation du colloque disponible sur <http://www.uni-erfurt.de/fileadmin/public-docs/Max-Weber-Kolleg/6-pdfs/Tagungen/2013-05-06-08-kfg-conference.pdf> (dernière visite le 09-03-2015).

<sup>117</sup> Nous remercions encore une fois Miguel John Versluys qui nous a transmis l’ébauche de cet article intitulé « Material culture and imagined communities in the Roman world: group dynamics and the cults of Isis ».

<sup>118</sup> Nous remercions également l’auteure qui nous a transmis l’ébauche de son article.

<sup>119</sup> Bonnet, Pirenne-Delforge, Praet (éd.), 2009.



étude<sup>120</sup>. Également, en hommage à Vermaseren, fondateur de la collection des EPRO, spécialiste des cultes de Cybèle et de Mithra et « héritier » de Cumont, Bonnet et Bricault organisent à Toulouse en juin 2011 le colloque Panthée « Les mutations religieuses dans l'Empire romain », pour dresser un bilan, en forme de synthèse, d'un demi-siècle d'enquêtes. Touchant la période que nous souhaitons analyser, nous ne pouvions qu'attendre avec impatience le produit publié de cette réunion<sup>121</sup>. Mais aucune approche ne concerne directement le pouvoir impérial et les cultes isiaques...

Également, les symposiums *Aegyptus et Pannonia*, prévus tous les deux ans depuis 2000, sont destinés à mieux connaître la religion égyptienne depuis ses origines jusqu'à son évolution sous les périodes hellénistique et romaine. Ils font le lien entre religion égyptienne et cultes isiaques, entre l'Égypte et Rome. D'ailleurs, l'AeP IV, en 2006, s'est consacré à la question des « roads and relations » : le comment et le pourquoi de la diffusion de la culture égyptienne depuis la fin du Nouvel Empire jusqu'au I<sup>er</sup> siècle de notre ère.

En réponse aux colloques isiacologiques, les corpus de sources sont remaniés, grâce notamment à la participation active de Bricault dans ce qui est appelé *la trilogie isiaque* : il publie l'*Atlas de la diffusion des cultes isiaques*<sup>122</sup>, qui permet de visualiser le phénomène de diffusion des *isiaca* du IV<sup>e</sup> s. av. au IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C., qui sont signalées chaque année dans des ouvrages ou des revues de manière dispersée. Quatre ans plus tard, il publie le *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*<sup>123</sup> (*RICIS*), qui double quantitativement la *SIRIS* de Vidman (de 1969). Enfin, il est l'instigateur du projet de la *Sylloge nummorum religionis isiacae et sarapiacae*<sup>124</sup> (*SNRIS*) qui regroupe les monnaies

---

<sup>120</sup> Comme celle de Scheid sur « Le statut du culte d'Isis à Rome », ou encore « Les chrétiens face aux religions « orientales » : nature et enjeux des débats » par A. Busine.

<sup>121</sup> Bricault, Bonnet (éd.), 2013 : publiés récemment, les actes se concentrent à surmonter le clivage entre « romain » ou « gréco-romain », et « oriental » autour de thèmes majeurs hérités en particulier des études de F. Cumont, comme la place de l'émotionnel en relation avec les dimensions sotériologiques et mystériques, ou les stratégies d'intégration et de négociation des identités.

<sup>122</sup> Bricault, 2001.

<sup>123</sup> Bricault, 2005b.

<sup>124</sup> Bricault (dir.), 2008. En outre, L. Bricault a annoncé durant le V<sup>e</sup> colloque international, le projet d'actualiser l'ouvrage d'Alföldi de 1937 sur les *vota publica* en y consacrant tout un volume avec F.

d'or, d'argent, de billon, de bronze et de cuivre où figure un membre de la *gens* isiaque ou un élément identifié comme isiaque, depuis le III<sup>e</sup> s. av. à la fin du IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C., de toutes les régions de l'Empire romain.

Bricault est également l'un des participants du projet nouvellement instauré *Bibliotheca isiaca*<sup>125</sup> qui permet de présenter les *nova isiaca*, c'est-à-dire les documents inédits de toute nature ainsi que leur analyse. Une autre partie des volumes (le « supplément ») réactualise les corpus épigraphique et numismatique, donc le *RICIS* et la *SNRIS*, avec de nouvelles analyses, de nouvelles illustrations et une bibliographie mise à jour. Une troisième partie consiste en une « chronique bibliographique » des ouvrages postérieurs à 2000 qui sont résumés et critiqués, prenant comme modèle l'*IBIS*. Le deuxième volume offre en outre un chapitre qui représente une occasion inédite de publier huit interventions d'une séance qui s'est tenue en marge du IV<sup>e</sup> colloque international *L'Égypte en Égypte*. Sur le thème des nouveautés isiaques de Grèce, des spécialistes grecs présentent les sanctuaires d'Argos, Dion, Marathon, Messène et Rhodes, sous la houlette de Richard Veymiers.

Tous ces colloques et ces nouveaux recensements ont permis une accélération des interrogations et des débats dans les premières années du XXI<sup>e</sup> siècle. Les isiacologues ont émergé du creux des années 90 seulement grâce à une remise en contexte par problèmes terminologiques. En effet, les trois premiers colloques internationaux des études isiaques se concentrent à définir les cultes isiaques, l'isiacologie, les *isiaca*, etc., dont nous avons pu donner la définition dans notre introduction. Toute la terminologie est brillamment résumée et analysée par Malaise dans *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*<sup>126</sup>, ce qui permet à la nouvelle génération d'analystes d'amorcer la nouvelle vague des études isiaques. On ne parlera plus dorénavant de cultes *égyptiens*, et certaines bases méthodologiques désormais établies, dont nous allons voir ici les principes et les initiateurs, permettent le nouveau courant historiographique isiacologique.

---

Delrieux : Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 341 et Bricault, Veymiers (dir.), 2015, p. 245.

<sup>125</sup> Bricault (dir.), 2008, pour le premier volume ; Bricault, Veymiers (dir.), 2011 pour le deuxième ; Bricault, Veymiers (dir.), 2015 pour le troisième, qui dispose désormais d'un supplément pour la *SNRIS*.

<sup>126</sup> Malaise, 2005.

### I.1.4.1 L'apport de l'histoire quantitative et sérielle

Puisque nous avons évoqué Malaise, il nous faut développer ici à propos d'une méthodologie dont il a fait usage dans son ouvrage phare, qui influence Bricault dans les années 90 et notre propre étude dans l'exploitation de certains types de sources en quantité importante.

L'histoire quantitative<sup>127</sup> et l'histoire sérielle<sup>128</sup> ont connu des heures de gloire en France au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, utilisées par de grands noms comme François Furet, Pierre Chaunu<sup>129</sup> ou encore Emmanuel Le Roy Ladurie qui écrivait qu'« il n'est d'histoire scientifique que du quantifiable<sup>130</sup> ». Chaunu fut le fondateur en 1966 du CRHQ (Centre de recherches d'histoire quantitative), dont l'un des axes de recherche, intitulé « Villes, formes et pratiques des pouvoirs urbains. De l'Antiquité à nos jours », atteste bien que la méthode peut être utilisée autant par des spécialistes de l'histoire démographique occidentale, comme lui, que par des antiquisants.

À l'époque de grands questionnements sociologiques sur l'Histoire, les méthodologies chiffrées réunissent les deux domaines des sciences humaines et sociales, puisque si elles sont utilisées particulièrement pour l'histoire économique et démographique<sup>131</sup>, elles permettent une interprétation systématique et globale du monde, et elles se veulent objectives envers les conditions de vie des grandes masses de populations étudiées par les historiens. Elles permettent de nuancer l'histoire événementielle grâce à l'utilisation des sciences exactes, qui aident à compléter notre vision par des données contrôlables en raison de leur caractère répétitif, donc homogène et comparable. Du point de vue positiviste, elles aideraient donc à réunir discours de l'événement historique et

---

<sup>127</sup> Qui est une conceptualisation du passé par procédure chiffrée, pour faire de l'histoire une économie rétrospective des siècles antérieurs : Furet, 1971, p. 63-64. Cette méthode vise le total et le systématique, « condition indispensable de l'élimination de l'arbitraire dans le choix des données ».

<sup>128</sup> « Constituer le fait historique en séries temporelles d'unités homogènes et comparables, et d'en pouvoir ainsi mesurer l'évolution par intervalles de temps donnés, généralement annuels (...) condition nécessaire, mais non pas suffisante de l'histoire strictement quantitative » : Furet, 1971, p. 65. L'histoire sérielle a comme objectif le comparatisme de données sélectionnées et répétées.

<sup>129</sup> Chaunu, 1978.

<sup>130</sup> Le Roy Ladurie, 1973, p. 22.

<sup>131</sup> Furet, 1971, qui décrit surtout les analyses à partir de documents du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.

réalité probabiliste de la série. L'histoire quantitative semble prometteuse autant pour l'histoire économique que sociale, voire pour l'histoire culturelle<sup>132</sup> et de là celle des religions. Certains articles, comme « La rencontre, insolite, mais édifiante, du quantitatif et du culturel » par Daniel Milo<sup>133</sup>, prouvent que le lien entre chiffres et histoire culturelle est certes depuis toujours problématique, mais qu'il existe.

Malaise est l'un des isiacologues ayant compris l'utilité de l'histoire quantitative pour son domaine, bravant la difficulté de discontinuité temporelle des données qui selon Furet empêche les antiquisants de la pratiquer<sup>134</sup>. Dans les *Conditions de pénétration...*, grâce à une méthode-statistique développée qui couvre toutes les couches sociales italiennes, il dresse des tableaux de répartition géographique et sociale des inscriptions, qui décrivent la fréquence du nom de chaque divinité isiaque dans les noms des fidèles pour illustrer l'accueil isiaque selon différents contextes géographiques, chronologiques, sociaux, ethniques, etc. Sa grande documentation ainsi chiffrée permet de rectifier certaines idées erronées en circulation depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Son exposé reste nuancé, en admettant les difficultés des sources et de sa méthode statistique – qui offre des données relatives, non absolues, qui ont une valeur indicative seulement par comparaison.

Depuis les années 90, Bricault a repris cette méthodologie, même si « l'histoire quantitative aujourd'hui n'est plus à la mode<sup>135</sup> ». Avec son intérêt particulier pour l'aspect visuel des études, il publie un article qui analyse l'évolution des dédicaces isiaques dans le monde méditerranéen, fort de nombreux diagrammes<sup>136</sup>. Il précise que ce genre d'études chiffrées ne peut être notable que par comparaison des chiffres entre les divinités, entre les

---

<sup>132</sup> Lepetit, 1989, p. 191- 193.

<sup>133</sup> Milo, 1987.

<sup>134</sup> Furet, 1971, p. 65.

<sup>135</sup> Lepetit, 1989, p. 191. Pourtant, Noreña, 2011, tout comme Manders, 2012 et Rowan, 2012, l'appliquent récemment avec succès dans leur ouvrage sur la diffusion des images impériales par le biais du support numismatique. De telles études ne peuvent être qu'exemplaires, car elles prouvent l'utilité de la méthode face à un catalogue monétaire varié comme l'est le nôtre. Noreña veut notamment affirmer qu'avec la méthode quantitative, lorsque les échantillonnages sont assez conséquents, le matériel épigraphique peut être juxtaposé à un échantillon de preuves monétaires, ce qui peut amener à un nouvel éclairage sur la circulation des *imperial ideals* (p. 181).

<sup>136</sup> Bricault, « Études isiaques : perspectives », dans Bricault (éd.), 2000, p. 197-210.

régions, entre les groupes sociaux, etc. Les études statistiques peuvent mener à des réflexions d'ordre chronologique comme le fait qu'à l'époque impériale, c'est l'Occident qui fournit le plus d'inscriptions. Mais aussi des réflexions sociales (pourquoi est-ce que pour cette époque, ce sont surtout des inscriptions en grec en Occident ?), religieuses (sur l'importance de Sérapis par rapport à Isis selon les époques et les régions, sur l'absence de certaines divinités), géographiques (sur l'importance de Délos). Il utilise surtout l'histoire quantitative pour analyser de façon diachronique un phénomène isiaque palpable grâce à un type de source. L'étude du temps par les chiffres caractérise l'histoire sérielle qui peut toucher tous les domaines historiques (économique, sociale, démographique, des religions, etc.). Là encore, ce sont les inscriptions qui sont étudiées graphiquement. Les monnaies, si elles sont plus facilement datables par leur légende, n'ont pas encore eu droit à ce genre d'analyse par les isiacologues. Elles sont souvent citées par ces historiens, mais rares sont les articles qui s'y consacrent<sup>137</sup>. Pourtant, elles sont un outil essentiel qui reflète théoriquement des choix impériaux à travers leur iconographie, lorsqu'elles sont émises par un atelier officiel<sup>138</sup>.

L'histoire quantitative est une méthode que nous aurons l'occasion d'utiliser « traditionnellement » dans ce domaine d'études qu'est l'isiacologie, c'est-à-dire avec les inscriptions. Nous rappellerons l'évolution globale de la popularité du cercle isiaque par la distribution chronologique des dédicaces gravées, ainsi que sa popularité selon leur contexte géographique, en guise d'introduction de l'étude épigraphique. Nous aurons également l'occasion d'exploiter la méthodologie quantitative en guise d'introduction de notre étude numismatique, ce qui est facilité par la publication en 2008 de la *SNRIS*. C'est d'ailleurs le caractère récent du catalogue qui explique en partie le manque d'analyses, autant quantitatives que qualitatives, des monnaies isiaques, et qui nous incite à nous y engager dans une direction particulière : la « propagande » isiaque des monnaies impériales romaines. Cette direction répond autant au besoin récent des isiacologues d'exploitation

---

<sup>137</sup> Citons Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 91-108.

<sup>138</sup> « it is fairly certain that if decisions about the imagery and legends on imperial coins were not made by the emperor himself, the coins at least 'display the emperor as he wished to be perceived' » : Manders, 2004-2005, p. 124.

d'une source « oubliée » qu'à leur demande de développer les microhistoires (thématiques ou géographiques) possiblement comparables lors des prochaines réunions internationales ou autres colloques. Nous adhérons à l'idée que la méthode quantitative peut servir, du moins introduire l'analyse d'une microhistoire, et non uniquement stéréotyper les documents à notre disposition par les chiffres et tableaux, ce qui est l'une des critiques fréquemment invoquées<sup>139</sup>. Il suffit de ne pas s'engager dans une étude uniquement quantifiable, alors trop générale ou limitée dans ses problématiques<sup>140</sup>. Il s'agit au contraire d'effectuer des analyses quantitatives « par petites touches » – avant de se pencher sur le plus infiniment petit et détaillé –, lorsqu'on veut se replacer dans un contexte plus générique (une époque et/ou une dimension géopolitique, comme l'Empire romain des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles dans notre cas), qui permet les comparaisons ultérieures. Cette méthode est donc utile, voire nécessaire face à l'accumulation d'objets exploitables pour un même type de sources. Prenons un exemple. Face à un catalogage qui totalise plus de 250 émissions impériales des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles (en ne prenant en compte que quelques villes d'importance qui sont Rome, Alexandrie, Antioche, Nicée et Nicomédie), la quantification et les graphiques qui en résultent permettent d'avoir une première approche tant géographique que chronologique – voire méthodologique et iconographique –, puisqu'il sera impossible ici de décrire chacune de ces émissions.

Malaise reconnaît que des statistiques qui se basent sur des objets retrouvés par les moyens de l'archéologie, comme les inscriptions, ont une valeur biaisée, car ces objets sont découverts de façon hasardeuse et sont difficilement datables<sup>141</sup>. L'histoire sérielle ne prétend pas à l'exhaustivité ni à une interprétation globale. Car les chiffres n'ont qu'une valeur indicative, qui permet la description et non la conclusion<sup>142</sup> : le découpage de l'histoire en séries et en chiffres permet au spécialiste d'avoir un matériau découpé en systèmes. Il est alors libre d'en trouver les articulations internes grâce à une analyse

---

<sup>139</sup> Lepetit, 1989, p. 192.

<sup>140</sup> Milo, 1987, p. 9-10.

<sup>141</sup> *Conditions*, p. 76 et s.

<sup>142</sup> Lepetit, 1989, p. 193.

qualitative. C'est là l'un des courants historiographiques utilisateurs de la quantification : cette dernière n'est possible et utile que grâce à son pendant, la qualification. Les articulations internes sont possiblement vérifiables par multiplication et comparaison des types de sources (comparaison externe) et des informations tirées d'un seul type (comparaison interne). « Le maniement des sources sérielles oblige donc l'historien à réfléchir soigneusement à l'incidence que peuvent avoir les conditions d'organisation de ces sources sur leur utilisation quantitative<sup>143</sup> ». La quantification est une méthode qui peut aboutir sur d'autres décisions méthodologiques, ce que nous nous efforcerons de prouver durant notre analyse. Nous attesterons qu'histoire quantitative et comparatisme sont intimement liés<sup>144</sup>.

### I.1.4.2 Le comparatisme

L'intervention de l'égyptologue Dunand s'est avérée cruciale sur la question de l'utilisation du comparatisme par les historiens des religions puis par les isiacologues<sup>145</sup>. Selon elle, l'historien des religions<sup>146</sup> doit appréhender le fait religieux au niveau des mentalités des divers groupes sociaux, comment ce fait est perçu par eux, et qu'est-ce que ce fait induit de leurs préoccupations respectives. C'est d'ailleurs là que s'exprime l'opinion positive de Dunand sur le comparatisme en histoire des religions<sup>147</sup>, pourtant en défaveur depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Quelques années auparavant, dans un ouvrage introductif, Jacques Waardenburg encourageait la comparaison transculturelle, introduisait la « rencontre entre les modes religieux d'expression<sup>148</sup> » et la « recherche comparée<sup>149</sup> »

---

<sup>143</sup> Furet, 1971, p. 69.

<sup>144</sup> Milo, 1987, p. 23-26.

<sup>145</sup> Dunand, 1976, introduction.

<sup>146</sup> En ce qui concerne l'étude de la *religion*, Dunand admet les besoins d'un ouvrage de base comme celui de Meslin, *Pour une science des religions*, mais elle préfère parler d'*histoire des religions* très proche de l'histoire des mentalités, plutôt que de *science* comme au temps des Lumières. Elle confirme aussi l'absence d'autonomie de ce domaine, puisqu'il reste lié à l'ethnologie, à la sociologie, à la psychologie sociale et à l'histoire quantitative : ce que confirme Durisch Gauthier, « L'*autre* que nous pourrions être ou l'*autre* que nous sommes aussi : l'histoire des religions à l'école », dans Prescendi, Volokhine (éd.), 2011, p. 66, alors qu'elle s'interroge encore sur l'appellation « histoire des religions » et « science(s) des religions ».

<sup>147</sup> Boespflug, Dunand, 1997, p. 7.

<sup>148</sup> Waardenburg, 1993, p. 7.

<sup>149</sup> Waardenburg, 1993, p. 8, traitée à travers tout le chapitre III, p. 79-106.

qui serait aussi indispensable que la recherche historique, la recherche contextuelle et la recherche herméneutique. Dunand favorise précisément la comparaison des points de vue d'un seul groupe social sur différentes religions, ou encore la comparaison des opinions de différents groupes sociaux (et identitaires) sur une même religion, comme nous l'envisageons.

Dans un ouvrage conçu comme une mise au point critique sur les tendances historiques et les modes d'analyses qui existent en science des religions<sup>150</sup>, Giovanni Filoramo décrit en exemple trois perspectives de recherches pour étudier l'identité d'une tradition religieuse<sup>151</sup>. Tout d'abord, nous avons la perspective externe à travers l'identification de l'ennemi, de l'Autre, ce qui conduit à une voie de différenciation et à une prise de conscience de la propre identité du sujet étudié. Ensuite, Filoramo décrit la perspective interne, par auto-identification grâce à l'attribution de noms et d'autodéfinitions. Enfin, il identifie une perspective mixte entre les deux premières en interaction, ce qui pourrait être notre propre approche pour notre sujet d'étude qui traite d'époques impériales romaines où le paganisme, dont le cercle divin isiaque, pourrait être en opposition face au christianisme et avoir à se définir soi-même à l'époque tardive. Or, l'Antiquité tardive illustre bien la notion de « pluralisme religieux » de Filoramo, qu'il n'admet pas comme uniquement applicable à l'époque moderne<sup>152</sup>. Ce pluralisme englobe les scénarios de coexistence, de confrontation ou d'intégration pouvant exister entre différentes religions, ce dont l'Antiquité tardive en est le parfait exemple avec des communautés juives, chrétiennes, fidèles aux cultes gréco-romains, qui pouvaient coexister à Rome, Alexandrie ou Antioche. En outre, l'auteur présente un historique des typologies de religion et critique les « catégories », comme la distinction<sup>153</sup> entre les religions *historiques* (dont la tradition judéo-chrétienne) et les religions *mythiques*. La distinction se base sur l'opposition des conceptions du temps des religions, linéaire pour les premières et cyclique pour les secondes, et est selon lui difficilement soutenable sur le plan historique. Il

---

<sup>150</sup> Filoramo, 2007, p. 13-19.

<sup>151</sup> Filoramo, 2007, p. 21.

<sup>152</sup> Filoramo, 2007, p. 22, qui est aujourd'hui caractérisé par son individualisme singulier.

<sup>153</sup> Filoramo, 2007, p. 155.



présente également l'évolution de la catégorie des religions *de salut*<sup>154</sup>, catégorie qui pourrait être utile pour effectuer un premier rapprochement entre les cultes isiaques et le christianisme : de nos jours, elles englobent parmi le groupe dit *proche-oriental* à la fois les religions *prophétiques* comme le judaïsme et le christianisme, et les religions de type *mystérique* comme les cultes gréco-orientaux et les cultes isiaques. Pour la première catégorie salutaire (proche-orientale), le salut « a lieu dans la dimension du temps (...) un rôle décisif peut être joué par un sauveur » et peut concerner autant une entité collective qu'individuelle dans sa dimension spirituelle. Néanmoins, nous pouvons avancer que la conception de *salut* ne doit pas être identique dans l'esprit d'un Grec, d'un Romain traditionaliste, d'un isiaque, d'un chrétien, comme Elizabeth A. McCabe avait pu rapidement l'esquisser dans sa récente analyse<sup>155</sup>.

Pour sa part, Marcel Détienne a traité l'évolution de l'anthropologie qui s'intéresse aux religions polythéistes, démarche qui peut intéresser tout chercheur sur les cultes isiaques. Selon Détienne, les premiers comparatistes pensaient que l'élément stable d'une culture tenait dans le rituel organisé autour d'un thème, de grandes architectures festives et de temps forts du calendrier<sup>156</sup> ; suivant cette idée, le déclin d'une culture serait donc la conséquence d'une désorganisation du rituel. Cette opinion changea peu à peu : dans les années 40, l'importance était de définir les dieux des religions polythéistes, de les classifier comme le pratiquait l'ethnologue-sociologue Marcel Mauss<sup>157</sup>. Conséquence : l'isolation sans comparaison des dieux entraînait l'isolation des faits religieux, une vision truquée de panthéon statique. Dans les années 60, Dumézil influença la méthodologie, passant de l'analyse individuelle divine à l'analyse du groupe polythéiste, aboutissant à une analyse structurelle de microsystemes<sup>158</sup> ou *micro-histoires*. On passe alors par des interrogations sur les différentes associations divines, comme les triades, couples ou tétrades, qui étaient d'ailleurs fréquentes dans la Rome impériale pour les divinités isiaques. Détienne en conclut deux principes pour l'historien des religions : positionner un dieu parmi les autres,

---

<sup>154</sup> Filoramo, 2007, p. 153.

<sup>155</sup> McCabe, 2008.

<sup>156</sup> Détienne, 1994, p. 41.

<sup>157</sup> Comme par exemple dans l'article « De quelques formes primitives de classification, contribution à l'étude des représentations collectives », en collaborant avec E. Durkheim.

<sup>158</sup> Détienne, 1994, p. 42.

puis positionner les groupes divins les uns par rapport aux autres et donc les comparer. Les deux principes ont un point commun, devant être ciblés sur des énoncés indigènes de préférence de nature théologique pour être bien fondés. Si avec Dumézil apparaissait l'importance de l'expérimentation, au-delà de la simple classification « hors-terrain » comme pouvait le faire Mauss, Détéienne en vient à conseiller de se comporter plus en anthropologue-historien qu'en analyste<sup>159</sup>. Il conseille d'étudier ce qu'il y a de plus concret comme les gestes et les objets qui permettent d'expérimenter, et ainsi à compléter le modèle comparatiste dumézilien en se concentrant sur une microanalyse dont on doit tout approfondir : on doit connaître toutes les sources sur la religion d'abord, puis tout sur le contexte (politique, économique, sociologique) des mêmes sources. Il nous amène à conclure que l'étude des religions polythéistes s'inscrit dans l'étude de la culture en général, où l'isolation des dieux est un danger constant.

Malheureusement, la tradition de critique des sources littéraires, très présente en Europe à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour l'histoire antique, a amené les premières analyses isiacologiques à ce danger. En effet, des historiens comme Lafaye et Cumont isolaient le domaine religieux du contexte politique, économique, etc., même si nous avons remarqué l'effort de ce dernier pour avoir comparé les différentes *religions orientales* entre elles. Aujourd'hui, nous sommes à une époque-charnière d'interrogations méthodologiques, avec du retard peut-être par rapport aux autres recherches religieuses, mais où des questions sur l'identité religieuse par les relations entre les divinités isiaques et les empereurs aux III-IV<sup>e</sup> siècles apr. J.-C. ont toute leur place.

Dans leur ouvrage de 2008, Borgeaud et Prescendi nous préviennent que des religions comparables ne sont pas réductibles à un modèle unitaire, mais qu'elles sont comparables grâce à un « air de famille » dans quelques thématiques comme la magie, la divination, etc., qui peuvent être questionnées pour la Grèce et Rome, pour l'Égypte et le Proche-Orient. Les religions antiques sont d'autant plus comparables que les civilisations où elles évoluaient étaient en contact étroit sur une longue durée. Pour nous, il s'agit par

---

<sup>159</sup> Détéienne, 1994, p. 45-46.

exemple d’user de comparatisme descriptif<sup>160</sup> et explicatif<sup>161</sup> à propos de plusieurs religions ou cultes à partir d’un seul point de vue, celui de l’*institué* romain (par ses acteurs identitaires comme les auteurs et les empereurs). Borgeaud avait aussi évoqué cette possibilité de comparaison (et de différenciation) avec la notion de « fond commun »<sup>162</sup>. Elle permettait de comparer des religions, même très différentes à première vue. Les différences entre les religions correspondent aux différentes sphères d’influence et de prérogatives des divinités, ainsi qu’aux noms que les diverses communautés leur imposent. Mais les divinités jouiraient d’une grande liberté dans leurs attributions, ce qui explique les possibles correspondances entre les panthéons antiques. Des rapprochements entre les divinités de différents panthéons étaient déjà effectués par les auteurs antiques, et par des auteurs modernes comme Jan Assmann qui lui aussi se réfère au fond commun et prend comme objet d’étude Moïse. Ce qui nous intéresse, c’est que ce fond commun, parfois universaliste, s’applique parfaitement à Isis dans sa forme gréco-égyptienne<sup>163</sup>. Car Isis abolit les distinctions secondaires existantes ; elle est une divinité souveraine, qui regroupe les fonctions principales cosmiques et les fonctions secondaires comme la protection des marins, la fertilité et la prospérité, etc. Ainsi certaines religions polythéistes peuvent se rapprocher du monothéisme, ce que Filoramo appelle le « monothéisme inclusif »<sup>164</sup>. Et le contraire serait également possible : Dieu est unique et est tout, mais il peut avoir tous les noms, car « l’Un se révèle et se cherche dans le multiple<sup>165</sup> », alors qu’en face nous trouvons Isis, la déesse aux mille noms. Isis serait-elle l’ennemie idéale d’un panthéon polythéiste pour s’opposer au Christ monothéiste ? Et pourquoi pas Sérapis qui avait la prétention comme Isis à représenter le cosmos<sup>166</sup> ? Pour répondre à ces questions, il nous

---

<sup>160</sup> C’est-à-dire détailler les caractéristiques d’un objet étudié en le comparant à un autre objet ayant une fonction semblable et/ou une forme similaire.

<sup>161</sup> C’est-à-dire éclaircir la qualité d’un objet étudié en faisant appel aux caractéristiques reconnues (et non forcément semblables) d’un autre objet.

<sup>162</sup> Borgeaud, « Religions de Grèce et de Rome : entre pensée de l’incertitude et respect des règles », dans Théodorou (dir.), 2008, p. 124.

<sup>163</sup> Assmann, 2001, p. 85.

<sup>164</sup> Filoramo, 2007, p. 165-166.

<sup>165</sup> Filoramo, 2007, p. 160.

<sup>166</sup> Borgeaud, 2004, p. 152-154.

faudra nous pencher sur différentes sources des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles de notre ère, pour percevoir le point de vue de chacun sur l'« Autre religion ».

Depuis le premier colloque en 1999, Bricault, désormais chef de file du domaine, fixe les perspectives des études isiaques pour le nouveau siècle qui arrive, les isiacologues confirmés et la nouvelle génération de chercheurs<sup>167</sup>. Au-delà du besoin de recensement, il insiste sur la poursuite des enquêtes régionales, pour aboutir à une vision interrégionale voire à des synthèses méditerranéennes. Il conseille de toujours revenir à une méthode comparatiste. Car même s'il existe un besoin d'étudier en particulier la place du culte de Sérapis en Égypte et à Alexandrie, ce genre d'analyse ne doit pas signifier une étude isolée sur un dieu, mais doit conduire à le replacer parmi les autres de son cercle mythique. Dans le domaine des cultes isiaques, dans certaines régions comme l'Italie, les diverses divinités sont très liées les unes aux autres, et nous rencontrons souvent des couples, triades et tétrades divines. Il est donc moins adéquat de relier les enquêtes géographiques et iconographiques pour formuler une synthèse sur une seule divinité isiaque, et il est important de replacer les cultes isiaques dans une perspective élargie de la religiosité des peuples méditerranéens à l'époque gréco-romaine. Bricault rejoint la méthodologie de Dumézil, qui conseillait non pas l'analyse individuelle divine, mais l'analyse du groupe, de l'ensemble polythéiste.

### **I.1.4.3 Historiographie impériale**

Un sujet tel que le nôtre ne s'inscrit pas seulement dans l'historiographie du domaine isiacologique, mais également dans l'historiographie des études ciblées sur les empereurs et l'impérialisme romains. En outre, il semble correspondre à un courant actuel de cette historiographie, sur plusieurs points : par notre étude autour du lien entre culte impérial et sphère divine isiaque ; par la diversification de nos sources ; par la prise en compte de l'évolution du christianisme dans le monde divin du IV<sup>e</sup> siècle ; sans oublier une courte étude autour des impératrices...

---

<sup>167</sup> Bricault, « Études isiaques : perspectives », dans Bricault (éd.), 2000, p. 189-210.

L'empereur apparaît tôt dans les ouvrages historiques : l'histoire événementielle des antiquistes qui fait loi à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle privilégie la mise en avant de manuels, avec des dates qui concernent principalement l'histoire politique antique. Ainsi l'empereur romain, qui est au centre des décisions de l'Empire sur plus de quatre siècles, est un personnage récurrent de ces ouvrages que nous avons déjà évoqué (de Mommsen, Wissowa, Duruy, etc.), sans dimension religieuse approfondie. Mais dès le début du siècle, les *Histoires* impériales fleurissaient déjà : *Histoire des empereurs romains, depuis Auguste jusqu'à Constance-Chlore, père de Constantin* de Royou (1808), de *la décadence et de la chute de l'Empire romain* par Gibbon et Buchon (1839), etc. L'empereur bénéficie de biographies historiques, comme des portraits : *Les empereurs romains : Caractères et portraits historiques* de Zeller (1863) en est un bon exemple, mais ce sont des portraits chronologiques, politiques et physiques, qui offrent peu de réflexions sur leurs inclinations spirituelles et religieuses.

Pourtant, l'empereur peut aussi bénéficier d'analyses plus poussées, plus contextualisées. Car déjà, des analyses mettent en avant le pouvoir impérial, précisément sur le domaine religieux : Mommsen travaille jusqu'à sa mort sur une édition critique du Code Théodosien, qui sera publié en 1904 par ses collaborateurs Meyer et Krüger sous le titre *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*<sup>168</sup>. Ce code législatif ne semble plus seulement l'outil des spécialistes du droit romain, mais de tous les chercheurs en sciences humaines : il offre des renseignements sur les lois, mais également sur les conditions des femmes et des esclaves, les données économiques, des précisions architecturales. Et surtout dans le livre XVI, des renseignements sur la question religieuse, le christianisme étant au cœur du sujet. Delmaire, dans l'introduction de la réédition, nous présente l'organisation du livre juridique, divisé en 11 chapitres thématiques, qu'il redistribue avec des intitulés qui donnent le ton : la « vraie religion », les privilèges des églises, les hérétiques, les païens, les juifs... Le code permet de percevoir le quotidien de la société romaine depuis le règne de Constantin, notamment les relations entre les membres de la « vraie religion » et les Autres, autrement dit les païens (dont les

---

<sup>168</sup> En 2005, les éditions Du Cerf reprennent le texte latin de Mommsen des lois portant sur la religion, soit du livre XVI, et en font un commentaire : *Les lois religieuses...*, 2005.

fidèles isiaques), mais aussi les hérétiques et les juifs. Les lois religieuses furent notamment classées par ordre chronologique en commençant avec celles de Constantin, ce qui illustre une législation ascendante prédestinée à culminer sous Théodose II présenté comme l'organisateur du nouveau système religieux<sup>169</sup>. Néanmoins, gardons à l'esprit qu'il ne nous donne pas une vision exhaustive quant aux mesures des autorités impériales dans le domaine de la religion.

Le XIX<sup>e</sup> siècle voit également quelques études sur la religiosité des empereurs. En 1848 par exemple, Buffa présente sa thèse *L'Empereur Julien considéré comme ennemi du christianisme* à la faculté de théologie de Montauban. Il produit une biographie de l'empereur qui se base essentiellement sur la littérature antique, œuvre qui met en avant les influences qui ont pu déterminer la position de ce dernier envers le christianisme, tout en rappelant le contexte religieux qui l'entoure et qui peut différer (d'où un « État du christianisme à la cour de Constantinople »). Dans sa description de la « Défense du polythéisme » (II<sup>e</sup> partie) par l'empereur, on trouve surtout son plan d'attaque contre le christianisme. Si Isis et Sérapis y sont mentionnés à côté de Jupiter, Pluton et d'autres divinités, c'est pour mieux décrire le mouvement de syncrétisme présent dans l'œuvre de Julien *Sur Hélios-Roi*. On voit là l'argument principal de Buffa : l'opposition du dieu solaire syncrétique défendu par Julien, face au dieu suprême et unique du christianisme. Ce qui ne met pas en avant la stratégie impériale pour chacune des divinités païennes, ni la position impériale envers nos divinités isiaques et leur devenir au IV<sup>e</sup> siècle.

Enfin, certains historiens comme l'abbé Beurlier se consacrent à l'étude du culte impérial : il publie *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains* (1890) et *Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien* (1891), ouvrage exhaustif qui utilise différents types de sources (littéraires, mythographiques, épigraphiques, monétaires, monumentaux, etc.) à la manière d'un manuel. Il faut attendre le deuxième tiers du XX<sup>e</sup> siècle pour que les études reprennent et se consacrent à un thème ou un contexte particulier : nous ne citerons que quelques exemples comme Lily Ross Taylor avec *The divinity of the Roman emperor* (1931), Lucien Cerfaux et Julien Tondriaux avec *Un*

---

<sup>169</sup> Brown, 1998a, p. 77-78.

*concurrent du christianisme ; Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (1957) ou encore Robert Étienne qui publie *Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien* (1958). Mais nos divinités isiaques sont toujours absentes, le culte impérial n'étant lié principalement qu'aux divinités officielles du panthéon romain telles Jupiter surtout, Apollon, Mars, etc.

À partir des années 80, les études sur les empereurs prolifèrent. Par exemple, la dernière réédition de l'ouvrage *Les empereurs romains*<sup>170</sup> qui présente les biographies des personnages ayant réussi à tenir le trône impérial intègrent les anciennes études et les différentes sources découvertes tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. La démonstration est désormais accompagnée de diagrammes, de tableaux synthétiques, de cartes, d'un glossaire et de la présentation des portraits sculptés ou monétaires, ce qui offre un aspect visuel compréhensible autant aux étudiants qu'aux numismates et aux historiens. Donc un souci autant de pluridisciplinarité que de lisibilité complète et rapide de l'information qu'on retrouve chez les isiacologues d'aujourd'hui. Pour les dernières trente années, on peut citer de nombreux ouvrages qui concernent le monde divin et l'empereur : Cécile Zammit-Popescu étudie l'empereur sous l'aspect du *Prince prêtre sous le Haut-Empire*<sup>171</sup>. Elle présente la carrière sacerdotale des empereurs ainsi que certains aspects de l'idéologie impériale comme le cumul des fonctions, en affirmant que les prêtrises peuvent être un outil politique et de propagande. Martin, dans *Providentia deorum : recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain* (1982), constate l'utilisation d'abstractions divinisées pour la propagande impériale et son culte. Il se concentre particulièrement sur la *providentia* qui est selon lui intimement liée à l'idée de légitimité dynastique, voire plus généralement de bon gouvernement par volonté divine qui s'exprime au travers de l'empereur. Il prône en particulier l'étude des monnaies, notamment issues de l'atelier alexandrin. Vigourt présente *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien* (2001), qui ne nous concerne pas chronologiquement, mais qui inclut des présages mettant en scène les

---

<sup>170</sup> Zosso, Zingg, 2009.

<sup>171</sup> Zammit-Popescu, 2002, thèse présentée en 2000 sous la direction de R. Turcan.

divinités isiaques présentes à Rome ou encore les présages qui prennent place directement en Égypte pour le I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. Ittai Gradel, dans *Emperor worship and Roman religion*<sup>172</sup>, pose la question pour Rome. L'auteur soutient que le culte impérial y est en parfaite harmonie avec la tradition religieuse romaine, en s'appuyant sur l'étude du *genius* ainsi que sur les prêtres augustaux italiens tout en s'interrogeant sur le monothéisme qui peut ressortir d'un tel culte autour d'un unique personnage. Simon Price publie *Rituals and power : the Roman imperial cult in Asia Minor* (1985), une étude sur les cultes qui honorent l'empereur romain en Asie Mineure. L'auteur soutient que le culte impérial ne dérive pas simplement d'honneurs politiques, malgré la montée en puissance parallèle du christianisme. Dans la lignée des études qui examinent l'interaction entre culte impérial et christianisme, Brent nous livre *The imperial cult and the development of church order : concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the Age of Cyprian* (1999). Ou encore Kreitzer rédige *Striking new images : Roman imperial coinage and the New Testament world* (1996), dans lequel il étudie la contribution que les monnaies impériales peuvent apporter à une enquête sur le Nouveau Testament.

Et les impératrices ne sont pas délaissées : Tomasz Mikocki publie par exemple *Sub Specie Deae. Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses. Étude iconologique*<sup>173</sup>, qui consiste en un catalogue diversifié et une étude en trois parties pour comprendre sur quels critères sont choisies les assimilations de leurs « reines » avec des déesses romaines. Ou à des déesses venues d'ailleurs : Isis est présente.

Ce ne sont là que quelques exemples historiographiques sur l'empereur ou son culte, qui occasionnellement mentionnent les divinités isiaques. Le courant d'études autour de l'empereur hérite d'une longue tradition historique qui remonte à plusieurs siècles, mais qui jusque-là n'avait pas donné beaucoup de place aux divinités isiaques, parce qu'elle se fixait sur l'empereur en tant que personnage décisionnel surtout dans le monde politique (voire politico-religieux, en citant les grandes lois instaurées). Avec l'intensification des études

---

<sup>172</sup> Gradel, 2004.

<sup>173</sup> Mikocki, 1995.



sur le monde divin qui entoure l'empereur, les historiens et les historiens des religions combinent leurs méthodes et leurs sources. Depuis les années 80, on perçoit mieux les divinités qui peuvent entourer le personnage impérial et intensifier leur propagande politico-religieuse. Les divinités isiaques commencent à apparaître dans le cercle divin impérial grâce au souci d'exhaustivité et de pluridisciplinarité qui oblige les chercheurs à se tourner vers de nouvelles sources (comme les monnaies, ou les sculptures lorsqu'on compare par exemple l'iconographie divine et celle des impératrices), où ces divinités sont plus présentes. Grâce peut-être également à la concordance, dans les années 80, entre cette intensification historiographique et le courant orientaliste mené par Turcan, Burkert, etc., puis dans les années 90 à l'officialisation de l'isiacologie.

## **I.2 Les sources et les outils de travail**

### I.2.1 Sources littéraires

À travers le cheminement historiographique, nous avons remarqué que les premières sources qui ont été utilisées par les historiens de l'Antiquité, et ce dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sont les sources littéraires. En particulier les ouvrages des historiens antiques pour avoir à la fois les grandes dates et épisodes qui permettent de produire des manuels événementiels, et le contexte socioculturel parfois décrits dans des digressions. Les antiquistes, les orientalistes et les égyptologues ont pu sporadiquement se tourner vers les autres catégories d'auteurs (poètes élégiaques, satiristes, auteurs chrétiens, philosophes, etc.) pour compléter les connaissances contextuelles. Cette tendance, quant aux divinités isiaques, trouve son apogée dans l'œuvre de Hopfner<sup>174</sup> qui se veut comme une base pour les recherches ultérieures, complet du point de vue chronologique, mais qui ne comporte aucun commentaire sur les extraits ni aucune analyse générale.

En général, les informations sociales, culturelles et religieuses sont peu prises en compte si elles ne sont pas liées à de grandes dates de l'Antiquité. Et les écrits sont trop peu

---

<sup>174</sup> Hopfner, 1922-1925.

souvent remis en question<sup>175</sup>. Peu à peu, avec la multiplication des grands chantiers de fouilles archéologiques et donc l'apparition d'autres types de sources exploitables, la pluridisciplinarité entre les méthodes dites auxiliaires de l'Histoire – numismatique, épigraphie, papyrologie, etc. – se met en place. À partir du deuxième tiers du XX<sup>e</sup> siècle, la nouvelle ligne méthodologique permet une réévaluation (par compléments et nuances) des sources littéraires selon de nouvelles perspectives, mais également une certaine remise en question des informations littéraires face à celles qu'apportent désormais les monnaies, les inscriptions, les sculptures...

Dans les années 70, avec la multiplication des études qui ciblent les cultes isiaques, on voit apparaître des monographies sur des œuvres littéraires antiques qui offrent une place distinctive – méliorative ou péjorative – aux divinités isiaques. Anne Burton analyse les propos de Diodore de Sicile<sup>176</sup> ; Alan B. Lloyd ceux d'Hérodote<sup>177</sup> ; Jean Hani fait une étude des liens entre Plutarque<sup>178</sup> et la religion égyptienne alors que John Gwyn Griffiths analyse spécifiquement le *De Iside et Osiride* de Plutarque<sup>179</sup>, comme Hopfner 30 ans auparavant<sup>180</sup>. Enfin, l'œuvre peut-être la plus citée par les isiacologues : le livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée, désormais surnommé le *Livre d'Isis*, est également analysé par Griffiths<sup>181</sup>.

Ces ouvrages, devenus des œuvres phares des isiacologues, seront privilégiés et particulièrement utilisés dans toutes sortes d'études : iconographiques, mythographiques, sociales, etc. Au risque de délaisser d'autres auteurs. Nous allons décrire trois catégories de sources littéraires qui sont potentiellement exploitables pour notre sujet, afin de présenter

---

<sup>175</sup> En ce qui concerne l'histoire sociale et culturelle, on peut néanmoins mentionner les ouvrages de Friedländer, *Mœurs romaines du règne d'Auguste à la fin des Antonins*, Paris, C. Reinwald, 1865-74 (augmenté et enrichi dans l'édition traduite en anglais : *Roman life and manners under the early empire*, New York, E. P. Dutton, 1909) et le *Manuel des antiquités romaines* par Marquard, Mommsen *et al.*, Paris, Thorin, 1887-1907.

<sup>176</sup> Burton, 1972.

<sup>177</sup> Lloyd, 1975-1991.

<sup>178</sup> Hani, 1976.

<sup>179</sup> Griffiths, 1970.

<sup>180</sup> Hopfner, 1940-1941. D'ailleurs, c'est J. G. Griffiths qui fera un compte-rendu d'une réédition de 1991 de cet ouvrage, dans *The Classical Review* (1993).

<sup>181</sup> Griffiths, 1975.

les auteurs concernés ainsi que les problèmes relatifs à ce type de sources. Car comme le soulignait Bonnet dans la préface de l'ouvrage issu des colloques « Les religions orientales dans le monde gréco-romain » : « il est essentiel de solliciter les sources en tenant compte de leur usage, de leur typologie, de leur contexte, de leur statut [...] afin de saisir, de l'intérieur, les articulations de la pensée et des pratiques religieuses<sup>182</sup> ».

### I.2.1.1 Les historiens antiques

Depuis que les cultes isiaques sont arrivés à Rome à la fin de l'époque républicaine, les auteurs grecs et latins donnent une image qui est loin d'être objective. Elle fluctue selon leur propre positionnement religieux, leur point de vue sur l'Égypte, et sur le positionnement impérial. Concernant le I<sup>er</sup> siècle de notre ère, nous avons la chance d'avoir des œuvres historiques primordiales et riches en informations, autant sur la vie privée que sur la vie publique des empereurs, grâce à Suétone, Tacite et Dion Cassius. Ce sont là les historiens qui mentionnent le plus explicitement et le plus souvent les rapports entre les empereurs et les dieux isiaques, à côté des autres styles littéraires comme les *Satires* de Juvénal<sup>183</sup>, la poésie d'Ovide, de Plutarque et de Martial. Cette relative « richesse littéraire » laisse place à un certain manque de sources, surtout pour le début du II<sup>e</sup> siècle<sup>184</sup>. Les historiens latins et grecs ne sont pas rares aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, mais peu d'entre eux ont écrit sur leur époque et sur les empereurs qui régnaient alors, préférant aborder les empereurs précédents. À cela s'ajoutent d'autres difficultés : lorsqu'ils existent, certains écrits des historiens doivent être lus avec prudence quant à l'authenticité des faits historiques racontés. Certaines questions sont primordiales lors de l'étude des textes : représentent-ils des sources primaires ou secondaires ? De quel milieu vient l'auteur ? Et où vont ses sympathies politiques ? Nous allons décrire ici quelques exemples d'œuvres qui s'appliquent à cette période et à ces questionnements.

<sup>182</sup> Bonnet, « Repenser les religions orientales », dans Bonnet, Rüpke, Scarpi (éd.), 2006, p. 9.

<sup>183</sup> Si les *Métamorphoses* d'Apulée sont certainement l'œuvre la plus citée pour illustrer l'engouement que certains écrivains antiques ont pu avoir pour les divinités isiaques et leurs cultes, les *Satires* de Juvénal en sont le pendant péjoratif, donc également souvent exploité par les isiacologues.

<sup>184</sup> Cizek, 1983, p. 26-28, ou encore Rémy, 2005, p. 14, qui parle de sources « relativement peu nombreuses et souvent très laconiques », alors que Lacour-Gayet, 1968, p. 12, argumentait plutôt par une dispersion des sources.

L'exemple phare de notre prudence dans le traitement des sources littéraires est le recueil de biographies des empereurs communément appelé *Histoire Auguste*. Il s'agit sûrement de l'une des sources les plus controversées sur les empereurs qui nous intéressent. Elle couvre une longue période, d'Hadrien à Carin (283-285 apr. J.-C.) soit de 117 à 284, et les débats sont multiples<sup>185</sup>. Par exemple, les biographies portent le nom de six auteurs différents dont les historiens ne savent rien ; or, on a admis depuis quelque temps grâce à des analyses stylistiques que le recueil serait bien l'œuvre d'un unique auteur<sup>186</sup>, sans oser avancer un nom. L'époque de rédaction a été aussi sujette à débat, tant que l'œuvre restait anonyme, avec des datations allant du III<sup>e</sup> au début du VI<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, la *communis opinio* est surtout celle d'une datation de rédaction de la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>187</sup>, et d'un auteur érudit formé à la rhétorique, ayant des convictions prosénatoriales – ou sénateur lui-même – qui défendent la religion traditionnelle face à la christianisation de l'Empire à la suite du règne de Constantin. Si Yann Le Bohec penchait pour un *grammaticus* qui aurait travaillé pour un sénateur païen<sup>188</sup>, Stéphanie Ratti avance plus récemment le nom de Nicomaque Flavien senior, ainsi qu'une rédaction précisément entre 392 et 394 apr. J.-C.<sup>189</sup>, soit lorsque les lois théodosiennes antipaïennes se multiplient et qu'une œuvre qui défend l'Antiquité préchrétienne trouve son utilité. Face à Ratti, Alan Cameron : il date l'*Histoire Auguste* d'entre 361 et 386 apr. J.-C.<sup>190</sup>, et d'un auteur non déterminé qui livre « a work of very limited and conventionnal cultures, distinguished by a triviality of interest and

---

<sup>185</sup> Bertrand-Dagenbach, 1990, p. 5-8.

<sup>186</sup> Grimal, 1991, p. 23.

<sup>187</sup> Cameron, 2011, p. 743 ; Syme, 1968, p. 17-24. Appuyant une telle datation : les points de vue politiques et religieux perceptibles à travers les récits, qui semblent similaires à ceux de Symmaque, c'est-à-dire les tourments pour la défense du paganisme romain contre le christianisme. Ensuite les dédicaces à Dioclétien, Maximien, Constance Chlore et Constantin permettent d'argumenter pour une datation postérieure à leur règne. En outre, l'utilisation de références de la fin du IV<sup>e</sup> s. – telles qu'Ammien Marcellin – et l'absence de reprise de textes postérieurs à 399 incitent à conclure que cette *Histoire* fut rédigée entre 395 et 399. Selon ces indices, notre auteur inconnu serait un érudit de la fin du IV<sup>e</sup> s. formé à la rhétorique, ayant des convictions prosénatoriales – ou sénateur lui-même – défendant la religion traditionnelle face à la christianisation de l'Empire suite au règne de Constantin.

<sup>188</sup> Le Bohec, 2001, p. 21.

<sup>189</sup> Ratti, 2012, p. 18-20.

<sup>190</sup> Cameron, 2011, p. 772.

vulgarity of tone that Praetextatus and Symmachus would have found just as offensive<sup>191</sup> ». Il s'efforce d'en faire une œuvre moins inscrite dans une polémique païenne en l'éloignant de la période critique de la dernière décennie du IV<sup>e</sup> siècle (post-usurpation d'Eugène), mais plutôt symptomatique de la période des Constantinien qui va jusqu'aux mesures antipaïennes de Gratien, avant que les cultes traditionnels ne soient réellement menacés. Pour lui, l'*Histoire Auguste* est une œuvre qui a pour objectif de « intending to do no more than continue and supersede the newly fashionable Marius Maximus<sup>192</sup> ». Le débat sur l'*Histoire Auguste* s'inscrit ainsi dans celui plus général entre « école européenne » (pro-propagande païenne) et « école anglo-saxonne » (propassivité païenne tardive et adepte d'un contexte tardif de « tolérance »), sur la question d'une résistance païenne tardive plus ou moins active et donc du potentiel fort climat d'intolérance religieuse<sup>193</sup>.

Certes, les débats de datation et de provenance persistent. Il reste que comme pour beaucoup d'historiens antiques, l'éloge du passé chez l'auteur de l'*Histoire Auguste* existe et se transmet dans ses points de vue politiques et religieux qui peuvent interférer dans la narration. D'après l'image que l'auteur donne à tel empereur, ou le ton qu'il utilise pour décrire telle décision impériale, on peut en déduire ce qu'il approuve ou rejette à son époque<sup>194</sup> sur la religion et les modèles politiques. Comme exemple : face aux vingt chapitres de la biographie de Commode qui le décrivent comme un « empereur mégalomane à l'oriental »<sup>195</sup> et sur lesquels nous reviendrons, les 68 chapitres de la *Vie d'Alexandre Sévère* semblent annoncer un positionnement avantageux envers cet empereur dont la durée du règne est pourtant la même que pour le dernier des Antonins. Rien que par le plan des biographies, nous ressentons une subjectivité de l'œuvre<sup>196</sup>. Les parallèles créés

---

<sup>191</sup> Cameron, 2011, p. 754.

<sup>192</sup> Cameron, 2011, p. 778.

<sup>193</sup> On pourra voir à ce propos la propre conclusion de Ratti, 2012, p. 179-187, ou encore Chenault, 2008, p. 1-3, qui résume les débats entre les deux tendances.

<sup>194</sup> Chenault, 2008, p. 21.

<sup>195</sup> Et qui est l'un des trois empereurs, avec Héliogabale et Gallien, à être fortement réprochés pour raisons religieuses au point d'être caricaturés (en dérision des attaques chrétiennes) : Chenault, 2008, p. 21-25.

<sup>196</sup> Bertrand-Dagenbach, 1990, p. 8.

entre Alexandre le Grand<sup>197</sup> (le conquérant de l'Orient et fils d'Ammon), Auguste<sup>198</sup> (le défenseur de la religion traditionnelle et fils d'Apollon) et Sévère Alexandre ajoutent à l'impression positive de l'auteur sur le Sévère. Par ces grandes figures positives, l'auteur se poserait en adepte (voire défenseur) de la « bonne religion romaine » face au christianisme<sup>199</sup>. Ce genre d'anecdotes et de parallèles illustre son point de vue d'un bon gouvernement, calqué sur les exemples impériaux antérieurs à suivre. Le positionnement envers l'empereur du III<sup>e</sup> siècle est sûrement dû aux positions favorables de celui-ci envers le Sénat. On retiendra que comme avec les historiens antiques des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, bien souvent les empereurs des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles décrits comme « bons » sont ceux ayant eu une attitude favorable, du moins tolérante envers le Sénat<sup>200</sup>. Et au contraire, les « mauvais » empereurs de ces époques se sont mal comportés envers cette institution. Enfin, que le jugement envers le comportement impérial puisse être lié aux attitudes impériales envers la ou les religions appréciées par l'auteur, nous y reviendrons.

Comme autre exemple du IV<sup>e</sup> siècle, on évoquera aussi Ammien Marcellin, qui fait quelques digressions notamment sur les obélisques romains, leur provenance et leur signification, ce qui peut nous intéresser quant aux divinités qui sont reliées à ces monuments, et sur les empereurs qui ont contribué à leur histoire impériale.

Dion Cassius, mort aux environs du règne de Sévère Alexandre, est un autre historien qui va particulièrement nous concerner, car il évoque à plusieurs reprises l'Égypte

---

<sup>197</sup> Bertrand-Dagenbach, 1990, p. 76-87, 149-151 : avec des mimétismes volontaires ET inconscients de la part du Sévère.

<sup>198</sup> L'auteur serait allé jusqu'à modifier certains faits (Bertrand-Dagenbach, 1990, p. 42 et 107-109) : Alexandre aurait prononcé un discours le 6 mars – Histoire Auguste, *Vie d'Alexandre Sévère*, VI, 2-XII, 1 – date impossible selon les épigraphies et qu'il aurait possiblement choisi, par rapport à Auguste proclamé *pontifex maximus* des années auparavant à cette même date.

<sup>199</sup> La phrase *Christianos esse passus est* – Histoire Auguste, *Vie d'Alexandre Sévère*, XXII, 4 – montrerait le point de vue positif de l'auteur envers Alexandre qui tolère l'existence des chrétiens, mais serait aussi une attaque indirecte en retour envers leur monothéisme rigoureux : Bertrand-Dagenbach, 1990, p. 186-188.

<sup>200</sup> Cameron, 2011, p. 781, parle de points de vue politiques qui sont « utopian fantasies such as goods emperors respecting the senate and choosing the best men to succeed them ». Ce serait donc selon lui surtout une œuvre fictive plus que relatant des faits, d'où l'absence du véritable nom de l'auteur (p. 782).

et les cultes isiaques en rapport avec l'autorité impériale. Destiné au *cursus honorum* qu'il va suivre jusqu'à être sénateur, consul, ami de Pertinax (qui règne en 193 apr. J.-C.) et proche du cercle de Septime Sévère, il a pu être directement en conflit avec certains empereurs, ou au contraire plus en accord avec d'autres<sup>201</sup>, ce qui a pu influencer sa rédaction notamment lorsqu'il évoque les dieux isiaques. Avec un tel statut, on peut s'attendre à des prises de position timides envers les événements et les règnes qui lui sont contemporains : la subjectivité de l'auteur sera plus perceptible à travers les exemples impériaux choisis pour être comparés aux empereurs qui lui sont proches, comme Vespasien pour Septime. En outre, on peut s'interroger sur son attitude religieuse : doit-on s'attendre à une attitude hostile envers le cercle divin isiaque de la part du sénateur du III<sup>e</sup> siècle qui n'a jamais visité l'Égypte, ou une attitude tolérante, voire ouverte, de la part du Nicéen proche d'une dynastie d'origine orientale ? Attitude religieuse à étudier grâce aux « événements isiaques » antérieurs choisis pour figurer dans son *Histoire romaine*. Car il déclare : « Je m'applique à écrire toutes les actions mémorables des Romains, en temps de paix et en temps de guerre ; de telle manière qu'eux-mêmes et les autres peuples n'aient à regretter l'absence d'aucun fait important<sup>202</sup> » ou encore « J'ai lu à peu près tout ce que divers historiens ont écrit sur les Romains ; mais je n'ai pas tout inséré dans mon ouvrage : j'ai dû choisir et me borner<sup>203</sup> » : les anecdotes isiaques de la fin de l'époque républicaine et des deux premiers siècles de notre ère font-ils partie de ces « actions mémorables » ?

Certains auteurs n'évoluent pas dans les cercles aristocratiques ou sénatoriaux. Les passages biographiques dans l'histoire d'Hérodien sont d'ailleurs assez différents dans leur jugement de ceux de l'*Histoire Auguste*, étant par exemple l'auteur le moins désagréable

---

<sup>201</sup> N'a-t-il pas « siégé sur les bancs de l'amphithéâtre, obligé comme ses confrères d'acclamer les exploits de Commode » et est alors plus indulgent que d'autres auteurs envers Commode, qu'il considère surtout comme fortement influençable et corrompu ? (Levesque, *L'empereur Commode (180-192), Étude historiographique d'après sa Vita dans Scriptores Historiae Augustae*, Thèse de maîtrise : Art et Sciences, Université de Montréal, 1988, p. 91 et 95) N'est-il pas consul en 229, en même temps qu'Alexandre Sévère, alors que Dion le décrit selon Xiphilin comme généreux envers les consuls ? (Bertrand-Dagenbach, 1990, p. 125-126)

<sup>202</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, I, 16.

<sup>203</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, I, 1.

envers Commode<sup>204</sup>. Son point de vue général, qui n'est pas entièrement défavorable, serait la conséquence de son niveau social différent de beaucoup d'auteurs ayant écrit sur les empereurs romains, car il occupe un poste parmi l'administration impériale<sup>205</sup>. Envers Sévère Alexandre, son opinion est également distincte<sup>206</sup> : en étant contemporain des événements, et n'ayant pas de poste politique important, il jouit d'une plus grande liberté d'expression. Pour illustrer : si la biographie d'Alexandre commence et se termine sur un jugement positif, la majorité du récit traite des campagnes militaires en Orient et dans la région du Rhin, qui pourtant ne concernent que 4 ou 5 années sur 13 ans de règne. L'auteur mettrait l'accent sur la partie militaire du règne pour argumenter sur les inaptitudes impériales – l'incompétence militaire qui peut aller jusqu'à la lâcheté devant le danger. Hérodien n'est pas aussi impartial qu'il le souhaite comme il l'annonce au début de son œuvre<sup>207</sup>.

D'autres historiens antiques ont traité des empereurs romains des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, tels les abrégiateurs des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Eutrope avec son *Abrégé de l'Histoire Romaine*, aborde tous les empereurs qui nous concernent jusqu'à Jovien (363-364 apr. J.-C.). Malgré son accès aux archives impériales, il a pu s'inspirer d'Hérodien. Aurelius Victor, contemporain d'Eutrope, offre avec son *Livre des Césars* un certain ton moralisateur dans son attitude envers les empereurs et leurs actes ; enfin, l'*Épitomé de Caesaribus*, qui fut longtemps attribué à Aurelius Victor, mais qui est toujours anonyme, s'en inspire fortement. Ces œuvres (en plus de couvrir une longue période et de ne pas être contemporaines à tous les faits décrits) sont courtes et ne nous offrent que de rares détails à étudier sur les décisions impériales religieuses, et encore moins sur leurs relations avec les dieux isiaques.

---

<sup>204</sup> Levesque, 1988, p. 94.

<sup>205</sup> Fontaine, 1991, p. 13. Ce qui lui permet d'être un témoin direct des événements de la fin du II<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle.

<sup>206</sup> Bertrand-Dagenbach, 1990, p. 126-131.

<sup>207</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, I, 1, 3 : « Pour moi, je n'ai pas pris chez autrui les faits historiques que je relate : loin d'être inconnus et sans témoin, ils restent encore présents dans la mémoire de mes lecteurs, et j'ai mis un soin scrupuleux à les recueillir et à les mettre en œuvre, dans l'idée que les générations ultérieures n'éprouveraient pas elles non plus un mince plaisir à prendre connaissance d'une foule de grandes actions intervenues en si peu de temps ».



Nous ne pouvons pas présenter ici tous les historiens antiques liés de près ou de loin aux divinités isiaques, qui pour certains ont vécu avant l'époque impériale romaine. Mais nous pourrions conclure qu'ils nous offrent fréquemment des sources à la fois partielles et partiales<sup>208</sup> sur les rapports que les empereurs pouvaient entretenir avec les dieux isiaques. Partiales par l'influence de l'époque, de leur position sociale ou de l'empereur lui-même, partielles par leur nombre, leur état et parfois par la postériorité de leur rédaction par rapport aux événements qui nous concernent. Mais leur partialité est une piste à étudier quant à l'image littéraire évolutive des divinités concernées, et donc pour une analyse de l'identité de notre *instituant* isiaque selon le point de vue de membres de l'*institué* romain.

### I.2.1.2 Les poètes et autres écrivains

Selon Malaise, l'attitude des auteurs antiques envers les cultes isiaques est liée à la conception qu'ils ont de l'Égypte, des Égyptiens et des Alexandrins<sup>209</sup>. Si dès l'époque de Platon, les auteurs se sont intéressés à ce pays en tant que détenteurs de connaissances millénaires dans divers domaines<sup>210</sup>, la perception de l'Égypte s'est certainement détériorée avec la mesure de fermeture du pays aux hauts fonctionnaires par Auguste. Ce lien est vrai surtout pour les « détracteurs » des cultes isiaques, par exemple Juvénal. Le satiriste du début du II<sup>e</sup> siècle de notre ère se moque d'Isis<sup>211</sup>, de son clergé corrompu et peu sincère<sup>212</sup>, et de ses fidèles fanatiques qui prient des dieux-animaux et qui mangent de la chair humaine. Mais ses moqueries se tournent également vers l'Égypte et son peuple, tout ce qui pourrait se rapprocher de près ou de loin aux dieux : il étend le « fanatisme » isiaque à tous

---

<sup>208</sup> Beaujeu, 1955, p. 112-113.

<sup>209</sup> *Conditions*, p. 244-245.

<sup>210</sup> Apulée, *De la doctrine de Platon*, III, 186 : « et se mit en quête d'astronomie jusqu'en Égypte, où il voulait étudier aussi les rites des prophètes ».

<sup>211</sup> Juvénal, *Satires*, VI, 487-489 : « Elle a rendez-vous. Elle a décidé de se mettre en frais d'élégance. Elle est pressée. On l'attend aux jardins (plus précisément au sanctuaire d'Isis, la déesse-maquereille) ».

<sup>212</sup> Juvénal, *Satires*, VI, 522-541 (où il dit « voilà la créature, voilà le cerveau avec qui les dieux auraient des entretiens nocturnes ! ») et XV, 1-16 sur le ridicule de la zoomorphie (« Chacun sait, Volusius Bithynicus, à quelles superstitions délirantes s'adonnent les Égyptiens. Une secte vénère le crocodile (...) »).

les Égyptiens, qui sont coupables de faits atroces et cruels, tel le cannibalisme<sup>213</sup>. Les Égyptiens seraient dénués de sensibilité, vertu offerte par les dieux et qui distingue les hommes des animaux. Il existait pourtant à son époque de nombreux peuples vivant en Égypte et qui n'étaient pas adeptes des cultes égyptiens. Pourquoi Juvénal généralise-t-il, alors que selon certaines de ses descriptions<sup>214</sup>, il connaît lui-même le pays et ses habitants ? On retrouve la critique des Égyptiens dans le personnage de Crispinus, qui présente à lui seul tous les traits distinctifs des parvenus que Juvénal vitupère : l'origine servile, d'autant plus détestable qu'elle est égyptienne, le manque de moralité et de scrupules qui découlent de ses origines, son ascension sociale et sa richesse ostentatoire, et l'orgueilleuse vanité<sup>215</sup>. Avec l'exemple de la dépravation de l'Égypte où il fut exilé<sup>216</sup>, des Égyptiens et de leurs cultes qui se retrouvent à Rome, l'auteur témoigne de son sentiment d'un désordre actuel à l'époque de sa rédaction.

La subjectivité littéraire entre Égypte et cultes isiaques à Rome se ressent également dans les œuvres des défenseurs des cultes isiaques, comme assez étonnement Lucien de Samosate. Autre satiriste du II<sup>e</sup> siècle, on peut s'attendre à une réaction similaire à celle de Juvénal envers les dieux isiaques, mais il n'en est rien. Peut-être grâce à ses origines syriennes, sûrement grâce à ses multiples voyages, à son installation en Égypte où il exerce de hautes fonctions attribuées par Marc-Aurèle (161-180 apr. J.-C.), il atteste d'un grand respect envers le pays, sa culture, sa religion « digne du ciel » et donc ses dieux<sup>217</sup>. Surtout,

<sup>213</sup> Juvénal, *Satires*, XV, 115-123.

<sup>214</sup> Juvénal, *Satires*, XV, 35-50 : « C'est un pays sauvage, certes, que l'Égypte, mais quant au luxe des ripailles, autant que j'ai pu m'en rendre compte, les tribus de l'intérieur ne le cèdent en rien à la fameuse Canope ». Sur les descriptions faussées de Juvénal envers les cultes romano-orientaux, qui seraient des distorsions souhaitées dans une intention satirique et non une méconnaissance de l'auteur : Santorelli, 2008. Fredericks, 1976, étudie le vocabulaire de Juvénal et l'organisation de la satire XV, pour affirmer par exemple que le passage sur le cannibalisme égyptien est là pour défavoriser l'acte lui-même, non le qualificatif « égyptien ». Ensuite seulement le cynisme de l'auteur s'attaque aux « habitudes égyptiennes » qu'il liste avec exagération, mais sans vocabulaire religieux.

<sup>215</sup> Gérard, 1976, p. 140-141.

<sup>216</sup> Sur les conséquences de l'exil et les raisons de Juvénal à viser Domitien ou à « avertir » Hadrien : Cizek, 1977a.

<sup>217</sup> Lucien de Samosate, *Des sacrifices*, XIV-XV : « but if you go to Egypt, then, ah ! then you will see much that is venerable and truly in keeping with Heaven (...) » — ἤν δ' εἰς τὴν Αἴγυπτον ἔλθῃς, τότε δὴ τότε ὄψει πολλὰ τὰ σεμνὰ καὶ ὡς ἀληθῶς ἄζια τοῦ οὐρανοῦ.

il explique et accepte l'aspect zoolâtre des dieux isiaques, mais il en parle en Égypte... aurait-il fait preuve du même respect s'il avait rédigé son œuvre à Rome, ou encore s'il parlait de leur histoire divine dans la capitale ?

Ce ne sont pas seulement les dieux isiaques qui peuvent bénéficier d'une image méliorative ou défavorable selon l'auteur ; l'Égypte occupera de plus en plus d'importance dans les textes tardifs d'époque impériale. Ceci certainement en lien selon nous avec la mise de place de la dynastie sévérienne d'origine orientale, qui va ouvrir plus grandes les portes de Rome et son Sénat aux Orientaux, et ouvrir la citoyenneté à tous les habitants de l'Empire avec l'édit de Caracalla. En outre, les multiples voyages en terre des pharaons de quelques empereurs antonins et sévères ont pu contribuer à réévaluer et réapprendre ce qu'est l'Égypte, jusqu'à aboutir à des auteurs des III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles et à par exemple Macrobe<sup>218</sup> avec ses *Saturnales* et son *Commentaire au songe de Scipion*. En effet, Macrobe<sup>219</sup> est un représentant de cette évolution. Dans son *Commentaire...*, il décrit la religiosité des Égyptiens qu'il dépeint comme exemple à suivre. Et par l'intermédiaire de leurs fidèles, il définit les dieux eux-mêmes comme exemples suprêmes. Cependant, R. Van Den Broek<sup>220</sup> nous parle d'une fidélité isiaque et même sérapiste de Macrobe, et pour ce passage de la volonté de l'auteur antique d'attacher sa propre conception de son dieu à une référence historique la plus ancienne possible. Au contraire, selon Alan Cameron, si Macrobe est peut-être un païen, il serait un païen non engagé (non pas comme les célèbres personnages tels Symmaque et surtout Prétextat)<sup>221</sup>. Par une datation tardive des *Saturnales*<sup>222</sup> et une redéfinition conséquente de l'œuvre comme une évocation d'un passé

<sup>218</sup> Macrobe n'est pas le seul puisque son contemporain Martianus Capella présente lui aussi l'Égypte comme source des savoirs littéraires et scientifiques.

<sup>219</sup> Bakhouché, « L'Égypte chez Macrobe », dans Lecocq, 2005, p. 15-27.

<sup>220</sup> Van Den Broek, « The Sarapis oracle in Macrobius », dans De Boer, Edridge (éd.), vol. I, 1978, p. 123-141. L'ouvrage de Kaster, *Studies on the Text of Macrobius' Saturnalia*, Oxford, Oxford University Press, 2010, ne nous apporte rien quant à cette hypothèse.

<sup>221</sup> Cameron, 2011, p. 255-265. Liebeschuetz, « The Significance of the Speech of Praetextatus », dans Athanassiadi, Frede (éd.), 1999, p. 202, adopte cette position en parlant du discours de Prétextatus « neither pagan propaganda nor anti-Christian polemic », mais qui a comme but d'afficher l'héritage culturel ancestral et conservé à son époque.

<sup>222</sup> Cameron, 2011, p. 238 : il date l'oeuvre aux alentours de 430 apr. J.-C.

révolu<sup>223</sup> (donc une œuvre d'érudition et dépolitisée, non historique), là encore c'est un moyen de relativiser le *pagan revival* de la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Cameron retrouve une nouvelle fois face à lui l'objection de S. Ratti<sup>224</sup>, qui avoue la difficulté de datation de ce texte sans pour autant rejeter l'hypothèse de Georgii (optant pour 395 apr. J.-C.) et donc la nature pamphlétique des œuvres de Macrobe.

### I.2.1.3 Les auteurs chrétiens

Suite à Juvénal et à ses *Satires* féroces envers les divinités isiaques (et tout ce qui les entoure comme le clergé), les critiques sont moins nombreuses envers elles. Mais à partir du II<sup>e</sup> siècle, certains auteurs trouvent encore de l'intérêt à les agresser : les auteurs chrétiens<sup>225</sup>. Ils attaquent les religions polythéistes pour défendre leur doctrine, et certains aspects des cultes isiaques sont une bonne cible pour leurs assauts.

Il est difficile de délaissier une approche de Tertullien : dans l'histoire de l'apologétique, il occupe une place de choix, étant cité plus tard par d'autres grands noms comme Lactance, Eusèbe de Césarée et Jérôme<sup>226</sup>. Il est l'un des auteurs chrétiens *convertis*, un « pagano-chrétien ». Il a des connaissances personnelles autant sur les religions traditionnelles depuis sa naissance que sur le christianisme par sa propre volonté. Et il est l'un de ces auteurs qui, face aux persécutions chrétiennes – dans son cas, à Carthage en 197 – et aux martyrs auxquels ils assistent, se doivent de prendre la parole. Les textes de cet érudit, qui a lu autant Cicéron et Sénèque que les Évangiles et les Épîtres<sup>227</sup>, sont alors passionnés, engagés envers sa nouvelle religion et pédagogiques pour ses lecteurs, comme sa verve envers le cercle isiaque peut être sarcastique. Il mentionne ces divinités dans plus d'une dizaine de ses œuvres, particulièrement dans son *Apologie*, et *Aux Nations* – son premier ouvrage apologétique. On retrouve quelques mentions dans *Contre Marcion*, *De l'idolâtrie*, *De la couronne du soldat*, *Contre les spectacles*, etc.

<sup>223</sup> Cameron, 2011, p. 246 et 265.

<sup>224</sup> Ratti, 2012, p. 183-184.

<sup>225</sup> Grenier, 1977, p. 69-71.

<sup>226</sup> Alexandre, 2003, p. 11 ; Fredouille, « Tertullien dans l'histoire de l'apologétique », dans Pouderon, Doré (dir.), 1996, p. 273-274.

<sup>227</sup> Alexandre, 2003, p. 16.

Le *Contre Celse* d'Origène est une longue réfutation du *Discours véritable* rédigé par Celse, philosophe épicurien et païen qui diffamait le christianisme. Origène, théologien, prend la défense de sa religion de naissance, utilisant toutes ses connaissances pour réduire un adversaire. C'est là une œuvre apologétique qui présente des points d'affrontement entre la culture gréco-romaine et la religion. Parce qu'elle est incluse dans la culture gréco-romaine et dans les bases philosophiques de Celse selon lui, Origène ne peut éviter de dénigrer l'Égypte, de là son peuple et ses divinités, englobant l'ensemble de façon péjorative. Par exemple, il dénonce Celse « non content de se mettre au niveau des oiseaux et des autres animaux sans raison qu'il juge divinateurs, il leur a cédé la primauté plus que ne font les Égyptiens qui adorent comme dieux les animaux sans raison (...)»<sup>228</sup>.

Par souci d'évangélisation ou de défense du christianisme au III<sup>e</sup> siècle, les auteurs chrétiens en viennent à critiquer les cultes isiaques en se servant de leur passé tumultueux, en affirmant qu'ils représentaient une menace depuis la Rome tardo-républicaine, et une aberration qui altère l'Égypte et son peuple encore auparavant. Preuve qu'à cette époque, les cultes sont bien installés à Rome. Pourtant, s'ils sont présents dans la capitale, ce n'est pas pour autant que les descriptions des auteurs chrétiens sont indiscutables. Par exemple, on remarque la méconnaissance de Minucius Felix<sup>229</sup>, dans sa description de la culture égyptienne, sur le mythe d'Isis<sup>230</sup> : il parle de sa quête afin de retrouver son fils Horus(-Harpocrate) et non son époux Osiris. La méprise peut signifier qu'au III<sup>e</sup> siècle, le culte d'Harpocrate a pu prendre le pas sur celui d'Osiris, effacé également par la présence de Sérapis. Elle indiquerait aussi le choix de ne pas s'être renseigné, de ne pas chercher à comprendre les mythes. Cet ouvrage, *Octavius*, est un dialogue philosophique qui représente plus la production d'un homme d'esprit et d'un homme du monde que celle du théologien de profession qu'il est. Il donne néanmoins une idée générale sur l'état du

<sup>228</sup> Origène, *Contre Celse*, IV, 90 : διὸ οὐδὲ «παρασυνεβλήθη» τοῖς ὄρνεσι καὶ τοῖς ἄλλοις ἀλόγοις ζῴοις, οἷς νομίζει εἶναι μαντικοῖς, ἀλλ' ἐκείνοις παραχωρήσας τὰ πρωτεῖα ὑπὲρ Αἰγυπτίους, τοὺς τὰ ἄλογα ζῶα ὡς θεοὺς προσκυνῶντας.

<sup>229</sup> Grenier, 1977, p. 46-49.

<sup>230</sup> Minucius Felix, *Octavius*, XXII, 1 : « Isis, ayant perdu son fils, s'afflige, se lamente, se met à sa recherche en compagnie de son Cynocéphale et de ses prêtres chauves (...) ensuite, le petit retrouvé, Isis se réjouit, ses prêtres exultent de joie, Cynocéphale, qui l'a retrouvé, se glorifie, et ils ne cessent pas, tous les ans, de perdre ce qu'ils retrouvent et de retrouver ce qu'ils perdent. (...) ».

paganisme en mutation et du christianisme croissant de son époque. Ainsi, ce sont dans les paroles ou dans les gestes du personnage païen Caecilius Natalis qu'on pourra retrouver encore des mentions isiaques<sup>231</sup>. Ce genre d'erreurs ne semble pas rare, puisque Aimé Puech, dès 1928, dit que « les défauts les plus incontestables de la culture des Apologistes sont souvent ceux de la culture de leur temps<sup>232</sup> ».

Alors que Turcan affirme que « les Pères de l'Église comptent parmi nos plus précieux informateurs, malgré leur dessein polémique (...)»<sup>233</sup> en ce qui concerne les cultes dits orientaux en général, Malaise avoue laisser de côté volontairement la présentation du point de vue des auteurs chrétiens sur les cultes isiaques, dont les intentions sont selon lui « trop évidentes et les raisons d'opposition aux cultes orientaux étrangères à la conscience proprement romaine<sup>234</sup> ». Il est vrai que les auteurs chrétiens nous fournissent bien des textes de *polémique*, et non simplement *apologétiques* : bien souvent, ils ne se contentent pas de défendre leur religion face aux attaques étrangères. Les textes ne consistent pas seulement en la réfutation des attaques païennes ; ils lancent l'offensive contre leurs rivaux, les païens. Ce sont de véritables dénonciations de leurs multiples divinités, qu'ils nomment de temps à autre pour illustrer leurs propos, sans parfois même apporter d'argumentaire et d'informations sur le Dieu unique auquel ils sont voués<sup>235</sup>, ou au contraire par le biais de comparaisons avec le christianisme et ses dogmes. Ces textes sont nécessaires à la communauté chrétienne, face aux accusations et aux persécutions de la part des autorités romaines dont elle peut être victime. Et ils ne disparaîtront pas avec l'officialisation du christianisme. Il est intéressant de s'interroger sur ces œuvres : l'argumentation contre Isis y est-elle (encore) présente ?

---

<sup>231</sup> Minucius Felix, *Octavius*, II, 4 : « lorsque Cécilius, remarquant une statue de Sérapis, approcha la main de sa bouche, suivant l'usage du vulgaire superstitieux – *ut vulgus superstitiosus solet* –, et y imprima un baiser de ses lèvres ».

<sup>232</sup> Puech, 1928, p. 233.

<sup>233</sup> Turcan, 2004, p. 135.

<sup>234</sup> *Conditions*, p. 244.

<sup>235</sup> Price, « Latin Christian Apologetics : Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian », dans Edwards, Goodman, Price, 1999, p. 106-107.

Lactance est un exemple d'auteurs chrétiens ayant vécu et écrit à l'époque de Constantin. Son œuvre *De Mortibus Persecutorum*, rédigée après l'édit de Milan en 313, présente les empereurs persécuteurs comme de mauvais empereurs qui méritent leur mort affreuse, synonyme de châtement divin. Il prend en particulier l'exemple de Galère, qu'il présente comme inspirateur de la persécution de Dioclétien qu'il a pu voir de ses yeux. Face aux persécutions impériales, il abandonne la charge de maître de rhétorique offerte par Dioclétien<sup>236</sup> et commence des ouvrages de défense chrétienne, puis sera engagé par Constantin comme précepteur de son fils. Il est important de prendre conscience de plusieurs facteurs lors de son étude : ses origines africaines couplées avec sa culture romaine puis sa mutation dans le monde grec d'Asie ; sa conversion et certainement sa déception face à un empereur qui persécute les siens après l'avoir recommandé ; ses liens avec Constantin, qui pourrait être présenté comme un *sauveur* de l'Empire...

Eusèbe de Césarée est un autre exemple important, défendant sa religion à une époque où elle en a de moins en moins besoin : sa *Démonstration évangélique* porte bien son nom puisqu'il s'agit surtout d'une présentation pédagogique et une défense de ce qu'est le christianisme de son époque, plutôt qu'une réponse au débat accusateur des païens en les attaquant. Eusèbe ne mentionne que peu les divinités isiaques par leur nom, s'évertuant à ne pas « attaquer de front » ou à reprendre les propos de Diodore. *La bibliothèque historique* de Diodore aura un tel succès jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle, puisqu'il semble qu'il y ait encore une fois utilisation des propos de l'historien grec sur l'Égypte et ses cultes : dans la *Théosophie de Tübingen*<sup>237</sup>, on retrouve les explications du rapprochement entre Osiris et Hélios, ou encore sur la conception de l'élément humide lié à Isis<sup>238</sup>.

Julius Firmicus Maternus rédige son œuvre maîtresse *Traité de la fausseté des religions profanes* vers 348 : Constant I<sup>er</sup> (337-350 apr. J.-C.) et Constance II lancent une politique religieuse au premier abord de lutte sans innovation contre le paganisme, en multipliant les lois d'interdiction de cultes et gestes païens et de fermeture de certains

---

<sup>236</sup> Perrin, « Lactance et la culture grecque », dans Pouderon, Doré (dir.), 1996, p. 298.

<sup>237</sup> *Theos.*, 8.

<sup>238</sup> Beatrice, « Diodore de Sicile chez les apologistes », dans Pouderon, Doré (dir.), 1996, p. 232-234.

temples<sup>239</sup>. Mais Firmicus ressent pourtant le besoin de débattre dans ce contexte de mutation religieuse encore timide. Selon la *Mathesis*, le traité d'astrologie en huit livres qu'il rédige alors qu'il est encore païen, il semble lié à l'aristocratie sénatoriale, et son *De errore* semble indiquer une conversion due aux susceptibilités religieuses de Constant et Constance II (337-361 apr. J.-C.) contre les païens. En outre, il semble connaître les mystères de Mithra<sup>240</sup> ; le texte exprime une certaine dévotion héliaque, qui pourrait entraîner des interrogations sur son implication dans certains mystères qui à l'époque embrassent la conception héliaque jusqu'à parler de panthéisme solaire. D'où selon Turcan « sa théologie chrétienne sommaire [...] sa rhétorique [qui] sonne faux, et son *pathos* luxuriant [qui] dissimule mal le souci suspect d'en rajouter, comme on dit, pour donner le change<sup>241</sup> ». Donc une peur et un royalisme à prendre en compte lors de l'analyse de ses derniers écrits qui vont reprendre des *topoi* de l'apologétique chrétienne, dont l'explication du nom de Sérapis en tant qu'« enfant de Sarah »<sup>242</sup>. Isis, Sérapis et les autres interviennent souvent dans la première partie de *L'erreur des religions païennes*, celle qui argue que les cultes traditionnels sont faux – la seconde partie est celle de la comparaison avec le christianisme, le paganisme étant une contrefaçon de la *vera religio*. Si l'œuvre se conclut sur l'idée d'épuration religieuse de l'Empire, elle commence et finit en évoquant les

---

<sup>239</sup> *Code Théodosien*, XVI, 10, 4 en 356-357 apr. J.-C. : « Il nous a plu que les temples soient immédiatement fermés en tous lieux et en toutes villes et que leur entrée soit interdite ; ainsi la possibilité de pécher sera refusée à tous les hommes perdus (...) » ; alors qu'en 342 apr. J.-C., le *Code Théodosien*, XVI, 10, 3 préservait les temples ruraux pouvant rester ouverts pour les jeux : « Quoique toute superstition doive être totalement détruite. Nous voulons cependant que les édifices des temples situés hors des murs demeurent intacts et préservés (...) ». Hormis le fait que la fermeture des temples touchent désormais autant les temples urbains qu'en campagne (alors que Constantin ne visait qu'une partie d'entre eux), les lois de ses fils ne sont pas profondément novatrices, affichant surtout de la part de Constance un zèle pro-chrétien plus qu'anti-païen : Maraval, 2013, p. 218-220. D'ailleurs, peu après l'oeuvre de Julius Firmicus Maternus, *l'Expositio totius mundi et gentium* (359 apr. J.-C. ?) est un texte favorable à Constance, et pourtant affichant l'attachement aux lieux païens, notamment envers Alexandrie où « on y honore les dieux d'une manière remarquable, et il y a là le temple de Sérapis qui est une curiosité unique au monde » (XXXV) : le texte affiche plus une admiration architecturale qu'une description détaillée de la divinité concernée, évitant ainsi d'être polémique (Maraval, 2013, p. 226).

<sup>240</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, introduction de Turcan, p. 13-18.

<sup>241</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, introduction de Turcan, p. 22 (Maraval, 2013, p. 216-217, parle d'une oeuvre-discours prononcée devant l'auditoire impérial pour conseiller Constant dans l'intolérance religieuse).

<sup>242</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, introduction de Turcan, p. 52.



religions romano-orientales, ce qui indique une « actualité païenne » où ces cultes pourraient avoir toute leur place dans le panthéon romain à l'époque de Firmicus. Les liturgies païennes contemporaines de ces auteurs sont idéales pour les attaques chrétiennes.

Le passé ne semble pas loin, notamment les persécutions de Dioclétien, au début du IV<sup>e</sup> siècle. Ces trois auteurs chrétiens ont pu mentionner les divinités isiaques comme mauvais exemples divins. Il nous semble donc que leurs textes, dans leur vocabulaire et pourquoi pas leur description parfois précise des cultes isiaques et des divinités, pourraient nous renseigner sur l'évolution du statut d'Isis et de ses compères dans l'Empire, sur leur officialisation puis leur « disparition », voire sur leurs liens avec certains empereurs lorsque ces derniers sont mentionnés. D'autant plus que certains des auteurs chrétiens, notamment Tertullien, Minucius Felix et Lactance, ont pu focaliser leurs propos sur Rome, et sur des situations familières qui leur sont contemporaines<sup>243</sup> : il est primordial pour nous de les étudier avec plus d'attention qu'ils n'ont pu en avoir dans le passé de la part des isiacologues.

Ce ne sont là que les auteurs chrétiens ayant le plus longuement ou fréquemment traité d'Isis et des autres divinités isiaques. Ils sont bien nombreux, et nous ne pourrions tous les présenter, d'autant que certains évoquent les « mystères » sans autre précision. Mais remarquons qu'entre les œuvres des auteurs chrétiens des II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles et ceux des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, les différences existent, liées à l'évolution du climat religieux que l'Empire romain connaît tout au long de cette période et qui aboutit à sa christianisation. La nature des œuvres ne peut être la même, la forme et le fond non plus : on ne plaide plus la cause du Christ à l'Empereur, puisque lui-même est un converti voire un chrétien de naissance ; et même on se défend de moins en moins des – ultimes – attaques païennes. Encore qu'avec le sursaut polythéiste de la part de l'empereur Julien et son *Contre les Galiléens* dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, Cyrille d'Alexandrie se doive d'y répondre avec un *Contre Julien*, et Grégoire de Nazianze avec deux discours intitulés de même et composés au

---

<sup>243</sup> Price, « Latin Christian Apologetics : Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian », dans Edwards, Goodman, Price, 1999, p. 124-128.

lendemain de la mort du prince apostat<sup>244</sup>. Julien semble le seul empereur à nous avoir laissé plusieurs ouvrages écrits de sa main. Ce sont des lettres à des amis, des discours politiques ou philosophico-religieux comme *Sur la Mère des dieux* et *Sur Hélios-Roi*. L'ouvrage critique contre le christianisme *Contre les Galiléens* est son œuvre la plus célèbre, mais connue de façon indirecte : jugée hérétique, elle est détruite et connue grâce à la réponse de Cyrille 50 ans après la fin de son règne. Théodoret de Cyr, théologien du début du V<sup>e</sup> siècle, ne cesse d'illustrer sa démonstration par cet empereur impie<sup>245</sup> près de 90 ans après son règne.

Mais le dialogue entre auteurs chrétiens et païens fait plutôt place à des monologues à partir des périodes postérieures aux mesures théodosiennes : il s'agit désormais de présenter le christianisme à un public de plus en plus large, sans « facteur déclenchant précis<sup>246</sup> ». En outre, avec les auteurs chrétiens du V<sup>e</sup> siècle, nous retombons dans le problème de postérité de l'écrit par rapport aux faits.

## I.2.2 Sources archéologiques

### **I.2.2.1 Les inscriptions**

Les inscriptions font partie intégrante du quotidien des hommes de l'Antiquité. Par leurs règles de présentation et d'abréviation, elles permettent de faire passer des messages de toutes sortes – religieux, funéraires, honorifiques, etc. Autant les inscriptions impériales que populaires peuvent renseigner sur l'ambiance religieuse qui existe dans un contexte local précis. Et parce qu'elles rappellent la situation du dédicant comme l'autorité du dédicataire (parfois divin), les inscriptions privées en particulier informent sur des liens forts, mais peu esquissés publiquement, qui peuvent exister entre les hommes et certaines

---

<sup>244</sup> Grégoire de Naziance, *Oratio* IV et V. Il dit par exemple : « Les derniers événements me donnent de la joie, mais ceux qui les ont précédés excitent mes larmes, non seulement à cause des chrétiens et de l'attentat dont ils ont été victimes ou qui a été dirigé contre eux par le Malin avec la permission que Dieu avait donné pour des raisons qu'il connaît (...) mais aussi à cause de l'âme même de cet homme et de l'âme de ceux qu'il a entraîné avec lui [Julien] dans la même perdition », *Oratio* IV, 49.

<sup>245</sup> Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, III.

<sup>246</sup> Guinot, « Démarche apologétique d'Eusèbe et de Théodoret », dans Pouderon, Doré (dir.), 1996, p. 384.

divinités. Alors que les inscriptions publiques impériales peuvent servir à rappeler l'autorité de l'État et la légitimité du pouvoir impérial par son lien avec le divin, en tant que constructeur et haut prêtre.

Avec la multiplication des grands chantiers de fouilles archéologiques à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'épigraphie connaît une grande impulsion et entre dans une ère de corpus locaux et nationaux qui permettent un foisonnement de nouvelles analyses sur l'Antiquité. Les sources littéraires sont toujours utilisées, mais elles vont être peu à peu remises en contexte et sujettes à une méthode de plus en plus critique envers les informations qu'elles offrent. Raymond Bloch note que la majorité des inscriptions recensées pour l'Antiquité romaine date de l'époque impériale<sup>247</sup>. En outre, il note l'importante présence de témoignages épigraphiques des *religions orientales* pour l'Empire romain<sup>248</sup>.

L'épigraphie relative aux divinités isiaques va connaître la même impulsion que l'épigraphie grecque et latine en Italie, en Allemagne et en France, mais avec un retard compréhensible lié au retard général des études isiaques par rapport aux études des historiens de l'Antiquité classique. Lorsque sont publiées les premières études sur les cultes gréco-orientaux, soit à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, apparaissent logiquement les premiers recensements épigraphiques spécifiques à ces divinités, qui citeront encore nécessairement les références épigraphiques principales tant pour les inscriptions en latin qu'en grec<sup>249</sup> (du côté allemand : *Corpus Inscriptionum Latinarum* – C.I.L. –, *Corpus Inscriptionum Graecarum* – C.I.G. –, *Inscriptiones Latinae Selectae* – I.L.S. –, *Inscriptiones Graecae* – I.G. – ; du côté français *L'Année épigraphique* – A.E.). Cumont illustre l'importance de la prise en compte des inscriptions dans les études orientales avec *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* en 1899. Il y développe un lien analytique entre inscriptions, étude iconographique des monuments et littérature. Pour lui, les inscriptions

---

<sup>247</sup> Bloch, 1961, p. 17-19.

<sup>248</sup> Bloch, 1961, p. 70.

<sup>249</sup> Il faut concevoir l'épigraphie grecque étroitement avec l'épigraphie latine lorsqu'on travaille sur l'Empire romain, les inscriptions grecques étant nombreuses à Rome, d'autant que les procédés de recherche sont similaires avec des règles semblables pour la critique et la restitution des messages : Bloch, 1961, p. 9 ; Laronde, « Épigraphie et histoire grecque », dans Le Bohec (éd.), 1998, p. 9-12.

apportent plus par leur lieu de découverte et leur datation (et de là, par leur nombre par régions) que par leur message souvent fragmentaire. Devant le lien entre textes, inscriptions et monuments, les recensements qui portent sur les autres types de documents peuvent aider les épigraphistes qui veulent se consacrer aux cultes isiaques. Pour la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, notons par exemple l'ouvrage de Thomas Allan Brady *Repertory of statuary and figured monuments relating to the cult of the Egyptian gods*<sup>250</sup>.

Le premier recensement spécifiquement consacré aux divinités isiaques est la *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, ou *SIRIS*, de Vidman (1969). On y trouve 851 inscriptions commentées et référencées dans un index par rapport au *C.I.L.*, au *C.I.G.*, aux *I.G.*, aux *I.L.S.* de Dessau, à l'*A.E.*, etc. Le regroupement se fait par ordre géographique : d'abord les inscriptions référencées en Grèce continentale puis sur les Cyclades et les Sporades ; l'Asie Mineure ; l'Asie ; l'Italie, qui nous concerne ; enfin les autres provinces européennes et l'Afrique. L'intention de l'auteur, par ce découpage, est de prouver l'importance particulière de Délos qu'il place parmi le petit groupe des îles Cyclades, qui recense 258 inscriptions soit 30 % du total. Face aux 135 inscriptions de la Grèce continentale (15,8 % du total), les Cyclades correspondent à un nombre très conséquent d'inscriptions par rapport à l'étendue de superficie des îles. En outre, dans le groupe des Cyclades, Délos représente 220 inscriptions sur 258 soit 85 %. Le recensement italien représente 276 inscriptions sur 851 au total, soit 32,4 % du recensement total. Rome se démarque parmi l'ensemble italien ; elle représente 96 inscriptions, soit 34,8 %, ce qui semble logique face à l'importance du statut de la ville et de sa population. Les 39 inscriptions recensées dans le *Latium vetus*, soit 14 %, sont à relier au rayonnement du port d'Ostie. Les 21 inscriptions de la Campanie mettent en lumière Pompéi comme centre isiaque italien de renommée.

Vidman donne une suite à cette *Sylloge*<sup>251</sup> : c'est une synthèse analytique sur l'expansion et les fidèles du culte d'Isis et de Sérapis dans le monde grec et romain. Elle s'intègre dans les recherches isiaques de l'époque qui se basent pareillement sur les

---

<sup>250</sup> Brady, 1938.

<sup>251</sup> Vidman, 1970.

recensements épigraphiques, comme *Les conditions* de Malaise (1972). Vidman y présente la richesse et la complexité des aspects et des fonctions d'Isis et de Sérapis à travers les dédicaces de leurs fidèles : contexte s'inscrivant d'abord en Égypte, qui permet dans un second temps de cerner l'Isis grecque et romaine, sa légende et son culte, comme son parèdre en passant alors par une étude d'Osiris<sup>252</sup>.

*Le Recueil des Inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)* publié par Bricault permet de passer d'un recensement épigraphique qui comporte 851 inscriptions chez Vidman à 1771 au total, complétées des 82 incluses dans les volumes de la *Bibliotheca isiaca*. Elles y sont commentées et traduites pour offrir les informations au plus grand nombre possible d'historiens. En outre, nous trouvons dans le troisième volume 135 planches illustratives. L'objectif du projet est de rassembler les ressources très éparpillées (dédicaces, inventaires, décrets voire poèmes) en raison de l'étendue géographique du domaine et des huit siècles d'histoire à couvrir. D'où un ordre géographique de classement qui s'inspire non pas de la *SIRIS*, mais du *Bulletin épigraphique* de la *Revue des études grecques* pour la partie orientale de l'Empire romain, et de l'*A.E.* pour la partie occidentale. Pour les sites qui présentent un grand nombre d'inscriptions, Bricault a choisi d'opérer des sous-regroupements. En ce qui concerne Rome, les sous-groupes sont thématiques : les inscriptions rattachées à un sanctuaire ; les dédicaces ; les inscriptions non dédicatoires, mais qui mentionnent le clergé ou des fidèles (inscriptions funéraires ou non) ; les autres types épigraphiques. Bricault recense au total 122 inscriptions romaines<sup>253</sup>, soit 26 de plus que Vidman, et 16 de plus que Malaise.

Le *RICIS* se conçoit comme l'héritage renouvelé de la *SIRIS* à tel point que Bricault a évoqué la possibilité de nommer la production *SIRIS*<sup>2</sup>. Hormis les quelques différences de classement, la décision de ne pas adopter ce titre évocateur tient surtout du fait que le *RICIS* se conçoit non pas comme une initiative et un outil d'épigraphiste, mais bien d'historien (d'où les traductions). Les multiples index thématiques (dieux et déesses/clergé, fidèles et

---

<sup>252</sup> Point de vue auquel adhère Dunand, 1973, introduction, p. 1.

<sup>253</sup> Bricault, 2005b, p. 517-570.

associations/offrandes/formules, etc.) ouvrent de nombreuses pistes de recherches. Nous regrettons l'absence d'analyses et de synthèses même succinctes, comme Bricault le proposera dans la *SNRIS*, ce qui peut s'expliquer par l'importance du corpus. L'auteur a préféré laisser des commentaires concis pour chaque élément isiaque, plutôt que des commentaires généraux qui seront abordés dans de futures synthèses partant des interrogations soulevées par les index<sup>254</sup>. On peut également expliquer cette absence par le problème récurrent rencontré par les épigraphistes : la difficulté de datation des inscriptions. Difficulté d'autant plus préjudiciable pour nous qui nous intéressons à des époques particulières et à leurs empereurs, aux positions impériales exprimées à Rome et aux répercussions chez les fidèles<sup>255</sup> : restreindre le sujet autant chronologiquement que géographiquement peut permettre aux chercheurs de ne pas être dépassés par l'ampleur de l'analyse. Mais dans le cas de l'utilisation de certaines sources comme les inscriptions, la restriction peut être désavantageuse.

Nous pouvons utiliser des recensements plus ciblés, effectués pour des analyses centrées sur un objectif géographique ou thématique. Nous avons déjà mentionné l'étude de J.-C. Grenier, conçu comme un catalogue des différentes sources relatives au culte d'Anubis présent en Grèce et en Italie. Le catalogue se construit avec tout d'abord les sources mythographiques et littéraires, qui permettent de reconstruire et de commenter la nature de la liturgie et du rituel du culte puis de mettre en lumière ces jugements outrés, liés aux circonstances et à la personnalité des auteurs concernés. Ensuite vient le catalogue épigraphique où les inscriptions sont classées selon les divinités concernées : Anubis seul, les couples (Anubis et Isis), triades (Sérapis, Isis et Anubis) et tétrades isiaques (Sérapis, Isis, Anubis et Harpocrate) qui existent à travers l'Empire, les associations isiaques qui incluent Anubis et Zeus. Le classement met en valeur la personnalité d'Anubis qui apparaît dépendante des autres divinités isiaques prépondérantes. Remarquons les sous-groupes

---

<sup>254</sup> Bricault, 2005b, p. XII.

<sup>255</sup> Dans le sens d'une nouvelle vague d'inscriptions, ou d'un changement du formulaire épigraphique populaire isiaque, qui suivrait une reconnaissance officielle dans les inscriptions impériales.

temporels pour les triades et les tétrades, qui sont les catégories les plus importantes en nombre d'inscriptions. Mais l'étude ne permet pas d'analyse épigraphique impériale ciblée sur Rome. Car parmi 4 inscriptions italiennes, une seule concerne Rome et elle n'est pas émise par un empereur (ni aucune autre d'ailleurs). Anubis ne semble pas avoir eu les faveurs impériales.

Malaise nous permet un rapprochement épigraphique plus axé pour notre sujet, grâce à son étude qui porte sur l'Italie. Son *Inventaire* recense tous les documents – littéraires, épigraphiques et archéologiques – définis comme *isiaica* d'Italie et qui étaient jusque-là très dispersés. L'ouvrage associé, *Les conditions*, reçoit un accueil favorable à son époque<sup>256</sup>, et c'est aujourd'hui une référence de base en tant qu'étude régionalisée sur la diffusion isiaque, alors même que la terminologie isiaque n'était pas définie. La fixation sur l'Italie permet à l'inventaire de ne pas être influencé par Délos et son centre culturel isiaque qui pouvait statistiquement fausser les résultats, notamment en ce qui concerne l'évolution chronologique épigraphique. Mais l'auteur prend pourtant en compte l'importance des *negatiores* de Délos dans la propagation isiaque italienne. Notons que la *Sylloge* de Vidman est parue après que Malaise a effectué sa propre enquête, et que ce dernier a ainsi (re)découvert des inscriptions inédites. Par conséquent, Malaise se réfère au *C.I.L.*, à l'*I.G.*, à l'*A.E.*, etc., et très peu à la *SIRIS*. Les documents sont présentés par ordre géographique, selon une répartition des grandes régions augustéennes du nord au sud, et à l'intérieur de chaque région par ordre alphabétique des sites. Nous regrettons seulement que les nombreuses inscriptions grecques et latines ne soient pas traduites.

Malaise regroupe au total 359 inscriptions italiennes et 106 rien que pour Rome<sup>257</sup> (soit 10 de plus que Vidman), ce qui représente 29,5 % : elle est logiquement la ville qui atteste le plus grand nombre de dédicaces de type isiaque. En outre, il ajoute 193 porteurs de noms théophores isiaques<sup>258</sup>. Ces derniers pourraient nous apporter des informations d'ordre religieux, mais ils sont à relativiser, puisque ces noms sont souvent imposés aux

---

<sup>256</sup> Turcan, 1974.

<sup>257</sup> *Inventaire*, p. 112-145.

<sup>258</sup> *Inventaire*, p. 145-166.

enfants ou aux esclaves<sup>259</sup> et qu'il n'y a généralement pas correspondance entre porteurs de noms isiaques et dédicaces religieuses<sup>260</sup>. En outre, la répartition géographique des porteurs prouve qu'ils sont surtout présents dans des villes à caractère portuaire ou cosmopolite comme Rome, où la proportion d'Égyptiens et d'Alexandrins y est importante. Ils sont donc plus souvent indices d'ethnicité que de religiosité isiaque. Les noms théophores ne nous apprennent rien sur l'entourage impérial : si certains sont portés par des affranchis impériaux, il est difficile de croire que ces derniers aient eu une quelconque influence culturelle sur les empereurs. Les quelques personnages de cet inventaire qui peuvent nous intéresser sont ceux de rang sénatorial<sup>261</sup> et Sérapion, l'astrologue égyptien qui avait prédit la mort de Caracalla<sup>262</sup>. Si tous n'ont pas explicitement de liens privilégiés avec les empereurs, ces inscriptions pourront renseigner sur l'évolution des tendances sénatoriales (donc d'un organisme romain puissant face à l'empereur) envers les divinités isiaques.

Les inscriptions recensées par Malaise sont surtout à classer dans la catégorie des inscriptions « populaires ». Elles nous fournissent des sources nécessaires pour la compréhension des structures socioculturelles du culte dans l'Empire romain. À travers les inscriptions que nous offrent les dédicants de ce monde antique, nous obtenons surtout une vision « individuelle », c'est-à-dire des renseignements sur des milliers d'individus : leurs noms, leurs professions, leur identité ethnique et culturelle, etc. Cependant, il faut prendre en compte les manques « géographiques », « temporels » et « sociaux ». Tous les individus n'ont pas laissé d'inscriptions dans la pierre. La répartition géographique est inégale, avec une rareté épigraphique en milieu rural et qui varie en fonction des fouilles archéologiques entreprises. Et la datation pose souvent problème lorsque l'inscription est partielle. Les problèmes liés au « contenant » qu'est l'inscription conduisent aux problèmes spécifiques

---

<sup>259</sup> *Conditions*, p. 100 : tableau qui illustre qu'à Rome, plus de 41% des porteurs de ces noms sont des affranchis ou des esclaves.

<sup>260</sup> *Conditions*, p. 25-34.

<sup>261</sup> *Inventaire, Roma* n° 117 (*Iunius Pomponius Ammonius*) et n° 236 (*Postumius Isidorus*) de l'époque de Constantin.

<sup>262</sup> *Inventaire, Roma* n° 255 (*Serapion*).



du « contenu » de cette même inscription. Et à la difficulté de datation des inscriptions s'ajoute la rareté de celles qui proviennent de la famille impériale et de son entourage, même à Rome où l'on pouvait espérer que l'autorité politique s'exprimerait plus qu'ailleurs<sup>263</sup>.

Nous pourrions nous aider auprès des inscriptions isiaques consacrées au salut d'un empereur, dont plusieurs découvertes à Rome<sup>264</sup>. Ces dédicaces peuvent informer sur la foi personnelle du dédicant. Ou encore, elles indiquent que l'individu veut flatter l'autorité ; la mention de divinités isiaques indiquerait alors que les empereurs mentionnés se sont tournés publiquement vers les divinités citées. Mais face à la rareté des inscriptions impériales qui rend difficile à cerner la position personnelle des empereurs envers ces divinités, il convient de les associer à des documents plus directement issus de la politique impériale religieuse et qui témoignent plus explicitement des intentions des différents empereurs : les monnaies.

### I.2.2.2 Les monnaies

La numismatique antique romaine est un domaine immense tant au point de vue géographique que chronologique, car elle couvre une période qui s'étend du IV<sup>e</sup> siècle av. au V<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Comme pour les inscriptions, avec les grandes découvertes archéologiques de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les monnaies deviennent véritable objet scientifique pour les historiens en témoignant des échanges économiques, des crises politiques et sociales, des invasions. Apparaissent les premiers catalogues généraux des

<sup>263</sup> Häussler, « Signes de la « romanisation » à travers l'épigraphie : possibilités d'interprétations et problèmes méthodologiques », dans Häussler, 2008, p. 9-30.

<sup>264</sup> *Inventaire, Roma n° 14 : Isidi reginae / pro salute et incolumitate / imp(eratorum duorum) Caes(arum) L. Septimi Severi Pii Per/tinacis Aug(usti) Arab(ici) Adiab(enici) Parth(ici) // Maximi et M. Aurelii Antonini Pii Felicis / Aug(usti) [[Brit(annici) Max(imi)]] principis iuventutis et / Iuliae Aug(ustae) matris Aug(usti) [[n(o)stri]] et // castror(um) et [[senatus / et patriae]] L. Ceius L(ucii) fil(ius) Privatus / quod, cum examplaretur / balneum, subprinceps // voverat, princeps castr(or)um / peregrinorum v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) ; n° 78 : Διὶ Ἡλιῶ / μεγάλῳ / Σαράπιδι / καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς / ὑπὲρ σωτηρίας / καὶ αἰωνίου / [διαμονῆς] / [τῶν κυρίων] ἡμῶν / αὐτοκράτορων / καὶ τοῦ σύνπαν/τος αὐτῶν οἴκου / Κ. Αὐρήλιος / Ρουφεῖνος / σὺν τῇ γυναικὶ / καὶ τοῖς τέκνοις / ἀνέθηκεν / ἐπ' ἀγαθῶ et n° 79 par exemple : Ὑπὲρ σωτηρίας αὐτοκράτορος Μ. Αὐρήλιου Ἀντωνίνου / Μεγάλου Σεβαστοῦ Διὶ Ἡλιῶ μεγάλῳ Σαράπιδι / Γ. Ἀβίδιος Τροφιμιανὸς ἱεροδουλὸς πάσης ἱερο/δουλί<a>ς εὐξάμενος ἀνέθηκα.*

monnaies romaines, catalogues de musées et de collections particulières, inventaires de trésors et de fouilles, ainsi que les premiers traités consacrés à cette source. L'ouvrage d'Ernest Babelon, *Description historique et chronologique...*<sup>265</sup> a aujourd'hui vieilli et est peu utilisé par les isiacologues. Mais il peut constituer une première base avant de se tourner vers des catalogues plus exhaustifs ou plus récents encore référencés dans les outils isiacologiques comme celui d'Henry Cohen<sup>266</sup>, et surtout la gigantesque entreprise de Harold Mattingly, Edward Allen Sydenham et Carol Humphrey Vivian Sutherland, *The Roman Imperial Coinage*<sup>267</sup> (dite *R.I.C.*) en 10 tomes, ciblée sur les monnaies impériales.

La dernière décennie a vu se multiplier les études qui lient des analyses numismatiques et les questions de pouvoir, d'idéologie, d'identité et de propagande impériale, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir. On peut citer C. Ando, qui publie en 2000 *Imperial ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, qui à propos des monnaies impériales utilisées comme moyen de communication par la présence des portraits des empereurs<sup>268</sup>, utilise le modèle du système des symboles emprunté de l'anthropologie, en particulier de C. Geertz<sup>269</sup>. En 2008, R. Hedlund, dans “...*achieved nothing worthy of memory*” : *Coinage and authority in the Roman empire c. AD 260-295*, analyse comment, durant la période troublée du III<sup>e</sup> siècle, les empereurs ont plaidé leur cause grâce aux monnaies utilisées comme des « monuments en miniature » lorsque la situation d'urgence ne permettait pas aux empereurs d'ériger de vraies constructions. Il remarque que même si les centres de gravité politique se sont déplacés en provinces, Rome reste la référence symbolique monumentale à représenter monétairement, et elle permet aux empereurs d'imposer l'image de leur pouvoir impérial, alors étendue à de nouveaux endroits. Quant à Carlos F. Noreña<sup>270</sup>, il utilise les méthodes quantitatives sur une masse de données numismatiques très large pour étudier ce qu'est l'idéologie impériale et comment elle se diffuse : quels sont les messages les plus fréquents pour chacun des règnes ; y a-t-il

---

<sup>265</sup> Babelon, 1885-1886.

<sup>266</sup> Cohen, 1880-1892.

<sup>267</sup> Mattingly, Sydenham et Sutherland, 1923-1994.

<sup>268</sup> Ando, 2000, p. 209.

<sup>269</sup> Ando, 2000, p. 211, citant Geertz, 1983, p. 124 : « There is both a governing elite and a set of symbolic forms expressing the fact that it is in truth governing ».

<sup>270</sup> Noreña, 2011.

une différence de message entre les monnaies et les inscriptions ; le lien entre discours officiel central et diffusion locale résiste-t-il à la réalité politique provinciale ; etc. À propos de l'idéologie impériale, reprenant des arguments d'Ando et de Noreña, Erika Manders utilise pareillement la quantification en se concentrant sur la période sévérienne<sup>271</sup> qui nous concerne directement, et qu'elle caractérise comme connaissant une instabilité interne et des menaces extérieures. Sur une base de 8227 monnaies, elle établit des diagrammes qui présentent les principales idées diffusées : représentation dynastique, représentation militaire, associations divines (qui nous intéressent), prospérité, bienfaits et vertus, représentation du passé impérial qui inscrit l'empereur dans une tradition. Prenant le règne de Caracalla comme étude de cas, elle remet en cause l'image littéraire posthume qui fait de lui un empereur soldat cruel, image qui s'oppose à sa quantification majoritaire de monnaies à associations divines ou présentant Caracalla comme prêtre, ce qui ne nous est pas inutile. La même année, Clare Rowan s'intéresse aux Sévères et aux patronages divins qu'ils ont pu mettre en avant pour légitimer leur pouvoir et travailler l'opinion publique sur des questions politiques, militaires et sociales, arguant que les masses monétaires permettent de quantifier les idéologies<sup>272</sup> et d'attester des « ciblage d'audience » grâce à une collaboration entre l'administration impériale centrale et les fonctionnaires provinciaux.

Si, depuis les années 70, les monographies isiaques se multiplient, rares sont les isiacologues à utiliser ce type de sources, encore moins à s'y consacrer. Pourtant, il y eut à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle l'article de Drexler « Der Isis-und Sarapis-Cultus in Kleinasien », encore aujourd'hui précieux quant à la diffusion isiaque dans les provinces orientales à l'époque impériale et à sa richesse documentaire, mais qui s'appuyait surtout sur des recueils du XVIII<sup>e</sup> siècle aujourd'hui inusités. Dès les années 30, Andreas Alföldi est un grand nom autant chez les numismates que chez les isiacologues. Dans *A festival of Isis in Rom under the christian emperors of the IVth century*, résultat d'une communication faite

---

<sup>271</sup> Manders, 2012.

<sup>272</sup> Rowan, 2012, p. 4.

au congrès international de numismatique de 1936 à Londres et ouvrage cher au domaine isiacologique, il s'engage dans la lignée de l'Histoire des idées en ciblant des analyses sur l'étude des monnaies de type isiaque, émises le 3 janvier (selon la légende *vota publica*) depuis le règne de Dioclétien à celui de Valentinien II (375-392 apr. J.-C.), ainsi que celles qui figurent Isis ou Sérapis sur le droit donc en place du buste impérial, qu'il nommera « anonymes ». Après une enquête dans les collections publiques et privées européennes de son époque, il répertorie ainsi 400 entrées pour un total de plus de 800 exemplaires. Cependant, il n'oublie pas de commenter les textes qui peuvent témoigner du climat de « luttes » religieuses entre l'empereur et son entourage d'un côté, les membres sénatoriaux païens de l'autre.

Quelques années plus tard, son *Die Kontorniaten* analyse les médaillons *contorniates* pour étudier la propagande politico-religieuse des autorités païennes du IV<sup>e</sup> siècle<sup>273</sup>. Il classe par groupes<sup>274</sup> ces médaillons tardifs, selon lui utilisés comme cadeaux au Nouvel An par les sénateurs qui disputent ainsi les largesses impériales, représentant un passé (politique et religieux) qu'ils jugent plus glorieux que leur situation. Alföldi reproduit fidèlement les exemplaires disponibles à son époque et analyse autant leur technique que leur iconographie, attestant d'un esprit rigoureux qui lui vaut les remerciements des antiquisants contemporains et des orientalistes tels que Cumont<sup>275</sup>. Son ouvrage pourrait être utile pour l'analyse de cette période obscure chez nos spécialistes<sup>276</sup>, durant laquelle on peut s'interroger sur la place des divinités isiaques dans le débat qui oppose païens et chrétiens de la sphère politique, puisque certains *contorniates* portent l'image d'Isis *Pelagia* ou de Sérapis (imitant les types des *vota publica*). Avec ses deux ouvrages, Alföldi offre pour la première fois aux historiens une analyse monétaire, rigoureuse et félicitée, qui met

---

<sup>273</sup> Alföldi, 1943.

<sup>274</sup> Le premier groupe est celui des médaillons frappés, de 356 à 394 ; le deuxième est celui des moulés de 395 à 410, et le troisième de 411 au dernier quart du V<sup>e</sup> siècle avec l'effigie des empereurs régnants. Cameron, 2011, p. 691-693, critique la chronologie de cette typologie, basée selon lui sur des dates arbitraires conjecturales non prouvées ; néanmoins, si ces dates (394 et 410 surtout) peuvent être certes remises en question, l'analyse iconographique se fait par comparaison avec les *vota publica*, monnaies quant à elle bien datables lorsque l'effigie impériale est présente.

<sup>275</sup> Cumont, 1944, p. 495.

<sup>276</sup> *Conditions*, p. 450-455, par exemple, ne traite de cette période que sur 5 pages.

en avant le rôle sénatorial dans l'histoire des cultes païens de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, et dans l'histoire isiaque précisément pour nous. Ainsi, ce débat n'est pas uniquement analysable grâce aux écrits des auteurs chrétiens, mais les monnaies et médaillons pourront compléter l'étude des sources littéraires ; c'est pourquoi comme dans le débat autour de la littérature tardive, Alan Cameron s'interposera envers les hypothèses d'Alföldi. Tout d'abord à propos de la datation des *contorniates*, basée selon lui sur des dates arbitraires conjecturales non prouvées<sup>277</sup> ; néanmoins, si les dates (394 et 410 surtout) peuvent être certes remises en question, l'analyse iconographique d'Alföldi, par comparaison avec les *vota publica* (monnaies quant à elle bien datables lorsque l'effigie impériale est présente) est difficilement critiquable et assez négligée par Cameron. Comme pour la datation des œuvres de Macrobie<sup>278</sup>, une telle remise en question de Cameron forme la base de son argumentation pour prouver que les *contorniates* ne peuvent s'inscrire dans un discours actif de la part de l'aristocratie sénatoriale romaine de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et du début du V<sup>e</sup> siècle<sup>279</sup>, sans pour autant réinterpréter l'iconographie qui y est présente. Cameron réitère les mêmes objections pour les *vota* isiaques à effigie ou anonymes<sup>280</sup>.

On retrouvera les monnaies isiaques recensées parmi les catalogues régionaux ou thématiques depuis les années 70, comme celui de Malaise<sup>281</sup> et d'Anne Rouillet<sup>282</sup> pour l'Italie, ou le catalogue iconographique de Wilhelm Hornbostel sur Sérapis<sup>283</sup> et de Vincent Tran Tam Tinh sur Sérapis debout<sup>284</sup>, avec parfois de rapides descriptions sans analyse profonde – encore moins du point de vue impérial – dans les études qui accompagnent ces

<sup>277</sup> Cameron, 2011, p. 691-693.

<sup>278</sup> *supra*, p. 74-75.

<sup>279</sup> Par exemple, la première série décrite par Alföldi serait frappée avant « the period generally characterized as a “pagan reaction”, the 380s » (Cameron, 2011, p. 693) ; mais cela revient, de la part de Cameron, à trop limiter dans le temps une éventuelle réaction païenne et à ne pas considérer de tels indices bien avant 380. En outre, Cameron s'attarde sur une remise en question du rôle d'Orfîtus, suggéré par Alföldi (p. 693-694), ce qui ne doit pas pour autant être généralisé et remettre en question l'intervention de toute l'aristocratie sénatoriale romaine.

<sup>280</sup> Cameron, 2011, p. 694-695.

<sup>281</sup> *Inventaire*, p. 238-246.

<sup>282</sup> Rouillet, 1972.

<sup>283</sup> Hornbostel, 1973.

<sup>284</sup> Tran Tam Tinh, 1983, p. 193-198, 306-315 etc.

recensements<sup>285</sup>. Il faut attendre l'arrivée des colloques internationaux à la toute fin du XX<sup>e</sup> siècle pour que le renouvellement de la méthodologie isiaque intègre une conscience du potentiel des monnaies pour les isiacologues et leurs interrogations.

Bricault publie alors un article ciblé sur une analyse des principaux types isiaques impériaux à Rome<sup>286</sup>. S'il peut évoquer les monnaies des ateliers périphériques pour peu que les types et les légendes soient identiques à ceux de Rome, il n'établit pas de comparaison avec les spécificités des ateliers provinciaux, même des principaux. Il se concentre sur le contexte de la capitale impériale et sur l'ambiguïté entre rareté des émissions et longévité, puisqu'elles apparaissent avec le règne de Vespasien et ne disparaissent que dans les dernières années du IV<sup>e</sup> siècle. Il explique les hiatus avec des contextes politico-religieux précis en s'appuyant sur d'autres types de sources, principalement les écrits des auteurs antiques et les inscriptions. Bricault résume brillamment en une quinzaine de pages le programme monétaire isiaque romain qui s'étale sur quatre siècles, en concordance parfois avec l'idéologie de certains règnes : nous pensons par exemple au parallèle établi entre la nouvelle ère sothiaque en 139 apr. J.-C. et l'apparition chez *Diva Faustina* d'Isis-Sothis, et la réapparition de ce type en 159 dans le monnayage alexandrin d'Antonin (138-161 apr. J.-C.) pour ces *Vicennalia* – Isis-Sothis est alors synonyme de félicité du règne. Mais lui-même admet le manque d'analyses monétaires dans son domaine, dès son introduction.

On peut expliquer le retard d'analyses isiaques numismatiques par deux faits : tout d'abord, l'interrogation des historiens des religions sur la validité des informations monétaires dans un tel domaine. C'est-à-dire : est-ce que la présence monétaire d'une divinité est nécessairement liée à l'existence de son culte, dans le territoire placé sous l'autorité de l'émetteur ? Concernant précisément les cultes isiaques, en 1953 David Magie

---

<sup>285</sup> On peut encore citer Parcerisa, 1980-1985, sur la péninsule ibérique, qui offre une rapide analyse du monnayage d'Ibiza, p. 64-66.

<sup>286</sup> Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Lecocq, 2005, p. 91-108.

déclare qu'il est difficile de conclure à une corrélation et d'utiliser les monnaies<sup>287</sup>, puisque selon lui, une quinzaine de villes ayant présenté des cultes isiaques ne présente pas ce type de sources. Et au contraire, d'autres cités présentent des monnaies, mais n'auraient pas maintenu les cultes qui y sont représentés. Il semble reculer devant l'abondance de preuves monétaires dans tout l'Empire, puis devant la nécessité de relier le catalogue abondant avec le catalogue épigraphique tout aussi important. Dunand, 20 ans après, avance avec prudence : elle affirme qu'une cité ne traduit pas nécessairement tous les cultes qui sont présents dans son monnayage et que la découverte de monnaies isolées ne permet aucune conclusion. Au contraire, face à l'abondance de monnaies pour une même cité et sur une longue période, et face à la concordance des données numismatiques avec les données archéologiques et épigraphiques pour une même cité, on peut alors parler de culte établi<sup>288</sup>.

Le retard d'analyses monétaires isiaques s'explique également par un fait d'importance : l'absence d'un véritable catalogue jusqu'à récemment. Le projet d'envergure établi lors du premier colloque international en 1999 aboutit en 2008 avec la publication de la *Sylloge nummorum religionis isiacae et sarapiacae*, dite *SNRIS* et dernier volet de la *trilogie isiaque*. Rappelons qu'elle regroupe les monnaies d'or, d'argent, de billon, de bronze et de cuivre, où figure un membre de la *gens* isiaque ou un élément identifié comme isiaque, depuis le III<sup>e</sup> s. av. à la fin du IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C., de toutes les régions de l'Empire romain. Le catalogue ne recense pas moins de 5500 émissions environ, soit 30 000 monnaies, présentées selon les règles des numismates grâce à une base informatique qui accompagne l'ouvrage et qui offre 1500 photographies. Les participants présentent des analyses et des synthèses qui balayent toute l'iconographie monétaire de nos divinités en 290 pages. L'ouvrage est divisé en trois parties : une mise au point iconographique générale et évolutive ; plusieurs études régionales, dont un chapitre consacré à Rome<sup>289</sup>. Enfin, un « essai d'analyse chronologique » qui résume l'évolution générale régionale, pour prouver l'influence des facteurs extérieurs généraux (raisons religieuses, causes politiques, etc.).

---

<sup>287</sup> Magie, 1953, p. 179-187.

<sup>288</sup> Dunand, 1973, p. 3.

<sup>289</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 185-201, qui reprend son article de 2005 et y ajoute un tableau pour les types du IV<sup>e</sup> siècle, ainsi qu'une présentation du monnayage républicain et de nombreuses illustrations.

Le tout est accompagné d'une cinquantaine de cartes qui présente la répartition des types émis selon les régions et les ateliers, et d'une introduction qui balaye l'historiographie de la numismatique isiaque encore pauvre, ainsi que les nombreuses questions pouvant être posées. Parmi celles-ci : « Certaines émissions à type isiaque peuvent-elles renvoyer à un événement politique précis ou dépendre de circonstances particulières ? [...] L'étude du monnayage d'une cité permet-elle de mieux appréhender la place réelle de telle ou telle divinité dans le panthéon local ? [...] Les monnaies permettent-elles de mieux comprendre les voies et les vecteurs de diffusion des cultes isiaques, mais aussi leur réception et leur intégration dans la cité<sup>290</sup> ? ». En priorisant une présentation typologique pour les sept siècles et toutes les régions concernées, il est évident que l'équipe de Bricault ne pouvait répondre à toutes. Mais elle laisse un outil qui prouve l'apport d'une telle source, qui permet de poursuivre et d'approfondir les analyses thématiques tout en faisant des comparaisons contextuelles typologiques.

La *SNRIS* possède désormais des compléments et suppléments qui paraîtront dans les volumes de la *Bibliotheca isiaca* ; dans le dernier opus, L. Bricault annonce deux nouvelles entreprises numismatiques isiaques en cours<sup>291</sup> : un futur supplément de la *Bibliotheca* sera dédié aux émissions romaines des *Vota Publica* ; un volume sera consacré au monnayage alexandrin.

### **I.2.2.3 Le problème des sources monumentales et des catégories d'objets archéologiques**

#### *I.2.2.3.1 Les outils et catégories*

Les catégories d'*isiaca*, de *pharaonica*, d'*aegyptiaca* et de *nilotica* sont définies au premier colloque international sur les études isiaques, pour pallier au problème de distinction entre culturel/culturel pour les objets découverts par l'archéologie. Rappelons que les *isiaca* et les *pharaonica* sont les objets reliés à des contextes culturels, alors que les *aegyptiaca* et les *nilotica* témoignent plus d'un goût esthétique pour l'exotisme égyptien ou

---

<sup>290</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 13.

<sup>291</sup> Supplément I : Bricault, Veymiers (dir.), 2015, p. 245.



oriental en général, même si leurs formes peuvent imiter les symboles égyptiens cultuels. Rajoutons à ces catégories les *témoignages de type isiaque*, pour désigner les objets découverts sans contexte précis et qui posent encore problème quant à la détermination de leur utilisation : ces objets peuvent être des indices de foi individuelle autant que de la pacotille exotique, de la marchandise décorative...

Quant aux monuments, ils ne posent en général pas le problème de détermination de contexte : on ne peut pas hésiter entre cultuel/culturel lorsqu'on est face à un temple monumental officiel, ou même un autel plus modeste, surtout lorsqu'on y découvre des preuves épigraphiques de foi isiaque.

La documentation archéologique qui concerne les divinités isiaques est recensée depuis bien avant que ces différents termes soient définis. Rappelons que Leclant s'efforce dès 1952 à l'inventaire des objets appelés alors « égyptiens et égyptisants hors d'Égypte ». Il s'associe à Clerc pour le projet *IBIS*, dont les quatre volumes qui seront publiés entre 1972 et 1991 concernent les années 1940-1969 et réunissent 1755 notices. Lorsqu'apparaît le premier volume, qui regroupe la documentation épigraphique et archéologique en 346 titres par les chercheurs dont le nom va de A à D, il est bien accueilli<sup>292</sup>. Car les historiens ressentaient depuis le début des années 60 la nécessité de regrouper les travaux concernant les cultes isiaques. Avec le quatrième volume en 1991 s'achève ce projet de grande ampleur. Et il s'avère que vingt ans après, l'*IBIS* « mérite toute la reconnaissance des antiquistes et même des spécialistes de l'égyptomanie<sup>293</sup> ». Les auteurs du projet ont été constants tant dans leur objectif que dans leur méthode et présentation : faciliter l'inflation bibliographique et offrir aux lecteurs des pistes de recherches grâce à l'index très détaillé ; associer égyptologie et histoire de l'Antiquité classique.

Mais si l'*IBIS* s'attaque aux *isiaca* entre 1940 et 1969, qu'en est-il des années postérieures ? Pour la période 1970-1999, une petite équipe s'est attachée à répertorier les nouveaux documents concernés : cela représente 4600 titres, en plus des 350 de la période 1940-1969 qui n'avaient pas été pris en compte par Leclant et Clerc. Soit au total

---

<sup>292</sup> Barquet, 1974.

<sup>293</sup> Turcan, 1992.

4950 titres, ce qui représenterait neuf nouveaux volumes à publier. Avec les nombreux titres qui s'ajoutent depuis les années 2000, liés au tremplin des recherches constitué par les colloques internationaux, l'entreprise paraît difficile. D'où l'appel à la numérisation et à la collaboration de la nouvelle génération des chercheurs.

Néanmoins, le temps que l'équipe s'attaque au nouveau répertoire, le besoin de visualiser la dispersion des *isiaca* recensés jusqu'à la toute fin du XX<sup>e</sup> siècle s'était déjà fait ressentir. Bricault publie l'*Atlas de la diffusion des cultes isiaques* en 2001 : il représente une visualisation concrète de la répartition des *isiaca*, en évitant la dispersion voire la « noyade » bibliographique. Nous parlons bien des *isiaca*, donc des documents liés à un contexte cultuel. On s'éloigne véritablement de l'ambiguïté des « documents égyptiens et égyptisants hors d'Égypte » recensés par Leclant dans les *Orientalia* sans véritable distinction contextuelle. On s'éloigne également de l'*IBIS* qui par souci d'exhaustivité prenait en compte les documents à utilité culturelle comme culturelle, voire marchande...

L'*Atlas* comprend 34 cartes ciblées, en plus des 7 cartes de distribution de sanctuaires isiaques du monde méditerranéen de l'époque gréco-romaine. Pour chaque zone géographique concernée, Bricault offre une notice indicative de la chronologie de l'introduction et de la diffusion des cultes isiaques, et une première bibliographie régionalisée. Puis tous les *isiaca* représentés sont accompagnés d'une bibliographie non pas exhaustive, mais qui permet à l'utilisateur de se tourner vers les publications principales qui elles, donneront les références secondaires. C'est la conciliation entre information la plus complète possible et lisibilité de l'information qui rend l'ouvrage apprécié des isiacologues<sup>294</sup>. À la fin de l'*Atlas*, deux index de localisation des sanctuaires isiaques : le premier avec les noms anciens, l'autre avec les noms modernes. De telle sorte que l'ouvrage « vulgarise » par ses multiples index et bibliographies et par sa présentation cartographique simplifiée par les couleurs et les symboles, les informations isiaques autant aux isiacologues chevronnés qu'à la nouvelle génération de chercheurs. Anna Van den Kerchove soulève la difficulté de découpage et de classement géographique de l'*Atlas*, qui se ressent à travers les « doublons » de sites apparaissant sur deux cartes ou dans deux index. Elle constate également quelques erreurs mineures, dues à l'ampleur de la

---

<sup>294</sup> Van den Kerchove, 2007.

tâche (représenter autant de documentation isiaque en peu de supports visuels). Cependant, cet outil cartographique reste de véritable qualité visuelle et bibliographique quant à la diffusion régionale et chronologique des *isiaca*. Et il soulève de bonnes questions quant à la différence de documentation selon les régions et les époques.

#### *1.2.2.3.2 Les temples isiaques romains*

Pour Rome, nous pouvons encore une fois utiliser Malaise<sup>et d'</sup> autres recensements archéologiques italiens, comme celui de Roulet<sup>295</sup>. Remarquons tout d'abord que dans la capitale impériale, toutes les divinités isiaques ne sont pas honorées monumentalement : les temples sont principalement des *serapea* et *isea*. Dans certains d'entre eux, nous pouvons retrouver des traces de la présence secondaire des autres divinités isiaques : c'est le cas dans la *regio* III<sup>296</sup>, dans les environs de *S. Pietro e Marcellino*, où des fouilles entreprises au XVII<sup>e</sup> siècle montrent les restes d'un ensemble égyptien important qui inclut Isis, Sérapis, mais aussi Apis et Anubis, avec des scènes datant de l'époque de Constantin. Ou encore, voisin de *San Martino ai Monti*, un laraire de la même époque sous la forme d'un petit édicule qui contient diverses statues divines, dont Isis-Fortuna dans la niche centrale, Sérapis, Harpocrate et Horus<sup>297</sup>. Mais Isis et Sérapis sont majoritairement au centre des honneurs. Même dans les temples dédiés à des divinités qui appartiennent à d'autres sphères romano-orientales ou qui proviennent d'autres régions, ce sont Isis et Sérapis qui leur sont associés : tous les deux sont affiliés à Mithra dans son temple de *Santa Prisca*<sup>298</sup>. Exceptionnellement, nous trouvons une statue d'Osiris dans un sanctuaire syrien datant du IV<sup>e</sup> siècle sur le Janicule<sup>299</sup> : elle est associée à une statue d'Adonis ; ou encore, rappelons la mention par l'*Histoire Auguste* d'une statue d'Anubis dans le temple de Janus<sup>300</sup> (sans preuve archéologique). C'est une constatation valable en général pour l'Empire romain : Isis et Sérapis sont les divinités isiaques principalement honorées par des temples, ce qui

---

<sup>295</sup> Roulet, 1972.

<sup>296</sup> *Conditions*, p. 171-173 ; *Steinby*, III, p. 115-116.

<sup>297</sup> *Conditions*, p. 176-177.

<sup>298</sup> *Inventaire, Roma* n° 415-419.

<sup>299</sup> *Inventaire, Roma* n° 424 ; sur la localisation du sanctuaire syrien : *Steinby*, II, p. 8.

<sup>300</sup> *Histoire Auguste, Vie de Commode*, XVI, 4 : « Le temple de Janus aux deux visages s'ouvrit de lui-même, et la statue en marbre d'Anubis sembla remuer ».

est conforme aux données épigraphiques italiennes où Isis occupe la première place avec 60 %, Sérapis la deuxième avec 32 %. Les « positions épigraphiques » sont respectées monumentalement à Rome : un temple isiaque sur deux est un *iseum* (lieu dédié à Isis, incluant les autels privés).

Nous ne pouvons passer outre le problème majeur des historiens qui travaillent sur l'Antiquité gréco-romaine : le caractère partiel de tous les types de sources. Concernant les temples isiaques romains, les difficultés d'interprétations architecturales sont réelles, dues aux découvertes d'éléments architectoniques souvent isolés et dispersés. Et ce malgré une étude parallèle des différentes sources à notre disposition, car un problème posé par un type de source peut être résolu (du moins en partie) par un autre type. Le cas le plus exemplaire est celui de l'*Iseum capitolin*. Ce dernier est mentionné dans les sources littéraires<sup>301</sup>. Parmi les inscriptions, on trouve des documents qui mentionnent un *sacerdos Isidis Capitolinae*<sup>302</sup>. On trouverait également une Isis *Curiana* chez Cicéron qui s'adresse à Atticus, en parlant de Pompée, mais les interprétations du passage sont diverses<sup>303</sup>. Si le nom est attesté, il reste difficile de savoir s'il pourrait s'agir d'une statue ou d'une véritable chapelle sur le Capitole. Or, les découvertes archéologiques ne confirment pas de présence isiaque capitoline. Les documents archéologiques sont principalement retrouvés isolément dans les autres *regio* : par exemple, déterrée de la *via dei Fori Imperiali*, un fragment architectonique en calcaire jaunâtre, avec au centre la représentation d'un scarabée. Des reliefs furent trouvés sur la *via della Consolazione*, représentant un Hathor romain et un Sérapis. Il est donc difficile et présomptueux d'établir une reconstitution d'un temple – comme pour beaucoup d'entre eux –, mais il se situerait dans l'entourage d'autres dieux gréco-orientaux : Caelestis et Mithra.

---

<sup>301</sup> Tertullien, *Apologétique*, VI, 8 : « Sérapis et Isis et Harpocrate avec leur Cynocéphale furent tenus loin du Capitole, c'est-à-dire chassés de la curie des dieux, par les consuls Pison et Gabinius, qui n'étaient pas chrétiens assurément ».

<sup>302</sup> *Inventaire, Roma* n° 1 et 2.

<sup>303</sup> *Inventaire, Roma* n° 340, p. 185 sur le débat quant à ce passage.

Certains temples, comme celui qu'Élagabal (218-222 apr. J.-C.) construit pour le Soleil de sa région natale, sont considérés comme des « accidents », car ils ne subsistent que sous le règne de leur empereur commanditaire. Ils ne doivent pas être considérés pour une étude de l'évolution de l'identité romaine incarnée par le Panthéon romain et ses temples. Car selon les archéologues, ce qui fonctionne, c'est ce qui perdure. Si le temple de Vénus et de Rome est unique, les célébrations qui lui sont liées persistent : le 21 avril est jour de fête à Rome (et dans l'Empire) pour Rome<sup>304</sup>. La situation est autre pour les cultes isiaques : certains temples isiaques sont encore objets de débats, comme le *serapeum* du Quirinal qu'on a souvent décrit comme monumental (avec des dimensions qui approchent celles du temple de Vénus et de Rome<sup>305</sup>), mais qu'aujourd'hui, on reconsidère comme temple bien plus modeste<sup>306</sup>. Mais, quels que soient les débats d'interprétation difficile des restes archéologiques, le fait est que les temples construits en l'honneur de ces divinités sont multiples à Rome. Ainsi cette multiplicité ne serait-elle pas synonyme d'un culte ayant fonctionné, selon le concept des archéologues ? Pourtant, les premiers autels romains destinés aux divinités isiaques ont été construits dès la fin de l'époque républicaine par les fidèles, et non par les autorités qui tentent de les interdire voire de les détruire. La question est : peut-on, à partir des temples romains isiaques, définir le moment à partir duquel les cultes isiaques ont « fonctionné » à Rome ? Nous parlons de leur réussite officielle, puisque ces mêmes cultes étaient populaires depuis déjà avant l'Empire romain. Mais du point de vue des empereurs, y a-t-il un moment clé de l'officialisation monumentale des divinités isiaques ? C'est là une question du domaine urbain, en lien étroit avec la notion de *pomerium*, qui elle-même semble être associée au culte impérial. L'étude du *serapeum* du Quirinal sera un point-clé de l'interrogation.

Si les temples isiaques romains sont sans aucun doute des contextes culturels, voire des actes politico-religieux de la part des empereurs, force est de constater que les questionnements ne sont pas inexistantes pour autant. Questionnements dus en grande partie aux difficultés d'interprétations des indices archéologiques partiels. Malgré ces difficultés

---

<sup>304</sup> Benoist, 2005, p. 315-316.

<sup>305</sup> Duret, Néraudau, 2001, p. 150. Sur ce temple : *Inventaire*, p. 180-182 et *Steinby*, IV, p. 302-303.

<sup>306</sup> Beard, North, Price, 2006, p. 243-248.

et la relativisation des données qui en est la conséquence directe, les temples isiaques romains resteront des indices forts pour l'étude de l'identité altérée incluse des cultes isiaques, et de leurs rapports avec les empereurs aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Indices qu'il nous faut étudier avec la prise en compte des rapports étroits entre l'empereur et Rome, avec celle des conceptions impériales envers la capitale de l'Empire. Reste à déterminer, grâce à l'aide des autres types de sources, si l'initiative de constructions impériales isiaques ou les gestes d'entretiens comme celui de Sévère Alexandre<sup>307</sup> résultent uniquement d'une intention publique donc politico-religieuse, ou si elle est en concordance implicitement avec les préférences privées religieuses impériales.

#### *I.2.2.3.3 Les autres types monumentaux*

Nous avons parlé jusque-là des temples isiaques romains. Mais d'autres monuments peuvent être considérés, car ils relient d'une certaine façon les empereurs (commanditaires de ces autres monuments) et l'Égypte, voire les dieux qui en sont issus. Nous pensons aux obélisques, puisque dès que l'Égypte devient province impériale, les empereurs en importent à Rome ou en font construire par les artisans romains<sup>308</sup>. Mais sont-ils des monuments culturels ? Culturels ? Participant à la politique impériale ? Les réponses apparaissent multiples au I<sup>er</sup> s. apr. J.-C. Auguste en transforme un en gnomon d'un cadran solaire qui participe à sa propagande idéologique de détournement des symboles égyptiens. D'autres au contraire participent à la décoration des temples isiaques, donc à une atmosphère culturelle. D'autres enfin peuvent être l'objet d'attentions particulières, utilisés dans une propagande idéologique impériale avec des éléments culturels isiaques : dans les hiéroglyphes de l'obélisque *Pamphilius*<sup>309</sup>, Domitien se désigne « aimé d'Isis », fils et frère des pharaons divinisés Vespasien et Titus (79-81 apr. J.-C.). Mais cet obélisque était-il réellement destiné aux adhérents du culte, si on considère que seule une partie d'entre eux

<sup>307</sup> Histoire Auguste, *Vie d'Alexandre Sévère*, XXVI, 8 : « Il embellit avec goût les temples d'Isis et de Sérapis en les dotant de statues, de bronzes de Délos et de tous les objets [de culte] utilisés pour les mystères ».

<sup>308</sup> Sorek, 2010.

<sup>309</sup> Dont la place romaine attribuée à l'origine par l'empereur n'est pas certaine : soit dans le complexe *Campense* entre l'*iseum* et le *serapeum*, soit dans l'espace du Quirinal voué à sa famille et à sa naissance, ce qui correspondrait à l'idéologie impériale du texte hiéroglyphique gravé : *Steinby*, III, p. 357.

avaient les connaissances pour lire les hiéroglyphes ? Pour les périodes qui nous concernent, est concerné avant tout l'obélisque du Latran, importé de Karnak par Constance II qui mène à bien le projet de son père Constantin, et qui figure des hiéroglyphes d'époque pharaonique<sup>310</sup>. On y voit Amon-Rê, divinité moins connue des Romains, inconnue à Rome. Comment interpréter le geste dans ce cas précis : telle est la question que nous aurons à analyser, tant par les caractéristiques de l'obélisque que par la place urbaine qui lui a été attribuée. Nous aurons aussi l'occasion d'évoquer de nouveau l'obélisque *Pamphilius*, car il sera réutilisé au début du IV<sup>e</sup> siècle pour orner la *spina* du cirque de Maxence aménagé sur la *via Appia* par l'empereur Maxence (306-312 apr. J.-C.), honorant son fils Romulus décédé en 309. C'est à cet endroit qu'il sera retrouvé en plusieurs morceaux<sup>311</sup>. Là encore, quelle est la portée du geste ?

## **Conclusion du chapitre I**

À la vue de notre description historiographique, méthodologique et des différents types de sources à notre disposition, il est évident qu'un sujet qui traite d'abord de l'identité altérée incluse de divinités isiaques, ensuite des liens entre empereurs et ces cultes, nécessite autant l'utilisation de sources primaires que secondaires<sup>312</sup>. Car les sources directement issues des empereurs et qui évoquent ce lien (que ce soit péjorativement, dans une perspective de recueillement religieux ou en simple reconnaissance de leur présence à Rome) semblent plutôt rares, surtout en ce qui concerne les textes antiques. Si pour le I<sup>er</sup> siècle de notre ère nous pouvions espérer des *Res Gestae Divi Augusti* d'Auguste, pour le II<sup>e</sup> siècle des *Pensées pour moi-même* de Marc-Aurèle, pour les périodes qui nous concernent ici, nous pourrions nous pencher sur les œuvres de l'empereur Julien, d'autant plus que cet empereur s'est positionné contre le christianisme. Mais les œuvres littéraires impériales restent bien exceptionnelles. En outre, les textes dont nous disposons sont eux-mêmes des sources secondaires : bien souvent, les auteurs ne sont pas contemporains des

<sup>310</sup> *infra*, p. 474-490 ; *Steinby*, III, p. 356-357.

<sup>311</sup> Leppin, Ziemssen, 2007, p. 115-116.

<sup>312</sup> Dans le sens de l'origine des sources : primaires quand directement issues des empereurs, secondaires quand issues d'autres individus mais pouvant renseigner sur les empereurs.

faits racontés. Ils utilisent les *topoi* établis par d'autres historiens avant eux. La situation est tout aussi contrariante pour un type de source que nous n'avons pas évoqué jusque-là : les gemmes.

Grâce à l'ouvrage récent de Veymiers, qui présente un catalogue complet et illustré des bijoux antiques à représentation sérapiste – totalisant désormais 1250 exemplaires au lieu de 150 auparavant cités dans quelques études –, les isiacologues ont un nouvel outil à disposition, riche en promesses. Car il y prouve l'importance de ces objets privés qui circulent beaucoup durant l'Antiquité et qui attestent de l'étendue du succès isiaque à travers des formes iconographiques particulières. Sans oublier, avec honnêteté, d'avouer les multiples difficultés de ces objets : l'authenticité des exemplaires souvent remise en question ; la provenance inconnue et la datation aléatoire, qui s'appuient sur des critères morphologiques ou stylistiques hasardeux ; le lieu de découverte certainement différent du lieu de fabrication, conséquence du caractère hautement mobile des petits objets... Avec son enquête iconographique et « à dominante typologique<sup>313</sup> », en espérant ne pas tomber dans le piège de la surinterprétation fonctionnelle, Veymiers fournit un ouvrage qui peut servir de standard ainsi que de nombreuses pistes de recherche, ce qui laisse entrevoir la multiplication des enquêtes du genre sur les autres divinités concernées.

La source primaire est l'objet de base des historiens, des anthropologues, des sociologues, etc. Néanmoins, notre problématique n'est pas seulement d'étudier l'inclusion identitaire des divinités isiaques aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, mais aussi les connexions entre cultes isiaques et le pouvoir impérial romain. Le pouvoir impérial est une notion qui peut être étudiable grâce notamment aux documents populaires donnant un aperçu de la perception du peuple envers ce qu'est l'empereur, son pouvoir, et pourquoi pas ses préférences religieuses publiques et les sphères divines auxquelles il s'associe. Nous pensons ici surtout aux inscriptions. Quant à la littérature, elle pourra nous renseigner de même façon : illustrer indirectement les liens publics affichés entre pouvoir impérial et divinités isiaques, selon la perception qu'ont les auteurs contemporains de ces empereurs, et selon les *topoi* qui se transmettent aux auteurs postérieurs.

---

<sup>313</sup> Veymiers, 2009, p. 21.



Notre problématique nécessite l'utilisation de multiples sources secondaires et populaires qui pourront confirmer le peu de sources primaires (c'est-à-dire impériales) à notre disposition. En outre, nous avons vu tout au long de ce premier chapitre la nécessité de multiplier les types de sources à exploiter (chacun possédant des inconvénients), qui se complètent. La multiplicité des sources est désormais un credo de nombreuses disciplines sociales et historiques que les isiacologues ont perçu depuis déjà les années 60-70, et qu'ils ont officialisé avec leurs grands projets de publication depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle et l'apparition des colloques internationaux. Nous utiliserons donc cette approche des « regards croisés », sur un sujet précis défini précédemment. Les nouveaux outils isiacologiques servent désormais de base pour les études géographiques et thématiques, que le thème soit ciblé sur un seul type de sources ou comme nous, qu'il nécessite l'analyse de plusieurs d'entre eux. L'étude qui va suivre poursuivra deux directions méthodologiques : d'une part, elle se présentera comme une étude concrète, par des faits (chiffrés, terminologiques, iconographiques). Puis une étude conceptuelle, autour de notions telles qu'identité divine, pouvoir impérial, romanisation, syncrétisme, toutes gravitant autour d'un personnage : l'empereur.

## II L'engagement isiaque dans la littérature antique

### II.1 Une intégration progressive des *peregrina sacra* isiaques selon la littérature

Nous conformant à une longue tradition historiographique qui remonte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et qui consiste à étudier la diffusion des cultes isiaques par le biais des auteurs antiques, nous tenterons dans ce chapitre une analyse du statut offert aux divinités isiaques et à leur culte à Rome par les termes et les thèmes utilisés de la littérature. Particulièrement, nous nous restreindrons sur les rapports des empereurs avec les divinités concernées qui peuvent être décrits dans ces textes. La relation étroite entre l'empereur et les cultes perçus comme égyptiens peut être difficilement dissociée des points de vue des auteurs autant sur l'Égypte et ses cultes. Ajoutons que le règne des empereurs concernés peut être soit contemporain aux auteurs, soit antérieur, soit même les deux : par exemple, Juvénal s'attaquait à Domitien et à la dépravation de Rome à l'époque du « Néron chauve » ; mais indirectement, il accusait les Romains de son temps et le règne d'Hadrien. Pour comprendre le statut des divinités isiaques au III<sup>e</sup> siècle, il nous faut à présent remonter dans le temps, dès les premières mentions de l'arrivée des cultes à Rome, pour résumer les premiers comportements littéraires et de là les premiers comportements de la part des autorités romaines.

#### II.1.1 Les débuts des récits isiaques

L'Égypte a depuis longtemps fasciné les Grecs et les Romains : le livre II des *Histoires* d'Hérodote, qui traite du pays et de ses coutumes culturelles (sous le signe du *θωμάσιον*<sup>1</sup>), est une preuve datant du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. de la perception d'un homme sur l'Égypte et ses dieux essentiels : prépondérance de la triade d'Abydos et universalité du couple divin Isis-Osiris ; précocité et ferveur du sentiment religieux chez ce peuple<sup>2</sup> ;

<sup>1</sup> Lloyd, « Herodotus on Egyptians and Lybians », dans Reverdin, Grange (dir.), 1990, p. 228, sur le concept de *βάββαρος* appliqué à l'Égypte, lié au fait que le pays est une terre de merveilles (*θωμάσια*) ; Sauzeau, Hunzinger, 2010, p. 141-145.

<sup>2</sup> Hérodote, *Histoires*, II, 4 et 37. Gruen, 2012, p. 81, sur la piété égyptienne incalculable.

hérédité des noms divins<sup>3</sup>, etc. Par des « traductions » et des comparaisons entre dieux égyptiens et dieux grecs<sup>4</sup>, Hérodote a rendu compréhensible ce qui était étrange et étranger<sup>5</sup> pour son lectorat grec. L'auteur, qui s'était renseigné directement auprès des prêtres<sup>6</sup>, voire ayant été initié<sup>7</sup>, définissait alors les Égyptiens comme un « Otherness » par rapport aux Grecs, dont les caractéristiques sont notamment religieuses<sup>8</sup>.

À l'époque hellénistique, l'intérêt grandissant envers les anciennes civilisations a pour conséquence que les historiens grecs (re)découvrent et corrigent<sup>9</sup> l'œuvre d'Hérodote. L'impact en est une curiosité persistante envers l'Égypte et sa religion du point de vue d'Hérodote, et donc des figures divines égyptiennes connues des colons grecs et des Alexandrins. C'est la conséquence du *diffusionism*<sup>10</sup> d'Hérodote (c'est-à-dire la description de traits interculturels, rendus compréhensibles et diffus par un effort de traduction et de parallélisme effaçant les divergences culturelles), qui met en avant la sphère égyptienne comme merveille, et qui se lit en particulier chez Diodore de Sicile au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Ce

---

<sup>3</sup> Hérodote, *Histoires*, II, 50, « En fait, la Grèce a reçu de l'Égypte presque tous les noms de ses divinités » : exceptés Neptune, les Dioscures, Junon, Vesta, Thémis, les Grâces et les Néréides, les noms des dieux grecs proviennent d'Égypte selon les recherches de l'auteur. Sur la généalogie divine et sa remise en question : Gruen, 2012, p. 79-80.

<sup>4</sup> Sur sa description d'« emprunts » unilatéraux grecs envers l'Égypte, argumentation qui passe par l'opposition, l'analogie et leur combinaison : Zographou, 1995. Sauzeau, Hunzinger, 2010, p. 138-139 parle d'une description par figures de l'inversion (pour mettre en évidence les écarts) et des analogies pour repérer « des identités qui abolissent les différences ». Calame, « Hérodote, précurseur du comparatisme en histoire des religions ? Retour sur la dénomination et l'identification des dieux en régime polythéiste », dans Prescendi, Volokhine (éd.), 2011, p. 263-274, considère Hérodote comme « comparatiste avant la lettre » (p. 264).

<sup>5</sup> Gruen, 2012, p. 81-82.

<sup>6</sup> Hérodote, *Histoires*, II, 3.

<sup>7</sup> Iuga, 2006 ; Tallet, 2010, p. 414-420.

<sup>8</sup> Comme le zoomorphisme divin : Gruen, 2012, p. 76-78 ; Lloyd, « Egypt », dans Bakker, De Jong, Van Wees (éd.), 2002, p. 417. Le secret étant de mise pour certains mystères, Hérodote respecte ce silence sur certains points liturgiques et dogmatiques dans *Histoires*, II, 170-171.

<sup>9</sup> Comme Manéthon, qui en tant que prêtre, avait plus de justification à ses récriminations : Hornblower, « Herodotus' influence in antiquity », dans Dewald, Marincola (éd.), 2008, p. 314. Comme également Diodore de Sicile qui effectue une « mise à jour » du texte d'Hérodote par ses propres sources : Gruen, 2012, p. 91, avec une Égypte ptolémaïque désormais dans l'ombre de Rome ; Hornblower, « Herodotus' influence in antiquity », dans Dewald, Marincola (éd.), 2008, p. 312-313. Dans *Bibliothèque historique*, I, 69, 7, il englobe péjorativement le récit d'Hérodote (et de ses successeurs) qui suit un goût du merveilleux. Sur le problème des sources de Diodore, voir l'introduction de Burton, *Diodorus Siculus. Book I. A commentary*, 1972.

<sup>10</sup> Scullion, « Herodotus and Greek religion », dans Dewald, Marincola (éd.), 2008, p. 198.

dernier réitère sur la naissance des dieux dans ce pays<sup>11</sup>, s'attarde d'autant plus sur la primauté du couple Osiris/Isis et leur légende<sup>12</sup>, en confirmant l'équivalence avec Bacchus et Cérès et en multipliant les équivalences avec Séléné, Héra, Dionysos, Ammon, Sérapis<sup>13</sup>. On remarque également chez Diodore l'influence des courants philosophiques de son époque, par exemple par la perspective historique du gouvernement de l'Égypte par les dieux autrefois des hommes : l'évhémérisme, dont les chefs de file comme Hécatée d'Abdère – cité par Diodore<sup>14</sup> – et Évhémère étaient présents à Alexandrie et ont certainement influencé les arétalogues<sup>15</sup>, se retrouve chez Diodore quant aux divinités isiaques<sup>16</sup>.

Lorsque les divinités « devenues isiaques » arrivent en Italie, elles sont ainsi connues des auteurs latins et grecs, principalement grâce à ce qu'en dit Hérodote<sup>17</sup> et les historiens grecs qui l'ont lu et corrigé. À l'époque tardo-républicaine et sous les deux premiers empereurs, les premières mentions littéraires autour des divinités isiaques et de leurs cultes vont alors fluctuer entre incompréhensions et accusations, autant morales que politiques. Comme accusations morales, Cicéron amorce la tradition littéraire sur l'étrangeté de la divinisation égyptienne des animaux malgré la sagesse du peuple égyptien,

<sup>11</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 9, 6. Gruen, 2012, p. 92. Le thème de la naissance divine en Égypte est le point commun principal avec Hérodote : Chamoux, 1995.

<sup>12</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 11, 5-6 pour les attributions divines de la légende d'Osiris et I, 13-23 sur la légende elle-même. Son récit est considéré comme l'une des arétalogies isiaques qui dépeignent une « autre » Isis que celle des Égyptiens, susceptible d'attirer de nouveaux fidèles. L'original fut certainement rédigé par un Grec de Memphis – ville citée dans *Bibliothèque historique*, I, 22 – et donnait les thèmes principaux rapprochant Isis des déesses grecques : l'universalité en tant que déesse-mère ; la naissance de l'agriculture (*Bibliothèque historique*, I, 11-12) ; son pouvoir législateur la rapprochant de Déméter, de Némésis et de la maîtrise du destin de Tychè.

<sup>13</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 25, notamment paragraphes 1-2 : « (...) La même déesse est appelée par les uns Isis, par les autres Déméter, ou Thesmophore, ou Séléné, ou Héra, et d'autres lui donnent tous ces noms à la fois. Osiris est nommé par les uns Sarapis, par les autres Dionysos, ou Pluton, ou Ammon, par quelques-uns Zeus, et par beaucoup Pan. Il en est aussi qui disent que Sarapis est le dieu connu comme Pluton chez les Grecs (...) ». On voit l'évolution de l'importance de Sérapis, par rapport à l'époque d'Hérodote.

<sup>14</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 46, 8.

<sup>15</sup> Festugière, 1972, p. 143-145 ; Heinrichs, « The sophists and hellenistic religion, Prodicus as the spiritual father of the Isis aretalogies », dans Harmatta (éd.), 1984, pp. 339-353.

<sup>16</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 13 et I, 20, 5-6 etc.

<sup>17</sup> Devenu un auteur « classique » : Hornblower, « Herodotus' influence in antiquity », dans Dewald, Marincola (éd.), 2008, p. 315-316.

en donnant l'exemple d'Apis<sup>18</sup> ; alors que Properce, Ovide et Tibulle insistent plutôt sur la chasteté et la corruption des femmes<sup>19</sup>, immoralité perpétrée dans les temples<sup>20</sup> et par la déesse elle-même<sup>21</sup>. Ces auteurs prouvent d'une part qu'il existait des temples isiaques à Rome à leur époque, qu'ils considéraient bien ces cérémonies comme sacrées (dû à l'ancienne fascination envers l'Égypte) : Properce parle bien de *sacra* amenés par Isis à Rome. Mais d'autre part, il opère une distinction claire *cum Tiberi Nilo* : sans l'annoncer clairement, il conçoit les cultes isiaques comme des *peregrina sacra* avec à leur tête Isis, et il montre une certaine méfiance envers l'Égypte. Ainsi, le ton et les propos attestent une ambiguïté entre aveu de la sagesse du peuple égyptien et comportement face aux cultes arrivés à Rome : il y a là une distinction entre ce qui est resté sur place, en Égypte, et ce qui s'installe dans la Capitale et devient alors peu tolérable. Les cultes isiaques sont perçus comme un *autre*, décrit principalement comme un opposé d'un point de vue moral (le côté exotique négatif prenant le pas sur le positif potentiel telle l'ancienneté de la religion égyptienne), ce qui est une projection inévitable qui définit la propre identité religieuse romaine et ses limites<sup>22</sup>.

Il est important de noter que les récits des auteurs ne s'inscrivent pas seulement dans une vision subjective influencée par des lieux communs littéraires et d'un code moral envers les cultes isiaques, mais également dans une ambiance politique à respecter pour les hommes de lettres souvent proches du pouvoir. Valère Maxime nous confirme cette politique. Il rédige ses *Faits et des paroles mémorables* sous le règne de Tibère ; son œuvre est notamment un exposé de faits politiques tardo-républicains qui donnent une image défavorable aux divinités et aux fidèles isiaques, alors que l'organe sénatorial est celui qui observe et décide de ce qui est soit *religio*, soit *superstitio*. Il rapporte l'interdiction voire la

---

<sup>18</sup> Cicéron, *De republica*, III, 9, 14.

<sup>19</sup> Properce, *Élégies*, II, 33, 1-20 ; Ovide, *Art d'aimer*, III, 463-466 et 633-635 ; Tibulle, *Élégies*, I, 3, 20-30. Ce dernier transforme les *cistae sacrae* en objet de plaisir bucolique pour Osiris (*Élégies*, I, 7, 30-40).

<sup>20</sup> Ovide, *Les amours*, II, 2, 25-26.

<sup>21</sup> Ovide, *Art d'aimer*, I, 75-78.

<sup>22</sup> Frankfurter, « Religion in the Mirror of the Other : a Preliminary Investigation », dans Prescendi, Volokhine (éd.), 2011, p. 74 qui caractérise ainsi la xénophobie, même actuelle, et p. 78 sur l'*exoticism* à la fois positif et négatif, en particulier sur les juifs et les Égyptiens.

destruction des autels isiaques – le consul *L. Aemilius Paulus* brandit même une hache en personne<sup>23</sup> ! –, ordonnée par le Sénat en 58, 53, 50 et 48 av. J.-C., la dernière mesure étant certainement consécutive à l’assassinat de Pompée en Égypte la même année. Son récit atteste de l’arrivée des cultes isiaques à Rome au moins vers 58 av. J.-C. Ensuite, la succession de mesures répressives prouve d’une part la première réaction officielle avec un Sénat unifié et hostile, ainsi que la perception de ces cultes (ainsi que de leur pays d’origine) peu à peu comme danger politique, position auquel nos poètes semblent adhérer. Car c’est l’époque où les affaires égyptiennes interfèrent de plus en plus dans la politique romaine<sup>24</sup>, elle-même troublée intérieurement durant cette époque triumvirale (soit entre le consulat de César en 59 av. J.-C. à la mort de Pompée). D’autre part, la succession répressive prouve le soutien indéfectible de la communauté de fidèles, d’où une évolution d’attitudes (avec le temple accordé en 43 av. J.-C. certainement dû à la rencontre entre Marc-Antoine et Cléopâtre, mais qui semble avoir été laissé à l’état de projet<sup>25</sup>) en réponse à de tels éléments d’origine étrangère<sup>26</sup> ; en outre, les reconstructions monumentales semblent prendre des aspects différents que reflète un vocabulaire très varié chez les auteurs qui les mentionnent<sup>27</sup>. La répétition littéraire de mesures passées de bannissement prouve que les défenseurs de l’*institué* romain au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., en particulier pendant et après le règne d’Auguste, craignent la vitalité de l’*instituant* isiaque et une vitalité non seulement religieuse, mais également à connotation désormais politique et criminelle pour que des représentants de l’État s’en préoccupent. Par conséquent, les défenseurs littéraires vont avoir de plus en plus tendance à attaquer l’*instituant* en tant que groupe : ici, le regroupement vise les fidèles isiaques ; parfois, il vise le cercle divin lui-même. La méthode n’exclut pas les anecdotes qui visent un individu, à titre d’exemple, ce qui arrivera

---

<sup>23</sup> Valère Maxime, *Des faits et des paroles mémorables*, I, 3, 4 : *L. Aemilius Paullus consul, cum senatus Isidis et Serapis fana diruenda censuisset, eaque nemo opificum attingere auderet, posita praetexta securem arripuit templique eius foribus infligit.*

<sup>24</sup> Orlin, 2010, p. 205.

<sup>25</sup> Bricault, 2011, p. 143.

<sup>26</sup> Orlin, 2010, p. 206 : certains assauts anti-isiaques peuvent alors avoir une lecture plus politique, visant un leader politique associé à Isis.

<sup>27</sup> Bricault, 2011, p. 143.

à la même époque de Valère Maxime avec Flavius Josèphe évoquant le chevalier Decius Mundus<sup>28</sup>.

Dion Cassius, au III<sup>e</sup> siècle, nous confirme la position politique envers les divinités isiaques au début de l'Empire : il mentionne l'interdiction spécifique des *ἱερά τὰ Αἰγύπτια* – et non des *peregrina sacra* en général – dans le *pomerium* par Octave en 28 av. J.-C.<sup>29</sup>, geste qui aurait posé la définition de ce que représente le *pomerium*<sup>30</sup>. On a donc bien une distinction identitaire qui touche au domaine sacré, et distinction spécifique à ce qui provient de l'Égypte. Valère Maxime, lui, ne définit pas ces divinités comme *peregrina sacra* ni comme *superstitiones*, mais il parle d'*alienigenae religionis* lorsqu'il évoque la fuite de M. Volusius, édile plébéien, sous couvert d'un costume de prêtre isiaque qui ne paraît pas inhabituel en contexte romain<sup>31</sup>. Pour finir, il dédie son œuvre à Tibère et semble admis à sa cour, après avoir été consul en 14 apr. J.-C. Sachant qu'après l'interdiction des cultes isiaques par Octave, Tibère sera le dernier à essayer de mettre un frein au développement des pratiques religieuses isiaques en 19 apr. J.-C.<sup>32</sup>, l'énonciation des faits

<sup>28</sup> *infra*, p. 113.

<sup>29</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LIII, 2, 4 : « As for religious matters, he did not allow the Egyptian rites to be celebrated inside the pomerium » — *καὶ τὰ μὲν ἱερά τὰ Αἰγύπτια οὐκ ἔσεδέξατο εἶσω τοῦ πομηρίου*. Dion Cassius ne mentionne pas la participation augustéenne à la restauration des autels en dehors de la limite sacrée (Orlin, 2010, p. 211). Sur le débat envers cette interdiction, qui serait contraire à la préoccupation de restauration d'Auguste envers des autels isiaques : Malaise, « Octavien et les cultes isiaques à Rome en 28 », dans Bricault, Veymiers, 2011, p. 185-199.

<sup>30</sup> Orlin, 2010, p. 211.

<sup>31</sup> Bricault, 2011, p. 142. Valère Maxime, *Des faits et des paroles mémorables*, VII, 3, 8 : *M. Volusius, aedilis plebis proscriptus, adsumpto Isiaci habitu (...) quid illa necessitate miserius, quae magistratum populi Romani abiecto honoris praetexto alienigenae religionis obscuratum insignibus per urbem iussit incedere*. Appien, *Guerres civiles*, IV, 47, raconte la même anecdote de Volusius, rejoignant Sextus Pompée par la ruse du costume isiaque plus précisément décrit, soit celui de l'Anubophore : (...) *καὶ τὴν τοῦ κυνὸς κεφαλὴν ἐπέθετο καὶ διήλθεν οὕτως ὀργιάζων αὐτῷ σχήματι ἐς Πομπήιον*. Ce n'est pas sans rappeler, lors d'une autre guerre civile plus tardive, la ruse de Domitien pour s'échapper face aux Vitelliens, anecdote qu'on retrouve chez Suétone, *Vie de Domitien*, I, 4 et Tacite, *Histoires*, III, 74.

<sup>32</sup> Suétone, *Vie de Tibère*, XXXVI : « Il réprima les cérémonies des cultes étrangers, les rites égyptiens et judaïques. Il contraignit tous ceux qui étaient adonnés à ces superstitions de jeter au feu les vêtements et tout l'appareil de leur religion » — *Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas uestes cum instrumento omni comburere*.

tardo-républicains semblent faire écho à l'ambiance politico-religieuse du temps de Valère Maxime et soutenir la position de son empereur.

Le comportement répressif tardo-républicain et des deux premiers empereurs envers les divinités isiaques influe certainement les comportements littéraires : s'appuyant sur Hérodote, Diodore et autres « classiques », les auteurs considèrent ces divinités comme des personnages divins. Car bien qu'Isis et les autres ne soient pas honorés d'une *feria* – fête publique officielle – selon leur absence du calendrier de Varron<sup>33</sup>, l'utilisation du terme *sacra* par plusieurs auteurs signifie bien que tout ce qui décrit et concerne les personnages isiaques est « réservé, séparé pour les dieux<sup>34</sup> ». Mais parce que les divinités arrivent à Rome et pervertissent une partie du peuple romain selon les mêmes auteurs, en utilisant le même vocabulaire que Tite-Live qui évoque les Bacchanales<sup>35</sup> (le danger extrême qui s'est attaqué à la *pax deorum* romaine et l'ordre public<sup>36</sup>), leur ton fluctue entre incompréhensions et accusations. On a pris conscience de l'« Autre », de sa présence à Rome et des différences qui font que l'intégration religieuse leur semble difficile<sup>37</sup> : on insiste sur l'opposition du caractère de cet « Autre » avec les *mos maiorum*. Avec l'accusation de perversion du peuple et l'exaspération face aux liturgies exploitant le *παθός*

<sup>33</sup> Varron, *De la langue latine*, VI, 12-26.

<sup>34</sup> Selon l'étude étymologique de G. Dumézil sur la notion de *sacré* à Rome : Ries, « Sacré, culte impérial, fêtes et christianisme aux trois premiers siècles de l'Empire romain », dans Motte, Ternès (éd.), 2003, p. 257. Sur le vocabulaire sacré et religieux en Grèce et à Rome, Borgeaud, Prescendi, « Religion et polythéisme dans l'Antiquité », dans Borgeaud, Prescendi (éd.), 2008, p. 12-14.

<sup>35</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, XXXIX, 8-19, usant de termes comme « mystères », « initiation », *superstitio* (XXXIX, 16 : *haec uobis praedicenda ratus sum, ne qua superstitio agitare animos uestros, cum demolientes nos Bacchanalia discutientesque nefarios coetus cerneretis*), etc. Les rapprochements terminologiques ont été inévitables entre les deux courants religieux, d'autant plus avec la présentation d'une Égypte d'Antoine conspiratrice contre Rome, comme les Bacchanales. Situation qui poussent les historiens des religions et les isiacologues à faire le lien entre les répressions : Arena, « Tolerance, intolerance, and religious liberty at Rome : an investigation in the history of ideas », dans Cecconi, Gabrielli (éd.), 2011, p. 150 ; *Conditions*, p. 360 ; Orlin, 2010, p. 207.

<sup>36</sup> Nagy, Prescendi, « Innovations religieuses dans la Rome impériale », dans Borgeaud, Prescendi (éd.), 2008, p. 160.

<sup>37</sup> Nagy, Prescendi, « Innovations religieuses dans la Rome impériale », dans Borgeaud, Prescendi (éd.), 2008, p. 151-153 ; Arena, « Tolerance, intolerance, and religious liberty at Rome : an investigation in the history of ideas », dans Cecconi, Gabrielli (éd.), 2011, p. 152-154.



de la passion d'Osiris, n'est-ce pas là l'exemple même de *superstitiones*, c'est-à-dire certes des divinités, mais des divinités immorales et excessives qui poussent leurs fidèles aux mêmes excès ? En exemple, on pourra retenir l'accusation principale de Sénèque d'excès émotionnels envers les *mystères* isiaques qui sont reliés à la sphère divine<sup>38</sup>, alors que dans le même paragraphe, il accuse aussi la religion romaine dans son ensemble<sup>39</sup>. Il s'agit plus d'une généralisation de l'accusation contre des rituels trop excessifs, de quelque religion qu'ils relèvent, plutôt qu'une véritable inclusion des cultes isiaques dans ce qu'il considère comme religion romaine. Devant cette généralisation, l'inclusion isiaque dans la religion romaine n'est pas impossible aux yeux de Sénèque, lorsqu'il s'agit de les mettre sur un plan d'égalité quant aux excès rituels et à leur individualisme : alors le terme *religio*, chez cet auteur, peut être proche du sens de *superstitio*<sup>40</sup>. Ailleurs, les accusations de Sénèque peuvent être plus indirectes envers le monde isiaque<sup>41</sup>. Ne faisant pas directement mention du clergé isiaque, il est comme hésitant devant une condamnation explicite ; il use alors d'une généralisation envers tous ceux qui peuvent être liés aux divinités isiaques, alors que la généralisation se poursuit avec des exemples religieux suivants de plus en plus flous<sup>42</sup>.

Au milieu de cette ambiance politique et culturelle, certains comportements littéraires réapparaissent épisodiquement au cours du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. et s'intensifient pour le dénigrement du monde isiaque (divinités, clergé, fidèles). Flavius Josèphe, par

---

<sup>38</sup> Sénèque, *De superstitione*, XXVI : « (...) D'abord en effet, il tourne en dérision dans les mystères d'Égypte (*sacris Aegyptiis*) les pleurs qu'on verse sur Osiris perdu et la grande joie qu'on témoigne bientôt après en le retrouvant, quand sa perte et sa redécouverte ne sont que fictions (...) ». Turcan, 1967, p. 42 ; Turcan, « La fête dans les rituels initiatiques », dans Motte, Ternès (éd.), 2003, p. 15-17.

<sup>39</sup> Logeay, « Pourquoi former des communautés religieuses ? Sénèque : quelques réponses du stoïcisme impérial », dans Belayche, Mimouni (éd.), 2003, (dont nous utilisons ici les traductions), p. 39. Turcan, 1967, p. 43.

<sup>40</sup> Turcan, 1967, p. 41.

<sup>41</sup> Comme *De la vie heureuse*, XXVI, 7-8 : « Quand un individu, secouant un sistre, ment par ordre (...) vous affirmez que c'est un envoyé des dieux ».

<sup>42</sup> Logeay, « Pourquoi former des communautés religieuses ? Sénèque : quelques réponses du stoïcisme impérial », dans Belayche, Mimouni (éd.), 2003, p. 34-35. Sénèque vogue entre accusations envers les rituels isiaques célébrés à Rome, et curiosité envers les cultes restés en Égypte : Turcan, 1967, p. 39-41.

exemple, reprend à plusieurs reprises les thèmes de la zoomorphie<sup>43</sup> et de la corruption. Il raconte l'histoire scandaleuse qui fait intervenir un chevalier romain de haute stature, Decius Mundus, qui se fait passer pour Anubis dans le sanctuaire d'Isis avec la complicité des prêtres pour abuser d'une femme, Paulina, fidèle dévouée de la déesse isiaque<sup>44</sup>. La véracité de l'épisode peut être mise en doute<sup>45</sup>. Toutefois, le récit montre surtout l'inquiétude des milieux officiels et aristocratiques face à des divinités qui perdurent sous le règne de Tibère – temps du récit – comme à l'époque de rédaction – en 93 apr. J.-C., sous Domitien – malgré les premières interdictions au début de l'Empire, et qui pervertissent autant les gens de l'aristocratie romaine que leur propre clergé. Chose plus rare, chez Lucain, l'Égypte est définie comme souillée par les guerres civiles<sup>46</sup>.

C'est là un point clé de la perception littéraire romaine du monde isiaque : la combinaison politique-religieuse en dehors de Rome<sup>47</sup>. Avec l'implication de l'Égypte dans l'opposition entre Marc-Antoine et Octave<sup>48</sup>, le pays est désormais synonyme de danger politique, et Cléopâtre devient un stéréotype toujours péjoratif<sup>49</sup> chez les auteurs qui soutiennent Octave, et par Octave lui-même<sup>50</sup>. La dimension religieuse intervient dans le

---

<sup>43</sup> Flavius Josèphe, *Contre Apion*, I, 25, 225 : « Toute leur nation, en effet, d'après une coutume héréditaire, prend les animaux pour des dieux (...) ; I, 28, 254 : « Si ce sont les dieux consacrés par leurs lois, le bœuf, la chèvre, les crocodiles et les cynocéphales, il les voyait ».

<sup>44</sup> Flavius Josèphe, *Les Antiquités judaïques*, XVIII, 3, 4 : « Environ le même temps il arriva un grand trouble dans la Judée, et un horrible scandale à Rome durant les sacrifices d'Isis (...) ». L'historien juif, comme plus tard les auteurs chrétiens, a intérêt à dénigrer la sphère isiaque à Rome comme les traditions religieuses en Égypte-même, dont l'histoire est très liée à celle du judaïsme.

<sup>45</sup> *Conditions*, p. 391.

<sup>46</sup> Lucain, *La guerre civile*, VIII, 823 : « Terre d'Égypte, infectée par le crime de la guerre civile (...) » — *Noxia ciuili tellus Aegyptia fato*.

<sup>47</sup> Orlin, 2010, p. 209.

<sup>48</sup> Gruen, 2012, p. 108-109.

<sup>49</sup> Par exemple Sénèque, *Lettres à Lucillius*, X, 83, 25 : « Cet Antoine, qui était un grand homme, une belle intelligence, qu'est-ce qui l'a perdu en le faisant passer sous l'empire de mœurs étrangères, de vices qu'ignorait le Romain ? Son ivrognerie et son amour pour Cléopâtre qui égalait sa passion pour le vin ». Plin l'Ancien, *Histoire naturelle*, IX, 58 : « Cléopâtre, avec le dédain à la fois hautain et provocant d'une courtisane couronnée, dénigrait toute la somptuosité de ces apprêts ».

<sup>50</sup> Selon Dion Cassius, *Histoire romaine*, L-LI.

conflit politique<sup>51</sup> avec Ovide, chez qui le Capitole et le Canope sont deux lieux symboliques qui s'affrontent à cause de la reine<sup>52</sup> ; ou encore chez Virgile, où les *monstra* présents en Égypte (et l'exemple probant du *latrator Anubis*) affrontent Neptune, Minerve et Vénus. Ainsi, lorsque Rome est en danger, les accusations littéraires se font plus sévères et attaquent autant les divinités isiaques présentes dans la Capitale que dans leur pays d'origine : ce ne sont pas seulement des *peregrina sacra*, dangereux lorsque présents à Rome, mais des dangers pour l'Empire tout entier. Tout est dit, selon les termes que Dion prête encore à Auguste au III<sup>e</sup> siècle : les cultes isiaques et tout ce(ux) qui s'y attache(nt) sont des mœurs étrangères et barbares<sup>53</sup>, sentence qui dominera les écrits du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., tant qu'Auguste sera désigné comme exemple impérial.

Suétone et Tacite sont les deux historiens principaux de la première moitié du II<sup>e</sup> siècle qui nous renseignent le plus sur les liens entre les empereurs et les cultes isiaques, et sur l'ambiance religieuse de leur époque. Dans les *Vies des douze Césars*, Suétone présente sa vision du prince idéal<sup>54</sup>, en présentant élogieusement la politique d'Auguste et ses principes moraux et religieux comme la *pietas* familiale et religieuse. La *pietas* est synonyme pour l'auteur de respect de la *religio* qui passe par le mépris de la *superstitio*. D'où le rappel qu'Auguste ne prend pas la peine de visiter Apis lorsqu'il passe en Égypte, donnant l'exemple qu'il méprise les *peregrinarum caerimoniarum* arrivés depuis peu à Rome et cela même dans leur pays d'origine, et faisant la distinction avec les mystères anciens connus depuis longtemps des Romains et intégrés à la sphère religieuse romaine, car « prescrits », comme les mystères grecs auxquels l'empereur est initié<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> La reine égyptienne devient une menace contre le Capitole : Dion Cassius, *Histoire romaine*, L, 5 : « Et chaque fois qu'elle prononçait un serment, son plus grand vœu était de rendre la justice sur le Capitole ».

<sup>52</sup> Ovide, *Métamorphoses*, XV, 826-828.

<sup>53</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, L, 25 : πάντα δὲ τὰλλότρια καὶ βαρβαρικὰ ἐζηλωκότα. Sur l'organisation du discours d'Octave selon Dion et sur la véracité de cette version, lire la notice des traducteurs p. XXIX-XXXI.

<sup>54</sup> Gascou, 1984, p. 718-735.

<sup>55</sup> Suétone, *Vie d'Auguste*, XCIII : « Quant aux cérémonies religieuses étrangères, autant il révérait celles qui sont anciennes et prescrites autant il méprisait les autres. Initié, aux mystères d'Athènes (...) D'un autre côté dans son voyage en Égypte il ne se détourna pas, ni même pour voir le bœuf

Se plaçant dans une perspective morale, Suétone félicite implicitement Auguste pour avoir manifesté le plus grand respect envers la religion hellénique et pour avoir méprisé les cultes isiaques. Il félicite les empereurs suivants qui suivent son modèle et ses dispositions religieuses. C'est pourquoi Suétone place dans la partie positive du règne de Tibère<sup>56</sup> ses interdictions des *externas caerimonias* isiaques. Là encore, on est bien spécifique (comme le sera Dion plus tard) : il s'agit des *Aegyptios Iudaicosque ritus*. Auguste devient l'exemple de *princeps*, opposé au *dominus* : les adhésions publiques apparentes pour les cultes isiaques comme chez Othon<sup>57</sup> (69 apr. J.-C.), et les prétentions divines issues d'idéologies orientales comme chez Caligula et Domitien sont des traits blâmables selon l'historien. Selon Eugen Cizek, son ouvrage représente des conseils et des avertissements pour Hadrien contre la séduction du despotisme oriental, alors que l'empereur n'a pas encore eu l'occasion de visiter l'Égypte. Alors que pour Jacques Gascou, Suétone ne s'est voulu ni censeur ni conseiller d'Hadrien, mais son ouvrage ne pouvait que favoriser l'image de l'empereur en le comparant aux « bons » empereurs passés et répressifs envers les cultes gréco-orientaux considérés comme des superstitions.

Son ouvrage montre l'attachement de l'auteur à l'idée de traditions religieuses romaines de l'*institué* romain. Il semble que Suétone adhère à ce « traditionalisme » qui est toujours mobilisé à son époque : dans sa démarche d'historien, il doit faire référence aux interdictions passées des cultes isiaques. Mais au-delà, il n'hésite pas à utiliser le vocabulaire péjoratif insistant dont les auteurs tardo-républicains usaient et il ne cesse d'associer les mauvais exemples impériaux à ce qu'il considère comme des dérives religieuses.

Les différences stylistiques littéraires sont sensibles entre Suétone et Tacite, notamment dans le traitement des divinités isiaques. Dans les *Vies* de Suétone, l'Égypte est peu présente et peu flattée, comme ses divinités qui ne sont que très rarement nommées.

---

Apis (...)» — *Peregrinarum caerimoniarum sicut ueteres ac praeceptas reuerentissime coluit, ita ceteras contemptui habuit. Namque Athenis initiatus (...) At contra non modo in peragrande Aegypto paulo deflectere ad uisendum Apin supersedit.*

<sup>56</sup> Selon la division des *Vies* de Cizek, 1977b.

<sup>57</sup> Suétone, *Vie d'Othon*, XII, 2 : « On le vit souvent, en public, célébrer, en robe sacerdotale, les cérémonies du culte d'Isis » — *sacra etiam Isidis saepe in lintea religiosaque ueste propalam celebrasse.*

Tacite apparaît plus ouvert et plus sensible. Dans ses *Histoires*, usant du principe de la digression<sup>58</sup>, il rapporte des traditions culturelles égyptiennes<sup>59</sup>, cite le dieu Ammon, Apis et surtout Sérapis, dont il fait une longue description des origines. Bien qu'il y confirme le caractère sacré des révélations, des rites de nature pharaonique<sup>60</sup> et des miracles sérapistes qui prennent place dans le *serapeum* alexandrin et qui sont associés à Vespasien (alors considéré comme héritier des vertus d'Auguste tout comme des anciens pharaons, et ainsi légitimé grâce au dieu alexandrin au regard des Romains et des Égyptiens), il précise malgré tout que Sérapis est la principale divinité d'une nation superstitieuse<sup>61</sup>. C'est donc définir le culte sérapiste comme *superstitio* et exclu du point de vue romain et par miroir, rappeler que les traditions religieuses de celui qui parle sont celles qui existent véritablement sans excès<sup>62</sup>. Il ne s'attaque pas directement au dieu, mais indirectement par le biais de son peuple. En outre, il ne manque pas de rappeler les liens entre l'Égypte et le judaïsme, qualifié ainsi : *Iudaeorum mos absurdus sordidusque*<sup>63</sup>. D'ailleurs, il ne manque pas de rappeler qu'autant les rites judaïques qu'isiaques furent déjà expulsés de Rome sous Tibère, parlant de 4000 affranchis « infectés » de ces *superstitiones*<sup>64</sup>. Dans ses *Annales*, il s'étend longuement sur le voyage de Germanicus, mentionne l'apparition en 34 apr. J.-C. d'un phénix (oiseau divin consacré au soleil originaire d'Égypte)<sup>65</sup>. Tacite évoque donc l'Égypte et certains de ses dieux et symboles culturels, respectant les traditions égyptiennes lorsqu'elles demeurent contextualisées à leur pays d'origine et appropriées pour leurs

<sup>58</sup> Grimal, 1990, p. 249-252, note que ses digressions à propos de l'Orient sont beaucoup plus longues et brillantes que les digressions faites sur des événements d'Occident.

<sup>59</sup> Tacite, *Histoires*, V, 3-4, où il ne peut s'empêcher de dire : « Là-bas est profane tout ce qui est chez nous sacré ; en revanche, est permis chez eux ce qui pour nous est abominable » — *Profana illic omnia quae apud nos sacra, rursus concessa apud illos quae nobis incesta*.

<sup>60</sup> Capriotti Vittozzi, « The Flavians : Pharaonic Kingship between Egypt and Rome », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 240-243.

<sup>61</sup> Tacite, *Histoires*, IV, 81 : *quem dedita superstitionibus gens ante alios colit*.

<sup>62</sup> Ce qu'il fait également dans, *Histoires*, I, 11, 1 : *ita visum expedire, prouinciam aditu difficilem, annonae fecundam, superstitione ac lasciuiam discordem et mobilem, insciam legum, ignaram magistratuum, domi retinere*. Davies, 2004, p. 169, note 85 ; Frankfurter, « Religion in the Mirror of the Other : a Preliminary Investigation », dans Prescendi, Volokhine (éd.), 2011, p. 75.

<sup>63</sup> Tacite, *Histoires*, V, 5.

<sup>64</sup> Tacite, *Annales*, II, 85, 4 : *actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis factumque patrum consultum ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta quis idonea aetas in insulam Sardiniam ueherentur*. Davies, 2004, p. 169.

<sup>65</sup> Tacite, *Annales*, VI, 28.

fidèles étrangers. Mais il demeure un Romain peu sensible à certains côtés orientaux qu'il juge déraisonnables, inappropriés à Rome ou pour des Romains<sup>66</sup>. Pourquoi cette double sensibilité ? Il est un Romain redevable des empereurs touchés par les cultes isiaques, soit les Flaviens qui ont fait décoller sa carrière ; mais il a pu ensuite avoir honte des années tyranniques sous Domitien<sup>67</sup>. La raison de la digression sur Sérapis tient aussi certainement du fait que Tacite était *Quindecimvir Sacris Fatiundis* à partir de 87 apr. J.-C. : il se doit de porter attention au culte étranger qui s'était déjà fortement répandu à Rome, et il a la possibilité d'obtenir des informations par les fidèles présents dans la capitale, ce qu'aucun auteur n'avait fait jusque-là.

Au I<sup>er</sup> siècle, les traces textuelles d'une curiosité voire d'une reconnaissance envers les divinités isiaques sont rares et anecdotiques. La reconnaissance va s'amplifier à la fin du I<sup>er</sup> et tout au long du II<sup>e</sup> siècle. Par exemple, Plutarque, auteur d'étymologies religieuses<sup>68</sup>, ira plus loin que Tacite à la même époque : grâce à un voyage égyptien<sup>69</sup>, il y étudie les légendes et pratiques dans son œuvre *Isis et Osiris*<sup>70</sup> ; il réexamine le mythe osirien et en décrit les cérémonies<sup>71</sup>. Il n'hésite pas à contredire ses prédécesseurs sur la sacralité des *isea*<sup>72</sup> préservés de la corruption et des scandales, ou encore sur la monstruosité d'Anubis. Il multiplie les rapprochements avec des figures grecques comme Proserpine et Pluton, illustrant l'évolution des figures isiaques : il fait la part belle à Sérapis, plus seulement à Osiris<sup>73</sup>. Et il ne lésine pas sur le vocabulaire religieux : *θεῖα, ἱερὸν λόγον*<sup>74</sup> ne sont que quelques exemples. On est bien loin des *monstra*. Quant à Stace, il est un exemple indirect

<sup>66</sup> Davies, 2004, p. 170.

<sup>67</sup> Grimal, 1990, p. 67-100.

<sup>68</sup> Borgeaud, Prescendi, « Religion et polythéisme dans l'Antiquité », dans Borgeaud, Prescendi (éd.), 2008, p. 28.

<sup>69</sup> Ce qui lui permet des conversations avec les prêtres sur place : Gruen, 2012, p. 112.

<sup>70</sup> Plutarque, *Isis et Osiris*, XXV : « Leur considérable puissance [Isis et Osiris] les met très au-dessus de notre condition ».

<sup>71</sup> Plutarque, *Isis et Osiris*, IV.

<sup>72</sup> Plutarque, *Isis et Osiris*, II : « (...) que toute fonction sacerdotale, activité agréable surtout à cette Déesse sage et amie de la sagesse, à laquelle tu as voué un culte particulier (...) ».

<sup>73</sup> Plutarque, *Isis et Osiris*, XXVIII, sur la légende de la « création » de Sérapis par Ptolémée Sôter.

<sup>74</sup> *ἱερός* est un exemple-type de mot à l'origine ne faisant pas partie du domaine religieux, mais l'étant devenu très tôt : Casevitz, « Les notions de profane et de sacré dans le vocabulaire grec. Sont-elles opératoires ? », dans Rebillard, Sotinel, 2010, p. 19.

qui prouve que le changement dans la littérature est lié à de nouveaux comportements impériaux au tournant du II<sup>e</sup> siècle : lorsqu'il est introduit à la cour de Domitien, il recommande à la « puissante Isis » un jeune guerrier<sup>75</sup>. Mais son ton change radicalement lorsqu'il est victime d'une relative disgrâce impériale et est libéré de toute obligation envers les divinités adoptées à la cour, comparant alors le deuil de sa mère aux *ficta pietate*<sup>41</sup> des femmes de Pharos. Le règne de Domitien représente une étape bien perceptible chez Juvénal. Son personnage de Crispinus, qualifié de *monstrum*<sup>76</sup>, jouit des faveurs impériales et incarne par conséquent un stéréotype<sup>77</sup>, notamment l'origine servile et surtout égyptienne<sup>78</sup>. Isis est quant à elle qualifiée de *Ienae*<sup>79</sup>, déesse des courtisanes durant ce règne. Ses prêtres sont accusés d'être des imposteurs<sup>80</sup>, comme au I<sup>er</sup> siècle, et les fidèles sont accusés de fanatisme et de parjure<sup>81</sup>, de prier des dieux-animaux<sup>82</sup>, de leur obéir sans réflexion<sup>83</sup>. Les fidèles isiaques (romains comme égyptiens) sont liés à la déesse par sa toute puissante divine, mais une puissance nocive exprimée dans le terme *dominus*<sup>84</sup> : ce dernier fait bien le lien entre le *dominus* impérial de son récit (Domitien) et les divinités isiaques. Indirectement, par la démonstration de ses connaissances sur les pratiques cultuelles isiaques<sup>85</sup>, Juvénal s'adresse aux Romains de son temps et à Hadrien, qui représenterait donc un autre lien impérial spécifique avec l'Orient : son désir est de faire ressortir de ces scènes tout ce qu'il considère comme ridicule et trompeur, pour que ses

<sup>75</sup> Stace, *Silves*, III, 2, 101-106.

<sup>41</sup> Stace, *Silves*, V, 3, 244-245 : « in the same way as other women with feigned piety cultivate Pharian and Mygdonian griefs and weep for bereavements that are not their own ».

<sup>76</sup> Juvénal, *Satires*, IV, 1-2.

<sup>77</sup> Gérard, 1976, p. 26-54 et 140-141.

<sup>78</sup> Gérard, 1976, p. 140-141. Sur l'hostilité littéraire romaine envers les « nouveaux Romains », qui touche en particulier les Égyptiens : Belayche, 2000a, p. 9-14.

<sup>79</sup> Juvénal, *Satires*, VI, 489 : « déesse-maquereille ».

<sup>80</sup> Juvénal, *Satires*, VI, 522-541.

<sup>81</sup> Juvénal, *Satires*, XIII, 90-95 : « Qu'Isis décide à sa guise de mon corps, que son sistre courroucé me creve les yeux, pourvu que, même aveugle, je puisse, en niant le dépôt, garder le fric ! ».

<sup>82</sup> Juvénal, *Satires*, XV, 1-16.

<sup>83</sup> Juvénal, *Satires*, VI, 522-541.

<sup>84</sup> Juvénal, *Satires*, VI, 530. Consulter Gérard, 1976, p. 395-405.

<sup>85</sup> Sur les aspects vérifiés du témoignage isiaque de Juvénal : Kardos, « La satire des cultes égyptiens chez Martial et Juvénal et l'*iseum* du Champ de Mars », dans Kardos (éd.), 2011, p. 51-62, qui dérive néanmoins temporairement de son objectif de se concentrer sur l'*iseum* du Champ de Mars en citant des extraits non contextualisés spécifiquement dans ce lieu.

contemporains en tirent la leçon. Il semble avoir le sentiment d'un désordre provoqué dans la société actuelle par un passé tumultueux, parfois honteux<sup>86</sup>.

Durant le II<sup>e</sup> siècle encore, Apulée offre de nombreux détails sur les initiations isiaques romaines, notamment sur l'initiation osiriaque qui est rarement présente dans les textes. La description riche et avantageuse du processus habituellement confidentiel affiche cet auteur comme aux antipodes de Juvénal. Car dans le livre XI de ses *Métamorphoses*, probablement rédigées vers 170<sup>87</sup>, l'objectif de l'auteur apparaît contraire à celui de Juvénal : produire une « apologie » d'Isis à travers les expériences de son personnage Lucius. Ce qui a aussi fait supposer qu'Apulée aurait été initié aux deux divinités<sup>88</sup>, avec Osiris transcendant l'expérience initiatique et concentrant tous les aspects créateurs du Divin. Au contraire, Nicole Fick-Michel relativise son implication en affirmant qu'Apulée

---

<sup>86</sup> Gérard, 1976, p. 26-54 et p. 430 ; lire également l'article de Martin, 1982, p. 143-152, sur le rapport entre la satire VI et les guerres orientales contemporaines. Chez Martial, ami de Juvénal, les mentions sur les cultes isiaques sont rares dans ses premiers écrits, à une époque où il espérait encore de la générosité impériale. Puis les évocations envers Isis et ses compères isiaques deviennent méprisantes et ironiques (*Épigrammes*, II, 14 et VIII, 81), symptomatiques de l'indépendance d'esprit progressive de l'auteur face à Domitien et à sa cour.

<sup>87</sup> Griffiths, 1975, p. 10.

<sup>88</sup> Apulée, *Apologie*, LV, 8, confirme ses multiples expériences d'initiations : « J'ai été initié en Grèce à un grand nombre de cultes », phrase reprise dans les *Métamorphoses*, III, 15, 4 : *sacris pluribus initiatus*. Griffiths, 1975, p. 3-4, en conclut que l'éducation isiaque en fait partie. Comme argument allant dans le sens de l'hypothèse de l'initiation isiaque d'Apulée : Annequin, 1996, p. 177-191, s'attache à démontrer la particularité des songes de l'*Isisbuch*, qui mettent fin à l'errance de Lucius par leurs caractères divinatoires et directs. Beaujeu, 1983, p. 402-403, relève des indices d'un attrait envers l'Égypte et ses dieux dans les autres œuvres de l'auteur ; il note une véritable dichotomie dans la présentation de la sphère divine entre la majorité des œuvres d'Apulée et le livre XI des *Métamorphoses* : la distance entre divin et humain est abolie avec un Lucius directement interpellé par Isis et Osiris ; la hiérarchie divine tripartite n'existe plus (avec la disparition du terme *démon*), au profit d'un couple harmonieux transcendant (p. 390-392). Également pour Le Corsu, 1977, p. 153-159, des éléments isiaques subtils apparaîtraient avant même la métamorphose du livre XI. Martin, « La religion isiaque au livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée », dans Lecocq, 2005, p. 277-287, explique que les dieux romains présents dans les dix livres précédents n'interviennent que défavorablement pour Lucius, alors qu'Isis lui offre son aide en le retransformant en homme, agissant non en divinité suprême qui ignore les hommes comme dans les autres chapitres mais en démon soucieux de Lucius devenu humble devant le divin. Méthy, 1999, p. 45-51, relève aussi la dichotomie entre les 10 premiers chapitres et le livre XI, à propos des initiatives humaines pour un nouveau mode de communication avec le divin. Sauron, 2007, tente de démontrer que dans les *Métamorphoses* d'Apulée, seule Isis parfois nommée Vénus possède une véritable nature divine habilement décrite autour de trois épisodes clés (p. 135-154).



est avant tout fêru de mysticisme et de platonisme<sup>89</sup>. Qu'Apulée ait pu être initié ou non, il demeure que les *Métamorphoses* apparaissent comme « en faveur de la religion égyptienne entre toutes pour construire une sorte de fable mythologique de type platonicien<sup>90</sup> », sans parler de prosélytisme volontaire. Et si l'auteur priorise l'influence platonicienne au détriment d'un portrait absolument fidèle à la déesse<sup>91</sup>, il nous apporte certains renseignements sur l'évolution du cercle isiaque à Rome d'un point de vue de la fin du siècle des Antonins. En effet, si la révélation divine se déroulait à Cenchrées en un lieu isolé pour Lucius<sup>92</sup>, les initiations secrètes se passent à Rome après un miracle public. Parmi tous ces contextes différents, l'*Isisbuch* d'Apulée nous présente une Isis « autre » dans ses actions de bienveillance : certes, une Isis présente à Rome depuis l'époque de Sylla et encore à l'époque de Lucius ; mais une Isis qui se distingue du panthéon traditionnel par sa relation avec Lucius et avec tous les hommes qui accepteraient la communication divine exclusive et humble comme lui<sup>93</sup>. La distinction est avant tout privée, personnelle au personnage littéraire – et à Apulée selon certains – par une différence d'interventions divines et oraculaires avec les dix premiers livres. Mais c'est aussi une distinction publique inclusive dans la description des cultes isiaques présents dans la Capitale : avec des cultes certes présentés comme ancestraux<sup>94</sup>, mais réduits à un seul temple principal mentionné<sup>95</sup> ; avec la déesse certes régissant les Mânes<sup>96</sup> (manifestations

---

<sup>89</sup> Fick-Michel, 1987, p. 47-49. Beaujeu, 1983, p. 387-389 sur Apulée en tant que *philosophicus Platonicus* ; Gasparini, 2011, p. 714.

<sup>90</sup> Fick-Michel, 1987, p. 50.

<sup>91</sup> Méthy, 1999, p. 55 : l'auteur a élargi les constantes iconographiques gréco-romaines d'Isis, avec l'intégration d'éléments de mascarade dans les processions, et a répété les thèmes aréalogiques en y insérant des morceaux originaux (comme le qualificatif de *videns* pour la Fortune), le tout pour transcender la déesse avec des éléments philosophiques platoniciens. C'est un portrait qui insiste sur son caractère anthropomorphique et la multiplicité des attributs, non sur une fonction spécifique, donc un portrait ni de l'Isis égyptienne ni de l'Isis gréco-romaine.

<sup>92</sup> Caractère essentiel pour accéder à un dialogue exclusif et exceptionnel avec le divin, jusque-là refusé au protagoniste principal : Méthy, 1999, p. 48-50.

<sup>93</sup> Voire l'obéissance inconditionnelle : Fick-Michel, 1991, p. 168.

<sup>94</sup> Dans la conclusion, en qualifiant la communauté isiaque de *collegii uetustissimi*, il en indique le caractère ancestral à ses yeux, en omettant le caractère étranger des divinités concernées.

<sup>95</sup> L'*Iseum Campense* toujours en fonction à l'époque de l'auteur et dédié à Isis *Regina* selon Apulée, *Métamorphoses*, XI, 26, 3 : « who is worshipped here with the warmest adoration as Isis *Campensis*, the name deriving from the site of her temple » : *quae de templi situ sumpto nomine Campensis summa cum ueneratione propitiatur*.

traditionnelles pour les Romains), mais maitresse d'un domaine qui l'exclut du *pomerium*, alors que justement le seul temple mentionné est l'un de ceux exclus de l'espace sacré. Isis est alors une déesse idéale aux yeux de Lucius dans la relation qu'il entretient avec elle<sup>97</sup> ; mais l'idéal est aussi esthétique, dans la combinaison inhabituelle des attributs qu'elle porte et dans l'harmonie de sa description<sup>98</sup>. La multiplicité d'attributs et de traits permet à l'Isis de Lucius de recouvrir certains aspects de la religion traditionnelle romaine, notamment son aspect suprême qui résulte de la complexité de son portrait<sup>99</sup>. C'est par ce portrait idéal de la fin du II<sup>e</sup> siècle, irréaliste par sa complexité, qu'Isis se distingue tout en adoptant des liens de plus en plus ténus avec le panthéon traditionnel romain : une Isis *autre*, mais tolérée voire rapprochée, même si le rapprochement inclusif est avant tout privé et personnel.

### II.1.2 L'étape « sévérienne »

Diogène Laërce est un doxographe grec du début du III<sup>e</sup> siècle qui dans ses *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, traite de la philosophie égyptienne<sup>100</sup>. Dans un unique et bref extrait, après avoir rappelé qu'Isis et Osiris sont la lune et le soleil, il se

---

<sup>96</sup> Lucius qualifiait déjà Isis de *regina manium* lorsqu'elle lui apparaît pour la première fois : Apulée, *Métamorphoses*, XI, 5, 1 : « (...) the first off-spring of time, the highest of deities, the queen of the dead (...) » – conjointement à l'expression *saeculorum progenies initialis* qui signifie encore caractère ancestral de la déesse. Ces divinités subsistent notamment dans la sphère privée, pas encore officiellement associées dans le panthéon romain.

<sup>97</sup> Méthy, 1999, p. 56.

<sup>98</sup> Fick-Michel, 1991, p. 488-495 et 525.

<sup>99</sup> Méthy, 2000, p. 101-102.

<sup>100</sup> Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, I, 10 : « Le filosofia degli Egiziani sugli dèi e sulla giustizia è la seguente. Essi sostengono che il principio è la materia ; a partir da essa si sarebbero differenziati i quattro elementi, e sarebbero stati prodotti alcuni esseri viventi. Il sole e la luna, per loro, sono dèi, chiamati l'uno Osiride e l'altra Iside ; sono rappresentati simbolicamente per mezzo dello scarabeo, del serpente, del falco e di altri animali, come riferisce Manetone nella sua *Epitome sui Fisici* ed Ecateo nel primo libro *Sulla filosofia degli Egiziani*. Erigono statue e santuari, per la ragione che non conoscono la figura di Dio » — *Τὴν δὲ τῶν Αἰγυπτίων φιλοσοφίαν εἶναι τοιαύτην περί τε θεῶν καὶ ὑπὲρ δικαιοσύνης. Φάσκειν τε ἀρχὴν μὲν εἶναι τὴν ὕλην, εἶτα τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ αὐτῆς διακριθῆναι, καὶ ζῷά τινα ἀποτελεσθῆναι. Θεοὺς δ' εἶναι ἥλιον καὶ σελήνην, τὸν μὲν Ὅσιριν, τὴν δ' Ἴσιν καλουμένην· αἰνίττεσθαι τε αὐτοὺς διὰ τε κανθάρου καὶ δράκοντος καὶ ἰέρακος καὶ ἄλλων, ὡς φησι Μανέθως ἐν τῇ Τῶν φυσικῶν ἐπιτομῇ καὶ Ἐκαταῖος ἐν τῇ πρώτῃ Περὶ τῆς τῶν Αἰγυπτίων φιλοσοφίας. Κατασκευάζειν δὲ ἀγάλματα καὶ τεμένη τῶ μὴ εἰδέναι τὴν τοῦ θεοῦ μορφήν.*

réfère à Manéthon et à Hécatée lors de sa description de la zoolâtrie de ce peuple. Par ces deux caractéristiques et ses références, il entretient le diffusionnisme d'Hérodote<sup>101</sup>. Sa mention de la divinisation du faucon n'est pas anormale, puisque Hérodote évoquait déjà la sacralité de l'animal<sup>102</sup>, ou encore, pour des périodes plus proches de Diogène, si l'on pense par exemple au pyramidion de l'obélisque *Pamphilius* où Horus est bien représenté sous sa forme de faucon. Mais associer l'animal spécifiquement à Isis et Osiris est plus curieux. Pour le serpent, les images d'Isis-Thermouthis et de Sérapis-*Agathodaimôn* anguiformes ne sont pas rares dans l'Empire, notamment sur les monnaies. Mais il est plus surprenant de la part de Diogène de donner l'exemple du scarabée. Hérodote abordait les ichneumons<sup>103</sup>, qui ne ressemblent nullement à des coléoptères. Diodore évoque l'ichneumon lié à la vénération du crocodile, mais non sacré lui-même<sup>104</sup>; aucune mention chez Plutarque. Avec la perte de la *Philosophie des Égyptiens* d'Hécatée et la fragmentation des œuvres de Manéthon, c'est là une affirmation de sa part dont il est difficile d'en vérifier les sources. Elle apparaît étrange et erronée, sans être toutefois accusatrice ou ironique, puisqu'elle ne s'appuie pas non plus sur les *topoi* latins envers Anubis ou encore Apis. Ce zoomorphisme isiaque étrange serait malgré tout représentatif d'une nouvelle étape de l'ambiance littéraire envers le cercle isiaque, mêlée d'un regain de curiosité et d'ignorance envers l'Égypte. Cette curiosité est avant tout d'intérêt historique chez Marcus Junianus Justinus, qui nous rapporte la conquête du pays par Cambyse II dans son *Histoire universelle*<sup>105</sup>, où il considère la religion égyptienne comme *superstitionibus Aegyptiorum* en reprenant la terminologie des premiers détracteurs du monde isiaque. Justin mentionne les autels renversés d'Apis, d'Ammon et de *ceterorumque deorum* sans préciser auxquels il pense. Il

---

<sup>101</sup> Hérodote, *Histoires*, II, 47 pour la référence à la lune pour Isis : « Il n'est pas permis en Égypte de sacrifier un porc aux dieux, sauf à la Lune et à Dionysos ».

<sup>102</sup> Hérodote, *Histoires*, II, 65 (« Mais qui tue un ibis ou un faucon, volontairement ou non, ne peut échapper à la mort ») et 67.

<sup>103</sup> Hérodote, *Histoires*, II, 67 : « Les chiens sont ensevelis dans leurs villes, dans des sépultures sacrées. Il en est de même pour les ichneumons ».

<sup>104</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 35, 7.

<sup>105</sup> Justin, *Histoire universelle*, I, 9 : « Cambyse, son fils et son successeur, réunit l'Égypte à l'empire de son père ; mais, plein de mépris pour les superstitions du pays, il fit renverser les autels d'Apis et des autres dieux ; il envoya même, contre le fameux temple de Jupiter Ammon, une armée qui périt tout entière dans les tourbillons de vent et sous le sable de ces déserts ».

revient une deuxième fois sur Ammon<sup>106</sup> en tant que divinité dont le clergé corrompu répond favorablement à la demande d'Alexandre le Grand, qui souhaitait s'attribuer une origine immortelle. Avec une démarche d'historien, Justin est le premier auteur romain à parler de corruption des communautés isiaques non pas à Rome, mais en Égypte, jetant le discrédit sur l'ancestralité de leur religiosité. En outre, il est le premier à douter de l'ancestralité même du peuple égyptien, y préférant celle du peuple scythe<sup>107</sup>. Avec ses *Histoires variées* et *De la nature des animaux*, Élien est un autre auteur de langue grecque du début du III<sup>e</sup> siècle qui nous fournit de courts extraits traitant de la religion des Égyptiens et notamment de la zoolâtrie. Évoquant Apis<sup>108</sup>, il représente l'une des sources de l'époque impériale les plus importantes sur l'oracle de la divinité à Memphis<sup>109</sup>. Dans son autre œuvre, Élien veut aborder l'origine de la sacralité des ibis chez les Égyptiens, expliquant qu'ils traduisent leur Thot à tête d'ibis par le nom d'Hermès<sup>110</sup>.

C'est là un point important : alors que durant les deux premiers siècles de notre ère, on fluctue entre accusations et curiosité envers des divinités *égyptiennes* dont on établit le statut par rapport à Rome, certains auteurs du début du III<sup>e</sup> siècle comme Diogène, Justin et Élien, n'évoquent plus la présence isiaque dans la capitale impériale. On situe son discours en Égypte. Le deuxième point est qu'Élien ne s'inscrit pas dans la même démarche d'équivalences nominales et fonctionnelles qu'Hérodote ou que Diodore et Plutarque ; il accuse les Égyptiens de procéder à une traduction volontaire et conclut qu'ils « rend[ent] ainsi plus auguste l'origine de leurs coutumes<sup>111</sup> ». Il ne s'arrête pas là : la façon de faire des Égyptiens n'est pour lui qu'un exemple parfait pour généraliser sur les autres peuples, pour incarner cette faiblesse. Si Élien a pu être grand-prêtre à Préneste (peut-être du célèbre

---

<sup>106</sup> Justin, *Histoire universelle*, XI, 11 : « Alexandre se fit précéder d'émissaires chargés de corrompre les prêtres, et de leur dicter d'avance les réponses qu'il désirait : à son entrée dans le temple, tous le proclament fils de Jupiter Ammon, et, fier d'une si glorieuse adoption, le roi veut qu'on le croie issu du maître des dieux ».

<sup>107</sup> Justin, *Histoire universelle*, II, 1, finissant ainsi : « Ces arguments, meilleurs que ceux des Égyptiens, ont toujours fait considérer les Scythes comme le plus ancien des deux peuples ».

<sup>108</sup> Élien, *De la nature des animaux*, XI, 10, et 11 où Apis serait dévoué à la Lune.

<sup>109</sup> Avec Plutarque et son maître d'esprit Dion Chrysostome. Courcelle, 1951, p. 218.

<sup>110</sup> Élien, *Histoires variées*, XIV, 34.

<sup>111</sup> *οὕτω δὲ καὶ ἕκαστοι τὰ παρ' ἑαυτοῖς σεμνύνειν προήρηνται*, du verbe *σεμνύνω*, rendre imposant, d'où vanter, célébrer ; honorer, d'où être digne de respect, être en grand honneur.

sanctuaire honorant la Fortune), on pourrait considérer ce court passage comme une attaque contre à la fois ce qui n'est pas romain et qui voudrait l'être, et contre la religion égyptienne qui se veut supérieure à ce qu'elle est, peut-être pour se rapprocher du panthéon romain. Enfin, il a connu le règne de Caracalla, d'Élagabal et de Sévère Alexandre. Il aurait d'ailleurs rédigé un discours intitulé *Accusation du tyran Gynnis* – « du tyran efféminé » –, dirigé certainement contre l'empereur Élagabal sans le nommer. Nous pourrions extrapoler que les passages péjoratifs d'Élien sont des attaques contre des peuples non romains, oui. Mais pourquoi pas aussi contre un exemple de peuple venu d'Orient : un Orient dont est issue la dynastie sévérienne et en particulier Élagabal. Ce serait peut-être un premier lien indirect entre les Sévères et un Orient jugé négatif notamment par l'exemple de la religion égyptienne.

Certains historiens affichent des liens plus explicites entre la dynastie sévérienne – du moins certains empereurs – et les divinités égyptiennes ou l'Égypte, voire avec les divinités isiaques présentées à Rome. Hérodien est un historien romain ayant eu un poste simple parmi l'administration impériale. Avec cette plus grande liberté d'expression, sa partialité peut se tourner vers les empereurs qui lui sont contemporains et habituellement défendus par les autres auteurs, alors qu'il insiste à plusieurs reprises sur son témoignage direct des événements qu'il décrit<sup>112</sup>. Dans l'évocation de la folie d'Héliogabale, alors que les divinités romaines ne sont pas présentes directement (seulement par le biais de leur statue, de leur temple ou autre symbole) et que l'auteur utilise des tournures généralisatrices, parlant des « statues de tous les dieux<sup>113</sup> », « tous les autres dieux qu'on invoque dans les sacrifices<sup>114</sup> », il est difficile et imprudent d'en conclure qu'Isis et les autres ont été inclus dans les *τῶν ἄλλων θεῶν οὓς δὴ καλοῦσιν ἱεροουργοῦντες* de la citation, et donc dans la religion de l'État romain selon l'auteur. Ce dernier va être plus explicite lors de l'évocation du voyage de Caracalla à Alexandrie<sup>115</sup> en 215 apr. J.-C. Il déclare que

<sup>112</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, I, préambule ; I, 4 ; II, 49 etc.

<sup>113</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, V, 16.

<sup>114</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, V, 12.

<sup>115</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, IV, 8, 6 à 9, 7.

l'empereur visite « le dieu qu'on y vénère là plus qu'ailleurs<sup>116</sup> », sans nommer Sérapis. À côté d'une présentation ambiguë du peuple alexandrin décrit comme léger et maniant « l'art » du sarcasme<sup>117</sup>, Caracalla présente au premier abord du respect envers la divinité : il en organise les cérémonies et les sacrifices avec autant de soin que pour le culte d'Alexandre le Grand<sup>118</sup>. C'est à travers cette description d'un respect apparent qu'Hérodien utilise tout le vocabulaire religieux habituel. Or, les intérêts de Caracalla envers Sérapis peuvent s'expliquer par le chapitre précédent, où il est décrit qu'il implore le secours d'Esculape<sup>119</sup> : il semble que Caracalla consulte de même le dieu bienfaiteur Sérapis, pour sa guérison. Hérodien nous précise que Caracalla mêle admiration sérapiste et envers Alexandre le Grand, qu'il prétend incarner avant même ce voyage et qui est plusieurs fois nommé. Par ce mélange, le comportement alexandrin de Caracalla révèle une dimension mystique de l'Égypte du III<sup>e</sup> siècle : les magiciens-guérisseurs et devins de l'époque sont des prêtres indigènes, mais qui ont pu travailler sur l'image d'Alexandre le Grand et sur son horoscope pour déterminer la date du retour d'un tel *kosmokrator*<sup>120</sup>. Ainsi, derrière une dévotion apparente à Sérapis se cache peut-être un désir de devenir *kosmokrator* en incarnant un nouvel Alexandre le Grand. La comédie s'arrête rapidement pour les Alexandrins. Selon le récit, Caracalla se venge du peuple qui se serait moqué de sa mère en l'appelant « Jocaste », puis de l'empereur « pygmée » et de son envie d'égaliser de grands héros tels qu'Alexandre, le héros de la ville. Le cérémoniel public – sérapiste ? – devient un « moyen<sup>121</sup> » d'attirer un maximum d'Alexandrins pour les massacrer, épisode qui apparaît exceptionnel comme les massacres en général dans la littérature antique

<sup>116</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, IV, 8, 6 : καὶ τῷ θεῷ χρῆσασθαι ὃν ἐκεῖνοι σέβουσιν ἐξαιρέτως.

<sup>117</sup> Ce qui ne semble pas préjudiciable pour l'auteur, à la vue d'un tel vocabulaire.

<sup>118</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, IV, 8, 7 : δύο γὰρ ταῦτα ὑπερβαλλόντως προσεποιεῖτο, τὴν τε τοῦ θεοῦ θρησκείαν καὶ τὴν τοῦ ἥρωος μνήμην. ἐκατόμβας τε οὖν κελεύει παρασκευασθῆναι ἐναγισμούς τε παντοδαπούς. La volonté de Caracalla de se présenter comme un nouvel Alexandre semble être confirmée dans la décoration d'un laraire à Ostie datant de 215 apr. J.-C. où les divinités isiaques, présentes en tant que protectrices de l'annone, sont aux côtés des Dioscures, d'Auguste, d'un *genius* (impérial ?) et d'Alexandre : Bricault, 2000b, p. 142-143.

<sup>119</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, IV, 8, 3 : « il partit rapidement à Pergame, en Asie mineure, où il voulait bénéficier des soins d'Asklèpios ».

<sup>120</sup> Gagé, 1968, p. 268-273.

<sup>121</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, IV, 9, 1 : ταῦτα γὰρ πάντα ἐκεῖνος ὑπεκρίνατο βουλόμενος τὸ πλῆθος αὐτῶν διαφθεῖραι. L'épisode est prouvé par leurs plaintes d'artisans, des demandes d'indemnités et d'exemptions de responsabilité retrouvées : Benoit et Schwartz, 1948.

« obéissant parfois à des critères littéraires<sup>122</sup> ». Selon Hérodien, si le motif du massacre est bien les moqueries populaires qu'il précise plus que Dion Cassius, Caracalla réagit avec orgueil et préméditation sans faire preuve de la *clementia* qui caractérise le *princeps* exemplaire : un *topos* familier de l'empereur fourbe, qui ici utilise la religion à ses fins<sup>123</sup>. La réalité est plus dure à décrire : certains historiens évoquent une réaction impériale après un soulèvement local à cause socio-économique<sup>124</sup>. Le silence des textes sur une révolte stéréotype les Alexandrins, victimisés, et l'empereur, cruel, alors qu'une autre comparaison pourrait confirmer ce processus littéraire. Hérodien, comme l'*Histoire Auguste*, parle d'un massacre des jeunes qui est absent de la description de Dion (parlant plutôt de l'élite) pourtant bien moins favorable à l'empereur<sup>125</sup>. L'hypothèse de l'invention d'Hérodien pour romancer l'épisode est plausible. Mais la modification du texte de Dion par les abrégiateurs l'est tout autant. Néanmoins, Hérodien sait multiplier les stéréotypes sanglants et peu vraisemblables dans le but d'en appeler au *pathos* des lecteurs : en tuant tous les jeunes puis le reste de la population, Caracalla priverait Alexandrie de toute une génération<sup>126</sup>, et l'épisode se conclut sur les flots de sang qui vont rougir le Nil et même la Méditerranée à son embouchure. C'est là une description qui peut faire douter des réelles convictions isiaques de Caracalla – du moins à Alexandrie. Il y a ici la présentation conjointe d'un empereur excessif et d'une divinité victimisée par Hérodien<sup>127</sup>. On pourrait presque dire une divinité faible pour être utilisée ainsi par le Caracalla de l'auteur. Par la suite, Hérodien n'évoquera plus les divinités isiaques : on a là un lien particulier. Est-ce un hasard de lier ces divinités avec un tel empereur ? Le lien apporte à Isis et aux autres divinités une nouvelle étape dans l'évolution de leur identité romaine, mais cette évolution est dépréciée par l'auteur.

---

<sup>122</sup> Bérenger-Badel, 2005, p. 124.

<sup>123</sup> Bérenger-Badel, 2005, p. 126-127.

<sup>124</sup> Bérenger-Badel, 2005, p. 127-128 ; Aguado García, 2002, p. 705.

<sup>125</sup> Bérenger-Badel, 2005, p. 130.

<sup>126</sup> L'importance numérique du massacre est un argument commun des auteurs mais elle est non prouvée, donc certainement une exagération générale depuis Hérodien jusqu'à l'*Histoire Auguste* : Bérenger-Badel, 2005, p. 134.

<sup>127</sup> Présentation qui, rappelons-le, se déroule à Alexandrie : le comportement de Caracalla pourrait être tout autre à Rome, comme nous le verrons avec l'*Histoire Auguste*.

Quant à Dion Cassius, il est l'historien contemporain de la dynastie sévérienne qui nous offre le plus d'occurrences historiques isiaques : nous entendons par là une description d'événements antérieurs ou contemporains à l'auteur qui peut être en lien avec le pouvoir et sans *excursus* comme pouvait le faire Tacite<sup>128</sup>. Il est même certainement l'historien de l'époque impériale qui évoque le plus les divinités isiaques. Il les mentionne dans une trentaine de passages<sup>129</sup>, majoritairement en les nommant directement comme dans les interdictions et destructions tardo-républicaines, le discours d'Octave contre l'Égypte, les miracles sérapistes autour de Vespasien, etc. Plus rarement, il utilise des expressions globalisantes comme *ἱερά τὰ Αἰγύπτια*<sup>130</sup> lors de l'évocation des mesures d'interdictions par Auguste puis de répression par Agrippa, ou encore de *πάντα δὲ τὰλλότρια καὶ βαρβαρικά* dans le discours rapporté d'Octave à Actium<sup>131</sup>, où l'auteur reprend judicieusement les *topoi* du début de l'Empire sur l'implication égyptienne dans les troubles de l'Empire et sur Cléopâtre. *Topoi* qui accentuent la dimension religieuse de la lutte entre l'Égypte et Rome incarnée par Octave contre Marc-Antoine et Cléopâtre, finalement par Apollon contre le couple Isis-Osiris. L'auteur y nomme bien les divinités, de même lorsqu'elles sont rejetées à l'époque des rivalités entre César et Pompée en 48 av. J.-C.<sup>132</sup> et au contraire lorsqu'elles se voient accorder le droit à un temple en 43 av. J.-C. par les nouveaux

<sup>128</sup> Il fait bien une digression sur le Nil – Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXV, 13 – mais à titre plutôt géographique, sans sens religieux.

<sup>129</sup> Cordier, « Dion Cassius et les phénomènes religieux “égyptiens”. Quelques suggestions pour un mode d'emploi », dans Bricault (éd.), 2007, p. 89-110.

<sup>130</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LIII, 2, 4 et LIV, 6 : « Agrippa, then, checked whatever other ailments he found still festering, and curtailed the Egyptian rites which were again invading the city, forbidding anyone to perform them even in the suburbs within one mile of the city » — *καὶ ὅς τὰ μὲν ἄλλα οἰδοῦντα ἔτι εὐρῶν κατεστήσατο, τὰ τε ἱερά τὰ Αἰγύπτια ἐπεσιόντα αὐθις ἐς τὸ ἄστυ ἀνέστειλεν, ἀπειπὼν μηδένα μηδὲ ἐν τῷ προαστείῳ αὐτὰ ἐντὸς ὀγδόου ἡμισταδίου ποιεῖν*.

<sup>131</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, L-LI.

<sup>132</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, XLII, 26, 2 : « Et selon l'interprétation que les devins donnèrent (il se trouve qu'on y célébrait alors des rites d'Isis), on devait raser à nouveau tous les lieux consacrés à cette déesse et à Sérapis (...) » — *Καὶ ἐτύγγανε γὰρ ἱερά Ἴσιδι ἐνταῦθα τότε γιγνόμενα ἔδοξε γνώμη τῶν μάντεων πάντα αὐθις τὰ τε ἐκείνης καὶ τὰ τοῦ Σαράπιδος τεμενίσματα κατασκάψαι*. L'expression *τεμενίσματα κατασκάψαι* traduirait le geste d'*exauguratio* romaine, c'est-à-dire la cérémonie si rare rendant profane un lieu sacré selon Orlin, 2010, p. 204, n. 47, qui est comme un point culminant des répressions sénatoriales, mais échouant avec la mesure pro-isiaque de 43 av. J.-C.



triumvirs<sup>133</sup> : cela pourrait signifier une volonté de correspondre à l'ambiance tardo-républicaine, qui vogue entre répressions sénatoriales malgré la volonté d'obtenir l'appui des fidèles isiaques populaires de plus en plus nombreux à Rome. Dion omet de parler de la mesure répressive de Tibère. Il semble choisir les événements qu'il juge importants de souligner, pour montrer l'évolution de ces cultes jusqu'à la situation de son époque. Quelle est-elle ?

Il ne stigmatise pas systématiquement Isis et Sérapis – couple divin qu'il mentionne souvent ensemble –, lorsque ces derniers ont su être bénéfiques pour l'ordre de l'Empire. Le passage qui fait intervenir ces dieux à Alexandrie pour Vespasien<sup>134</sup> est décrit par Dion avec une forte valeur omineuse, qui parle de « prodiges ». Fait inaccoutumé : bien souvent, les descriptions péjoratives se dirigent conjointement contre les divinités et le peuple en Égypte ; alors qu'ici, le Nil et Sérapis sont décrits de façon avantageuse<sup>135</sup>, la verve de Dion se dirigeant uniquement contre les Alexandrins<sup>136</sup>. Plus loin, lorsque Dion décrit l'incendie qui touche Rome en 80 apr. J.-C. et qui détruit de nombreux temples, dont l'*iseum* et le

<sup>133</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, XLVII, 15, 4 : « « That year, besides doing these things, they voted a temple to Serapis and Isis » — τὸν μὲν οὖν ἐνιαυτὸν ἐκεῖνον ταῦτά τε οὕτως ἐποίησαν, καὶ νεὼν τῶν τε Σαράπιδι καὶ τῇ Ἴσιδι ἐψηφίσαντο.

<sup>134</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXVI, 8 : « Following Vespasian's entry into Alexandria the Niloe overflowed, having in one day risen a palm higher than usual (...) Yet, though Heaven was thus magnifying him (...) ».

<sup>135</sup> Néanmoins, Sérapis n'est pas directement cité ici, ce qui est rare dans l'œuvre de Dion. C'est peut-être là une façon d'augmenter la valeur omineuse de l'extrait : comme si la divinité n'étant pas citée, elle est présente et agit sans avoir besoin de se révéler.

<sup>136</sup> Cette verve s'applique auparavant contre les Égyptiens en général, lorsque Dion Cassius, *Histoire romaine*, XLII, 34, 2, rappelle qu'ils sont très religieux, usant là de l'ancien *topos* sur la religiosité antique du peuple ; mais cette qualité est tournée en dérision puisque à cause de leur engagement profond dans la religion, ils ne sont pas d'accord sur tous les cultes et se font la guerre : « ils sont à bien des égards le peuple le plus religieux de la terre et se font la guerre pour ces derniers même les uns aux autres, parce que leurs croyances ne sont pas homogènes mais s'opposent parfois absolument entre elles ». C'est un passage qui révèle encore une fois une vision commune et ancienne, plutôt que celle propre à Dion : Cordier, « Dion Cassius et les phénomènes religieux "égyptiens". Quelques suggestions pour un mode d'emploi », dans Bricault (éd.), 2007, p. 95. L'ambiguïté est présente dans la description de la révolte des Bouviers – Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXI, 4 –, avec des Égyptiens dissidents et jurant sur des entrailles humaines, mais avec une conclusion sur le courage de leur chef, le prêtre Isidoros : « They also sacrificed his companion, and after swearing an oath over his entrails, they devoured them. Isidorus surpassed all his contemporaries in bravery ».

*serapeum* du Champ de Mars<sup>137</sup>, il conclut que « hence the disaster seemed to be not of human but of divine origin ». Il donne une valeur divine à des événements romains qui impliquent des éléments orientaux. Et il confirme qu'avec les Flaviens, Sérapis et Isis sont entrés en toute légitimité dans le rang des divinités dont le culte est associé à la préservation et à la célébration de l'ordre impérial : ils sont bien nommés parmi d'autres divinités plus « traditionnelles » comme Jupiter. Par cette valeur omineuse, l'auteur ne témoigne pas de son opposition constante face à Isis et à ses compères, mais simplement de son acceptation des changements religieux inévitables qui aboutissent à son époque.

Mentionnons une autre anecdote omineuse isiaque selon Dion : alors que l'armée romaine s'enfonce en Germanie en 172 apr. J.-C. pour combattre les Quades, elle se retrouve entourée par l'ennemi<sup>138</sup>. Les soldats sont sur le point de succomber, mais une pluie divine intervient et permet aux Romains de remporter la victoire. Si l'intervention divine est admise par tous, le dieu secourable n'est parfois pas le même : dans la version chrétienne apparue peu après la révolte d'Avidius Cassius<sup>139</sup> et décrite par exemple par Eusèbe de Césarée bien plus tard, le miracle intervient grâce aux prières des soldats convertis au christianisme<sup>140</sup>. Pour les Romains traditionalistes, la pluie miraculeuse est l'œuvre d'Hermès Aérius, ou de Jupiter représenté sur la colonne aurélienne. Enfin, elle peut être l'œuvre de Thot-Shou, divinité égyptienne peu connue des Romains, intervenant

---

<sup>137</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXVI, 24, 1-3 : « It consumed the temple of Serapis, the temple of Isis, the Saepta, the temple of Neptune, the Baths of Agrippa, the Pantheon, (...) and the temple of Jupiter Capitolinus with its surrounding temples ». Texte grec de la citation donnée : *Ὅτω {τε} τὸ κακὸν οὐκ ἀνθρώπινον ἀλλὰ δαιμόνιον ἐγένετο.*

<sup>138</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXI, 8. Pour un résumé du contexte historique de cette légende et de ces sources (littéraires, numismatiques, monumentales) : Fowden, 1987 et Israelowich, 2008.

<sup>139</sup> Israelowich, 2008, p. 88.

<sup>140</sup> Comme chez Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, V, 5, 1-7 qui évoque Tertullien (5-7), *Apologétique*, V, 7 : « Que penser donc de ces lois que seuls exécutent contre nous des princes impies (...) jamais un Hadrien, scrutateur de toutes les choses curieuses, jamais un Antonin le Pieux, jamais un Vérus ? ». Sur la véracité de cette version, Grimal, 1991, p. 208-209 ; sur les potentielles expressions de doute d'Eusèbe face à cette légende (comme *λόγος ἔχει*) et sur ses moyens d'y présenter un Marc-Aurèle amical envers les chrétiens : Sage, 1987.

grâce au mage égyptien Arnouphis<sup>141</sup> qui accompagnait l'empereur et qui est signalé par Dion<sup>142</sup>. L'épisode pose quelques problèmes d'interprétation divine, dont nous ne débattons pas ici puisqu'il concerne un règne du II<sup>e</sup> siècle. Mais le fait que ce hiérogrammate Arnouphis, c'est-à-dire le « chef-porteur du rituel », accompagne l'armée de Marc-Aurèle, c'est un signe de confiance envers les dieux que le prêtre pouvait être amené à appeler. Et pourquoi pas la preuve de conseils isiaques de la part de ce personnage auprès de l'empereur lui-même<sup>143</sup>.

D'après l'œuvre de Dion, l'intégration progressive à Rome des dieux isiaques a débuté en 52 av. J.-C. avec la destruction d'autels<sup>144</sup> qui est synonyme pour l'historien de l'entrée de ces *peregrina sacra* privés dans la sphère publique. Il n'omet pas de préciser que les dieux restent ἔξω τοῦ πομπηρίου. Mais dès ce premier passage sur les divinités isiaques, il avoue que les personnages n'ont pas été considérés comme divins ἐπὶ πολὺ : le détail ajoute une éphémérité à la situation, un changement de statut qu'il constate et qui pourrait encore évoluer. Présentant le passage comme un « prodige » parmi d'autres, on perçoit que Dion, en l'écrivant, pense déjà à la suite des événements qu'il connaît puisque ce destin lui est contemporain. Sa « résignation » religieuse est à relier à certains changements politiques sous les Sévères. Car lorsque Dion évoque la fermeture de la province égyptienne par Octave<sup>145</sup>, il nous précise que sous le règne de Septime Sévère

---

<sup>141</sup> Qui était un véritable et vénéré prêtre selon une inscription découverte à Aquilée : *Inventaire, Aquileia* n° 18 (Ἀρνοῦφης / ἱερογραμματεὺς / τῆς Αἰγύπτου καὶ / Τερέντι(ος) Πρεῖσκος / θεῶν ἐπιφανεῖ) et Israelowich, 2008, p. 88.

<sup>142</sup> Sur le lien entre Hermès-Aérius, Thot-Shou et le miracle météorologique, Guey, 1948a, p. 120-125 ; *Conditions*, p. 428-432.

<sup>143</sup> Et somme toute, une aide divine « from the point of view of Marcus, (...) useful » après la révolte des Boukoloi, pour se rallier le peuple égyptien et les légions en Orient : Israelowich, 2008, p. 97. À Rome, Hermès Aérius pouvant être considéré comme une *superstitio*, il est remplacé dans une version « romanisée » qui se met en place, encore que la divinité représentée sur la colonne aurélienne n'est (intentionnellement ?) pas facilement identifiable : p. 101.

<sup>144</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, XL, 47, 3 : « Mais, à mon avis, il n'y eut pas de présage plus manifeste que le décret voté à la fin de l'année précédente à propos de Sérapis et d'Isis : le Sénat avait en effet décidé de détruire leurs temples que certains avaient édifiés à leurs frais. En tous cas, pendant longtemps, on ne pratiqua pas le culte de ces dieux et même quand on en vint à les honorer aussi publiquement, on les établit en dehors du *pomerium* ».

<sup>145</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LI, 17, 1-2 : « Il rendit ensuite l'Égypte tributaire en confia le gouvernement à Cornelius Gallus. En raison, des nombreux habitants aussi bien des villes que des campagnes, du caractère facile et léger de leurs mœurs, du fait qu'ils approvisionnent les Romains

apparaît un Sénat à Alexandrie<sup>146</sup>, puis que sous Caracalla certains Alexandrins peuvent être admis en tant que sénateurs romains. Il le mentionne sans condamnation ; l'ouverture du Sénat est également perçue comme une évolution inévitable<sup>147</sup>. C'est donc l'intégration générale de l'Égypte à Rome qui est inévitable et légitime par valeur omineuse<sup>148</sup>. Pour nous, c'est à lier également à un certain changement de comportement impérial envers la sphère isiaque selon le récit de Dion. Car pour la première fois, avec Septime, un empereur recherche à comprendre tous les mystères égyptiens durant un voyage en Égypte<sup>149</sup>. Et nous insistons sur les notions de recherche et de totalité comme le fait Dion, alors que cette mention est l'une des rares dans les textes à propos de curiosités religieuses de Septime<sup>150</sup>. D'ailleurs, il existait un temple isiaque à *Leptis Magna* dès le II<sup>e</sup> siècle, temple que Septime a pu connaître, mais qui ne lui aura pas suffi pour connaître le dieu lui-même dans son entièreté<sup>151</sup>. Autre geste noté par Dion sur le voyage : le sacrifice funèbre offert par Septime à la tombe de Pompée à Péluse<sup>152</sup>, geste qui fait écho à Hadrien,<sup>153</sup> mais aussi geste personnel de réconciliation entre le mort et Septime, l'histoire voulant que Pompée fût tué

---

en blé et en raison enfin de leurs richesses, non seulement il n'osa pas confier le pays à un sénateur, mais encore il ne permit à aucun sénateur d'y séjourner sans son autorisation nominale. Il ne permit pas non plus aux Égyptiens d'être sénateurs romains. Pour les autres cités, il décida pour chacune d'une façon différente, mais en ce qui concerne les Alexandrins, il décida qu'ils seraient administrés sans sénateurs (...) ».

<sup>146</sup> Sous forme de boulè grecque (Daguet-Gagey, 2000, p. 305) dont la ville avait été privée depuis Auguste.

<sup>147</sup> Cordier, « Dion Cassius et les phénomènes religieux “égyptiens”. Quelques suggestions pour un mode d'emploi », dans Bricault (éd.), 2007, p. 93.

<sup>148</sup> Cordier, « Dion Cassius et les phénomènes religieux “égyptiens”. Quelques suggestions pour un mode d'emploi », dans Bricault (éd.), 2007, p. 90. C'est pourquoi peu à peu Dion ne distingue plus les Égyptiens des Alexandrins dans les passages sur la religion (p. 93).

<sup>149</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXV, 13 : « He inquired into everything, including things that were very carefully hidden ; for he was the kind of person to leave nothing, either human or divine, uninvestigated (...) ». Sur le voyage en Égypte de Septime : Birley, 1988, p. 136-140 ; Levick, 2007, p. 49-50 ; Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 302-303.

<sup>150</sup> Birley, 1988, p. 200.

<sup>151</sup> Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 306.

<sup>152</sup> *εἴκοσι δ' οὖν ἡμέρας τῇ πολιορκίᾳ προσεδρεύσας ἐς τὴν Παλαιστίνην μετὰ τοῦτο ἦλθε καὶ τῷ Πομπηίῳ ἐνήγισε.* (LXXV, 13, 1).

<sup>153</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXIX, 11 : « After this he passed through Judea into Egypt and offered sacrifice to Pompey » — *διὰ δὲ τῆς Ἰουδαίας μετὰ ταῦτα ἐς Αἴγυπτον παριὼν καὶ ἐνήγισε τῷ Πομπηίῳ.*

par des Égyptiens commandés par un dénommé Lucius Septimius. Le sacrifice est donc à la fois un pardon envers Pompée (même si le lien entre L. Septimius et l'empereur n'est pas avéré) et une tentative de réconciliation entre Rome et l'Égypte<sup>154</sup>. Il y a ici une nouvelle étape parcourue pour l'Égypte et pour les divinités isiaques, mais une étape décrite sans valeur omineuse, car elle est due avant tout à l'entreprise impériale et non à celle des dieux qui n'ont pas à intervenir d'une quelconque façon.

Si avec Septime<sup>155</sup>, le destin isiaque franchit une nouvelle étape en étant recherché par l'Empereur lui-même, que signifie la description du « désaveu sérapiSTE » envers Caracalla, qui semble faire preuve de piété isiaque ? Car alors qu'il était un dieu guérisseur depuis ses liens miraculeux avec Vespasien, Sérapis ne répond pas aux demandes de guérison de Caracalla lui-même<sup>156</sup>. C'est un véritable désaveu divin – bien plus que dans la description d'Hérodien –, pour l'empereur qui semble pieux envers le dieu isiaque. Dans ce passage, la divinité isiaque est citée à côté des divinités plus « classiques » comme Esculape et elle est incluse dans le groupe des divinités les plus célèbres – *ἐπιφανεστάτους*. Comme Hérodien, Dion affirme que le cercle divin isiaque est un moyen d'arriver à ses fins pour Caracalla. Mais il décrit aussi une réaction directe de Sérapis – le refus – alors que ce dernier n'intervenait pas chez Hérodien. Plus loin, l'empereur agit encore en contradiction avec sa prétendue piété isiaque : il massacre les Alexandrins qui l'ont critiqué, en commençant par l'élite<sup>157</sup>, et comme chez Hérodien, le subterfuge prémédité intervient sous couvert de prétextes religieux, puisque les Alexandrins s'avancent à Caracalla « avec certains objets mystérieux de leur culte ». Le massacre n'est donc pas pour réprover une

---

<sup>154</sup> Birley, 1988, p. 136.

<sup>155</sup> Comme avec Vespasien. Les dynasties flavienne et sévérienne ont en commun d'être des « lignées militaires » survenant après un temps de troubles, avec pour chacune un premier empereur présenté comme exemplaire par Dion.

<sup>156</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVII, 15, 6 : « He received no help from Apollo Grannus, not yet from Aesculapius or Serapis, in spite of his many supplications and his unwearying persistence ». Et Dion parle de refus de guérison autant du corps que de l'esprit (« For he was sick not only in body, partly from visible, and partly from secret ailments, but in mind as well ») : précision qui révèle l'état d'esprit de l'auteur envers l'empereur « dérangé ». Avec les passages concernant Caracalla, Dion peut se montrer particulièrement subjectif, alors qu'il aurait rédigé son *Histoire Romaine* durant le règne d'Élagabale, donc peu de temps après « les atrocités » de cet empereur.

<sup>157</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVII, 22.

éventuelle émeute antérieure à sa visite, mais pour raison orgueilleuse de la part de l'empereur blessé des moqueries de la population<sup>158</sup>. Le massacre se passe notamment dans le temple de Sérapis qu'il souille ne serait-ce que par le port des armes dans l'enceinte sacrée<sup>159</sup>, et surtout par l'offrande de l'épée avec laquelle il aurait tué son frère<sup>160</sup> : comme chez Hérodien, pour exacerber un portrait dépréciatif de l'empereur<sup>161</sup>, le monde divin isiaque est représenté comme impuissant face aux gestes orgueilleux du *princeps* et non pas désavouant ce dernier. Dans le livre suivant, le récit sur Caracalla et ses liens avec l'Égypte se conclut par l'incendie du *serapeum* où l'empereur s'était installé, qui intervient peu avant sa mort<sup>162</sup>. Selon la description de Dion, Sérapis n'intervient pas dans ce présage. Ainsi pour P. Cordier<sup>163</sup>, il est plus question ici, de la part de l'auteur, d'un châtement lié à une mauvaise politique de l'empereur<sup>164</sup> que d'une vengeance de Sérapis ou que d'une dépréciation de cette tendance religieuse impériale. De là, il n'y a aucune diffamation du cercle divin isiaque dans son pays d'origine.

---

<sup>158</sup> Bérenger-Badel, 2005, p. 126-130 : ce sont les points communs principaux entre Hérodien et Dion Cassius, alors que la différence principale est le déroulement du massacre : selon Dion, l'élite est d'abord touchée puis le reste de la population, et même des étrangers et des membres de sa suite. Mais l'auteur ne mentionne pas « les jeunes » (p. 130), ce qui est étonnant pour celui qui n'apprécie nullement cet empereur qu'il a connu.

<sup>159</sup> Aguado García, 2002, p. 705.

<sup>160</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVII, 23 : « Antoninus was present at most of this slaughter and pillaging, both looking on and taking a hand, but sometimes he issued orders from the temple of Serapis ; for he lived in this god's precinct even during the very nights and days of bloodshed. (...) Yet why do I mention this, when he actually dared to dedicate to the god the sword with which he had slain his brother ? ». Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 304, fait le lien entre le geste caracallien et celui d'Olympias envers Apollon avec l'épée de Pausanias.

<sup>161</sup> Simenon, 2010, p. 809, sur Dion à propos de Caracalla : « [il] le haïssait comme la plupart des sénateurs. Quand il écrivit l'histoire de son principat, il le présenta de telle façon que le lecteur n'en retienne que les faits les plus répugnants et en oublie les aspects positifs ».

<sup>162</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVIII, 7 : « Besides these prodigies, a little while before his death a great fire, as I have heard, suddenly filled the entire interior of the temple of Serapis at Alexandria, but did no damage beyond destroying the sword with which Antoninus had slain his brother ».

<sup>163</sup> Cordier, « Dion Cassius et les phénomènes religieux "égyptiens". Quelques suggestions pour un mode d'emploi », dans Bricault (éd.), 2007, p. 89-110.

<sup>164</sup> Notamment envers son frère puisque l'épée est la seule intouchée par le feu.

### II.1.3 L'oubli post-sévérien

Malaise, sur la tendance post-sévérienne générale, affirmait ceci : « pendant un demi-siècle, jusqu'à Dioclétien, les dieux alexandrins n'ont plus guère séduit les empereurs (...) »<sup>165</sup>. Les sources littéraires reflètent-elles cette affirmation ?

Le règne de Sévère Alexandre et la période qui suit voient notamment se développer à Rome le néoplatonisme. Notre propos ici n'est pas de déterminer quelles sont les influences orientales et mystiques qui subsistent dans ce mouvement philosophique. Mais un arrière-plan culturel oriental, voire isiaque, y a parfois été détecté. En outre, Plotin, défini comme fondateur du « néoplatonisme », est un auteur qui présente une carrière très liée à certains des empereurs de la période dite d'anarchie militaire : il rejoint l'armée de Gordien III (238-244 apr. J.-C.) qui marchait contre la Perse<sup>166</sup> ; après la fondation de son école romaine en 246, il enseigne le grec dans la maison de Gémina, la femme du futur empereur Trébonien (251-253 apr. J.-C.). Plusieurs sénateurs deviennent ses disciples ; il s'attire alors la protection de Gallien<sup>167</sup> (253-268 apr. J.-C.) et doit quitter Rome après l'assassinat de ce dernier. Un tel auteur aurait eu une possible influence sur l'ambiance politico-littéraire de son temps, et notamment une influence isiaque si l'on en croit Malaise<sup>168</sup>, principalement chez Gordien III et Gallien.

Ce dernier, avec sa femme Salonine, avait en estime le philosophe,<sup>169</sup> mais nous ne savons cela que grâce à Porphyre. La supposée estime impériale a mené à l'hypothèse que Gallien arrêta les persécutions à l'encontre des chrétiens pour un combat plutôt littéraire par le biais des œuvres de Plotin et de son cercle. Les œuvres aideraient l'empereur à convertir l'élite romaine aux conceptions impériales traditionnelles et à la culture polythéiste

---

<sup>165</sup> *Conditions*, p. 444.

<sup>166</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, III : « Comme l'empereur Gordien allait partir en campagne contre les Perses, il se fit admettre dans sa suite et marche avec elle ».

<sup>167</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, XII : « Plotin fut honoré au plus haut point et vénéré par l'empereur Gallien et sa femme Salonine ». Brisson, « Plotin : une biographie », dans Brisson et *al.*, 1982, p. 10 et 25.

<sup>168</sup> *Conditions*, p. 445.

<sup>169</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, XII, 1, Plotin osant même demander à faire reconstruire une cité campanienne pour en faire une « Platonopolis ». L'extrait ne mentionne nullement une influence religieuse.

préchrétienne, en particulier aux mystères d'Éleusis présentés comme une alternative au christianisme, qui offrent similairement un soulagement pour le présent et surtout pour le futur<sup>170</sup>. Les objections ont été nombreuses, conduisant à une surestimation de l'intérêt de Gallien envers les mystères éleusiniens par l'intermédiaire de Plotin. Mais la même chose peut alors être dite, à moindre échelle, avec les mystères isiaques. Car Plotin semble d'origine égyptienne et faire des références favorables à la religion égyptienne ou aux cultes isiaques à Rome à plusieurs occasions<sup>171</sup>. Comme beaucoup d'auteurs avant lui, il avoue la sagesse de la religiosité du peuple égyptien<sup>172</sup>. Il aurait même pris part à des cérémonies isiaques dans un *iseum* romain sur la demande d'un prêtre, et aurait comme protecteur une divinité isiaque grâce à ses origines égyptiennes<sup>173</sup>. Ce passage prouverait que Plotin croit aux théophanies isiaques. C'est pourquoi plusieurs historiens du début du XX<sup>e</sup> siècle ont vu dans la description plotinienne celle des mystères isiaques<sup>174</sup> pour formuler son point de vue philosophique sur la prière et l'extase. Car il ne nomme pas les divinités auxquelles il fait référence dans son *Ennéade*<sup>175</sup>. Mais Plotin y présente des caractères littéraires généraux des visions qu'ont les fidèles aux courants mystiques : la

<sup>170</sup> De Blois, 1976, p. 186.

<sup>171</sup> Brisson et al., 1982, p. 191.

<sup>172</sup> D'utiliser des signes hiéroglyphiques, et de représenter abondamment les dieux par des statues : Plotin, *Ennéade*, V, 8, 6 : « Similarly, as it seems to me, the wise of Egypt – whether in precise knowledge or by a prompting of nature – indicated the truth where, in their effort toward philosophical statement, they left aside the writing-forms (...) » — Δοκοῦσι δέ μοι καὶ οἱ Αἰγυπτίων σοφοί, εἴτε ἀκριβεῖ ἐπιστήμῃ λαβόντες εἴτε καὶ συμφύτῳ, περὶ ὧν ἐβούλοντο διὰ σοφίας δεικνύναι, μὴ τύποις γραμμάτων διεξοδεύουσι (...).

<sup>173</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, X, 15-28 : « Car Plotin avait, de naissance, quelque chose de plus que les autres. Ainsi, un prêtre égyptien, qui, venu à Rome, lui avait été présenté par un ami et voulait donner une démonstration de son savoir, demanda à Plotin de venir voir l'évocation du démon familial, son compagnon. Plotin ayant accepté, l'évocation eut lieu dans l'Iseion ; car c'était là le seul endroit pur que l'Égyptien disait avoir trouvé dans Rome (...) Ayant un compagnon qui comptait ainsi parmi les démons les plus divins, Plotin, de son côté, élevait constamment vers lui son œil divin ».

<sup>174</sup> Cochez, 1911 ; Cumont, 1921-1922.

<sup>175</sup> Plotin, *Ennéade*, VI, 9, 11, où il parle bien de *μυστηρίων* et invoque le secret de l'initiation pour ne pas nommer les divinités concernées : « This is the purport of that rule of our Mysteries : Nothing Divulged to the Uninitiate' : the Supreme is not to be made a common story, the holy things may not be uncovered to the stranger, to any that has not himself attained to see (...) » — Τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμνημένους, ὡς οὐκ ἔκφορον ἐκεῖνο ὄν, ἀπέειπε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτῳ μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται (...).



synousie et l'extase, sous couvert de la loi du secret après la *μύησις*<sup>176</sup>. Surtout, il y apporte des caractères bien spécifiques<sup>177</sup> qui font conclure aux mystères isiaques et non à ceux d'Éleusis. Sa synousie<sup>178</sup> se fait directement avec la divinité et non par l'intermédiaire d'une statue, mais la présence de statues dans le *ναός* permet un cheminement transcendant vers l'extase initiatrice puis un retour sur ce que l'initié a vécu. Alors que dans les mystères éleusiens, la synousie se fait avec une statue de la déesse, et non la déesse elle-même. En outre, selon Jos Cochez, la description plotinienne du temple concerné (avec une allée pleine de statues) peut être comparée à la topographie des *isea* romains connus selon les recherches archéologiques ; les *ἀγάλματα καλά* de Plotin seraient les obélisques de l'*iseum* du Champ de Mars. Il est présomptueux d'en arriver à une telle conclusion, à partir d'une description si courte du temple<sup>179</sup>. De même pour la comparaison de Cochez entre la synousie chez Apulée – qui consiste en la contemplation d'un globe lumineux –, et une unique référence de Plotin à l'âme qui saisit la lumière divine<sup>180</sup> (référence antérieure à l'extrait sur les mystères). La comparaison sur cette « photagogie » isiaque est reprise et complétée par Cumont avec d'autres extraits de Plotin<sup>181</sup>. D'ailleurs, l'historien ajoute deux

<sup>176</sup> Cochez, 1911, p. 333-334.

<sup>177</sup> Cochez, 1911, p. 334-335.

<sup>178</sup> Et plus spécifiquement l'autopsie, *αὐτοψία*, où l'initié voit lui-même la divinité, et non seul le prêtre qui l'accompagne – *ἐποπτεία*. Cumont, 1921-1922, p. 84. Ce dernier, p. 87-88, insiste d'ailleurs sur l'expression de Plotin *μόνος πρὸς μόνον*, à plusieurs reprises dans cette oeuvre : Plotin, *Ennéade*, I, 6, 7 (« on voit seul à seul dans son isolement, sa simplicité et sa pureté l'être dont tout dépend (...) » — *αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδη εἰλικρινές, ἀπλοῦν, καθαρὸν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται*) ; VI, 9, 11 (« This is the life of gods and of the godlike and blessed among men, liberation from the alien that besets us here, a life taking no pleasure in the things of earth, the passing of solitary to solitary » — *Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θεῶν καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον*).

<sup>179</sup> *Οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὡσπερ τις εἰς τὸ εἶσω τοῦ ἀδύτου εἰσὸς εἰς τοῦπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτό· ἃ δὴ γίγνεται δεύτερα θεάματα*. S'il accorde la comparaison entre le passage de Plotin et la décoration des temples isiaques romains, Cumont doute également de l'interprétation poussée de Cochez puisque les *isea* semblent avoir une disposition analogue : Cumont, 1921-1922, p. 79-80.

<sup>180</sup> Plotin, *Ennéade*, V, 3, 17 : « We may know we have had the vision when the Soul has suddenly taken light. This light is from the Supreme and is the Supreme (...) » (Cochez, 1911, p. 337).

<sup>181</sup> Plotin, *Ennéade*, VI, 9, 9 : « Thus we have all the vision that may be of Him and of ourselves ; but it is of a self wrought to splendour, brimmed with the Intellectual light, become that very light, pure, buoyant, unburdened, raised to Godhood (...) ». Cumont, 1921-1922, p. 89-90.

arguments au mysticisme isiaque de Plotin : les références du philosophe au régime de l'initié, soit son abstinence envers certains mets qui empêcheraient la vision divine<sup>182</sup> (sans que soient précisés les mets auxquels Plotin pense) ; à un moindre degré, les références au salut au-delà de la mort<sup>183</sup>. L'impact isiaque de Plotin sur les empereurs peut donc être doublement remis en cause par le seul biais de la littérature. Tout d'abord parce que l'adoption isiaque de l'auteur n'est pas confirmée explicitement ; ainsi, si Plotin est un des « champions » du paganisme anti-chrétien du III<sup>e</sup> siècle tel que l'affirmait Joseph-Rhéal Laurin<sup>184</sup>, la sphère isiaque n'est pas l'un de ses points argumentatifs principaux. Ensuite parce que l'influence de l'auteur sur les empereurs n'est pas non plus assurée<sup>185</sup>, ce n'est qu'une supposition extrapolée de sa biographie.

Lors de notre future analyse numismatique, nous aurons l'occasion de nuancer la constatation de Malaise quant à la période post-sévérienne<sup>186</sup>. Ici, nous ne pouvons que nous demander si d'autres auteurs, contemporains de Plotin ou postérieurs, peuvent nous fournir des indices sur les tendances isiaques de Gordien III et de Gallien.

Si Plotin évoque la loi du secret<sup>187</sup> pour ne pas citer la divinité concernée – peut-être Isis – dans les mystères qu'il décrirait, son élève Porphyre n'offre pas plus de mentions directes sur les divinités isiaques. Étant un auteur païen particulièrement invectivé dans plusieurs œuvres chrétiennes, il convient pourtant d'examiner un peu plus ses mentions isiaques ou égyptiennes. Ainsi, nous avons vu que sa biographie de Plotin offre le témoignage de l'existence d'un temple isiaque à Rome considéré comme pur par le prêtre. Sur la religion en Égypte, il nous offre plus de détails notamment dans son œuvre *De*

---

<sup>182</sup> Plotin, *Ennéade*, V, 5, 11 : « You will be like those at the festivals who in their gluttony cram themselves with things which none going to the gods may touch ; they hold these goods to be more real than the vision of the God who is to be honoured and they go away having had no share in the sanctities of the shrine ». Cumont, 1921-1922, p. 78 et 86.

<sup>183</sup> Cumont, 1921-1922, p. 90-91.

<sup>184</sup> Laurin, 1954, p. 14.

<sup>185</sup> Sur l'absence de preuves quant à l'influence de Plotin sur Gallien : De Blois, 1976, p. 168 et 190-191.

<sup>186</sup> *infra*, p. 297-302.

<sup>187</sup> Qui est l'un des arguments d'objection à l'hypothèse d'une œuvre présentant les mystères éleusiniens comme alternative au christianisme : De Blois, 1976, p. 187. Donc, que la loi du silence s'applique ici à Éleusis ou à Isis, le résultat est le même : ne pas considérer les propos de Plotin comme s'inscrivant voire guidant dans la politique de tolérance chrétienne de Gallien.

*l'abstinence*, dans laquelle il décrit la prêtrise et la hiérarchie des postes sacrés<sup>188</sup>. Il y répète le stéréotype ancien de la sagesse du peuple égyptien « habitant la terre la plus sacrée, celle qui fut fondée par le Nil<sup>189</sup> » et qui sacrifie à des dieux « célestes » – *οὐρανίους* – non nommés. La zoomorphie divine égyptienne n'est pas attaquée ; au contraire, elle explique pourquoi les Égyptiens ne mangent pas certaines espèces et sont des exemples : « le peuple le plus sage du monde<sup>190</sup> ». Cette admiration mêlée de surprise envers la zoolâtrie revient à plusieurs reprises toujours sans citer d'exemples, alors que Porphyre mentionne les Grecs qui « animalisent » certaines divinités comme Zeus, Dionysos, Pan, etc.<sup>191</sup>. Si Anubis est absent, la seule fois où il cite Sérapis, ce n'est pas véritablement la divinité égyptienne qu'il évoque, mais sa chapelle<sup>192</sup> – comme Isis dans *La vie de Plotin*. Porphyre ne cite que très rarement les divinités isiaques<sup>193</sup> et ne discute jamais directement sur leur nature divine. Alors qu'il n'hésite pas à parler à de nombreuses occasions de Mithra dans *L'ancre des nymphes*, de ses mystères et de l'initiation liée<sup>194</sup> – peut-être en réaction aux attaques de Tertullien sur cette divinité. Le dieu indo-iranien est même comparé aux dieux olympiens dont le culte inclut l'utilisation de grottes. Déméter est citée<sup>195</sup>, sans qu'il y ait mention de rapprochement avec Isis comme chez Hérodote. Porphyre parle de l'étoile Sothis lors d'une description zodiacale, sans qu'Isis soit présente alors que Mithra est encore là<sup>196</sup>. Les œuvres de Porphyre semblent plus faire écho à une montée en puissance du mithriacisme au III<sup>e</sup> siècle qu'à celle du cercle isiaque, et ses

<sup>188</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 6-8.

<sup>189</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, II, 5, 1.

<sup>190</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, II, 26, 5.

<sup>191</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, III, 16, 4.

<sup>192</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 9 : « Ils en donnent la démonstration dans leurs temples, puisque, aujourd'hui encore, à l'ouverture du sanctuaire de Sarapis, le culte s'accomplit par le feu et l'eau ».

<sup>193</sup> Porphyre, *L'ancre des nymphes*, X, parle de *δαίμονας* placés dans une barque sur l'eau (comme pouvait le faire Plutarque) : « Pour la même raison les Égyptiens ne pensaient pas que tous les daimones se tenaient sur la terre ferme, mais bien sur un navire, qu'il s'agisse du Soleil même ou des autres daimones ». Mais Porphyre ne fait pas le rapprochement du soleil et de la lune avec Osiris et Isis comme son prédécesseur. Zambon, 2002, p. 66-67.

<sup>194</sup> Porphyre, *L'ancre des nymphes*, VI, XVII, XX (« Mithra, partout où on le connaissait » donc une certaine universalité pour lui) ; *De l'abstinence*, IV, 16.

<sup>195</sup> Porphyre, *L'ancre des nymphes*, VII et *De l'abstinence*, IV, 16, 6 alors que le rapprochement est fait entre Phéréphatta, Maïa et Perséphone.

<sup>196</sup> Porphyre, *L'ancre des nymphes*, XXIV, où Mithra est défini comme « demiurge et maître de la génération ».

extraits qui traitent de la religiosité égyptienne abordent plusieurs fois le Soleil comme une entité divine puissante<sup>197</sup> citée bien plus souvent que Sérapis. Nous aurions là, chez Porphyre, une conséquence des tendances théologiques solaires de l'empereur Aurélien, mais qui n'inclut pas particulièrement l'aspect héliaque de Sérapis. Porphyre ajoute que « les dieux démiurges aussi ont reçu de tels noms (par les Latins) : Artémis celui de louve, Hélios ceux de lézard, lion, serpent, faucon<sup>198</sup> (...) » : ce serait là une autre preuve de l'hénothéisme solaire<sup>199</sup> présent à Rome qui inclurait une divinité isiaque par la mention du faucon – qui est l'oiseau d'Horus et représente ses pouvoirs solaires.

Dernier exemple néoplatonicien : Jamblique, élève de Porphyre, nous offre un ouvrage sur les *Mystères d'Égypte* comme une réponse à *La lettre à Anébon* de son maître, et une affirmation favorable à la théurgie opératoire. Dès la première phrase de son œuvre, il se place sous l'inspiration d'Hermès alors présenté comme divinité universelle. Mais il précise Hermès en tant que « maître du langage » – *τῶν λόγων ἡγεμών* –, ce qui est la caractéristique principale de Thot, connu des Grecs et des Romains par les arétologies isiaques<sup>200</sup>. Ainsi, son œuvre est à la fois sous le mécénat de Thot et de l'Hermès qualifié de « commun » – *κοινός* : il place sa réponse sous l'autorité d'une figure divine connue de tous, surtout des Grecs par cette désignation qui est une démarche littéraire traditionnelle en Grèce. On voit là un témoignage de mécénat divin qui relie deux traditions : la philosophie grecque et la pensée égyptienne. Mais là encore, on observe une grande rareté d'Isis et d'Osiris<sup>201</sup>, une absence de Sérapis. Les divinités isiaques ne sont jamais décrites, ni leurs

<sup>197</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 9-10, citant notamment le Soleil comme « souverain » (*δέσποτα*) d'après les paroles d'Euphantos (10, 4).

<sup>198</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 16, 5. Voir p. 84 pour la note sur le bestiaire particulier et étonnant.

<sup>199</sup> Sur les différents sens d'« hénothéisme » : Van Nuffelen, « Pagan monotheism as a religious phenomenon », dans Mitchell, Van Nuffelen (éd.), 2010, p. 18-19. Les différentes définitions ont en commun de mettre l'accent sur une seule divinité parmi un système polythéiste (par exaltation, par identification à d'autres dieux etc.) : dans le cas de l'hénothéisme solaire, c'est donc le Soleil qui est exalté, avec ses différents aspects qui s'incarnent dans différentes divinités à connotation solaire.

<sup>200</sup> Par exemple Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 15-16. Sur Thot : Volokhine, 2004.

<sup>201</sup> Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, 245-246 (« En effet, on menace d'ébranler le ciel, de révéler les mystères d'Isis, de dévoiler le secret d'abydos, d'arrêter la barque, de disperser au profit de Typhon les membres d'Osiris, ou de faire un autre acte de ce genre ») ; 248 (« En effet, les parties du tout restent dans l'ordre parce que la puissance bienfaisante d'Osiris demeure saine et pure et ne

pouvoirs. Elles sont uniquement évoquées comme exemples de *daïmones* d'Égypte qui sont honorés par des rituels théurgiques. Jamblique offre néanmoins une « équivalence » grecque et syncrétique, expliquant qu'Amon<sup>202</sup> est « maître de la vérité et de la sagesse » ; mais qu'il est aussi Ptah « quand il accomplit sans erreur et artistiquement chaque chose en accord avec la vérité », et que Ptah est nommé Héphaïstos par les Grecs en raison de sa qualité d'artisan ; qu'Amon est encore Osiris en tant que créateur des biens, et bien d'autres noms... Ainsi, même si les divinités isiaques ne sont étonnamment pas le véritable sujet d'un ouvrage avec un tel nom, Jamblique prend indirectement leur défense par celle des rituels égyptiens. Il est un exemple d'auteur qui fait le lien entre philosophie grecque et sagesse antique égyptienne, qui témoigne du retour de ce *topos*.

Chez Aurelius Victor, on ressent la même évolution de la religiosité solaire à Rome durant le III<sup>e</sup> siècle : en effet, les digressions à propos de la religion sont rares, même les mentions sur l'architecture religieuse<sup>203</sup> et encore plus celles sur la religiosité des empereurs. Ainsi, lorsqu'il évoque la construction d'un temple « magnifique » dédié à Sol par Aurélien, on est face à une mention religieuse d'exception liée à un empereur décrit également comme exceptionnel, après « après avoir mené à bien des entreprises si grandes et si nombreuses »<sup>204</sup>. Quant aux divinités isiaques, les mentions sont aussi rares et exceptionnelles<sup>205</sup>, les liant avec un empereur en particulier : Caracalla. Sa longue histoire

---

se mêle pas à l'errance et au trouble contraires, et le principe vital du tout reste pur et incorrompu puisque les beautés cachées et génératrices de vie des paroles d'Isis ne descendent pas dans le corps qui apparaît visiblement »).

<sup>202</sup> Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, 263-264.

<sup>203</sup> Ses détails concernant la topographie et l'architecture de Rome semblent spécifiquement sélectionnés : Chenault, 2008, p. 61.

<sup>204</sup> Aurelius Victor, *Des Césars*, XXXV : *Hi stot tantisque prospere gestis, fanum Soli magnificentum Romae constituit (...)*

<sup>205</sup> Nous laissons de côté Aurelius Victor, *Des Césars*, III, 11-12, racontant l'ordre de Caligula à ses soldats de ramasser des coquillages. Présente également chez Suétone, *Vie de Caligula*, XLVI, 1 (« tout à coup il ordonna de ramasser des coquilles, et d'en remplir les casques et les vêtements. "C'étaient, disait-il, des dépouilles de l'Océan ; on les devait au Capitole et au Palatium" ») et Dion Cassius, *Histoire romaine*, LIX, 25, 2-3 (« [il] leur ordonna subitement de rassembler des coquillages. Il s'empara de ce butin (car il est clair qu'il avait besoin de dépouilles pour célébrer son triomphe), et parada, comme s'il avait asservi l'Océan lui-même, et combla de cadeaux ses soldats. Il rapporta les coquillages jusqu'à Rome pour que les Romains puissent voir les dépouilles »).

des Césars n'évoque aucunement toutes les « anecdotes » isiaques que nous avons pu voir auparavant : les interdictions par Auguste et Tibère, la possible participation d'Othon, ni même la protection sérapiste dont Vespasien bénéficie. On ne s'attend donc pas à des mentions isiaques liées à Gordien III ou Gallien. Prenant en compte l'exercice de s'appliquer à faire de courtes biographies de tous les empereurs sur plus de 350 ans, il semble que lorsqu'il dit : « Caracalla introduisit à Rome des cultes d'Égypte<sup>206</sup> », il voit le geste comme un acte décisif et d'importance pour ce règne, puisqu'il est cité en premier<sup>207</sup>. On peut faire un parallèle avec Hadrien qui « célébra à la manière des Athéniens les mystères de Cérès et de Libéra dits mystères d'Éleusis<sup>208</sup> », ou encore avec Élagabal qui « fit transporter à Rome la statue du dieu et lui éleva des autels au fond de son palais<sup>209</sup> ». Mais avec l'utilisation du verbe *deportare* dans la référence caracallienne, l'auteur insiste bien sur le sens d'« emporter » vers la Capitale quelque chose d'étranger, de provincial ; de même avec *transportare* sur Élagabal qui a la connotation de « passer une frontière ». Alors que pour le geste d'Hadrien, il utilise un verbe – *percolare* – qui connote une fixation à Rome. Il reconnaît l'ancienneté des mystères éleusiniens et de Cérès, et son caractère étranger en parlant de *Atheniensium modo*, mais cette introduction paraît inévitable et l'aboutissement d'un processus bénéfique à Rome : donc une certaine officialisation identitaire qui ne concerne pas le cercle isiaque.

---

L'anecdote pourrait s'expliquer par une intention cultuelle envers Isis *Pelagia*, qu'il est difficile de prouver. Gury, 2005, fait le lien entre le phare construit à Boulogne par Caligula à cette occasion et les coquillages qui permettraient de reproduire le modèle du phare d'Alexandrie, offerts au Capitole et au Palatin : selon l'historienne, le geste se base sur un modèle égyptien non pas cultuel mais théocratique, qui concorde avec les aspirations monarchiques de l'empereur. Ce que Dion semble confirmer puisqu'il relie le passage avec une description de l'assassinat de Ptolémée fils de Juba, qui pouvait prétendre au trône d'Égypte. Chez Aurelius, le lien théocratique est plus explicite, finissant son récit par une description de Caligula « fier de tels exploits, il essaye de prendre le titre de seigneur et d'orner son front du royal diadème », et l'intention cultuelle liée plutôt à Vénus et aux nymphes.

<sup>206</sup> Aurelius Victor, *Des Césars*, XXI, 4 : *Aegypti sacra per eum deportata Romam*.

<sup>207</sup> Avant « l'important accès que constitue la *via noua* et de thermes d'un grand luxe ».

<sup>208</sup> Aurelius Victor, *Des Césars*, XIV, 4 : *atque initia Cereris Liberaeque, quae Eleusina dicuntur, Atheniensium modo Roma percoleret*, qui est le seul auteur à mentionner ce geste.

<sup>209</sup> Aurelius Victor, *Des Césars*, XXIII, 1 : *translatoque Romam dei simulacro, in palatii penetralibus altaria constituit*, qui insiste sur l'introduction à l'intérieur même du palais, proposant une variante exagérée face aux versions de l'Histoire Auguste, *Vie d'Antonin Élagabale*, III, 4 : « il consacra Héliogabale sur le mont Palatin à côté du palais impérial et lui bâtit un temple (...) ».

Écrit à une époque où le christianisme est en pleine expansion officielle, et où au contraire le paganisme commence à être en retrait avec les mesures d'interdiction de Constant I<sup>er</sup> et Constance II, *Les Césars* ne pouvait présenter beaucoup de digressions religieuses, dues au contexte politico-religieux et à l'exercice de l'abrégiateur. D'ailleurs, même l'évolution du christianisme n'a droit qu'à peu de références : une unique référence à Constantin qui « donna forme aux croyances religieuses<sup>210</sup> » dans la nouvelle ville de Constantinople ; aucune sur les persécutions à l'encontre des chrétiens. L'unique occurrence isiaque d'Aurelius Victor peut indiquer que le souvenir passé des origines étrangères des cultes isiaques est toujours présent dans la mémoire historique d'un païen du IV<sup>e</sup> siècle : on parle bien d'un transport ou d'une introduction à Rome. Mais c'est aussi une constatation du paganisme de l'époque de l'auteur : un paganisme qui a intégré depuis longtemps des *peregrina sacra*, fait qu'il convient de mentionner sans insister. La rareté des digressions religieuses païennes illustrerait la prudence du paganisme et de l'abrégiateur du IV<sup>e</sup> siècle, en danger face au christianisme qu'Aurelius ne souhaite pas mettre en avant.

La biographie d'Eutrope présente beaucoup de similitudes à celle d'Aurelius Victor<sup>211</sup> : d'abord une biographie pleine d'incertitudes sur l'auteur lui-même, dont l'œuvre dédiée à Valens *Gothicus Maximus* est une leçon qui met en avant la *civilitas* du prince idéal en prenant surtout exemple sur les princes de la dynastie constantinienne<sup>212</sup>. C'est une histoire prosénatoriale prudente pour être lue par un tel commanditaire, mais qui met en avant la *moderatio* comme qualité impériale essentielle des empereurs désignés *consensus senatus militumque*<sup>213</sup>. Et une histoire dont les défauts impériaux principaux présentés (*avaritia, crudelitas, libido, saevitia*, et non l'impiété) illustrent le changement d'intérêts d'un tel historien du IV<sup>e</sup> siècle et de l'ambiance littéraire sur le pouvoir impérial. On peut s'attendre, chez Eutrope, à une même rareté des occurrences religieuses qu'Aurelius Victor,

<sup>210</sup> Aurelius Victor, *Des Césars*, XLI, 12 : *condenda urbe formandisque religionibus ingentem animum auocauit.*

<sup>211</sup> Pour une historiographie à propos de l'influence d'Eutrope sur ses successeurs et sur ses sources : Ratti, 1999.

<sup>212</sup> Ratti, 2010, p. 17-22. Le fait que cette œuvre soit une commande de Valens suffit à Ratti pour conclure à la subjectivité certaine de son texte (p. 43).

<sup>213</sup> Ratti, 1996, p. 122.

pour un objectif similaire d'exhaustivité des faits politiques principaux sur plusieurs siècles. On ne se trompe pas : les courtes biographies traitent principalement des guerres extérieures et intérieures, parfois du caractère de certains empereurs. Sur le contexte religieux de son époque, on est face à une vraie rareté des indices<sup>214</sup>. À propos de Julien, il déclare « qu'avidé de gloire et, à cause de cela, manquant généralement de modération, il persécuta exagérément la religion chrétienne, tout en s'abstenant cependant de verser le sang<sup>215</sup> » : cette phrase indiquerait non pas la chrétienté de l'auteur, mais plutôt une indifférence égale tant sur le paganisme que le christianisme. Car selon sa biographie, il a dû se faire une religion accommodée à la diversité de croyances des princes dont il avait à se ménager la faveur : ayant été secrétaire de Constantin ; compagnon d'armes de Julien, qui fit rouvrir les temples païens ; gouverneur d'Asie sous Valens, qui persécuta les catholiques et permit de célébrer les fêtes du paganisme, abolies par Jovien... Il semble donc plutôt païen, mais païen incertain ou plutôt prudent, ce que dénote son silence<sup>216</sup> sur les divinités qui ne sont presque jamais citées dans son œuvre. Mis à part la référence aux persécutions de Julien, il cite Marc Aurèle Antonin, donc Héliogabale, comme prêtre du temple d'Élagabal<sup>217</sup> et Gordien qui ouvre le temple de Janus<sup>218</sup>. Il nous décrit le règne d'Aurélien en plusieurs paragraphes, sans évoquer une seule fois Sol. On est presque surpris de trouver Isis et Sérapis parmi cette rareté divine, et encore plus surpris que ce ne soit pas en lien avec Caracalla : Eutrope mentionne les constructions de Domitien, dont « le Capitole, le Forum du Passage, les portiques des dieux, le temple d'Isis, celui de Sérapis, et le Stade<sup>219</sup> ». La biographie du Flavien n'est pas très flatteuse, commençant par Domitien qui « (...) s'abandonna bientôt aux vices les plus monstrueux ; débauché, colérique, cruel,

---

<sup>214</sup> « Tout abrégé est une déformation orientée, par ses choix et ses silences, des faits rapportés » : Ratti, 1999, p. 251.

<sup>215</sup> Eutrope, *Abrégé de l'Histoire romaine*, X, 16, 3 : *gloriae avidus ac per eam animi plerumque immodici, nimius religionis Christianae insectator, perinde tamen ut cruore abstineret*. Ratti, 2010, p. 19-20, voit dans le *Bréviaire* un éloge de Julien, de sa culture philhellène et de son paganisme.

<sup>216</sup> Silence représentatif de la réaction païenne littéraire du IV<sup>e</sup> siècle et confirmé avec Aurelius. Ratti, 1996, p. 17.

<sup>217</sup> Eutrope, *Abrégé de l'Histoire romaine*, VIII, 22 : « il était prêtre du temple d'Héliogabale ».

<sup>218</sup> Eutrope, *Abrégé de l'Histoire romaine*, IX, 2, 2 : « Gordien, qui avait épousé à Rome, encore tout enfant, Tranquillina, ouvrit le temple du double Janus et partit pour l'Orient (...) ».

<sup>219</sup> Eutrope, *Abrégé de l'Histoire romaine*, VII, 23, 5 : *Romae quoque multa opera fecit, in his Capitolium et Forum Transitorium, Divorum porticus, Iseum ac Serapeum et Stadium*.



avare, il souleva contre lui tant de haines qu'il fit oublier les vertus de son père et de son frère » et qui est comparé aux mauvais exemples précédents : Tibère, Caligula et Néron. Néanmoins, les constructions évoquées semblent un point positif qu'il accorde à l'empereur. Et si l'espace culturel isiaque n'est pas cité le premier, il est bien présent, alors qu'Eutrope en passe d'autres sous silence<sup>220</sup> (et qu'il ne cite pas Jupiter lorsqu'il parle de façon générale du Capitole). Le cercle divin isiaque est donc touché par un geste positivement rare de Domitien du point de vue de l'auteur, et touché comme peuvent l'être d'autres divinités plus traditionnelles sans qu'elles soient explicitement nommées : il y a inclusion (architecturale) du monde isiaque parmi le monde urbain romain, et évocation nominative des dieux isiaques concernés comme pour les inclure en les distinguant : c'est une altérité incluse de l'architecture isiaque romaine.

Le geste positif de Domitien est aussitôt effacé avec la phrase suivante : « Mais, devenu en raison de ses crimes, extrêmement odieux à tous, il fut tué (...) ». Quant à Caracalla, Eutrope insiste malgré tout sur sa construction d'« un édifice remarquable que l'on appelle les Thermes d'Antonin. Il ne fit rien de mémorable à part cela<sup>221</sup> ». L'introduction isiaque caracallienne relevée par Aurelius Victor n'est pas mémorable aux yeux d'Eutrope. Mais cette absence ne semble pas être non plus un argument pour pénaliser la description du règne caracallien<sup>222</sup>, puisque la mention d'une construction isiaque était un bon point pour Domitien, pourtant aussi mauvais exemple impérial que Caracalla. Le temple isiaque construit par Caracalla semblerait donc de moindre importance aux yeux d'Eutrope que celui restauré par Domitien (qu'il fait passer pour une construction). Moindre importance pour l'identité isiaque ou moindre importance architecturale ? Là est la question. Nous pouvons trouver la réponse dans la présentation plus succincte des divinités isiaques chez Eutrope que chez Aurelius Victor : comme chez ce dernier, il ne fait pas de digressions religieuses, mais il mentionne des faits impériaux liés à la religion publique

---

<sup>220</sup> Le palais flavien sur le Palatin, les thermes de Titus et d'Agrippa, même le Panthéon qu'il restaure, symbole de la religiosité romaine.

<sup>221</sup> Eutrope, *Abrégé de l'Histoire romaine*, VIII, 20, 1 : *Opus Romae egregium fecit lavacri quae Antoninianae appellantur, nihil praeterea memorabile.*

<sup>222</sup> Comme l'absence de mention de l'édit de Caracalla, qui est fréquente chez les Anciens : aucune mention chez Hérodien, Eutrope ou l'*Histoire Auguste*, alors que Dion Cassius l'évoque en mesure fiscale : Simenon, 2010, p. 794.

avec l'exemple des temples. À la différence de son prédécesseur, il ne semble pas mettre l'accent avec ses termes sur l'origine étrangère des divinités isiaques qui ne sont pas transportées. Chez Aurelius, on perçoit mieux, à moindre échelle, un processus d'intégration impériale des divinités isiaques. Car qui dit intégration à cette époque (IV<sup>e</sup> siècle) dit transport auparavant, à une époque plus ou moins éloignée, que lui définit comme le règne de Caracalla. Chez Eutrope, l'intégration n'est pas formulée explicitement, mais elle est ressentie par cet homme encore plus lointain du processus que ne l'était Aurelius, qui considère d'ailleurs plus les actes de Domitien que de Caracalla dans le processus d'inclusion. Selon nous, chez Eutrope, la moindre importance de l'implication caracallienne dans le processus d'intégration isiaque est à la fois architecturale (puisque ce transport n'est pas incroyable au point d'être noté) et identitaire de façon publique, puisqu'elle est notée pour un autre empereur.

Ammien Marcellin est l'un des derniers historiens païens<sup>223</sup> de langue latine de l'Empire romain. Ses *Res Gestae* permettent d'avoir la vision d'un homme de la fin du IV<sup>e</sup> siècle notamment sur les faits de ce même siècle, donc une vision somme toute contemporaine, voire vécue et concentrée sur Rome<sup>224</sup>. Ammien s'intéresse certes à la politique intérieure et au comportement des empereurs, mais également aux luttes entre Romains et ceux considérés comme barbares, d'où un tableau général de Rome et de l'Orient grâce à certaines digressions sur les peuples « barbares » et leur culture. On pourrait donc revenir à une vision du barbare égyptien et des dieux indigènes, d'autant qu'Ammien connaît l'œuvre de Juvénal<sup>225</sup>. On remarque que les premières mentions sur la culture égyptienne représentent une digression de poids sur les obélisques, notamment ceux

---

<sup>223</sup> Comme pour Eutrope, si on dit Ammien Marcellin païen, il n'en démontre pas moins de la tolérance envers le christianisme et il blâme tant les persécutions – quelles qu'elles soient – que la trop grande implication de Julien dans les cultes païens : Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XXV, 4, 17 (« il était extrêmement (...) superstitieux qu'exactement fidèle à remplir ses obligations religieuses »). Sa partialité religieuse transparaît au travers d'affaires politiques où la religion est concernée, et prouve une influence de Prétextat et de Symmaque. Sur le sujet : Cameron, 2011, p. 220-225.

<sup>224</sup> Davies, 2004, p. 234.

<sup>225</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XXVIII, 4, 14 : « Certains haïssent la culture comme un poison, ils ne lisent avec une attention soutenue que Juvénal et Marius Maximus (...) ».

présents à Rome<sup>226</sup>. Ammien se pose en témoin-visiteur de Thèbes. S'il semble concevoir que la théologie égyptienne fait de ces monuments des représentations divines, l'obélisque lui-même est qualifié de monument « d'autrefois », et les hiéroglyphes parfois présents sur les faces sont eux désignés comme « figures symboliques [que] l'antique autorité de la sagesse originelle a fait connaître » – *Formatum autem innumeras notas, hieroglyphicas appellatas, quas ei undique uidemus incisas, initialis sapientiae uetus insigniuit auctoritas*. Il semble qu'Ammien respecte la religiosité égyptienne, car elle est antique<sup>227</sup>, et qu'il constate de son temps les changements depuis une sacralité certaine vers un oubli et une exploitation dépassée de ce caractère sacré. D'ailleurs, il n'utilise pas le vocabulaire habituel des auteurs du I<sup>er</sup> siècle détracteurs du monde isiaque. Il n'attaque donc pas la religion égyptienne, mais il constate son effacement progressif jusqu'à son époque. Donc exploitation dépassée et certainement liée à sa vision sur les Égyptiens. Car oui, les Égyptiens sont bien inclus dans ses peuples « barbares » et ils sont décrits comme envahissant Constantinople<sup>228</sup> : on revient à l'ancien *topos* du danger – politique – que représentaient les Égyptiens et non plus pour Rome, mais pour la nouvelle capitale du IV<sup>e</sup> siècle<sup>229</sup>. *Topos* qui ne met pas en doute l'ancienneté de la nation égyptienne comme quelques siècles auparavant, et on retrouve même le terme *miracula*, équivalent latin des « merveilles » égyptiennes d'Hérodote<sup>230</sup>.

Autre point qui nous renseigne sur la vision de la religion égyptienne par un lettré du IV<sup>e</sup> siècle : il précise, quant à l'obélisque qui intéressait Auguste, Constantin et pour finir Constance II, qu'il était consacré au « Dieu-Soleil<sup>231</sup> » – *Deo Soli*. D'ailleurs, il prouve la pérennité de la symbolique solaire d'un tel monument en rappelant que la forme affinée

<sup>226</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XVII, 4.

<sup>227</sup> Davies, 2004, p. 247.

<sup>228</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XXII, 6, 1 : « À ce même moment (Julien est à Constantinople), stimulés par des rumeurs variées, vinrent à lui nombre d'Égyptiens — un peuple prompt aux disputes (...) ».

<sup>229</sup> On ressent ici chez Ammien la réussite de l'objectif de l'empereur Constantin : faire de Constantinople une nouvelle capitale politique, culturelle et cultuelle, mais liée à Rome, « temple de tout l'univers » — *templo mundi totius* (Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XVII, 4, 13), et d'en enlever tout le mérite à Constance.

<sup>230</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XXII, 15, 32 : « Mais comme tant de merveilles excèdent le propos de notre modeste ouvrage, laissons-les à des esprits éminents (...) ».

<sup>231</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XVII, 4, 12.

du fût est conçue pour imiter un rayon de soleil<sup>232</sup>. Plus loin, il donne la traduction de hiéroglyphes qui décorent l'un des obélisques du *Circus Maximus*, effectuée par un certain Hermapion dont on connaît bien peu de choses<sup>233</sup>. Selon Bérénice Lambrecht, il s'agit ici des signes de l'obélisque augustéen, aujourd'hui *Piazza del popolo*<sup>234</sup>. Elle se base sur l'emploi par Ammien de l'adjectif *uetus* qui se référerait non pas à l'ancienneté de l'érection égyptienne, mais à celle du transport à Rome, et sur la présence du nom « Ramestès » pour celui qu'on connaît de nos jours sous le nom de Ramsès II<sup>235</sup>. Ainsi, la traduction d'Hermapion<sup>236</sup> ne nous concerne pas directement, mais son utilisation pour le récit d'Ammien peut nous apporter des informations quant à la perception de l'auteur sur le caractère religieux d'un tel monument.

On y trouve des dédicaces à la fois pour Hélios et pour Apollon fils de ce soleil, avec mention de Mars qui offre des dons au pharaon « Ramestès », comme Héphaïstos. Le pharaon est à la fois fils du Soleil – donc l'incarnation d'Apollon – et protégé de Mars ; à la fois roi, guerrier victorieux, grand prêtre et qui accède à la divinisation. La multiplication des pouvoirs du roi, et le ton d'offrandes royales pour recevoir de multiples bénédictions divines dont la principale est celle du Soleil, prouvent que la traduction respecte le thème de la phraséologie classique pharaonique – du pharaon qui adore le dieu solaire Ré<sup>237</sup>. Mais on ne trouve ni Horus, ni Osiris, ni Horakty (l'Horus de l'horizon) que les Romains – du moins les artisans – connaissaient jusqu'à la fin du I<sup>er</sup> siècle, puisque ces divinités étaient nommées dans la dédicace de l'obélisque *Pamphilius* (et parfois représentées sur le

---

<sup>232</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XVII, 4, 7 : « (...) pour imiter un rayon solaire, il s'amincit peu à peu, passant d'une base carrée à un sommet étroit et présente le poli que donne la main d'un artiste ».

<sup>233</sup> Lambrecht, 2001, p. 86-91. Benaïssa, 2013, p. 115, propose de corriger *in Circo Hermapionis* en *in Circo Maximo Apionis*. Il avoue lui-même (p. 116) que son hypothèse souffre de la constatation des erreurs de traduction, alors qu'Apion serait égyptien selon Flavius Josèphe. En outre, il explique difficilement la transformation de *Maximo* en *Herm-*. S'il s'agit du célèbre Apion, cela ne ferait que confirmer pour nous l'hypothèse de Lambrechts d'une traduction de l'obélisque augustéen et non de l'obélisque du Latran.

<sup>234</sup> Steinby, III, p. 355-356 pour une description concise du monument.

<sup>235</sup> Lambrecht, 2001, p. 55-56.

<sup>236</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XVII, 4, 18-23.

<sup>237</sup> Lambrecht, 2001, p. 81-86, explique que la traduction d'Hermapion respecte le sens général de formules hiéroglyphiques parfois complexes – dont nous verrons des exemples avec l'analyse architecturale du monument – et certaines erreurs de traduction.

pyramidion) par (et pour) Domitien<sup>238</sup>. Ainsi, la version d'Hermapion offerte par Ammien exploiterait la phraséologie classique égyptienne avec traduction vers des divinités romaines en respectant des similitudes de pouvoirs. Et l'utilisation d'une telle traduction pourrait prouver une volonté de la part d'Ammien de témoigner d'un syncrétisme solaire qui met en avant Apollon pour tous les obélisques romains qu'il relie au Soleil<sup>239</sup>, sans pour autant qu'il adhère profondément à l'hénothéisme solaire sur lequel il a dû se renseigner<sup>240</sup>.

Quant à la présence de tels monuments à Rome, Ammien en parle comme objets dont « les flatteurs gonflaient l'orgueil de Constance », en racontant l'historique impérial du transport de l'obélisque du Latran placé à son époque dans le *Circus Maximus*. Il parle d'un respect de la religiosité d'Auguste qui a amorcé le projet, mais qui l'a abandonné par scrupules religieux envers une consécration solaire *Deo Soli*. Cette délicatesse augustéenne ne correspond pas aux autres gestes d'Auguste envers les cultes isiaques à Rome, ou même envers les cultes égyptiens directement au pays. Les autres obélisques augustéens importés à Rome connaissent une issue bien différente avec le détournement de la symbolique solaire héliopolitaine au profit du dieu solaire augustéen Apollon<sup>241</sup>. La description d'Ammien affirme qu'Auguste renoncerait à son projet pour l'obélisque de Karnak non pas par déférence spécifique envers une quelconque divinité égyptienne, mais en y reconnaissant Apollon, son dieu tutélaire qu'il laisse sur place puis qu'il honore à Rome par le transport d'un autre monument solaire – celui du *Circus Maximus* – et par une dédicace personnelle sur un troisième obélisque – celui de son *Horologium* : en étant dévouée au Soleil, la divinité lui offre l'*imperium*, comme Apollon le fait pour Ramsès sur l'inscription hiéroglyphique, comparaison chère à Ammien<sup>242</sup>. Seul cet auteur parle d'un tel respect augustéen envers le Soleil en Égypte. Il atteste que le syncrétisme solaire de son époque pouvait inclure des divinités égyptiennes – sans les citer, Sérapis étant en outre rarement

---

<sup>238</sup> *Inventaire*, p. 205-207.

<sup>239</sup> Rike, 1987, p. 30-31 (« Here Ammianus summons a new Golden Age, the *gens aurea* of Apollo (...) ») et p. 34-35.

<sup>240</sup> Et influencé par ses origines syriennes : Camus, 1967, p. 150-151.

<sup>241</sup> Par la dédicace qu'il fait gravé sur l'obélisque Montecitorio : Steinby, III, p. 35-37. Détournement alors perçu par Hermapion dans sa traduction de l'autre obélisque augustéen.

<sup>242</sup> Rike, 1987, p. 99-100, faisant de Julien un nouvel Auguste : pieux envers le culte solaire, et protecteur de l'Empire.

présent dans son œuvre – et que selon lui, ce phénomène remonte au début de l'époque impériale.

Ce qui contraste d'autant plus avec le « vol » débuté par Constantin et finalement achevé par Constance<sup>243</sup>. Si selon Ammien, Constantin n'a pas le même scrupule, c'est publiquement pour raison religieuse qu'il souhaitait reprendre le projet puisqu'il souhaite élever le monument à Rome, *templo mundi totius*, comme pour en faire selon le point de vue d'Ammien une nouvelle Alexandrie, *vertex omnium civitatum*<sup>244</sup> (où l'obélisque serait comme un nouveau phare à Rome<sup>245</sup>). Selon cette version, Constance II respecte le souhait de son père en achevant le transport vers l'antique capitale. Mais avec la comparaison entre d'une part le pieux Auguste envers Apollon et d'autre part Constantin, ce dernier est finalement présenté comme un nouveau Cambyse, spoliateur des temples égyptiens<sup>246</sup>. On peut ajouter que sans le texte d'Ammien, il semble que les Romains sont bien incapables de lire les hiéroglyphes définis comme « figures symboliques [de] l'antique autorité », et qu'ils connaissent très peu Amon-Rê qui est le « Soleil » honoré par ces signes. Enfin, la place attribuée (un cirque) est un lieu de culte allégorique envers le mouvement perpétuel de l'univers et l'aspect cyclique du temps qui passe<sup>247</sup>. Le détournement de la théologie héliopolitaine solaire pour la théologie romaine semble donc être devenu une tradition depuis le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., tradition qui se vide de son scrupule religieux solaire. La description des obélisques participe à la comparaison entre d'une part le caractère pieux de Julien envers le culte solaire et d'autre part celui moins respectueux de Constantin<sup>248</sup>.

Une des divinités isiaques présentes dans cette œuvre est Apis, qui a droit à une digression. Aucune attaque sur la zoolâtrie : Ammien décrit la découverte de l'animal sacré,

---

<sup>243</sup> Rike, 1987, p. 28.

<sup>244</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XXII, 16, 7.

<sup>245</sup> Rike, 1987, p. 99.

<sup>246</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XVII, 4, 4 : (...) *posteaque reparatam Persarum rex ille Cambyse quoad uixerat alieni cupidus et inmanis Aegypto perrupta adgressus est, ut opes exinde raperet inuidendas, ne deorum quidem donariis parcens*. Sur le parallèle entre Constantin et Cambyse : Rike, 1987, p. 98-99.

<sup>247</sup> *infra*, p. 492.

<sup>248</sup> Rike, 1987, p. 28-29.

synonyme de bon présage<sup>249</sup>, lié à la *clementia* impériale dont fait preuve Julien envers le suppliant Théodote dans la phrase précédente<sup>250</sup>. L'auteur conserve le contexte de cette description en Égypte et use du vocabulaire religieux habituel. Pareillement avec la mention unique de Sérapis, dans le même livre, dont le *serapeum* alexandrin se distingue d'autres temples de la ville au point d'être comparé au Capitole<sup>251</sup> : il y a ici distinction entre ce qui est à Rome et ce qui est à Alexandrie, même si la distinction reste positive quant au haut statut des dieux concernés. Mais nous restons toujours en Égypte, et Ammien ne décrit pas le culte sérapiste à Rome, même à son époque<sup>252</sup>. La présence de cultes étrangers à Rome est conçue par Ammien comme l'achèvement d'un processus d'intelligibilité religieuse, si ces cultes s'y transforment harmonieusement dans le « laboratoire » romain<sup>253</sup>. Malgré les remous que peut causer le peuple égyptien dans son œuvre, l'Égypte retrouve l'ancienne image d'un pays respectable par son ancienneté et le maintien de ses sages sacrées : ainsi, être comparé à l'Égypte est un honneur pour une religion nationale selon Ammien<sup>254</sup>. Mais l'auteur ne conçoit pas la religion certes respectable, mais avant tout égyptienne, comme présente à Rome. Avec la description des obélisques romains qui fait d'Apollon le fils du Soleil, identifié à Ramsès, puis la

<sup>249</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XXII, 14, 6 : « Ensuite, alors qu'il venait de quitter les lieux après avoir accompli les rites sacrés, on lui présente un message du gouverneur d'Égypte assurant qu'un bœuf Apis, recherché à grand-peine, avait finalement pu être découvert après un certain temps : c'est un présage favorable (...) ».

<sup>250</sup> Rike, 1987, p. 96.

<sup>251</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XXII, 16, 12 : « À ces ouvrages s'ajoutent des temples, qui s'enorgueillissent de leur faitage élevé. Ils sont surplombés par le Serapeum (...) mis à part le Capitole, qui porte éternellement aux nues la vénérable Rome, on ne peut voir au monde rien de plus grandiose » — *His accedunt altis sufflata fastigiis templa, inter quae eminent Serapeum (...) ut post Capitolium, quo se uenerabilis Roma in aeternum adtollit, nihil orbis terrarum ambitiosius cernat.*

<sup>252</sup> Peut-être que dans sa description des règnes d'Hadrien et de Septime, comme il le mentionne – XXII, 15, il a pu parler de la présence isiaque à Rome, mais ces extraits font partie de ceux perdus.

<sup>253</sup> Rike, 1987, p. 127.

<sup>254</sup> Rike, 1987, p. 92 et 96-100. D'ailleurs, Ammien cite Hérodote dans sa description des grandeurs de l'Égypte (*Histoire de Rome*, XXII, 15, 28 : *pyramides ad miracula septem prouectae, quarum diuturnas surgendi difficultates scriptor Herodotus docet, ultra omnem omnino altitudinem, quae humana manu confici potest, erectae sunt turre, ab imo latissimae in summitates acutissimas desinentes*) : on voit donc l'influence jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle d'une des premières œuvres grecques mentionnant la splendeur de la culture (religieuse) égyptienne. On pourra citer *Histoire de Rome*, XXII, 16, 20 : *hic primum homines longe ante alios ad uaria religionum incunabula, ut dicitur, peruenerunt et initia prima sacrorum caute tumentur condita scriptis arcanis.*

comparaison entre le *serapeum* alexandrin et le Capitole romain, on a là les deux seules rencontres littéraires entre la religion romaine et la religion égyptienne chez Ammien<sup>255</sup>, l'Égypte étant définie comme le point de référence de sa conception de Sol, et Rome comme la Ville éternelle qui conserve son prestige et sa perfection<sup>256</sup>. Et tant que les cultes égyptiens restent en Égypte, Ammien ne voit pas de raison de s'y attaquer littérairement. Mais si les cultes isiaques s'en prennent à Constantinople (ou à Rome, ce qui ne semble pas le cas selon sa vision), il se doit de réagir. L'absence de mentions sur la présence d'Isis et surtout de Sérapis, alors qu'Ammien s'attarde sur le culte solaire avec Apollon et Sol, peut apparaître surprenante pour un fonctionnaire qui évolue dans le cercle sénatorial païen de Symmaque. À moins que le culte solaire prôné par Julien ait dans son esprit véritablement supplanté à Rome les traces de culte sérapiste (de là des autres divinités liées) pour donner une image idéale du paganisme romain.

Les philologues s'accordent à dire aujourd'hui qu'Aurelius Victor, Eutrope et l'auteur de l'*Histoire Auguste* se sont inspirés d'un recueil de biographies impériales appelé *Enmanns Kaisergeschichte* ou plus communément la *Kaisergeschichte*<sup>257</sup>. C'est pourquoi nous les traitons ici conjointement. Les deux abrégiateurs donnent peu d'indices religieux à cause de leur exercice commun de concision de l'information. On peut se demander si l'œuvre encore controversée qu'est l'*Histoire Auguste* présente la même rareté d'occurrences isiaques, alors qu'elle use du même « modèle » et qu'elle traite de moins de règnes, mais en détaillant sur chaque empereur depuis Hadrien jusqu'à Numérien (283-284 apr. J.-C.)<sup>258</sup>.

---

<sup>255</sup> Rike, 1987, p. 29-30.

<sup>256</sup> Sur la vision d'Ammien envers *Roma Aeterna* : Paschoud, 1967, p. 59-67. C'est un véritable traitement de faveur pour Rome par rapport aux autres cités d'importance, que constitue son œuvre (p. 59), notamment dans ses digressions. Néanmoins, la population romaine (noblesse comme plèbe) n'y gagne pas un portrait flatteur, car présentée comme vaniteuse, paresseuse et troublée (p. 62-63).

<sup>257</sup> Pour un récapitulatif des débats et des dernières conclusions, Ratti, 2010, p. 27-33.

<sup>258</sup> Pour un état de la question quant à cet ouvrage : *supra*, p. 67-69.



Les cultes romano-orientaux ne sont pas absents de cette œuvre<sup>259</sup>. Au contraire, on trouve des références à Cybèle, Mithra<sup>260</sup>, aux dieux syriens<sup>261</sup> et aux cultes isiaques autant à Rome qu'en Égypte. Les occurrences isiaques concernent plusieurs règnes ; elles sont parfois inédites, et d'autres fois absentes par rapport aux écrits précédents. Il en est ainsi de la biographie de Marc-Aurèle où l'on énonce pour la première fois (de façon succincte) que l'empereur soustrait les cultes sérapistes de la vulgarité des cultes pélusiaques<sup>262</sup>, c'est-à-dire la fête pour Harpocrate où l'on offre de la bouillie pour que les malades s'en étalent. Le passage suppose des égards impériaux envers Sérapis et la dignité de son culte en Italie, contre de l'indignation envers les fêtes indécentes d'Harpocrate. Puis on remarque l'absence du mage Arnouphis et de la possible intervention d'Hermès-Thot. L'auteur semble choisir les anecdotes isiaques, où les divinités isiaques sont soit « victimisées » soit indifférentes au sort des empereurs, et non décrites comme sauveuses du pouvoir impérial ou responsables de miracles bénéfiques pour l'Empire. Par exemple dans la *Vie de Commode*, l'auteur nous fait un portrait péjoratif de l'empereur qui pervertit publiquement les célébrations isiaques par l'indécence de son propre comportement<sup>263</sup>. L'auteur s'en indigne, comme c'est le cas pour les autres cultes romano-orientaux concernés comme Mithra, Cybèle et Hercule : nous n'avons pas là un indice de dévotion de sa part. Si on considère la rédaction de l'œuvre comme datant de la dernière décennie du IV<sup>e</sup> siècle, on peut y voir une réponse aux critiques chrétiennes envers la religion romaine déviante par des cultes non traditionnels acceptés peu à peu par les anciens empereurs comme Commode<sup>264</sup>. Comment l'*Histoire Auguste* répondrait-elle à une attaque chrétienne par une telle anecdote qui victimise des cultes dont seraient adeptes certains des familiers

---

<sup>259</sup> Turcan, 1993a, p. 44-53 sur les cultes isiaques.

<sup>260</sup> Qui est l'objet d'anecdotes discrètes et n'est pas nommé, hormis dans la biographie de Commode. Il est absent là où on s'y attendrait, notamment avec Aurélien. Ainsi, à l'époque de rédaction, soit la fin du IV<sup>e</sup> siècle, c'est un dieu qui semble compromettant.

<sup>261</sup> Fortement dépréciés : Turcan, 1993a, p. 33.

<sup>262</sup> Histoire Auguste, *Vie de Marc-Aurèle*, XXIII, 8 : « Marc (...) épura le culte de Sérapis des rites populaires pélusiens ».

<sup>263</sup> Histoire Auguste, *Vie de Commode*, IX, 4 et 6 : « Il pratiquait le culte d'Isis, allant jusqu'à se raser la tête et à transporter avec soi une statue d'Anubis. Par goût de la cruauté, il (...) contraignait les prêtres d'Isis à se battre la poitrine à mort avec des pommes de pin. Lorsqu'il transportait l'image d'Anubis, il tapait violemment sur le crâne des prêtres d'Isis avec la tête de la statue. ».

<sup>264</sup> Ratti, 2012, p. 23.

de l'auteur ? D'ailleurs, nous n'avons pas ici la mise en scène des dieux isiaques de l'époque de l'œuvre, mais bien le choix de décrire le comportement de Commode présenté comme absurde : c'est répondre à la caricature construite par les chrétiens – on verra le *Carmen contra paganos* par la suite – par une caricature autour de Commode. C'est dire aux chrétiens que leurs attaques n'ont pas plus de crédibilité que cette anecdote à propos de Commode, et faire passer l'absurdité du comportement commodien en priorité sur une soi-disant absurdité isiaque potentiellement attaquable par les chrétiens. Comme une sorte d'*imitatio diabolica*<sup>265</sup> qui ne sera pas sans rappeler (pourquoi pas) la production osée d'émissions tardives *vota publica* à la représentation d'Anubis tête de chien et drapé<sup>266</sup>. Évoquons ensuite le présage de la mort de Commode : le temple de Janus s'ouvre et la statue d'Anubis s'anime<sup>267</sup> (alors que celle d'Hercule se met à suer). Certaines divinités concernées par le « zèle sadique<sup>268</sup> » de Commode sont indifférentes au sort de l'empereur voire se vengent avec une telle description. Les divinités victimisées s'insurgent, leur donnant une meilleure image de réaction finale face à un empereur représenté comme caricatural par l'auteur. Donc après avoir répondu aux attaques chrétiennes, l'auteur prouve finalement que ces divinités ne sont pas inactives face au règne d'un tyran, et qu'un tel tyran ne perdure pas de toute façon alors que les divinités isiaques (et en général le monde romain préchrétien) le peuvent.

Quant aux empereurs qui nous concernent dans cette étude, le constat est le même. D'abord, « Aelius Spartianus » approuve l'attention qu'accorde Septime Sévère au culte de Sérapis et aux merveilles en Égypte comme les pyramides et le labyrinthe<sup>269</sup> : la curiosité culturelle est mise au même niveau que la curiosité zoologique et topographique. En

---

<sup>265</sup> Encore plus perceptible selon Ratti, 2012, p. 24, avec l'anecdote mithriaste sur Commode, dans laquelle l'auteur viserait les chrétiens par le vocabulaire utilisé : *polluit*, le même terme utilisé dans les lois théodosiennes de 391 apr. J.-C.

<sup>266</sup> *infra*, p. 315-316, 331-333.

<sup>267</sup> Histoire Auguste, *Vie de Commode*, XVI, 4.

<sup>268</sup> Turcan, 1993a, p. 31.

<sup>269</sup> Histoire Auguste, *Vie de Septime Sévère*, XVII, 4 : « Sévère ne cessa, par la suite, de rappeler le plaisir que lui avait procuré ce voyage, qui lui avait permis de connaître le culte du dieu Sérapis, de contempler des monuments antiques et de voir des animaux et des lieux nouveaux. Il avait en effet minutieusement visité Memphis, la statue de Memnon, les Pyramides et le Labyrinthe ». Daguet-Gagey, 2000, p. 307. Le labyrinthe était en réalité le temple funéraire d'Amenemhat III (p. 309).

général, l'auteur est peu sympathique envers l'empereur qui a rudement traité le Sénat<sup>270</sup> – on voit là ses inclinaisons politiques. Et l'Égypte n'a généralement pas une image très bienveillante, étant souvent le lieu de troubles<sup>271</sup> autour de la religion. Par exemple, Hadrien doit intervenir lors de luttes à propos de la garde d'un nouvel Apis<sup>272</sup>. Ici, l'image sérapiste reste floue, sans détails sur son culte, et l'initiative de « pèlerinage » impérial paraît être celle de l'empereur sans intervention de la divinité. Même chose avec la *Vie d'Alexandre Sévère*, dans laquelle l'empereur prend l'initiative d'orner « convenablement » l'*Iseum Campense* qui concerne à la fois Isis et Sérapis. Cette faveur statuaire est un geste rare bien vu par l'auteur. Mais ce dernier offre peu de détails sur les divinités elles-mêmes ou encore sur la portée du geste<sup>273</sup>. Dans la biographie de Caracalla<sup>274</sup>, son lien avec les divinités isiaques commence comme pour son père : avec un voyage en Égypte. Nous avons à la fois une image péjorative de Caracalla avec son massacre des Alexandrins<sup>275</sup> rapidement évoqué, cette fois sans prétexte religieux, et une image qui victimise le peuple tué dans un déchainement finalement non expliqué par

---

<sup>270</sup> Turcan, 1993a, p. 44.

<sup>271</sup> D'ailleurs, même dans la biographie de Claude le Gothique (donc des événements qui remontent au dernier tiers du III<sup>e</sup> siècle), on parle toujours d'un peuple égyptien qui doit se soumettre, capituler : *Aegyptii vero omnes se Romano imperatori dederunt*, Histoire Auguste, *Vie du divin Claude*, XI, 2. Le choix du vocabulaire met en avant un peuple belliqueux, même des siècles après sa soumission par Octave.

<sup>272</sup> Histoire Auguste, *Vie d'Hadrien*, XII, 1 : « Il avait mené à bien les affaires de Bretagne et était passé en Gaule lorsqu'il fut alarmé par la nouvelle d'une émeute éclatée à Alexandrie : c'était à cause du bœuf Apis, que l'on avait retrouvé après bien des années et qui créait une agitation dans les populations, toutes se disputant avec âpreté pour savoir auprès de laquelle il devrait avoir son siège ».

<sup>273</sup> Turcan, 1993a, p. 44-45, ajoute que l'utilisation précise du terme *mysticis* pourrait renvoyer à la littérature grecque théosophique pour désigner la sagesse énigmatique isiaque, les mystères incluant la zoolâtrie et autres aspects déconcertants. Ce serait donc une réponse d'Aelius Lampridius aux chrétiens s'attaquant spécifiquement à l'aspect zoolâtre, réponse renforcée par *omnibus*.

<sup>274</sup> Biographie qu'on juge parmi les plus fiables du recueil car muni d'un grand nombre de sources donc d'informations : Bérenger-Badel, 2005, p. 125. On pourra aussi consulter Meckler, 1994, notamment p. 149-150 pour le commentaire sur la visite alexandrine de Caracalla, p. 174-175 sur ses introductions isiaques romaines.

<sup>275</sup> Histoire Auguste, *Vie de Caracalla*, VI, 2-3 : « Puis il gagna Alexandrie où il convoqua le peuple au gymnase pour lui faire des remontrances et décida que tous les hommes encore valides seraient enrôlés dans les forces armées. Mais ceux qu'il avait ainsi enrôlés, il les fit mettre à mort, en suivant l'exemple de Ptolémée Évergète, celui qui fut le huitième à porter ce nom de Ptolémée. Il ordonna en outre aux soldats de massacrer ceux qui leur avaient donné l'hospitalité ; il provoqua de la sorte une affreuse tuerie à Alexandrie ».

l'auteur<sup>276</sup>. Rien n'excuse l'empereur qui imiterait un ancien roi, *exemplo Ptolomaei Euergetis*, ayant fait la même chose. Quant à la fameuse mention de Caracalla qui « introduisit à Rome le culte d'Isis », comme souvent on rappelle le caractère étranger des cultes par leur « transport » – *deportavit* comme chez Aurelius Victor<sup>277</sup>. Mais pour une fois, on mentionne les constructions isiaques romaines de Caracalla : *et templa ubique magnifice eidem deae fecit*, avant d'ajouter la solennité de l'engagement impérial dans les fêtes isiaques à Rome. Néanmoins, d'une part l'auteur spécifie bien *sacra Isidis* et des temples *eidem deae*, en omettant Sérapis. Mais cette mention fait bien partie d'un chapitre « architectural » où l'auteur cite ses bains, le « portique de Sévère » : le transport par Caracalla est donc bien architectural et non liturgique. D'autre part, l'auteur s'étonne qu'on parle d'une introduction isiaque caracallienne, rappelant la participation de Commode dans les fêtes. En conclusion, alors que le *serapeum* du Quirinal est toujours en place au IV<sup>e</sup> siècle<sup>278</sup>, une telle construction dans les limites sacrées de Rome ne semble pas assez importante aux yeux de « Spartien » pour être considérée comme l'introduction isiaque publique à Rome, ni comme un changement de statut identitaire divin, si l'on veut faire une distinction entre les deux étapes du processus. En tout cas, la construction semble moins importante que l'implication impériale dans les fêtes isiaques comme chez le dernier Antonien. On peut s'interroger sur l'omission de mention du temple du Quirinal, comme

---

<sup>276</sup> Bérenger-Badel, 2005, p. 129, note une contradiction chez l'*Histoire Auguste* : Caracalla fait d'abord des remontrances au peuple et avait déjà montré son hostilité non expliquée : alors pour quelle raison les jeunes d'Alexandrie se sont-ils malgré tout présentés sans méfiance à l'empereur ?

<sup>277</sup> *Histoire Auguste, Vie de Caracalla*, IX, 10-11 : « Il introduisit à Rome le culte d'Isis et fit élever un peu partout des temples somptueux en l'honneur de cette déesse dont il accomplit les rites avec plus de respect qu'ils n'en avaient connu jusqu'alors. Il me paraît toutefois étonnant à ce propos qu'on puisse prétendre qu'il fut le premier à introduire à Rome le culte d'Isis, car Antonin Commode le célébrait déjà en portant la statue d'Anubis et en observant les stations rituelles de la procession. À moins qu'on ne veuille dire qu'il a développé la célébration de ce culte, à défaut d'en être le promoteur » — *Sacra Isidis Romam deportavit et templa ubique magnifice eidem deae fecit ; sacra etiam maiore reuerentia celebravit, quam antea celebrabantur. In quo quidem mihi mirum uidetur, quemammodum sacra Isidis primum per hunc Romam uenisse dicantur, cum Antoninus Commodus ita ea celebrauerit, ut et Anubin portaret et pausas ederet; nisi forte iste addidit celebritati, non eam primus inuexit*. Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 308, interprète le passage comme Caracalla qui autorise le culte à l'intérieur du *pomerium*, ce qui n'explique l'absence de mention de Sérapis.

<sup>278</sup> Ce qui est prouvé par les régionnaires de l'époque.

sur celle de tous les autres liens entre Sérapis et Caracalla pourtant présents chez des auteurs antérieurs.

L'auteur de l'*Histoire Auguste* reste distant envers les divinités isiaques et semble entretenir une image floutée de Sérapis. Image floutée et image flouée de cultes isiaques qui restent étrangers à Rome<sup>279</sup>, et qui apparaissent avec une certaine ironie devant le choix des anecdotes de l'auteur. Ses choix, du moins envers la sphère isiaque, affirment que certains cultes romano-orientaux « encouragent ou exaspèrent les mauvais instincts des empereurs fous<sup>280</sup> » aux yeux de l'auteur. Face à un souci constant des oracles sibyllins et des *omina*, « quelle qu'en ait pu être la finalité, le prestige des dieux exotiques, dont beaucoup étaient devenus chers aux amis de Symmaque et de Prétextât, n'avait rien à gagner dans cette publication<sup>281</sup> ».

Autre auteur païen qui a vécu soit dans la Rome aristocratique de Symmaque et Prétextat selon l'école européenne<sup>282</sup> (prorésistance païenne tardive), soit dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, Macrobe nous offre des œuvres riches en détail, mais qui visent non pas l'historicité, plutôt le dialogue littéraire<sup>283</sup>. Il y reprend l'idée de Platon<sup>284</sup> que l'histoire de l'Égypte est bien plus ancienne que celle de toutes les autres civilisations<sup>285</sup>, même des

---

<sup>279</sup> Alors que dans la description de Cybèle par exemple, l'auteur décrit des événements officiels comme les fêtes. Surtout, il utilise toujours son patronyme romain officiel de Grande Mère. Mais on remarque que la divinité n'intervient pas dans le destin de certains empereurs, et qu'elle peut être victimisée par d'autres : ainsi Caracalla meurt pendant les Mégalésies, et Élagabale s'attaque particulièrement au culte de la déesse dans l'intérêt de son dieu « personnel ». L'indignation de cette dernière description prouve par exemple le succès du taurobole durant le IV<sup>e</sup> siècle. Et l'absence de consternation quand Élagabale se déguise en Grande Mère illustre la variété de comportement envers les cultes romano-orientaux de la part de l'auteur. En conclusion, qu'il ne faudrait pas considérer son œuvre comme à finalité apologétique païenne, comme auraient pu le faire certains de ses contemporains – Symmaque et Prétextat.

<sup>280</sup> Turcan, 1993a, p. 31.

<sup>281</sup> Turcan, 1993a, p. 61.

<sup>282</sup> *supra*, p. 68-75.

<sup>283</sup> Cameron, 2011, p. 265.

<sup>284</sup> Qu'il évoque directement : Macrobe, *Commentaire*, II, 10, 14 (« L'Égypte en tous cas, comme le reconnaît Platon dans le *Timée*, n'a jamais souffert d'un excès soit d'eau soit de chaleur (...) »).

<sup>285</sup> Macrobe, *Saturnales*, I, 7 « (...) vos rites diffèrent de ceux des Égyptiens qui sont un peuple très religieux. (...) ». Rappelons ici que Macrobe est originaire de Numidie.

Romains. Ce pays est également pour lui le berceau des savoirs<sup>286</sup> qui seraient issus de révélations divines<sup>287</sup>, alors que son peuple en est le gardien. La religiosité des Égyptiens est dépeinte comme exemplaire, tout comme les dieux eux-mêmes. Il décrit les origines et les mythes sur les dieux isiaques Isis, Osiris et Sérapis, en établissant des parallèles avec les autres civilisations<sup>288</sup>. Si Macrobe est un bon exemple de l'« extrême valorisation du savoir égyptien<sup>289</sup> » à une époque romaine tardive, ses œuvres sont aussi les témoignages de l'évolution de l'image de l'Égypte, comme celle du rôle de Sérapis mentionné dans ses *Saturnales*, et divinité alexandrine décrite comme introduite dans le panthéon égyptien par les Ptolémées<sup>290</sup>. On voit que le dieu parèdre d'Isis a peu à peu pris de l'importance depuis l'époque flavienne jusqu'à l'époque de l'auteur, et que son culte s'inscrit dans l'hénothéisme solaire ; que cet hénothéisme inclut Esculape, Hercule, Salas, et plus étonnant, Isis, alors que Mithra est omis<sup>291</sup>. Macrobe identifie explicitement Sérapis à Sol, s'appuyant sur des faits et personnages historiques – l'oracle sérapiste offert à Nicocréonte. Cependant, Van Den Broek<sup>292</sup> a posé le problème de l'authenticité de cet oracle et par conséquent de la réelle volonté de Macrobe d'appuyer un certain monothéisme solaire de son époque, d'autant que Sérapis y est désigné *deus maximus* ainsi que εἶς τὸ πᾶν<sup>293</sup>. Le chercheur nous parle d'une fidélité isiaque et même sérapiste de Macrobe, donc de la

<sup>286</sup> Macrobe, *Saturnales*, I, 15.

<sup>287</sup> Macrobe, *Saturnales*, VII, 13, 9, selon le titre de prophète des prêtres.

<sup>288</sup> Se basant notamment sur Plutarque : Liebeschuetz, « The Significance of the Speech of Praetextatus », dans Athanassiadi, Frede (éd.), 1999, p. 197.

<sup>289</sup> Bakhouché, « L'Égypte chez Macrobe », dans Lecocq, 2005, p. 26.

<sup>290</sup> Macrobe, *Saturnales*, I, 7. Sur le mode de « création » ptolémaïque de Sérapis : Belayche, « Le possible corps des dieux : retour sur Sarapis », dans Prescendi, Volokhine (éd.), 2011, p. 227-250.

<sup>291</sup> Macrobe, *Saturnales*, I, 20, est titré « Esculape, Hercule, Salus, ainsi qu'Isis et Sérapis ne sont d'autres dieux que le soleil » — *Quin Aesculapium quoque, et Salutem, et Herculem, et cum Iside ipsum etiam Serapin, alios quam Solem Deos non esse*, dans lequel Isis est associé directement au soleil-Sérapis en étant la terre-nature. Liebeschuetz, « The Significance of the Speech of Praetextatus », dans Athanassiadi, Frede (éd.), 1999, p. 203.

<sup>292</sup> Van Den Broek, « The Sarapis oracle in Macrobius », dans De Boer, Edridge (éd.), 1978, p. 123-141. Cameron, 2011, p. 265 ; Van Nuffelen, « Pagan monotheism as a religious phenomenon », dans Mitchell, Van Nuffelen (éd.), 2010, p. 24, parle aussi de tendances monothéistes païennes dont nous pouvons trouver des preuves dans le premier livre des *Saturnales*.

<sup>293</sup> Belayche, « *Deus deum... summorum maximus* (Apuleius) : ritual expressions of distinction in the divine world in the imperial period », dans Mitchell, Van Nuffelen (éd.), 2010, p. 147-148, expose que Macrobe participe ainsi aux démonstrations littéraires spéculatives envers *heis theos* et donc d'un certain « monothéisme païen » auquel s'attaquent les pères chrétiens.

volonté de l'auteur antique d'attacher sa propre conception de son dieu à une référence historique la plus ancienne possible. D'ailleurs, Macrobe n'oublie pas d'évoquer Osiris – donc une divinité plus « ancienne » que Sérapis – et Horus en tant que Soleil comme Adonis et Attis<sup>294</sup>. La digression sur le culte égyptien envers Osiris nous apprend que selon la compréhension de l'auteur sur les hiéroglyphes, cette divinité est l'œil de Jupiter et Horus est Apollon : on retrouve des équivalences similaires à la traduction d'Hermapion offerte par Ammien Marcellin. La multiplication des références divines liées à Sol prouve que même si l'authenticité de l'oracle sérapiste peut être débattue, le syncrétisme solaire est fortement présent dans cette œuvre : même Apis, et d'autres divinités tauresques, lui sont reliés.

Revenons sur l'omission de Mithra dans la définition du soleil selon Macrobe : les hypothèses sont variées selon si on considère l'auteur comme un défenseur engagé du paganisme ou non. Pour Turcan, l'omission atteste la prudence du Macrobe païen de ne pas évoquer la divinité la plus attaquée par les chrétiens, soit Mithra<sup>295</sup>. Cameron objecte que dans ce cas, pourquoi mentionner à la place les divinités isiaques, qui sont tout autant vitupérées par les chrétiens, voire vues comme « even more repugnant<sup>296</sup> ». Selon lui, les mentions isiaques macrobiennes peu détaillées face à l'absence de mentions mithriastes résultent d'une différence de références et de sources chez Macrobe, auteur du V<sup>e</sup> siècle : il connaîtrait peu sur les cultes isiaques par distance temporelle et confessionnelle, et encore moins sur Mithra parce qu'il n'a pas lu d'œuvres *post-Virgile* et que Mithra est mentionné pour la première fois par Stace, soit postérieurement à Virgile. Ce serait la preuve que les *Saturnales* datent d'après le contexte plus troublé religieusement de la toute fin du IV<sup>e</sup> siècle. Mais nous venons de voir que le point de vue de Macrobe sur les divinités isiaques n'est pas uniquement celui de l'époque tardo-républicaine, que sa description inclut des éléments hénothéistes qui sont symptomatiques d'une époque plus tardive que celle de ses références. Ce qui remet quelque peu en cause une prétendue distance temporelle entre Macrobe et les cultes isiaques. Pour la distance confessionnelle, les païens engagés comme

---

<sup>294</sup> Macrobe, *Saturnales*, I, 21, titré : « Qu'Adonis, Attis, Osiris et Horus ne sont pas autre chose que le soleil » — *Adonin, Attinem, Osirin et Horum aliud non esse quam Solem.*

<sup>295</sup> Turcan, 1993a, p. 23.

<sup>296</sup> Cameron, 2011, p. 269.

Symmaque et Prétextat ne donnent pas de détails isiaques minutieux dans leurs inscriptions ou leurs œuvres. Donc pourquoi Macrobe ne serait-il pas un païen plus ou moins engagé de la fin du IV<sup>e</sup> siècle comme eux, alors qu'il donne volontiers des détails sur Sérapis ? En outre, si la position historiographique qui fait de Mithra l'adversaire principal du Christ est peu à peu révisée depuis quelques décennies<sup>297</sup>, car après Tertullien et Clément d'Alexandrie les occurrences sont de plus en plus anecdotiques, c'est aussi le cas pour les divinités isiaques qui sont incluses dans des attaques généralisatrices et non particulières. Il nous est donc difficile de considérer les divinités isiaques comme plus « répugnantes » que Mithra du point de vue littéraire chrétien, surtout durant le IV<sup>e</sup> siècle. Ce qui remet en cause cet argument de Cameron.

Dans les passages isiaques de Macrobe, on remarque la distinction claire entre l'officialité romaine de certains panthéons, du moins entre certaines divinités : lors de la description de l'admission de Sérapis dans les temples égyptiens, Macrobe évoque Saturne comme faisant partie de *ritus uester* – en parlant des Romains – à bien distinguer *ab Aegyptiorum religiosissima gente*. Surtout, il conclut le paragraphe sur la difficulté des Romains à « admettre et reconnaître » Sérapis : *Horum alterum uix aegreque a uobis admissum audio*. Donc, pour cet auteur de la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou du début du V<sup>e</sup> siècle, il y a finalement eu admission ancienne et officielle des cultes isiaques à Rome. Mais les difficultés de cette officialisation expliquent qu'on distingue encore Sérapis des rites romains, et qu'on insiste plus sur les origines égyptiennes de la sphère divine isiaque plutôt que sur sa présence dans la capitale : c'est là encore symptomatique d'une altérité incluse, mais exacerbée.

## **II.2 La « lutte littéraire » religieuse**

Durant le IV<sup>e</sup> siècle, certains auteurs – païens comme chrétiens – tentaient déjà de rapprocher le christianisme de certains mystères païens, dont les mystères isiaques. Ainsi, « Flavius Vopiscus » nous rapporte une lettre de l'empereur Hadrien au consul Servianus, qu'il dit avoir tiré des ouvrages de Phlégon, secrétaire de l'empereur. La lettre est citée

---

<sup>297</sup> *infra*, p. 165-167 : Mithra a pu être un exemple païen souvent évoqué au III<sup>e</sup> siècle, il ne sera jamais l'objet ciblé par d'une œuvre.



pour donner la vision qu'a l'auteur des Égyptiens en tant que peuple inconstant, indiscipliné. Les fidèles de Sérapis y sont également des chrétiens<sup>298</sup>, et les évêques, tout comme les rabbins et les prêtres samaritains, font tous partie du clergé sérapiste. La versatilité religieuse d'Alexandrie est le sujet principal de cette missive, alors que Sérapis n'est que nommé et non pas décrit. Depuis longtemps, des historiens ont révélé les anachronismes de la lettre – comme les références au patriarche d'Alexandrie –, qui indiquent que Vopiscus avait une véritable volonté de justifier par le point de vue d'un ancien empereur ses visions d'un certain type de syncrétisme « christiano-isiaque »<sup>299</sup> et de provoquer les chrétiens avec une identification non justifiable. L'*Histoire Auguste* remet ainsi en cause un « succès chrétien » peu clair du point de vue de son auteur, en se servant d'une rhétorique romaine traditionnelle qui se base sur un affrontement envers tout ce qui n'est pas romain et qui est alors regroupé, voire assimilé. Certains indices littéraires sont ainsi devenus de véritables témoignages et arguments propices à la création de théories syncrétiques qui perdurent encore de nos jours, ou au contraire d'arguments d'une lutte littéraire qui engage les auteurs de confessions dissemblables.

Dans cette seconde partie de l'étude de la littérature, il s'agit d'explorer les textes chrétiens et leurs arguments, des plus généraux vers les plus précis : les arguments contre les cultes romano-orientaux, pour se diriger vers ceux contre l'Égypte et ses dieux, pour enfin s'interroger sur une conscience chrétienne de la présence du cercle isiaque à Rome. Il faudra se demander dans cette finalité argumentative si les possibles attaques contre les cultes isiaques sont parallèles aux attaques contre certains empereurs : seulement ceux qui sont des persécuteurs de chrétiens ? Ou également les empereurs que les auteurs païens ont pu associés plus spécifiquement aux cultes isiaques ?

---

<sup>298</sup> Histoire Auguste, *Vie de Saturninus*, VIII, 2 et 4 : « Là-bas, ceux qui adorent Sérapis sont des chrétiens et ceux qui se prétendent évêques du Christ sont des fidèles de Sérapis (...). Même le patriarche [des Juifs], lorsqu'il se rend en Égypte, est contraint par les uns d'adorer Sérapis et par les autres le Christ » — *Illic qui Serapem colunt, Christiani sunt et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopus dicunt (...). Ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum.*

<sup>299</sup> Turcan, 1993a, p. 49-50.

## II.2.1 Les divinités isiaques : une cible particulière ?

### **II.2.1.1 Les arguments chrétiens contre les mystères romano-orientaux**

Le vocabulaire religieux peut être utilisé et détourné par les auteurs chrétiens dans un sens péjoratif pour décrire la religion polythéiste romaine, et en particulier les cultes romano-orientaux qui ont pu intéresser les Romains. Pourtant, si le vocabulaire religieux peut correspondre aux propres pratiques cultuelles et liturgiques des auteurs, ils n'oseront véritablement utiliser ces termes pour leur propre dogme que lorsque leur utilisation ne représente plus le danger d'assimilation entre la *falsa* et la *vera religio*. Nous verrons ici des exemples argumentatifs qui peuvent être dirigés contre le paganisme romain en général, et parfois propres aux attaques contre certains cultes romano-orientaux. Il s'agit de voir si « seul change le nom du vaincu » comme l'affirme Belayche à propos de la littérature gréco-romaine des premiers siècles sur l'Orient<sup>300</sup>. Nous nous dirigerons ainsi vers les attaques chrétiennes spécifiques à l'Égypte et ses dieux.

L'un des thèmes récurrents présents parmi les anciens *topoi* païens envers l'Égypte et son peuple – chez Juvénal surtout – est repris par les auteurs chrétiens, car ils sont eux-mêmes accusés de cela : le cannibalisme<sup>301</sup>. Déjà au II<sup>e</sup> siècle, Athénagore<sup>302</sup> explique cette accusation dont le christianisme est victime. En réponse, il généralise en parlant des « passions » sur les *μυστήρια*<sup>303</sup> en général. Pour les époques qui nous concernent, Tertullien opère le même schéma<sup>304</sup> : explication de l'accusation païenne de cannibalisme et d'inceste envers les chrétiens, puis retournement ironique de l'argument qui vise alors *uolentibus initiaris* qui vont voir le « père des mystères » (le hiérophante – *pater*

<sup>300</sup> Belayche, 2000a, p. 12.

<sup>301</sup> Borgeaud, Prescendi (éd.), 2008, p. 163, exposent les trois thèmes les plus fréquents contre le christianisme : le cannibalisme, l'athéisme et l'inceste.

<sup>302</sup> Athénagore, *Apologie des Chrétiens*, XXXI-XXXII.

<sup>303</sup> Athénagore, *Apologie des Chrétiens*, XXXII, 1 : « Rien d'étonnant que ces gens-là nous imputent ce qu'ils rapportent sur leurs propres dieux : ne font-ils pas de leurs passions l'objet de mystères ? — *Τοὺς μὲν οὖν θαυμαστὸν οὐδὲν λογοποιεῖν περὶ ἡμῶν ἅ περὶ τῶν σφετέρων λέγουσι θεῶν – καὶ γὰρ τὰ πάθη αὐτῶν δεικνύουσι μυστήρια.*

<sup>304</sup> Tertullien, *Apologétique*, VIII, 6-9.

*sacrorum*), donc les communautés mystériques. C'est là un schéma récurrent des textes chrétiens : les attaques spécifiques envers certains points du paganisme sont des réponses aux mêmes attaques qui ont pu viser le christianisme.

Lors de l'évocation du terme *μυστήριον* comme détournement « diabolique » de la doctrine chrétienne, les auteurs chrétiens ont souvent pris l'exemple des mystères de Mithra. En effet, il existe toute une tradition historiographique qui fait du culte mithriaque le grand rival du christianisme. Nous avons déjà cité cette fameuse phrase de Cumont dans ses *Mystères de Mithra* en 1913, qui fait de l'Empire romain du III<sup>e</sup> siècle un monde sur le point de devenir mithriaste. Mais ce courant et le débat qui en résulte remontent en réalité à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque E. Renan affirmait en 1882 que « si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste »<sup>305</sup>. Depuis quelques décennies déjà, cette position – qui s'appuie principalement sur les écrits de Justin et Tertullien – a été révisée. Et les historiens s'accordent aujourd'hui pour réexaminer les sources littéraires selon leur usage, leur typologie et le contexte de leur rédaction<sup>306</sup>. D'ailleurs, Tertullien confirme bien que le contexte de la rédaction influe sur ses ouvrages lorsqu'il proclame dès l'introduction que ses *Prescriptions contre les Hérétiques* sont imposées par « la condition des temps présents<sup>307</sup> ». La position historiographique actuelle correspond à notre souhait de réutiliser les œuvres chrétiennes dans une étude isiacologique malgré l'avertissement de Malaise en 1972, qui a fait date jusqu'à aujourd'hui dans ce domaine de l'histoire des religions.

Tertullien est réellement l'auteur chrétien évalué et considéré comme l'attaquant le plus virulent envers les cultes romano-orientaux, et le deuxième détracteur du cercle isiaque après Juvénal. Pour Mithra, il nomme explicitement le dieu quatre fois au total – sans compter les mentions plus indirectes. Mithra y est majoritairement défini en tant que *daemon* ou *diabolus*. Il est donc accusé d'imiter les *sacramenta* de la religion chrétienne et

---

<sup>305</sup> Cité par Casaux, 2010, p. 171-172, qui fait une courte mais efficace présentation de l'historiographie et du débat que nous n'exposerons pas de nouveau ici.

<sup>306</sup> Bonnet, « Repenser les religions orientales », dans Bonnet, Rüpke, Scarpi (éd.), 2006, p. 9 et Belayche, Rebillard, « “Cultes orientaux” et pluralisme religieux. Introduction thématique », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 140.

<sup>307</sup> Tertullien, *Les prescriptions contre les hérétiques*, I, 1 : *Conditio praesentium temporum etiam*.

de les détourner pour ses propres rituels. C'est là le principe de l'*imitatio diabolica*, qui explique que les auteurs chrétiens peuvent avouer certaines similitudes entre le christianisme et les cultes polythéistes, pour mieux attaquer ces derniers. Ajoutons que les mentions de Tertullien sur Mithra se trouvent par trois fois dans des œuvres destinées aux hérétiques<sup>308</sup> et une fois dans un livre destiné aux païens<sup>309</sup> : ce ne sont pas des œuvres de pur prosélytisme chrétien – hormis le *De la couronne d'un soldat* qui approuve l'attitude d'un soldat qui confesse publiquement sa nouvelle foi –, mais de polémique contre ce que Tertullien considère comme sacrilèges. Ce ne sont pas uniquement des œuvres de défense du christianisme, à une époque où il est en danger – avec des persécutions provinciales, voire locales, sous Septime Sévère<sup>310</sup>. Ce sont en priorité des œuvres offensives où le dialogue interreligieux est peu possible. Dans *Le baptême*, il fait l'éloge du véritable *lavacrum* contre ceux qui sont altérés : les rites d'initiation aquatique chez Mithra et Isis. Sans que ce soit une apologie de l'eau directement adressée à ces cultes, puisqu'il s'agit plutôt de les afficher en exemples à ne pas suivre par les destinataires réels de l'œuvre : les gnostiques qui ne reconnaissaient pas le pouvoir purificateur de l'eau. Des titres comme

---

<sup>308</sup> Tertullien, *Contre Marcion*, I, 13, 5 (« Il en va de même aussi pour Osiris : toujours enseveli, recherché dans les choses vivantes, retrouvé avec joie (...) de la même façon, d'après leur théorie, les 'lions' de Mithra symbolisent une nature aride et brûlante ») ; *Du baptême*, V, 1 (« Ainsi est-ce par un bain qu'ils sont initiés à certains mystères, comme ceux d'une Isis ou d'un Mithra ») ; *Les prescriptions contre les hérétiques*, XL, 4.

<sup>309</sup> Tertullien, *De la couronne du soldat*, XV, 3-4 : *commilitones eius, iam non ab ipso iudicandi, sed ab aliquo Mithrae milite. Qui cum initiatur in spelaeo, in castris uere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam, monetur obuia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transferre, dicens Mithran esse coronam suam (...)*.

<sup>310</sup> Ploton-Nicollet, 2005, résume le débat quant à l'implication active de Septime Sévère dans les persécutions chrétiennes qui ont lieu sous son règne, selon les sources littéraires. Sa réputation de persécuteur est dûe à des auteurs ultérieurs au règne, en particulier des auteurs chrétiens comme Eusèbe de Césarée qui reste vague, et à des descriptions confuses comme l'*Histoire Auguste* (que le chercheur explique comme des gloses postérieures fondées sur la tradition chrétienne). Alors que les auteurs proches du temps de Septime le décrivent comme neutre voire comme auteur d'une période de *pax longa* selon Cyprien, ou simplement ommettent ces faits comme Hérodien, Dion Cassius et (ce qui est alors plus étonnant si Septime était bien persécuteur) Tertullien. « Du point de vue juridico-politique aussi, on peut dire que l'empereur africain se plaçait dans la droite ligne de la position antonine sur le sujet de la religion chrétienne » (p. 188).

*Contre les psychiques, De l'idolâtrie*<sup>311</sup>, *Les prescriptions contre les hérétiques, Contre les spectacles*, attestent ce genre d'œuvres contre un sujet en particulier, et qui utiliseront les « mauvais » exemples culturels romano-orientaux insérés dans un même contexte : la perversion diabolique. « Les hérésies ne diffèrent nullement de l'idolâtrie<sup>312</sup> » : Tertullien procède à des rapprochements globalisants, car l'important pour lui est de distinguer ce qui est diabolique de ce qui relève du seul et unique Dieu, tout en donnant l'exemple idéal des cultes diaboliques : les mystères païens. Cette bipartition idéalisée *falsa/vera religio* dicte l'ensemble de sa production littéraire. Et elle sera la base des écrits chrétiens jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

Son utilisation du terme *lavacrum* dans son *Du baptême* peut avoir deux emplois<sup>313</sup> : utilisé dans les exemples païens, il adopte une signification « normale » de bain, sans sacralité de l'eau utilisée ; avec l'emploi « chrétien », il se réfère explicitement au baptême, *sacramento aquae nostrae* comme cité dans le premier chapitre. En outre, il utilise le terme *lavatio* pour désigner les bains de la statue divine de Cybèle, alors que pour les initiations d'Isis et de Mithra, c'est bien *lavacrum* : le terme est choisi pour témoigner du détournement péjoratif et diabolique, donc répréhensible, par ces cultes d'un geste sacré lorsqu'il est chrétien. C'est encore là un exemple de distinction entre la sacralité de différents termes et de choix réfléchi dans leur utilisation, selon si elle se réfère aux *pagani* ou à la *vera religio*. Les auteurs chrétiens ont le choix : soit d'utiliser la terminologie païenne qu'ils connaissent pour détailler les *pagani* et de l'éviter pour la description de la

---

<sup>311</sup> Le terme « idolâtrie » remonterait au grec *eidololatria*, dérivé de *eidolon* signifiant « image », et de *latreia*, « adoration ». Sa rare utilisation dans les œuvres païennes explique son association moderne avec un point de vue chrétien. En outre, ce sont les premiers apologistes chrétiens qui en ont donné un sens particulier. Dans son traité, Tertullien utilise principalement le terme *idololatria* et en décrit une signification particulière (I, 1 : « Idolatry is the chief crime of mankind, the supreme guilt of the world, the entire case put before judgement », *Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idolatria*). C'est ainsi que pour le vocabulaire employé dans son *De Spectaculis*, on retrouve le terme *crimen* pour désigner le culte négatif et méprisable des images, tandis qu'on retrouve également le mot *stuprum* – littéralement le déshonneur – dans le *De Idololatria*. Tous ces termes sont équivalents chez Tertullien et ces héritiers, et ont pour fonction de désigner l'idolâtrie comme criminelle et méprisable.

<sup>312</sup> Tertullien, *Les prescriptions contre les hérétiques*, XL, 8, dans le même chapitre que la mention de Mithra : *neque ab idolatria distare haereses*.

<sup>313</sup> Casaux, 2010, p. 177-179.

religion chrétienne ; soit d'utiliser le vocabulaire chrétien pour témoigner de l'*imitatio diabolica* de la part des *pagani* comme il le fait également pour *sacramentum*. Le vocabulaire sacré/païen est « en fonction de ses besoins rhétoriques et polémiques<sup>314</sup> ».

Il existe un *Contre les Juifs*, mais pas de *Contre Mithra*, *Contre Isis* ou plus généralement *Contre les mystères de l'Orient*. Ainsi, la bipartition de Tertullien place la confession juive du côté des perversions diaboliques, des Autres. Avant lui, dans son *Dialogue avec Tryphon le juif*, Justin de Naplouse<sup>315</sup> attestait que l'opposition entre juif et chrétiens existait dès les débuts du christianisme et annonce les bases de l'opposition : la pensée chrétienne que les juifs ont mis à mort Jésus, le peuple devenant déicide<sup>316</sup>. Le débat théorique des textes de Justin est confirmé historiquement, malgré l'absence de réponse par des textes juifs : il y avait sur le terrain une réelle compétition entre judaïsme et christianisme, donc une compétition interreligieuse entre professions monothéistes. Quant aux cultes romano-orientaux, Justin attaque par deux fois les mystères mithriaques dans leur fondement : la divinité de la pierre à partir de laquelle Mithra naquit<sup>317</sup> et la caverne d'initiation, qui ne seraient qu'une pâle imitation de la pierre désignée par Daniel et de la prophétie d'Isaïe qu'il cite pour apporter du poids à son argument. Dans sa *Première apologie, adressée à Antonin le Pieux*, il désigne les mystères comme diabolisant l'Eucharistie et la divinité comme *daemon*<sup>318</sup>, n'hésitant pas à recourir aux Évangiles qui rapportent la parole de Jésus Christ lui-même. Ce qui, là encore, permet à son

<sup>314</sup> Casaux, 2010, p. 181.

<sup>315</sup> Nous reviendrons peu sur les œuvres de Justin. Mort sous le règne de Marc-Aurèle, il ne mentionne une divinité isiaque (Apis) qu'à une seule reprise, et quelques rares fois l'Égypte, avec des arguments dont nous reparlerons.

<sup>316</sup> Justin martyr, *Dialogue avec Tryphon le Juif*, XCIII, 4 : « Mais vous (...), on vous a trouvés partout idolâtres, meurtrier des justes, portant les mains jusque sur le Christ lui-même, persévérant jusqu'à maintenant dans votre malice, maudissant même ceux qui démontrent que celui que vous avez crucifié était le Christ ».

<sup>317</sup> Justin martyr, *Dialogue avec Tryphon le Juif*, LXX, 1 ; LXXVIII, 6 : « Et je répétais le passage d'Isaïe que j'ai transcrit plus haut, et j'ajoutai que c'est à cause de ces paroles que ceux qui confèrent les mystères de Mithra ont été poussés par le diable à dire qu'ils faisaient leurs initiations dans un lieu qu'ils appellent "grotte" ».

<sup>318</sup> Justin martyr, *Apologie*, I, 66, 4 : « Les mauvais démons ont imité cette institution (l'eucharistie) dans les mystères de Mithra : on présente du pain et une coupe d'eau dans les cérémonies de l'initiation et on prononce certaines formules que vous savez ou que vous pouvez savoir ».

argumentation d'avoir plus d'impact, dans une œuvre destinée à l'empereur... Le *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus a la même vocation, destinée aux fils de Constantin I<sup>er</sup>, et se présente comme un appel à l'autorité impériale contre les cultes à mystères alors que le christianisme est dans les faveurs impériales officielles. C'est pourquoi les références chrétiennes comme chez Justin sont inutiles. Firmicus s'y prend d'une autre façon en attaquant par exemple la théologie persique du double feu dont Mithra en est l'élément masculin<sup>319</sup>, et réitérant que cette théologie est *ab auctore suo diabolo*. Surtout, quand Tertullien détourne le vocabulaire mystérique, Firmicus détourne, quant à lui, le vocabulaire néoplatonicien<sup>320</sup> et notamment celui de Porphyre, que nous avons vu en tant que curieux envers le mithriacisme et la sacralité égyptienne. Ajoutons un argument inédit, dans ces attaques chrétiennes contre Mithra : les fidèles ont une foi aveugle en cette divinité notamment parce que sa sacralité serait acceptée des Romains et pas seulement des Perses – *Scio, hoc Romano nomine dignum putatis, ac Persarum sacris*. Ainsi, l'intégration publique romaine d'une divinité aux origines romano-orientales devient un argument détourné par les auteurs chrétiens.

Les attaques contre Mithra ne sont donc pas l'initiative de Tertullien, mais elles sont présentes dès le II<sup>e</sup> siècle, avec déjà la thématique d'*imitatio diabolica* qu'il reprend et accentue pour d'autres thèmes « chrétiens » comme le baptême. Et elles persévèrent au IV<sup>e</sup> siècle lorsque le pouvoir impérial officialise peu à peu le christianisme, lorsqu'il interdit des pratiques traditionnelles et qu'on ose attaquer les anciens Romains qui avaient pu officialiser des *daemones* pour ironiser sur ces derniers.

Chez Tertullien, le « cas juif » n'est pas identique aux cultes romano-orientaux dans sa production. Car il peut être la cible directe et non un simple argument. Cette constatation est la base du courant actuel qui révisé la position mettant Mithra comme le rival absolu de

---

<sup>319</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, V, 1-2 : « (...) Ce faisant, ils ne manquent aucunement aux leçons du Diable leur maître : ils veulent que leur déesse grouillante de serpents soit attifée des attributs infects du Diable ! Dans la déité mâle, ils adorent un voleur de bœuf et rapportent son culte à la puissance du feu (...) Ils le nomment Mithra (...). »

<sup>320</sup> Turcan, 1975, p. 92.

la *vera religio*. Et elle peut être réutilisée pour les cultes isiaques qui n'ont pas droit à une attaque directe par un ouvrage polémiste qui leur serait consacré. Ainsi, les divinités romano-orientales ne sont pas considérées comme divines, mais réduites pareillement à des *daemones*, instrument de l'action du diable<sup>321</sup> : la compétition avec les démons isiaques n'existe pas dans l'esprit d'un chrétien, alors qu'elle l'est avec le judaïsme. La compétition monothéiste, qui est autant théorique que pratique, induit que les écrits des auteurs ne sont pas uniquement pour le prosélytisme chrétien, mais qu'ils servent autant à asseoir leur respectabilité en se déclarant supérieur à une doctrine monothéiste rivale donc plus « respectable » et conséquente à attaquer, qu'à gagner des adhérents : il s'agit de se définir par rapport à l'Autre monothéiste qu'on définit soi-même<sup>322</sup>.

Ames déclare, dans un article du *Companion to Roman religion* sur la religion romaine dans la production de Tertullien : « *His selection of sources of information is not determined by the mere quantity or quality of information on religious practices, but by his intentions, the audience, and the reception framework*<sup>323</sup> ». L'affirmation est confirmée dans le cas de Mithra par Marion Casaux, avec sa démonstration des choix terminologiques par l'auteur. Elle conclut : « Il est dès lors dangereux de donner trop de crédit au témoignage de Tertullien concernant le culte de Mithra, puisqu'il sélectionne et réinterprète la documentation mithriaque à son bon vouloir<sup>324</sup> ». Lorsqu'on pense que sa démonstration, notamment sur le *lavacrum*, se base sur une mention qui cite conjointement les initiations mithriaques et isiaques<sup>325</sup> – et que cette mention conjointe n'est pas unique et se retrouve dans le *Contre Marcion*<sup>326</sup> –, on peut s'interroger sur la même subjectivité de Tertullien envers Isis, Sérapis et les autres. On peut se demander non pas si les divinités isiaques sont une cible particulière de Tertullien, mais plutôt si elles sont un argument particulier avec (après ?) celui de Mithra. Les manœuvres terminologiques et argumentatives sont-elles les mêmes ? A-t-on des arguments spécifiques à l'utilisation de l'exemple isiaque ?

<sup>321</sup> Casaux, 2010, p. 177.

<sup>322</sup> Casaux, 2010, p. 176, encore qu'il faut rappeler que pour l'analyse de cette compétition monothéiste, nous ne disposons que du point de vue chrétien et non celui des juifs.

<sup>323</sup> Ames, « Roman religion in the vision of Tertullian », dans Rüpke, 2007, p. 470.

<sup>324</sup> Casaux, 2010, p. 186.

<sup>325</sup> Tertullien, *Du baptême*, V, 1.

<sup>326</sup> Tertullien, *Contre Marcion*, I, 13, 5.



### II.2.1.2 Les attaques spécifiques contre l'Égypte et ses dieux

Si Mithra est nommé explicitement quatre fois dans la production littéraire de Tertullien, les divinités isiaques apparaissent clairement au total 27 fois sur huit œuvres (et cinq fois implicitement). En outre, lorsqu'il s'attaque spécifiquement à la religion romaine qui naturalise des divinités étrangères, il cite explicitement l'exemple de Sérapis<sup>327</sup>. Donc s'il existe un débat historiographique sur la rivalité religieuse entre le Christ et Mithra, on peut s'étonner que le même débat n'existe pas entre le Christ et Isis ou Sérapis. Même si les conclusions actuelles auraient été similaires : l'absence de réelle compétition aux yeux des auteurs chrétiens. Car répétons-le : comme les mystères en général, les divinités isiaques ne sont pas l'objet ciblé par une œuvre chrétienne, ni l'objet d'un aveu de caractère divin étant pareillement réduites à l'état de *daemones*, terme commun à ces auteurs : on le retrouve chez Minucius Felix<sup>328</sup>, Origène<sup>329</sup>, Théodoret de Cyr<sup>330</sup>, Firmicus Maternus,<sup>331</sup> etc.

Auparavant, les divinités isiaques et l'Égypte en général sont rarement victimes des attaques chrétiennes. Athénagore ne cite Isis et Osiris que pour illustrer la complexité des allégories divines dont leur mythe est l'objet par les philosophes, pour se moquer de ces

---

<sup>327</sup> Tertullien, *Apologétique*, VI, 10 : *Adhuc quod uidemini fidelissime tueri a patribus traditum, in quo principaliter reos transgressionis Christianos destinastis, studium dico deorum colendorum, de quo maxime errauit antiquitas, licet Serapidi eam Romano aras restruxeritis (...) suo loco ostendam proinde despici et neglegi et destrui a uobis aduersus maiorum auctoritatem.*

<sup>328</sup> Minucius Felix, *Octavius*, XXVII, 6 : « Oui, Saturne, Sérapis, Jupiter, et tous les démons que vous adorez (...) » ; Minucius Felix, *Octavius*, XXXI : « Quant aux banquets incestueux, c'est une énorme légende que les démons coalisés ont inventés (...) Il est permis chez les Perses de s'unir à sa mère, chez les Égyptiens et à Athènes le mariage avec une sœur est légal (...) ».

<sup>329</sup> Origène, *Contre Celse*, V, 46 : « Et même si les Égyptiens nous proposent Amon en nous menaçant de châtiments, nous mourrons plutôt que de proclamer Amon dieu : c'est un nom probablement usité dans certaines incantations égyptiennes qui évoquent ce démon ».

<sup>330</sup> Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, III, 20, 1 : « En effet Julien, chez qui les démons maléfiques avaient établi leur demeure continuait dans sa frénésie à manifester sa rage contre la piété (...) ».

<sup>331</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, XIII, 4, dans une partie consacrée à Sérapis : « Mais les sacrifices répétés rassemblent aussi dans son idôle même, comme dans toutes les autres, les esprits impurs des démons. Les victimes et le sang répandu par l'immolation répétée du bétail n'ont pas d'autre effet que celui de nourrir la substance des démons qui sont nés des œuvres du Diable » — *Sed et in ipso simulacro sicut in ceteris ex assiduis sacrificiis immundi daemonum spiritus colliguntur. Nihil enim operantur victimae et cruor ex assidua pecorum caede profusus nisi ut daemonum substantia qui diaboli procreatione generantur ex isto sanguine nutriatur.*

« spéculations sur les formes de la matière »<sup>332</sup> puis pour ironiser sur ces divinités autrefois mortelles en s'appuyant sur les dires d'Hérodote<sup>333</sup>. À partir de Tertullien, un grand nombre d'éléments représentatifs de la culture égyptienne aux yeux de tous les citoyens de l'Empire sont peu à peu calomniés par les chrétiens, pour peu qu'ils aient une dimension religieuse. Tel est le cas pour les obélisques. Dans son *Contre les spectacles*, Tertullien décrit les ornements sacrilèges à ses yeux, qui décorent l'arène au nom du culte solaire : « La masse énorme de l'obélisque, comme l'affirme Hermatélès, est prostituée au Soleil ; l'inscription qu'il porte est de même origine que lui : la superstition vient d'Égypte<sup>334</sup> ». Il dénonce à la fois les *Aegyptorum superstitiones* et le culte solaire des cirques romains, voire les rapproche. D'ailleurs, dans le même chapitre, il cite un *serapeum* romain qui lui fait « perdre Dieu » comme lorsqu'il va au cirque ; et ce ne sont pas les monuments qui sont attaqués, mais « ce qui s'y passe » – *sed quae in locis fiunt* –, autrement dit Sérapis et le culte de Sol<sup>335</sup>.

Mais les auteurs chrétiens postérieurs vont surtout reprendre « les préjugés » gréco-romains d'autrefois envers la sphère isiaque à Rome et en les détaillant en contexte égyptien. Nous avons vu l'argument de l'étrangeté de la divinisation animale. Clément d'Alexandrie, païen d'origine et considéré comme Père de l'Église, reprend le *topos* comme première attaque contre la religion égyptienne dans son *Protreptique* et son *Pédagogue*. Ses œuvres ont pour but de polémiquer contre les dieux païens tout en montrant la grandiose unité de la révélation divine dans l'œuvre des prophètes de l'Ancien Testament. Il s'en prend donc à toute la magnificence des temples égyptiens et à tout le *decorum* qui doit être observé par le futur initié, tout cela pour finalement découvrir « le dieu recherché, l'objet

---

<sup>332</sup> Athénagore, *Apologie des Chrétiens*, XXII, 8-9 : « (...) D'Isis, en qui ils voient la nature de l'Éon, d'où naissent et par qui subsistent tous les êtres ? D'Osiris, qui fut égorgé par son frère Typhon aux environs de Péluse, et dont Isis chercha les membres avec son fils Horus (...). En développant dans tous les sens leurs spéculations sur les formes de la matière, ils s'éloignent du Dieu accessible par la raison » – *Ἄνω γὰρ κάτω περὶ τὰ εἶδη τῆς ὕλης στρεφόμενοι ἀποπίπτουσιν τοῦ λόγου θεωρητοῦ θεοῦ (...)* ».

<sup>333</sup> À plusieurs reprises dans Athénagore, *Apologie des Chrétiens*, XXVIII (2-5, 8-9).

<sup>334</sup> Tertullien, *Contre les spectacles*, VIII, 5 : *Obelisci enormitas, ut Hermateles adfirmat, Soli prostituta ; scriptura eius unde et census : de Aegypto superstitio est.*

<sup>335</sup> *propterea autem commemoramus, quibus eiusmodi loca dicentur ut eorum demonstramus esse quae in locis fiunt, quibus ipsa loca dicantur* (*Contre les spectacles*, VIII, 11).

de votre zèle, qui se trouve là, [c'est] un chat, un crocodile, un serpent du pays, ou quelque animal du même genre, indigne du temple, mais digne d'un trou, d'une caverne ou d'un bournier<sup>336</sup> ». Dans le même chapitre, les Égyptiennes des temples sont décrites comme faibles et soudoyées par cet appareil, comme des « courtisanes » ou des « prostituées ». D'ailleurs, Clément confirme qu'il reprend là une ancienne image des auteurs païens réfractaires envers le cercle isiaque, en ajoutant « celles dont les manières dégoûtent même les poètes païens<sup>337</sup> ». Enfin, Clément rappelle l'évhémérisme de Sérapis avec une variante d'initiative pharaonique par rapport à Plutarque<sup>338</sup>. Les propos de Clément d'Alexandrie sont plus timidement offensifs envers la religion égyptienne dans les *Stromates*. Il use de tout le vocabulaire religieux disponible – *μυστήρια, τῶν θείων, Ὅμοια*, etc. – pour décrire les « sagesse » de l'Égypte pillées par les Grecs<sup>339</sup> : ce sont plutôt les Grecs qui sont dépréciés. En outre, Clément rappelle certaines « traductions » où Isis est Io ou Déméter chez les Grecs<sup>340</sup>, rappels qui servent à temporaliser la religion égyptienne par rapport au judaïsme : la chronologie historique des divinités est présentée comme postérieure à l'histoire de Moïse qu'il avantage par rapport aux Grecs<sup>341</sup>. Là encore, le judaïsme (surtout Moïse) est mis en avant comme religion qui peut être envisagée comme « rivale », alors que l'ancestralité de la religion égyptienne est remise en question. Mais dans d'autres extraits, le judaïsme et le cercle isiaque sont rapprochés : selon le Père de l'Église, la circoncision est nécessaire pour entrer dans les temples égyptiens et pour être

<sup>336</sup> Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue*, III, 2, 4 : *Οὐ γὰρ θεὸς ὁ ζητούμενος ἔνδον εὑρεθήσεται, ἐφ' ὃν ἐσπεύσαμεν, αἴλουρος δὲ ἢ κροκόδειλος ἢ αὐτόχθων ὄφις ἢ τι τοιοῦτον θηρίον ἀνάξιον μὲν τοῦ νεώ, χηραμοῦ δὲ ἢ φωλεοῦ ἢ βορβόρου ἀντάξιον.*

<sup>337</sup> Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue*, III, 2, 8, 1 : *Αἱ τοίνυν καὶ τοῖς ἐθνικοῖς προσκορεῖς ποιηταῖς διὰ τὸν τρόπον πῶς οὐκ ἂν ἀπόβλητοι τῇ ἀληθείᾳ γένοιτο.*

<sup>338</sup> Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, IV, 48, 1-2 : « (...) lui dont on a osé prétendre que l'image n'avait pas été faite de main d'homme, Sarapis d'Égypte. Les uns racontent qu'elle fut envoyée en témoignage de reconnaissance par les Sinopéens à Ptolémée Philadelphie, roi d'Égypte (...) ». Chez Plutarque, l'initiative vient de Ptolémée Sôter.

<sup>339</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 4, 1 : « ils sont allés chez les autres barbares cueillir la fleur de ce qui inspire chacune de leurs écoles, surtout chez les Égyptiens où ils ont pris, entre autres choses, la croyance en la transmigration de l'âme dans le corps ».

<sup>340</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 21, 106, 1.

<sup>341</sup> *ὥστε καὶ πρὸ τῆς καθ' Ἑλληνας ἀνθρωπογονίας ὁ Μωυσῆς ἡκμακεῖν φαίνεται.*

initié<sup>342</sup> ; ou encore il rapproche les symboles initiatiques égyptiens avec ceux *τοῖς Ἑβραϊκοῖς*<sup>343</sup>.

L'exemple précis d'Anubis zoomorphe présent autrefois chez Lucain et Virgile se retrouve chez Minucius Felix<sup>344</sup>, Lactance<sup>345</sup> et Cyprien<sup>346</sup>, où le dieu est qualifié de nouveau de tête de chien ou de dieu adultère. Tertullien reprend le thème de la zoomorphie d'Anubis<sup>347</sup>, ou même de la zoomorphie égyptienne en général<sup>348</sup>. Et c'est en réponse aux attaques similaires que subissent les chrétiens, qui seraient colportées par les juifs et admises par tous les opposants au christianisme : les chrétiens sont accusés d'être *Onocoetes* (race d'âne) et de prier un dieu à tête d'âne<sup>349</sup>. Cyprien s'adresse aux Romains

<sup>342</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 15, 66, 2 : « Il (Pythagore) se fit même circoncire à cause d'eux, pour avoir accès aux sanctuaires secrets et apprendre leur philosophie initiatique ».

<sup>343</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 7, 41, 2 : « C'est ainsi que leurs énigmes, au moins quant au procédé de l'occultation, sont semblables à celles de Hébreux ».

<sup>344</sup> Minucius Felix, *Octavius*, XXVIII, 7 : « (...) que vous consacrez également des dieux composés d'homme et de bouc et des dieux à visage de lion ou de chien ».

<sup>345</sup> Lactance, *Des institutions divines*, III, 20 : *Verum idem per canem et anserem deierabat. O hominem scurram (ut ait Zeno epicureus) ineptum, perditum, desperatum, si cauillari uoluit religionem; dementem, si hoc serio fecit, ut animal turpissimum pro Deo haberet! Quis iam superstitiones Aegyptiorum audeat reprehendere, quas Socrates Athenis auctoritate confirmavit sua?*

<sup>346</sup> Cyprien, *À Démétrien*, XII, 4 : « Partout dans vos temples fument des victimes sur les bûchers, sur les brasiers des animaux, et Dieu n'a pas d'autels ou bien on ne les voit pas ! Crocodiles, cynocéphales, pierres, serpents sont adorés (...) ».

<sup>347</sup> Tertullien, *Apologétique*, VI, 8, appelé *Cynocephalo*.

<sup>348</sup> Tertullien, *Apologétique*, XVI, notamment le paragraphe 13 où il déclare : « Mais vraiment ils auraient dû à l'instant adorer ce dieu à double forme, ceux qui ont accueilli des divinités avec des têtes de chien et de lion, avec des cornes de bouc et de bélier, boucs depuis les reins, serpents depuis les cuisses, portant des ailes aux pieds et au dos » ; l'énumération est reprise dans une variante du *Aux Nations*, I, 14, 4 : « Il y a chez vous des dieux à tête de chien et de lion, avec des cornes de bœuf, de bélier ou de bouc, de la race des chèvres ou des serpents, porteurs d'ailes au pied, au front et au dos » ; II, 3, 16 (*aut quid vetat universa animalia, ut mobilia per se, deos haberi ? Quod alia sane vanitate Aegyptiis licet*) ; II, 8, 8 (*Haec libertas adoptandorum deorum quousque profecerit, Aegyptiorum superstitiones docent, qui etiam bestias privatas colunt, ibes, corcodrillos et anguem suum*). Ou encore, Tertullien, *Apologétique*, XXIV, 7, où il parle de *superstitionis* des Égyptiens avec les *auibus et bestiis consecrandis*.

<sup>349</sup> Tertullien, *Aux Nations*, I, 14, 1-2. En 3-4, il précise qu'il « accueille » cette accusation pour la retourner contre ceux qui la formulent : d'où la mention du dieu à tête de chien, mais aussi de lion, de bélier etc. : l'énumération a pour but de toucher le plus grand nombre de païens possibles. Pour un bilan des accusation sur le « culte de l'âne » chez les chrétiens et les juifs : Vischer, 1951. Il explique par ailleurs la parenté de la représentation de l'âne judéo-chrétien avec celle de l'âne

en général, en parlant de « vos dieux » : *uobis, in templis uestris*. Cette généralisation ne vise pas une province en particulier, mais bien l'adoption romaine de cultes étrangers. Origène opère également une généralisation qui vise la religiosité des peuples orientaux et les philosophes tergiversant sur les religions (comme Celse), mais dont l'exemple idéal est le peuple égyptien qui était tant loué auparavant pour sa sagesse<sup>350</sup>. Même les Grecs s'abaissent au niveau des Égyptiens<sup>351</sup>, ce peuple qui prie sans comprendre les mythes s'il n'est pas initié, ce peuple dont les prêtres entretiennent une illusion de savoir religieux<sup>352</sup>. Il y a dans le *Contre Celse* une dichotomie ironique entre initiés, savants et fidèles égyptiens, qui lorsqu'ils comprennent au-delà de la « fable » l'inconsistance de leur croyance, n'arrêtent pas pour autant leurs gestes culturels<sup>353</sup>. Ce sont donc autant les fidèles que les divinités qui sont coupables aux yeux d'Origène. Car lui aussi réutilise l'argument de la zoomorphie, sans donner d'exemples particuliers, mais parlant plutôt de τὰ ἄλογα ζῷα<sup>354</sup>. Il réutilise également l'évhémérisme des divinités isiaques, en particulier de Sérapis<sup>355</sup>, comme Lucain auparavant pour Osiris. S'il précise la caractéristique de nouveauté de Sérapis, il laisse entendre que s'attarder sur Isis et Osiris est inutile, surtout sur leur mythe. Il ne détaille – avec ironie toujours – que la théologie d'allégorie divine liée à des éléments naturels et inanimés, entre la terre (Isis) et l'eau (Osiris), comme chez Diodore autrefois. Il reprend ainsi le schéma offensif d'Athénagore, et le même renvoi : Hérodote – qui ici serait la référence de Celse.

---

égyptien Seth, mais qui rappelons-le, est quasiment inconnu des Romains hormis de la littérature (Plutarque par exemple).

<sup>350</sup> Origène, *Contre Celse*, I, 12 (« Son attitude évoque celle d'un homme qui aurait séjourné en Égypte ; là, les sages donnent, d'après les livres sacrés du pays, nombre d'interprétations philosophiques d'usage qu'ils tiennent pour divins ») ; VI, 22, où Origène parle de βαρβαρικὰ (...) μυστήρια.

<sup>351</sup> Origène, *Contre Celse*, VI, 4 : « (...) parfois même descendre avec les Égyptiens jusqu'aux oiseaux, quadrupèdes, reptiles ».

<sup>352</sup> Origène, *Contre Celse*, I, 20. par exemple : « (...) Sagesse dont les vestiges sont des animaux sans raison qu'ils adorent et des arguments qui prouvent que le culte ainsi rendu à la divinité est raisonnable et relève du secret et des mystères ! ».

<sup>353</sup> Origène, *Contre Celse*, I, 52 : « Il sera long par exemple d'inspirer à un Égyptien le mépris d'une de ses traditions ancestrales, de cesser de croire à la divinité de tel animal sans raison ou de se garder jusqu'à la mort de goûter à sa chair ».

<sup>354</sup> Origène, *Contre Celse*, IV, 90.

<sup>355</sup> Origène, *Contre Celse*, V, 37-38.

À plusieurs reprises dans les œuvres de Tertullien, les gestes rituels liés à Osiris, Apis ou Isis sont comparés aux gestes chrétiens : sur l'usage d'un vêtement de lin blanc<sup>356</sup>, sur la continence<sup>357</sup>, sur les mortifications<sup>358</sup>, sur la consommation de certains aliments<sup>359</sup>. Avec ces comparaisons, il établit un classement des gestes païens liés à l'Égypte qui sont issus d'une *imitatio diabolica* – les mortifications chrétiennes sont ainsi définies comme divines et légitimes, puisqu'imitées par le démon<sup>360</sup> – et les autres, qui ne sont jamais observés par les chrétiens, comme les interdictions alimentaires. Il s'agit de *ad rationalium et irrationalium distinctionem*, lors de l'évocation des cultes en contexte égyptien. L'Égypte est désignée comme « toute souillée, superstitieuse, et, de plus, persécutrice du peuple<sup>361</sup> » : c'est une attaque liée à l'histoire du christianisme qui prend place dans ce pays, puisqu'il ajoute qu'il est *amplius hospitis populi conflictatricem*.

Au-delà du simple thème de l'Égypte pervertie, thème des auteurs païens des deux premiers siècles repris par les auteurs chrétiens des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, ces derniers utilisent l'histoire du cercle isiaque à Rome voire les écrits des historiens romains, pour créer de nouveaux *topoi*. Tertullien se sert d'événements de l'époque d'Auguste et de Tibère pour argumenter sur les étrangetés égyptiennes et isiaques : évoquer l'aspect « adultère » d'Anubis rappelle le scandale Decius Mundus décrit par Flavius Josèphe. Surtout, Tertullien rappelle spécifiquement l'anecdote de Varron : les autels isiaques renversés en 59 av. J.-C. par des consuls, puis l'interdiction de reconstruction un an plus tard par le

---

<sup>356</sup> Tertullien, *De la couronne du soldat*, VIII, 3 : *agnoscam necesse est et recumbentem in lectulo Christum, et cum peluem discipulorum pedibus offert, et cum aquam ex urceo ingerit, et cum linteo circumstringitur, propria Osiridis ueste.*

<sup>357</sup> Tertullien, *De la monogamie*, XVII, 4 : « Il y en a aussi qui peuvent juger sur la continence totale, les vierges de Vesta, de la Junon d'Achaïe, de la Diane de Scythie, de l'Apollon Pythien, Même les prêtres du fameux bœuf d'Égypte jugeront sur la continence la faiblesse des chrétiens ».

<sup>358</sup> Tertullien, *Du jeûne ou Contre les psychiques*, XVI.

<sup>359</sup> Tertullien, *Du jeûne ou Contre les psychiques*, II : *xerophagias uero nouum adfectati officii nomen et proximum ethnicae superstitioni, quales castimoniae Apim, Isidem, et Magnam Matrem certorum eduliorum exceptione purificant, cum fides libera in Christo ne Iudaicae quidem legi abstinentiam quorundam ciborum debeat (...)*, cité par Clark, 2003, p. 118.

<sup>360</sup> *quam diabolus diuinorum aemulator imitatur* (*Du jeûne ou Contre les psychiques*, XVI, 7).

<sup>361</sup> Tertullien, *Contre Marcion*, II, 14, 4 : *foedissimam, superstitiosam, amplius hospitis populi conflictatricem.*

nouveau consul Gabinius après consultation du Sénat face aux désirs populaires, comme une réaffirmation du pouvoir sénatorial dans les affaires religieuses<sup>362</sup>. Le rejet sénatorial tardo-républicain du monde isiaque devient lui-même un *topos*. Quant à Varron, il devient une référence récurrente de Tertullien pour ses attaques envers les divinités isiaques, et une référence pour une classification divine sur laquelle Tertullien base l'organisation de son *Ad Nationes* puis de son *Apologétique* : distinction entre *genus physicum, mythicum et gentile*, sur laquelle nous reviendrons<sup>363</sup>.

Dans son *Apologétique*, Tertullien s'en prend peu à Septime Sévère. S'il ne s'attaque pas à la religiosité du fondateur de la dynastie sévérienne, on remarque qu'une attaque législative<sup>364</sup> est présente dans une œuvre destinée aux magistrats romains, appelés *boni praesides* à la fin de l'ouvrage<sup>365</sup>. Ce qui contraste avec les *miserandae nationes* qui sont les destinataires du second livre d'*Aux Nations*. Ainsi, le but de l'*Apologétique* semble différent dans son ton : il s'agit non pas d'attaquer, mais de convaincre les décisionnaires romains<sup>366</sup>. C'est peut-être pourquoi, même si les attaques envers le monde isiaque sont présentes en grand nombre dans cette œuvre, Tertullien ne peut pas affronter directement l'empereur et ses tendances religieuses.

Les attaques chrétiennes contre les divinités isiaques apparaissent avec Tertullien et Clément d'Alexandrie, soit à la fin du II<sup>e</sup> et au début du III<sup>e</sup> siècle. Les deux auteurs affichent des relations distantes avec le pouvoir sévérien : relation littéraire pour Tertullien ; exode de Clément en Cappadoce qui fait suite aux persécutions sous le règne de Septime en 202. Mais si le cercle isiaque, chez ces deux auteurs, pouvait être un exemple argumentatif important de cultes mystériques à attaquer, il ne sera jamais directement relié

---

<sup>362</sup> Tertullien, *Aux Nations*, I, 10, 17-18 : *Ceterum Serapem et Isidem et Arpocraten et Anubem prohibitos Capitolio Varro commemorat eorumque aras a senatu deiectas nonnisi per uim popularium restructas. Sed tamen et Gabinius consul Kalendis Ianuariis, cum uix hostias probaret prae popularium coetu, quia nihil de Serape et Iside constituisset, potioem habuit senatus censuram quam impetum uulgi et aras institui prohibuit* ; *Apologétique*, VI, 8. À ce propos : Orlin, 2010, p. 204-206.

<sup>363</sup> *infra*, p. 184-185.

<sup>364</sup> Tertullien, *Apologétique*, IV, 8, où Septime est mentionné abrogeant une loi antique.

<sup>365</sup> Tertullien, *Apologétique*, L, 12 : « Mais courage, bon gouverneurs, qui devenez bien meilleurs aux yeux du peuple si vous lui immolez des chrétiens (...) »

<sup>366</sup> Ames, « Roman religion in the vision of Tertullian », dans Rüpke, 2007, p. 466.

aux empereurs qui pourraient être considérés comme des persécuteurs. Cette constatation persévère-t-elle à partir de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle ?

Hormis chez Tertullien et Clément d'Alexandrie, les occurrences isiaques semblent plus anecdotiques, particulièrement dans les procédés d'énumérations divines, c'est-à-dire de listes plus ou moins exhaustives et détaillées d'exemples divins directs ou indirectement impliqués par leurs temples ou leurs fidèles. Ces énumérations attestent, surtout à partir de la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle, que ce qui est considéré comme *pagaie* englobe tous les Autres en mettant moins l'emphase sur une divinité particulière. C'est une méthode présente chez Minucius Felix, qui effectue une énumération divine évhémérique avec des divinités locales du monde égéen – Jupiter Dictéen, Apollon Delphique, et Cérès d'Éleusis –, mais qui inclut *Phariae Isidis*<sup>367</sup>. Ou encore une énumération plus générale – Mars de la Thrace, le Jupiter de Crète, la Junon d'Argos, de Samos ou de Carthage, la Diane d'Éphèse ou de Tauride, la Cybèle de l'Ida – qui se conclut sur *uel Aegyptia illa non numina*<sup>368</sup>. À la toute fin du III<sup>e</sup> siècle ou au début du IV<sup>e</sup> siècle, Arnobe effectue également une énumération qui prend place cette fois à Rome même et ailleurs dans l'Empire : il accuse la passivité des divinités dont le temple fut souvent la proie des flammes, par exemple sur le Capitole<sup>369</sup>. De là, il jette le doute sur les véritables pouvoirs divins que leurs fidèles leur attribuent. Il cite Jupiter Capitolin, sa femme et sa fille, Vénus, Diane à Éphèse, Jupiter de Dodone, etc., et pour nous : Sérapis et Isis, qui subissent une catastrophe similaire à la triade capitoline citée juste avant. Il semble qu'Arnobe pense bien aux

---

<sup>367</sup> Minucius Felix, *Octavius*, XXII, 1.

<sup>368</sup> Minucius Felix, *Octavius*, XXV, 9 : « Ce sont apparemment ces dieux qui ont étendu l'empire romain en s'opposant aux autres dieux, adorés chez les peuples étrangers : car ni Mars de Thrace, ni Jupiter de Crète, ni Junon tour à tour d'Argos, de Samos et de Carthage, ni Diane de Tauride, ni la mère de l'Ida, ni ces prétendus divinités ou plutôt ces monstres d'Égypte n'ont aidé les Romains contre leurs propres fidèles ».

<sup>369</sup> Arnobe, *Contre les païens*, VI, 23, 2-3 : « (...) lorsqu'un feu dévorant consumait tant de fois le Capitole et Jupiter Capitolin lui-même avec son épouse et sa fille, où était donc dans le temple ce Jupiter foudroyant pour écarter cet incendie criminel et pour protéger d'une ruine désastreuse ses propres biens, lui-même, ainsi que sa famille tout entière ? Où était Junon reine (...) ? Où était l'égyptien Sérapis, lorsque par une semblable ruine il fut réduit en cendres avec tous ses mystères et Isis ? (...) ».



temples isiaques romains. En outre, se référençant aux *Satires Ménippées* de Varron<sup>370</sup>, il se fait historien et détourne ces événements pour son apologie du christianisme, surtout pour son attaque du paganisme dans ce chapitre.

À la même époque, élève d'Arnobé, Lactance ne se focalise pas sur tel ou tel exemple romano-oriental. D'ailleurs, Mithra est absent de ses *Institutions divines* dédiées à Constantin, alors qu'Apollon est un *daemon* visé tout autant qu'Hercule, Bacchus, Minerve, Jupiter<sup>371</sup>. Tous ont droit à un chapitre offensif, comme Thot<sup>372</sup> et Isis<sup>373</sup> ont le leur. Les principaux points négatifs des Autres sont, aux yeux de l'auteur, d'être sexualisés et d'être variés : arguments que les auteurs païens des premiers siècles impériaux ne pouvaient pas utiliser contre les divinités isiaques, donc ce sont des arguments inédits et exclusifs à cette génération d'auteurs chrétiens. Ainsi, Isis se retrouve parfois citée parmi une liste de plus en plus étendue de divinités attaquées et qui vise une large variété de peuples, pas seulement le panthéon romain : « D'autre part chaque peuple, de son côté, honorait avec la plus grande vénération les fondateurs de la nation ou de la ville, qu'ils fussent des hommes d'une force remarquable ou des femmes d'une vertu admirable : Isis chez les Égyptiens, Juba chez les Maures, Cabirus chez les Macédoniens, Uranie chez les Carthaginois, Faunus chez les Latins, Sancus chez les Sabins, Quirinus chez les Romains. Et de la même manière, on honore Minerve à Athènes, Junon à Samos (...)»<sup>374</sup>. Alors qu'Arnobé semble citer les divinités isiaques comme exemples présents à Rome, l'Isis de Lactance apparaît comme l'exemple égyptien d'une liste universelle de *pagaie*. Son œuvre prouve que

<sup>370</sup> Et selon Laurin, 1954, p. 156, les références et utilisations par Arnobé, autant d'auteurs païens que chrétiens, sont fréquentes.

<sup>371</sup> Lactance, *Des institutions divines*, I, 7-14.

<sup>372</sup> Lactance, *Des institutions divines*, I, 6, 3 : « le cinquième fut celui par qui Argus a été tué ; à cause de ce meurtre, il se réfugia en Égypte et révéla aux Égyptiens les lois et les lettres. Les Égyptiens le nomment Thoyth (...) ».

<sup>373</sup> Lactance, *Des institutions divines*, I, 21, 19-23.

<sup>374</sup> Lactance, *Des institutions divines*, I, 15 : *Priuatim uero singuli populi gentis aut urbis suae conditores, seu uiri fortitudine insignes erant, seu foeminae castitate mirabiles, summa ueneratione coluerunt; ut Aegyptii Isidem, Mauri Iubam, Macedones Cabirum, Poeni Uranum, Latini Faunum, Sabini Sancum, Romani Quirinum. Eodem utique modo Athenae Mineruam, Samos Iunonem.* Ou encore I, 17, 6 : « Passons en revue, si vous le voulez bien, les misères de ces dieux malheureux. Isis a perdu son fils ; Cérès sa fille ; chassée et ballottée d'un bout du monde à l'autre, Latone eut bien de la peine à trouver une petite île où elle pût accoucher. La mère des dieux s'éprit d'un bel adolescent ».

Lactance a lu Juvénal, qu'il cite<sup>375</sup>. Si on pouvait s'attendre à une focalisation relative sur le monde isiaque, comme Juvénal pouvait le faire, Lactance a plutôt pris le parti de s'inspirer de la verve générale du satiriste qui s'attaquait autant aux Orientaux qu'aux Romains peu à peu « dépravés » et aux divinités romaines comme la Fortuna. Néanmoins, l'universalisation des *pagani* de Lactance, définis comme *falsas religiones*, ne détermine pas pour autant toutes les divinités comme « romanisées ». Isis est toujours liée au contexte particulier de l'Égypte, pays décrit comme exemple primaire ayant des *monstruosa et ridicula quaedam simulacra*<sup>376</sup> avec lesquels on peut comparer la religiosité des autres nations. Les équivalences et traductions isiaques sont absentes : Cérès est bien distincte d'Isis par exemple<sup>377</sup>. Son culte n'est jamais décrit comme envahisseur de Rome, car Rome est désormais autant attaquée que l'Égypte : on se tourne dorénavant vers Constantinople comme ville impériale « pure », car consacrée par Constantin, empereur loué par les auteurs chrétiens. Enfin, dans *De la mort des persécuteurs de l'Église*, alors que Dioclétien et Galère sont particulièrement visés – leurs persécutions ne sont pas loin dans la mémoire de Lactance – et que la description peut leur relier Apollon, Esculape et Jupiter<sup>378</sup>, les divinités isiaques sont totalement absentes de l'œuvre : elles ne semblent pas liées au « mauvais » pouvoir impérial auquel l'auteur a assisté.

Eusèbe de Césarée écrit également au début du IV<sup>e</sup> siècle, en consacrant certains ouvrages à Constantin<sup>379</sup> après avoir vécu les persécutions de Dioclétien. En tant que propagandiste qui œuvre pour une réécriture de l'histoire selon une nomenclature purement chrétienne et qui s'inscrit ainsi en tant qu'« auteur-frontière » selon la théorie d'une montée de l'intolérance religieuse tardive suite à Constantin<sup>380</sup>, il n'utilise pas également seulement l'exemple romano-oriental comme *pagaie*, mais aussi des divinités plus

<sup>375</sup> Lactance, *Des institutions divines*, III, 29 : *Quod quam longe a sapientia sit remotum, declarat Iuuenalis his uersibus.*

<sup>376</sup> Lactance, *Des institutions divines*, I, 20, 36 : « ceux qui en adoptent le culte sont encore plus ineptes que les Égyptiens, qui vénèrent un certain nombre de statues ridicules et monstrueuses ».

<sup>377</sup> Lactance, *Des institutions divines*, I, 21, 24.

<sup>378</sup> Lactance, *De la mort des persécuteurs de l'Église*, XIX ; XXXIII sur l'appel à Apollon et Esculape pour guérir Galère « d'un mal incurable » (*insanabili plaga*).

<sup>379</sup> Eusèbe de Césarée, *Harangue à la louange de l'empereur Constantin*, XI, 1 où Constantin est décrit comme « vainqueur très grand » — *Νικητὰ Μέγιστε Κωνσταντῖνε*.

<sup>380</sup> Athanassiadi, 2010, p. 16-17, p. 65-69.

répandues et plus traditionnelles autrefois à Rome et adoptées par les Romains. En outre, il utilise les mêmes exemples que Lactance, avec Mercure et Jupiter<sup>381</sup>. Ou encore Bacchus, Hercule, Esculape, Apollon<sup>382</sup>, avec le même procédé : une énumération, où Isis, Osiris et Horus sont l'exemple égyptien sans plus de détails. La norme païenne inclut plus d'anciennes traditions grecques et romaines avec le temps, et les Autres sont plus nombreux. On remarque chez Eusèbe que d'une part, l'utilisation conjointe se fait avec les divinités égyptiennes – non isiaques –, et pas avec d'autres exemples romano-orientaux. Dans sa *Démonstration évangélique*, le cas du peuple égyptien et de ses « superstitions du polythéisme<sup>383</sup> » est particulièrement visé sans que soient nommées les divinités concernées, surtout parce que le pays a une histoire commune avec celle de Moïse<sup>384</sup> (on retrouve là un argument de Clément d'Alexandrie). D'ailleurs, prenant le rôle d'historien plus que de défenseur d'une confession – Lactance peut opérer le contraire –, il cite les propos de Diodore de Sicile, ce dernier étant riche en descriptions sur Isis, Osiris et sur l'Égypte en général<sup>385</sup>. Il utilise les propos de Diodore sur les rapports étroits entre Grecs et religion égyptienne<sup>386</sup>. D'autre part, comme chez Origène dont il était proche, ou comme

---

<sup>381</sup> Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique*, III, 7 : *Λέγονται γοῦν ἤδη τινὲς βουθυσίας καὶ σπονδάς ὡς ἂν ἤδη θεοῖς οὖσιν τοῖς τοῦ Ἰησοῦ προσαγοχένοι· καὶ τινὰ μὲν αὐτῶν τὸν Ἑρμῆν εἶναι, τινὰ δὲ τὸν Δία νενομικέναι.*

<sup>382</sup> Eusèbe de Césarée, *Harangue à la louange de l'empereur Constantin*, XIII, 4 : « Et ils ont divinisés des hommes mortels, différents selon les nations, car les fils des Grecs ont honoré de l'appellation de dieux et de héros Dionysos, Héraclès, Asclépios et Apollon et certains autres hommes, tandis que les Égyptiens ont considéré comme des dieux Horus, Isis et Osiris, ainsi que des hommes semblables à eux », ce qui est considéré comme en partie la preuve ultime de cette « perte de raison » graduée (note 4, p. 169 de la traduction de Maraval), qui finit l'énumération indiquée par la répétition (par huit fois) de la formule « et ils n'en sont pas restés là » — *Καὶ οὐδὲ μέχρι τούτων ἔστησαν.*

<sup>383</sup> Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique*, I, 6e : *ἐπὶ τὴν πολυθεον (...) δεισιδαιμονίαν* et 6g : *τῆς μὲν πολυθέου καὶ δαιμονικῆς.*

<sup>384</sup> Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique*, I, 6e et IV, 17.

<sup>385</sup> Beatrice, « Diodore de Sicile chez les apologistes », dans Pouderon, Doré (dir.), 1996, p. 228.

<sup>386</sup> Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, X, 8, 1-16, commence par : « Après ces élucidations il nous faut dire combien parmi les Grecs renommés pour leur intelligence et leur culture visitèrent l'Égypte, aux temps anciens, afin de s'initier aux coutumes et à la culture de ce pays », puis témoigne des emprunts grecs : « Orphée par exemple, a emprunté aux Égyptiens le plus clair de ses initiations aux mystères, les rites attachés à son errance (...) : en effet, le culte d'Osiris est identique à celui de Dionysos ; celui d'Isis très semblable à celui de Déméter (...) ».

dans certaines énumérations de Minucius, les Grecs sont décrits comme s'abaissant au niveau des Égyptiens par l'énumération parallèle que nous avons évoquée.

Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, dans son *De errore profanarum religionum*, Julius Firmicus Maternus accuse les erreurs des religions profanes. *Profani* est alors un nouveau qualificatif infligé aux païens, mais qui a toujours eu une signification religieuse, venant de *pro-* (avant) l'enceinte sacrée (*-fanum*)<sup>387</sup>. Le terme a désormais acquis une forte connotation péjorative à la fin de l'Antiquité, désignant ceux qui rendent les choses sacrées profanes<sup>388</sup>, ce que Tertullien formulait précocement à propos des cultes païens en général et à leurs fidèles opposés à la vraie *religio*<sup>389</sup>. Mais durant les trois premiers siècles impériaux, lorsque la définition de profane n'implique pas constamment une menace du sacré, ce qui est lié aux cultes isiaques est rarement qualifié de « profane » excepté chez Tacite<sup>390</sup>. La communauté religieuse égyptienne et la communauté isiaque ne rejetaient pas totalement ce qu'elles désignaient comme profanes<sup>391</sup>, par exemple César qui souhaite connaître les sources du Nil, ou encore le peuple entier pour la célébration du *Navigium Isidis* (ceux qui menacent les divinités isiaques étant plutôt qualifiés de *inreligiosi*<sup>392</sup>). Antérieurement, les textes chrétiens destinés aux empereurs comme les œuvres de Lactance avaient pour but la libération des chrétiens et l'arrêt définitif des persécutions. Ici, Maternus passe à un autre degré de l'œuvre : convaincre et inciter les fils de Constantin à l'intolérance envers les *pagani*. Il commence sa démonstration par la superstition du culte rendu aux éléments, avec comme premier exemple le culte envers le Nil issu de la légende

<sup>387</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, introduction de Turcan, p. 30-31. Sur l'utilisation chrétienne de l'adjectif *profanus* : Caseau, « L'adjectif *profanus* dans le livre XVI du *Code Théodosien* », dans Guinot, Richard (éd.), 2008, pp. 195-210. Chez Julius, l'assimilation païens-profanes en antithèse avec *religio* est donc bien effective : De Souza, « Repousser les profanes. Les progrès du militantisme religieux d'après les sources latines de Virgile à Augustin », dans Rebillard, Sotinel, 2010, p. 68-69.

<sup>388</sup> De Souza, « Repousser les profanes. Les progrès du militantisme religieux d'après les sources latines de Virgile à Augustin », dans Rebillard, Sotinel, 2010, p. 56-57.

<sup>389</sup> De Souza, « Repousser les profanes. Les progrès du militantisme religieux d'après les sources latines de Virgile à Augustin », dans Rebillard, Sotinel, 2010, p. 68.

<sup>390</sup> *supra*, p. 116, note 59.

<sup>391</sup> De Souza, « Repousser les profanes. Les progrès du militantisme religieux d'après les sources latines de Virgile à Augustin », dans Rebillard, Sotinel, 2010, p. 66-67.

<sup>392</sup> Apulée, *Les Métamorphoses*, XI, 15, 4 : *Videant inreligiosi, uideant et errorem suum recognoscant.*

osirienne, en y insérant la théorie évhémérique qui vise les principaux protagonistes : Osiris, Typhon et Isis<sup>393</sup>. On remarquera que Maternus distingue bien l'eau honorée par les Égyptiens de l'eau baptismale<sup>394</sup>. Les Égyptiens, selon ses dires, méprisent cette dernière : pas d'*imitatio diabolica* sur le thème du baptême comme chez Tertullien. En outre, on y retrouve le thème de la corruption des hommes<sup>395</sup>. Le procédé d'*imitatio diabolica* est plutôt appliqué au thème de la croix, puisque les fêtes d'Isis incluent un pin creusé comme tombeau d'Osiris<sup>396</sup> tout comme le pin est essentiel dans les commémorations de la mort d'Attis. Donc, à côté là encore d'énumérations générales qui incluent des divinités autant romaines que phrygiennes et égyptiennes<sup>397</sup>, Maternus peut décrire avec bien plus de détails des éléments de la religion égyptienne, les situant bien en contexte égyptien. Il opère ainsi tout un chapitre sur Sérapis et sur une intronisation inédite à Alexandrie<sup>398</sup> – dérivé égaré du culte de Joseph –, en s'adressant aux *sacrosancti imperatores* et en usant péjorativement de la *Philosophie des oracles* de Porphyre. Les divinités égyptiennes sont surtout détaillées dans la première partie de son œuvre – la démonstration où le polythéisme est un culte des

<sup>393</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, II, 2-3 : « (...) Il s'agit, certes, d'individus qui furent en Égypte pareillement rois et tyrans (...) ».

<sup>394</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, II, 5 : « En vain tu attaches à cette eau que tu adores l'idée d'un avantage éventuel. Il en existe une autre qui renouvelle les hommes et les fait renaître ».

<sup>395</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, II, 7 : « (...) Pourquoi t'autoriser de ces cérémonies pour montrer le mauvais exemple à des hommes égarés et ingénument enclins à commettre le péché ? (...) ».

<sup>396</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, XXVII, 1, avec les termes *carnifex* (...) *imitatione* : « Ce bourreau de malheur a imaginé — ô sacrilège — de faire toujours renouvelé ses rites par le moyen du bois. (...) il a voulu tromper des hommes voués à la mort par une contrefaçon du bois. (...) Dans le culte isiaque, on coupe le tronc d'un pin : de ce tronc on évide soigneusement la partie centrale ; on y ensevelit une figurine d'Osiris faite avec des grains ».

<sup>397</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, VIII, 1-3, dans un chapitre commençant par : « Si, devant le genre humain convoqué en assemblée générale, le Soleil prenait la parole, il flétrirait sans doute en ces termes votre état désespéré » et continuant ainsi : « Pleurez sur Liber, pleurez sur Proserpine, pleurez sur Attis, pleurez sur Osiris, mais sans faire injure à ma dignité ! », syncrétisme solaire regroupant les cultes attaqués dans les chapitres précédents.

<sup>398</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, XIII, 1-4 : « Apprenez aussi, empereurs sacrosaints, d'où le "vénérable" dieu d'Alexandrie tire son origine (...). C'était Joseph, fils de Jacob, qui jeté en prison à cause de sa chasteté fut, après l'explication du rêve, associé au gouvernement du royaume. (...) Qu'il en soit ainsi, Porphyre — ce défenseur des cultes païens, l'ennemi de Dieu, l'adversaire de la vérité, le maître des sciences criminelles — nous en a donné des preuves manifestes. Dans l'ouvrage qu'il intitule *La philosophie des oracles*, en voulant prôner la grandeur de cette "philosophie", il a reconnu sa faiblesse ».

faux dieux, du livre I à XVII –, pour finalement être un exemple dans la conclusion en deux chapitres – XXVIII et XXIX – qui est un appel à « l'épuration religieuse du monde romain<sup>399</sup> ». Mais malgré la longueur de la description de Sérapis et de la légende d'Osiris, les divinités égyptiennes ne sont toujours pas une cible privilégiée et unique dans le groupe des *pagani* ou des cultes romano-orientaux. Car Firmicus opère de même avec Cybèle, Junon assyrienne, Mithra, Bacchus et Cérès<sup>400</sup>. Il opère donc une généralisation des *pagani* quoiqu'avec plus de détails que Lactance ou Minucius Felix : autant de détails qui signifient autant de points à affronter. Ainsi, quelques dizaines d'années après des œuvres qui ne citaient Isis et les autres que très anecdotiquement, et près d'un siècle après des auteurs qui ne citaient que rapidement l'Anubis zoomorphe, cette œuvre peut apparaître comme une leçon à la dynastie impériale qui a peu à peu combattu les *pagani*, comme pour lui prouver qu'elle a fait le bon choix. Le contexte impérial permet désormais de s'y attaquer littérairement sans crainte.

Si les occurrences isiaques de Tertullien sont nombreuses, elles ne sont pas exclusives à ses œuvres : l'*Apologétique* peut tout autant s'attarder sur Bacchus, Cybèle et Cérès à plusieurs reprises<sup>401</sup>. En outre, les attaques visent souvent plus spécifiquement les fidèles et initiés que les divinités directement. Ces dernières peuvent même être victimisées par les gestes de leurs propres adeptes<sup>402</sup>. Ce qui témoigne du but de cette œuvre en particulier : ce n'est pas une simple démonstration de la supériorité chrétienne, mais surtout celle des erreurs des païens, non des divinités qu'ils vénèrent puisqu'elles sont inexistantes. Surtout, cela indique pour nous que les divinités isiaques ne sont pas une cible principale chez Tertullien ni particulière parmi le « groupe » des cultes romano-orientaux. Néanmoins, ses occurrences isiaques intègrent une autre caractéristique. Car Tertullien s'attaque à la

<sup>399</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, introduction de Turcan, p. 31.

<sup>400</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, III-VII.

<sup>401</sup> Tertullien, *Apologétique*, VIII-XII, alors qu'en XI, 1-2, il souhaite aborder la divinisation *post mortem*, et on peut s'étonner qu'Osiris ne soit pas inclus.

<sup>402</sup> Tertullien, *Apologétique*, XV, 1 : « Les autres inventions bouffones font même servir à vos divertissements le déshonneur des dieux » — *Cetera lasciuiae ingenia etiam uoluptatibus uestris per deorum dedecus operantur*, avec les divers exemples d'Anubis adultère (*moechum Anubin*), de Diane, de Jupiter.

religion égyptienne, donc en contexte proprement égyptien : il parle de *vanitate Aegyptiis*<sup>403</sup>, de *Aegyptiorum superstitiones* quant à l'évhémérisme de Sérapis<sup>404</sup>, d'*idololatriae*<sup>405</sup> en Égypte. Mais la majorité des occurrences isiaques, surtout la citation des divinités elles-mêmes, sont présentées comme argument type contre les adoptions religieuses romaines, et contre Rome spécifiquement. Argument que nous allons voir maintenant.

### II.2.1.3 Une conscience de la sphère isiaque à Rome

Avec la « généralisation » des *pagani*, les divinités à connotation égyptienne peuvent être attaquées dans une même œuvre en étant reliées tout autant à leur pays d'origine, soit l'Égypte, qu'à d'autres contextes comme Rome. En effet, Tertullien et beaucoup d'autres auteurs chrétiens, tout en se sentant citoyens de l'Empire, ne sont pas d'origine romaine, mais nés sur le continent africain. L'un de leurs arguments pour la supériorité chrétienne sera par conséquent d'illustrer la décadence religieuse à Rome. C'est ce qu'Ames appelle la « *systematization of Roman religion* » dans les premiers écrits chrétiens d'auteurs africains<sup>406</sup>. La *systematization* veut généraliser sur ce qu'est la *religio* romaine en tant que décadence, qu'importe les origines des cultes inclus dans cette définition et le degré de leur présence à Rome : on va donc généraliser les attaques en mentionnant conjointement les divinités visées (ou les fidèles liés à ces cercles divins), et en utilisant des arguments communs. On ne s'attardera pas sur telle ou telle divinité spécifique. Ce processus argumentatif généralisateur passe tout d'abord par une attaque habituelle envers les caractéristiques des dieux « traditionnels » du panthéon romain : polythéisme, sexualisation, etc. Ensuite par des accusations spécifiques contre l'introduction de divinités autrefois étrangères. La *systematization* veut généraliser les

<sup>403</sup> Tertullien, *Aux Nations*, II, 3, 16 : *Quod alia sane vanitate Aegyptiis licet*.

<sup>404</sup> Tertullien, *Aux Nations*, II, 8, avec une version très différente du récit de Plutarque ou de Clément d'Alexandrie : Sérapis en est réduit à être esclave du Pharaon.

<sup>405</sup> Tertullien, *Contre Marcion*, II, 14, 4 : « enfin, en tant qu'Égyptien, il s'était dès longtemps montré coupable envers Dieu d'idolâtrie païenne en adorant l'ibis et le crocodile plutôt que le Dieu vivant ».

<sup>406</sup> Ames, « Roman religion in the vision of Tertullian », dans Rüpke, 2007, p. 457-458.

cultes présents à Rome en tant que cultes romains, qu'importe leurs origines et le degré de leur présence à Rome.

Chez Tertullien, le phénomène s'observe dans l'*Apologétique* et le *Aux Nations*. Dans *Aux Nations*, nous l'avons vu, Tertullien procède par description historique pour apporter du poids à sa démonstration des erreurs de la religiosité romaine. Il se sert de Varron qui décrivait les décrets tardo-républicains rejetant Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis du Capitole<sup>407</sup>. La description affirmait également que les gestes sénatoriaux s'opposaient à la volonté du peuple ; chez Tertullien, finalement, malgré des interdictions répétées *omni quinquennio*, les cultes isiaques seront soumis aux impôts romains par comparaison *sic Capitolium*. C'est là une ambiguïté sénatoriale sur laquelle il réagit avec ironie, en généralisant sur le paganisme romain ainsi : *Utique enim impiissimum, immo contumeliosissimum admissum est, in arbitrio et libidine sententiae humanae*. Le « cas » isiaque à Rome est présenté comme étranger à Rome. Mais par cette comparaison avec le Capitole et cette ambiguïté, l'opposition entre *peregrina sacra* et tradition de Rome n'est plus aussi franche de son temps : Tertullien omet le caractère exotique et étrange qui était présent chez les anciens détracteurs païens de la sphère isiaque qui décrivaient le rejet sénatorial. Plus tôt, Tertullien disait pourtant ceci : « Mais c'est donc au regard de la religion, non de la nation, que nous passons pour la troisième espèce, de façon qu'il y a les Romains, les Grecs, les Juifs, puis les Chrétiens. Où sont donc les Grecs ? Ou, s'ils sont compris dans les croyances des Romains, puisque Rome a aussi attiré les dieux de la Grèce, où sont alors les Égyptiens, eux aussi, que je sache adorateurs singuliers, adeptes d'une religion superstitieuse ?<sup>408</sup> ». Ainsi, en réponse aux paroles et actes des païens, Tertullien semble constater que la religion romaine peut intégrer des éléments divins d'origine étrangère, comme les divinités grecques. Et si le mysticisme des cultes en contexte égyptien est comparé et rapproché à deux groupes divins – romain et grec –, il semble qu'un certain particularisme des divinités égyptiennes non détaillé ici faisait de leur culte un groupe à

<sup>407</sup> Tertullien, *Aux Nations*, I, 10, 17-18.

<sup>408</sup> Tertullien, *Aux Nations*, I, 8, 11-12 : *Sed de superstitione tertium genus deputamur, non de natione, ut sint Romani, Iudaei, dehinc Christiani. Vbi autem Graeci ? Vel si in Romanorum superstitionibus censentur, quoniam quidem etiam deos Graeciae Roma sollicitavit, ubi saltem Aegyptii, et ipsi, quod sciam, priuati curiosaeque religionis ?*



part, qui ne pouvait être officiellement intégré à la religion romaine. Cette progression, qui se conclut sur une certaine inclusion isiaque à Rome tant populaire que sénatoriale après un changement de point de vue de la part des magistrats romains, est ironique pour Tertullien. L'adoption divine est un point clé de l'œuvre qui réfléchit sur les caractéristiques de la religiosité romaine : pluralisme cultuel qui diffère d'une cité à l'autre, liberté de religion dans l'Empire (la *libertas religionis* apparaissant en latin pour la première fois chez cet auteur<sup>409</sup>), donc une ambiguïté entre religions locales et religion romaine universelle. Et attaque du peuple puis des pouvoirs qui entretiennent cette ambiguïté. Mais c'est aussi une attaque envers les divinités païennes adorées dans l'Empire qui apparaissent passives, étant choisies d'un lieu à un autre... Ajoutons que l'adoption romaine isiaque est d'autant plus risible pour Tertullien qu'elle se base notamment sur la popularité universelle des divinités : au contraire des dieux *propria Romanorum* décrits dans les chapitres 9 à 17 du deuxième livre<sup>410</sup>, comme Romulus, Consévius et Fluvionia, Sérapis « est célèbre, non pas seulement dans l'Égypte ou dans la Grèce, mais dans tout l'univers ».

Dans le *Aux Nations*, Tertullien utilise la *tria genera theologiae* de Varron<sup>411</sup> qui permet de distinguer les dieux des philosophes – *genus physicum* –, les dieux des poètes – *genus mythicum* –, des dieux nationaux – *genus gentile*<sup>412</sup>. Les dieux du panthéon romain traditionnel et ceux désignés comme choisis et adoptés par l'État romain font partie de la troisième catégorie, qui semblent inclure Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis<sup>413</sup>. Le choix de Varron n'est pas anodin et sera repris fréquemment par la suite, par Arnobe et même

<sup>409</sup> Arena, « Tolerance, intolerance, and religious liberty at Rome : an investigation in the history of ideas », dans Ceconi, Gabrielli (éd.), 2011, p. 160.

<sup>410</sup> Les divinités nationales de Rome, héros divinisés ou personnifications, sont décrites dans les chapitres 9 à 17, alors que les divinités philosophiques du 2 au 6, et les poétiques dans le 7. Sur l'absence de « célébrité » des divinités romaines : Tertullien, *Aux Nations*, II, 15.

<sup>411</sup> Tertullien, *Aux Nations*, II, 1, 8 et suiv., commençant ainsi : *Quare secundum vestros commentarios, quos ex omni theologiae genere recepistis, gradum conferens, quoniam maior in huiusmodi penes vos auctoritas literarum quam rerum est, elegi ad compendium Varronis opera, qui, Rerum Divinarum ex omnibus retro digestis commentatus, idoneum se nobis scopum et posuit.*

<sup>412</sup> Ames, « Roman religion in the vision of Tertullian », dans Rüpke, 2007, p. 462-463.

<sup>413</sup> Selon le schéma du deuxième livre du *Ad Nationes* défini par Ames, les divinités incluses dans le *genus gentile* sont décrites dans le chapitre 8 : on y trouve bien les *Aegyptiorum superstitiones*, en particulier Sérapis.

Augustin d'Hippone par exemple. Car ses œuvres représentent une compilation des pratiques religieuses traditionnelles de l'époque tardo-républicaine, dont la légitimation se base sur l'ancestralité et l'antiquité. S'y référer des siècles plus tard permet d'attaquer ces principes, en observant la systématisation divine depuis l'époque impériale, résultat de l'« *imperialistic expansion*<sup>414</sup> ».

Le thème de l'adoption divine par l'État romain est repris dans l'*Apologétique* avec le même exemple historique du rejet sénatorial tardo-républicain<sup>415</sup>. Remarquons qu'il définit les divinités isiaques comme *superstitiones* comme les Romains traditionalistes avant lui. Surtout, les attaques isiaques de Tertullien sont en réalité des attaques envers ce qu'il considère comme un point faible du paganisme romain : alors qu'auparavant Isis et les autres étaient décriés par les Romains ayant une certaine présence d'esprit, ses contemporains du III<sup>e</sup> siècle les ont malgré tout peu à peu acceptés dans leur panthéon. Tertullien considère la versatilité officielle du pouvoir sénatorial actuel, qu'il invective directement, comme une faiblesse du paganisme et de ses adeptes et un argument de poids dans sa défense du christianisme. Cette versatilité religieuse est en contradiction selon lui avec le respect des *mos maiorum* si cher autrefois aux Romains. Cela atteste que les deux apologies principales de Tertullien sont destinées principalement non pas à attaquer la religiosité des cités de l'Empire et les pratiques religieuses locales, mais bien Rome spécifiquement qui décide de la religiosité « universelle » de l'Empire, qui est le laboratoire de cette *religio*<sup>416</sup>. Il y a dans ses textes, surtout dans l'*Apologétique*, une dimension politique essentielle à ses attaques dirigées contre les magistrats, et peut-être indirectement à l'Empereur. Dans sa conclusion, Ames précise d'ailleurs : « *he also has a clear awareness of the Roman empire's dominance structure, of the city of Rome's role, and of*

---

<sup>414</sup> Ames, « Roman religion in the vision of Tertullian », dans Rüpke, 2007, p. 465.

<sup>415</sup> Tertullien, *Apologétique*, VI, 8-9 : « Sérapis et Isis et Harpocrate avec leur Cynocéphale furent tenus loin du Capitole, c'est-à-dire chassés de la curie des dieux, par les consuls Pison et Gabinius, qui n'étaient pas chrétiens assurément. Ces consuls renversèrent même leurs autels et ils repoussèrent ces dieux, voulant refréner les désordres de ces infâmes et oiseuses superstitions. Vous les avez rappelés de l'exil et vous leur avez conféré la majesté suprême ! Où est le respect religieux, où est la vénération due par vous à vos ancêtres ? ».

<sup>416</sup> Ames, « Roman religion in the vision of Tertullian », dans Rüpke, 2007, p. 464.

*his own provincial position*<sup>417</sup> », qui vaut certainement pour les autres auteurs chrétiens non romains d'origine, tant que Rome reste le laboratoire de la religiosité romaine qui inspire le reste de l'Empire. Tertullien insiste sur cette versatilité juste après : « Il est une tradition de vos pères, que jusqu'ici vous paraissez garder le plus fidèlement, et que vous accusez surtout les chrétiens de violer, je veux dire le zèle pour le culte des dieux, en quoi l'antiquité est tombée dans la plus grossière erreur. Or, bien que vous ayez reconstruit les autels de Sérapis devenu un dieu romain (...) cette tradition elle-même est pareillement méprisée, négligée, abolie par vous, en dépit de l'autorité des ancêtres<sup>418</sup> ». En faisant la comparaison avec les chrétiens, il utilise différemment le principe de l'*imitatio diabolica* qui lui est si cher : il retourne les propres arguments païens opposés au christianisme contre eux. Ainsi la rumeur païenne accusait les chrétiens de ne pas rendre hommage aux dieux de l'État. Ici, Tertullien leur dit qu'ils font la même chose qu'eux lorsqu'ils honorent des divinités qui ne faisaient pas partie originellement de leur panthéon, donnant l'exemple de Sérapis. Bien plus qu'une certaine adoption ambiguë du *Aux Nations*, c'est une naturalisation progressive de l'exemple isiaque précis et d'exception (exceptionnalité par le caractère différent et exotique des cultes isiaques) : une reconstruction des autels isiaques *eam Romano*. Ainsi, parallèlement au processus démonstratif de l'*imitatio diabolica* pure (où des points rituels/liturgiques du paganisme qui peuvent être similaires au christianisme sont attaqués en tant qu'imitation de la *vera religio* par les démons<sup>419</sup> au service du diable),

---

<sup>417</sup> Ames, « Roman religion in the vision of Tertullian », dans Rüpke, 2007, p. 470.

<sup>418</sup> Tertullien, *Apologétique*, VI, 10.

<sup>419</sup> Les divinités qui sont honorées par des mystères seront souvent désignées par le terme de *daimôn* : Justin martyr, (*Apologie*, I, 62, 1 : « Les démons connaissent les prophéties qui annonçaient cette ablution »), initie l'utilisation chrétienne péjorative du vocable. Tertullien réitère l'utilisation pour préciser que les démons sont au service du diable et opèrent des *imitatio diabolica*. Utilisation qui perdure (dans le cas du cercle isiaque) jusqu'à Augustin d'Hippone dans sa *Divination des démons*. Le terme apparaissait déjà chez Plutarque de façon hyperbolique puisque les *démons*, dont les isiaques, accèdent à la divinité et ayant souffert autrefois, ont d'autant plus de pouvoirs. Le terme lui-même est un dérivé du verbe *daiesthai*, signifiant « puissance qui partage, qui assigne les parts » (Motte, « L'expression du sacré dans la religion grecque », dans Ries et al., 1986, p. 176-177). Il était donc associé à l'idée de divinité dans la sphère religieuse grecque, particulièrement aux divinités secondaires liées au destin des hommes (comme les Moires). Dans les écrits des premiers siècles, le terme peut présenter l'idée d'une divinité – favorable ou néfaste selon ses pouvoirs et prédilections – moindre que *theos* car touchant des êtres autrefois mortels. Ou même l'idée de puissances intermédiaires entre le monde divin et le monde mortel, alors que l'adjectif *daimonios* peut signifier « possédé d'un dieu ». C'est sur cette ambiguïté terminologique

il existe un autre genre d'argumentation : pour détruire une rumeur païenne, on accuse ironiquement le paganisme d'imiter le christianisme sur ses mauvais points – en particulier le cannibalisme, l'inceste et ici l'athéisme. Tertullien affirme qu'on ne peut croire des rumeurs lancées par des auteurs qui font ce qu'ils accusent. Et les divinités isiaques sont données en exemple dans les deux types de processus argumentatifs de Tertullien.

La *systematization of Roman religion* s'observe chez d'autres auteurs. Cyprien, par exemple, s'adresse non pas aux Égyptiens, mais aux Romains de l'Empire. Car lorsqu'il évoque l'Anubis *cynocéphale*, il multiplie les exemples zoomorphes et de divinisation pétrogène (c'est-à-dire d'une pierre, pensant certainement à Mithra) pour désigner « vos dieux » : *uobis, in templis uestris*. Dans sa lettre apologétique adressée à Démétrien, qui s'inscrit dans une tradition apologétique bien établie avec par exemple par les lettres de Théophile d'Antioche à Autolycus ou celle de Tertullien à Scapula, la généralisation ne vise pas une province en particulier, mais bien l'« adoption » de cultes étrangers par les Romains, donc implicitement Rome qui juge de la bonne *religio*. L'argument de l'adoption se situe dans la première partie du traité – du chapitre III au XVI –, qui a pour but de réfuter l'idée que les chrétiens seraient responsables des malheurs de Rome, de là dénoncer l'injustice des persécutions.

Minucius Felix, à travers le dialogue entre le païen Cecilius et le chrétien Octavius, révèle comme Tertullien une conscience des traditions religieuses locales. Cecilius évoque des *deos colere* municipales, les *singulos sacrorum ritus*<sup>420</sup> de toutes les provinces, villes et de l'Empire, en citant la Cérès des Éleusiniens, la Cybèle des Phrygiens, l'Esculape des Épidauriens, l'Astarté des Syriens, etc. Mais il a aussi conscience de leur adoption à Rome, qui se diffuse dans tout l'Empire : ces divinités sont *uniuersa Romanos*. Dans le chapitre suivant, Cecilius parle des ancêtres qui ont officiellement introduit les cérémonies et ces

---

que les auteurs chrétiens s'insèrent pour détourner la signification dans un sens chrétien : des puissances intermédiaires obligatoirement néfastes entre les mortels et le diable. Mais certainement pas des divinités, et ni au service d'une divinité (le diable).

<sup>420</sup> Minucius Felix, *Octavius*, VI : « (...) De là vient même que dans la totalité des empires, des provinces, des villes, nous voyons chaque groupe humain posséder ses rites nationaux et honorer des dieux municipaux (...) ».

mystères – *eos deprehendes initiasse ritus omnium religionum*, en donnant quelques exemples dont Cybèle. On peut s'étonner de l'absence des divinités isiaques dans les exemples, d'autant que le dialogue entre les deux personnages à la religion différente s'engage après que Cecilius ait salué *simulacrum Serapidis*<sup>421</sup>. Les cultes isiaques seraient alors inclus dans la réplique d'Octavius, qui décrit les mystères comme *sacrilegiis... detestanda*<sup>422</sup>. Ce dernier semble considérer les cultes isiaques comme officiellement romains à son époque : il conclut sa description des cérémonies autour de la légende osirienne sur « Pourtant ce culte jadis égyptien est aussi de nos jours un culte romain<sup>423</sup> ». Plus loin, il dit encore que les Romains honorent le bœuf Apis *cum Aegyptiis*<sup>424</sup> – on voit là un exemple d'inconscience des transformations religieuses depuis l'Égypte vers Rome. Ainsi, Minucius Felix offre deux points de vue. Le point de vue d'un païen tout d'abord, qui avoue les adoptions par Rome de cultes étrangers, mais sans inclure les divinités isiaques. Puis le point de vue d'Octavius qui tente de convertir Cecilius et qui réussira à la fin de l'œuvre, donc le point de vue qui détient la vérité et qui confirme les adoptions en incluant au contraire les cultes isiaques, pour illustrer l'absurdité de l'initiative officielle. Minucius est l'unique auteur à définir le cercle isiaque comme *Romana* par ce terme précis. Il semble que chez l'auteur chrétien du III<sup>e</sup> siècle, la frontière entre cultes isiaques et religiosité romaine soit floue, que le cercle isiaque ne comporte plus de frontières entre égyptien et romain, mais qu'il englobe les deux qualifications pour pouvoir mieux attaquer le paganisme romain général...

Chez les auteurs chrétiens du début du IV<sup>e</sup> siècle, qui ont vécu les persécutions de Dèce puis de Dioclétien, on peut s'attendre à une même systématisation utile aux accusations chrétiennes. Chez Arnobe, nous avons vu qu'il citait conjointement l'incendie

---

<sup>421</sup> Minucius Felix, *Octavius*, II, 4, avec le point de vue de l'auteur sur Sérapis exprimé en ces termes : *vulgus superstitiosus*.

<sup>422</sup> Minucius Felix, *Octavius*, IX, 5 : « Quant à l'initiation des nouvelles recrues, ce qu'on en raconte n'est pas moins abominable que notoire. (...) Ces sacrifices-là sont plus affreux que tous les sacrilèges. »

<sup>423</sup> Minucius Felix, *Octavius*, XXII, 1 : *Haec tamen aegyptia quondam nunc et sacra romana sunt*.

<sup>424</sup> Minucius Felix, *Octavius*, XXVIII, 8 : « Ne vous voit-on pas aussi adorer et entretenir le bœuf Apis avec les Égyptiens ? ».

du temple de Jupiter Capitolin, des temples à Sérapis et Isis sans préciser leur lieu, puis de Diane à Éphèse, de Jupiter à Dodone, etc. On peut se demander si ici, l'occurrence isiaque a pour but de donner un exemple oriental de la passivité divine universelle face au destin de leur temple, ou si ces cultes sont bien liés au contexte romain, ce qui prouverait que Sérapis et Isis ont désormais assez d'importance à Rome pour être cités juste après la Triade capitoline. L'absence de précision topographique des temples isiaques cités et la proximité de l'exemple capitolin tendent à conclure qu'il s'agit bien des temples isiaques romains, incendiés en 80 apr. J.-C. tout comme celui de Jupiter capitolin, tel que le décrivait Dion Cassius<sup>425</sup>. Selon nous, il s'agit d'un choix réfléchi qui met en avant l'adoption isiaque par Rome, puisqu'Arnobé avait certainement le choix de citer des temples en Égypte atteints par une catastrophe quelconque, ou encore un *mithraeum* quelque part dans l'Empire...

Selon Laurin, les *Divinae institutiones* de Lactance sont destinées aux Romains de l'Empire, c'est-à-dire les habitants de Rome et les Latins « de l'Empire, d'expression, de culture et de mentalité<sup>426</sup> », comme lui. La systématisation de Lactance touche le paganisme de tout l'Empire sans viser Rome, ses habitants et ses autorités en particulier. Le deuxième objectif est d'atteindre les chrétiens pour raffermir leur foi et les aguerrir à la persécution<sup>427</sup>. Or, c'est dans cette œuvre que les divinités isiaques sont occasionnellement citées, sans détail. Au contraire de son maître supposé Arnobé, les divinités ne sont jamais explicitement situées à Rome et restent liées à leur contexte d'origine qu'est l'Égypte. Isis reste « l'exemple égyptien » des énumérations<sup>428</sup>. Mais lors de sa description des infortunes vécues par des déesses, si Rome n'est pas citée, Isis est donnée en exemple à côté de modèles féminins romains<sup>429</sup> : Cérès, Latone, Junon, puis Cybèle, qui est l'exemple oriental célèbre d'intronisation officielle à Rome (Isis est à tour de rôle identifiée avec l'une ou l'autre). C'est la seule indication d'un lien entre la religion romaine et Isis chez Lactance. Alors que dans le même chapitre, il utilise Varron : s'il a lu la description de l'auteur tardo-

<sup>425</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXVI, 24, 1-3 (*supra*, p. 129 note 137).

<sup>426</sup> Laurin, 1954, p. 220.

<sup>427</sup> Laurin, 1954, p. 233.

<sup>428</sup> Lactance, *Des institutions divines*, I, 15, 8-9 : *ut Aegyptii Isidem*.

<sup>429</sup> Lactance, *Des institutions divines*, I, 17, 6.

républicain sur le rejet sénatorial isiaque, il a pu éviter de faire le lien et non s'en servir comme Tertullien. Dans le chapitre 20 du premier livre, Lactance souhaite aborder *Romanorum religiones*, en commençant par Romulus. Ici, la distinction avec celle des Égyptiens est claire, grâce à la comparaison : *et mille alia portenta, ut iam uaniores qui haec colenda susceperint, quam Aegyptios esse dicamus, qui monstruosa et ridicula quaedam simulacra uenerantur*. Cette distinction se confirme avec le chapitre suivant sur les fêtes qui honorent Isis, et qui reprend place en Égypte.

Enfin, Julius Firmicus Maternus déclare que « Les mœurs de Rome étaient encore saines et personne ne recherchait dans les superstitions étrangères la pratique de mœurs dissolues »<sup>430</sup>. On ne parle pas ici d'adoption officielle ni même du cercle isiaque, juste de perversion orientale qui envahit Rome. C'est le retour de l'expression *peregrinas superstitiones*. Mais s'il inclut les divinités isiaques dans l'« invasion étrangère », l'argument païen d'une Égypte pervertie est doublé dans l'œuvre : non seulement beaucoup d'auteurs chrétiens, dont Maternus, reprennent le thème de la perversion égyptienne sur place, mais certains d'entre eux le déplacent au contexte romain, comme peut-être ici : la perversion égyptienne pervertit à son tour Rome.

La *systematization of Roman religion* semble être un trait fondamental de l'apologétique chrétienne, qui n'existe pas en tant qu'idée dans le monde des païens. Elle s'observe principalement chez Tertullien, puis chez Cyprien, Arnobe et Minucius Felix, alors qu'elle est absente chez Eusèbe, Lactance et peu présente chez Julius Firmicus Maternus. Cela signifierait une atténuation progressive dans le temps de ce processus littéraire chrétien. On peut avancer que l'atténuation est liée au fait qu'avec le temps et surtout les transformations du pouvoir impérial, Rome n'est plus le laboratoire de la *religio* romaine qu'elle était autrefois. Tandis que les empereurs, décisionnaires politico-religieux, se prononcent de plus en plus en faveur du christianisme et se déplacent vers

---

<sup>430</sup> Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, VI, 9 : *Erant adhuc in urbe Roma integri mores nec quisquam peregrinas superstitiones dissolutis moribus appetebat*.

Constantinople, comme l'exemple idéal que représente Constantin pour l'historiographie chrétienne.

Reste à évoquer trois œuvres anonymes, mais importantes dans ce sous-chapitre sur une conscience des cultes isiaques à Rome : datées de la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou des premières décennies du V<sup>e</sup> siècle, elles vont s'attaquer aux fidèles du polythéisme présents à Rome, et parfois spécifiquement aux sénateurs romains de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, défenseurs du paganisme (*proceres*), mais non identifiés. Elles vont donc exposer non pas des liens entre divinités isiaques et empereurs, mais le glissement vers de nouvelles autorités religieuses à Rome. Ce sont des œuvres peut-être issues d'une même école de rhétorique<sup>431</sup>, et qui s'insèrent dans le débat sur l'intolérance religieuse tardive ; il s'agit du *Carmen contra paganos*, du *Carmen ad quendam senatorem* du Pseudo-Cyprien et du *Poema ultimum* (ou *Carmen ultimum*) du Pseudo-Paulin de Nole<sup>432</sup>.

Le *Carmen contra paganos* est un poème satirique de 122 hexamètres dactyliques, violents envers les cultes païens pratiqués par un haut personnage de la classe sénatoriale de Rome. Ce dernier, mort et non nommé, fut certainement l'un des chefs du parti païen et est désigné en tant que *Sarapidis cultor* (vers 50<sup>433</sup>), ce qui est une expression rare, mais qu'on traduit actuellement par « dévot »<sup>434</sup>. Le pamphlétaire dirige ses attaques sur l'hostilité du personnage envers le christianisme. Après les attaques dirigées contre les cultes romains traditionnels, on retrouve des mentions des cultes romano-orientaux comme les cultes isiaques<sup>435</sup> et les cultes d'origine phrygienne. Sérapis est mentionné par deux fois (vers 50

<sup>431</sup> Cameron, 2011, p. 320 ; Corsano, Palla, 2002, p. 31.

<sup>432</sup> Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 329-341.

<sup>433</sup> CCP, 48-50 : *Cum sibi forte pirum fossor de rure dolasset, diceret esse deum comitem Bacchique magistrum, Sarapidis cultor, Etruscis semper amicus ?*

<sup>434</sup> Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 334.

<sup>435</sup> CCP, 91-102 : *dic mihi, Sarapidis templum cur nocte petebas ? quid tibi Mercurius fallax promisit eunti ? quid prodest coluisse Lares Ianumque bifrontem ? quid tibi Terra potens, mater formosa deorum, quid tibi sacrato placuit latrator Anubis, quid, miseranda Ceres, subrepta Proserpina matri, quid tibi Vulcanus claudus, pede debilis uno ? quis te plangentem non risit, calvus ad aras sistriferam Phariam supplex cum forte rogares ? cumque Osirim miserum lugens*



et 91), tout comme Anubis (vers 95 et 100), alors que le pauvre (*miserum*) Osiris est mentionné une seule fois (vers 101) et qu'Isis est mentionnée indirectement en tant que *Sistriferam Fariam* (vers 99). L'auteur interpelle directement sa victime par des interrogations, comme sur le fait qu'elle visite le temple sérapiste de nuit : pratique qui serait visée pour rappeler le code théodosien interdisant tout sacrifice nocturne<sup>436</sup>. La mention indirecte d'Isis reprend deux symboles qu'on lui connaît depuis plusieurs siècles ; si l'auteur emploie avec *sistrifera* une expression rare<sup>437</sup>, il s'appuie sur une iconographie fréquente ; quant à *faria*, le terme insiste sur son caractère de protection maritime qu'on lui connaît à la même époque sur les *vota publica* et par la cérémonie du *Navigium Isidis* qui perdure. Anubis est mentionné en tant que *latrator* : on retrouve encore un qualificatif isiaque qui existe depuis des siècles, dans ce cas précis depuis l'époque de Virgile, repris par des auteurs chrétiens comme Tertullien et Minucius Felix, donc qui garde son sens hautement péjoratif. Mais par la présence de cet Anubis, ce sont surtout les fidèles qui portent son masque de chacal pendant les *Isia* de novembre commémorant la mort d'Osiris qui sont dénoncés ici indirectement, c'est-à-dire les *Anubophoroi* qui ont une place privilégiée parmi la hiérarchie cultuelle et qui se ridiculisent durant les processions isiaques, notamment par les vêtements et leurs crânes chauves. L'auteur a d'ailleurs pu s'inspirer du portrait sur le calendrier de Philocalus du prêtre isiaque à côté du masque d'Anubis posé sur un autel, pour sa description des hommes de la procession pour la cérémonie concernée<sup>438</sup>. C'est une façon ici d'attaquer la noblesse romaine, puisque ce sont souvent des nobles qui parviennent à de tels rangs cultuels (même si nous n'avons pas de preuves spécifiquement liées à la tâche d'*anubophoros* dans les inscriptions isiaques romaines tardives), à l'exemple de Commode qui autrefois accomplissait les rites *cum sistro portare faciem caninam* selon l'*Histoire Auguste*. Les divinités isiaques, comme les

---

*latrator Anubis quaereret, inventum rursum quem perdere posset, post lacrimas ramum fractum portares olivae ?* Voir notamment le commentaire de Martínez Maza, 2000, p. 92-101.

<sup>436</sup> Code théodosien, XVI, 10, 7, ce qui est une hypothèse vraisemblable devant la désertion progressive que connaissent les temples isiaques après 380 apr. J.-C. : Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 334 et 347-348.

<sup>437</sup> Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 336.

<sup>438</sup> Martínez Maza, 2000, p. 100.

autres, sont donc citées avec une très brève caractérisation : parfois originale dans les termes, mais liée à des images bien connues. La brièveté de caractérisation ne permet pas de définir une identité divine précise au cercle isiaque. Mais ce dernier ne semble pas séparé du cercle plus traditionnel qui inclut Minerve, Mercure, Cérès, etc., toutes les divinités apparaissant reliées à des comportements ridicules et inefficaces puisque la victime est bien morte.

L'agression littéraire interpellative contre les divinités isiaques et surtout contre les *isia* célébrées à Rome s'insère dans une attaque plus générale envers plusieurs festivals romains cités autour (les fêtes traditionnelles pour Saturne, Neptune, Mercure, etc. sont mentionnées quelques lignes avant, les *Hilaria* pour *Magna Mater* juste après) ; en les regroupant, l'auteur généralise sur les *pagani* romains présentés comme une régression pour l'ancienne capitale religieuse. D'ailleurs, l'auteur généralise aussi les victimes dans la première partie de son œuvre : il ne s'y adresse pas seulement au sénateur mort en vain, mais bien à tous les *proceres* (vers 23<sup>439</sup>) restés attachés au paganisme. L'exemple des *isia* en est un parmi d'autres pour illustrer la ridicule allégresse des Romains qui peuvent passer si rapidement des larmes devant la mort d'Osiris à l'allégresse *post lacrimas* (vers 102) avec la résurrection divine<sup>440</sup>. C'est donc un exemple précis amplifié, comme l'est celui des fêtes à Cybèle, et comme l'est le sénateur romain mort qui incarne tout le groupe socioreligieux auquel il appartenait. L'amplification permet de distinguer les mystères isiaques des principes analogues chrétiens, les dieux isiaques bien connus et presque humains (car autrefois des hommes) du dieu unique et véritable<sup>441</sup>. On retrouve le processus de *systematization of Roman religion*, c'est-à-dire d'une liste énumérative (ici par la formule interrogative *Quid tibi... ?*) de divinités attaquées à travers leurs fidèles et processions publiques. Mais ici la liste peut abandonner le style énumératif pour passer à plus de détails quant au déroulement des fêtes d'origine orientale (gardant le style

---

<sup>439</sup> CCP, 23 : *Conuenit his ducibus, proceres, sperare salutem ?*

<sup>440</sup> Dramaturgie ridicule relevée par Sénèque dans son *De superstitione* (cité par Augustin d'Hippone, *La Cité de dieu*, VI, 10, 2) ; par Juvénal, Minucius Felix etc : Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 338-339.

<sup>441</sup> Martínez Maza, 2000, p. 101.

interrogatif avec les fêtes isiaques, abandonné avec les fêtes métraques), plus que des détails sur les divinités elles-mêmes. Le peu de caractéristiques qui définissent les dieux prouve que l'auteur chrétien connaît pourtant une iconographie isiaque qui subsiste à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, mais qui auparavant avait pu être tournée en dérision (on pense ici au chien Anubis) voire une iconographie exacerbée par les aristocrates romains (comme l'Isis maritime), par rapport à la sobriété dédaigneuse de description des fêtes traditionnelles<sup>442</sup>. Il y a donc regroupement des *pagani*, tous désignés en tant que *monstra* (vers 115) ; mais il y a aussi traitement littéraire différent entre *pagani* conçus comme traditionnels et ceux conçus comme certes dans le cercle romain à attaquer en général, mais différents dans les émotions créées, car d'origine différente. On a bien là le signe d'une altérité dans le cercle religieux romain, et une altérité incluse et même brandie, car différente du cercle original. C'est ici une image d'une altérité isiaque incluse du point de vue chrétien, image probablement exagérée. Certes, certaines inscriptions tardives que nous verrons confirment bien que des aristocrates ont eu des liens avec les divinités isiaques à travers certaines charges cultuelles. Mais le cercle des aristocrates concernés reste restreint, les personnages visés toujours les mêmes, et il reste difficile de connaître la participation réelle des différentes couches sociales romaines durant les célébrations tardives<sup>443</sup> (ainsi que la réelle subsistance de certains cultes qui ne sont pas seulement des « bêtes noires of Christian Apologetic<sup>444</sup> »).

À travers le poème, des chercheurs ont cru déceler une victime bien spécifique qui varie selon les interprétations<sup>445</sup> : Gabinius Barbarus Pompeianus ; Lucius Aurelius Avianus Symmachus (père) ; Q. Aurelius Symmachus (fils) ; surtout Virius Nicomachus Flavianus ou Vettius Agorius Praetextatus. Ratti y voit bien celui qui est de son point de vue l'auteur de l'*Histoire Auguste* : Nicomaque Flavien senior et sa présence spécifique à

---

<sup>442</sup> Martínez Maza, 2000, p. 163.

<sup>443</sup> Martínez Maza, 2000, p. 165.

<sup>444</sup> Cameron, 2011, p. 283, qui donne comme exemples de bêtes noires Saturne, Attis, Vulcain, Pan, et Isis. Mais on ne peut considérer les divinités isiaques comme non subsistantes devant les preuves de la fin du IV<sup>e</sup> siècle voire même du début du V<sup>e</sup> siècle (monnaies et témoignages littéraires, calendriers, etc).

<sup>445</sup> Martínez Maza, 2000, p. 127-162, résume les différentes hypothèses, tout comme Cameron, 2011, p. 273-274.

Rome<sup>446</sup>, rejetant l'hypothèse de Prétextat notamment parce que le poème peu favorable a été conservé dans sa famille. D'autres avancent que la mort lente décrite au vers 27 ne correspond pas au suicide de Nicomaque lors de la baille du Frigidus, ce qui est l'une des objections de Cameron<sup>447</sup>, avec l'absence de mention politique de trahison et de victoire de Théodose (soit la cause et le contexte de la mort de Nicomaque). Ce dernier opte pour l'hypothèse de Prétextat, parce qu'on le sait adepte des cultes romano-orientaux alors qu'il n'y a pas de preuves pour Nicomaque<sup>448</sup>; il avance également l'hypothèse que Damasus serait l'auteur du poème<sup>449</sup>. D'autres pensent à un portrait général d'un « Pagan Everyman<sup>450</sup> » comme pour le *Carmen ad quendam senatorem*, car le poème peut s'appliquer à plusieurs *procures*<sup>451</sup> de la fin du IV<sup>e</sup> siècle : issus de l'ordre sénatorial, de famille consulaire, adversaires des chrétiens<sup>452</sup>. Ainsi, que la victime soit Prétextat, Nicomaque ou un inconnu, le *carmen contra paganos* est une œuvre qui reste une preuve de l'intolérance (seulement rhétorique ou non, telle est l'incertitude) envers l'aristocratie païenne romaine tardive et envers la vivacité subsistante des cérémonies romaines, parmi lesquelles les cérémonies isiaques ont leur place. Et ce, même si Cameron relativise cet objectif en faisant de l'œuvre une attaque avant tout non pas envers le paganisme, mais envers Prétextat et ses qualités universellement reconnues (pas seulement par les païens) donc envers les émotions inappropriées que sa mort a déclenchées alors que la foi de cet homme ne l'a pas sauvé<sup>453</sup>.

Le *Carmen ad quendam senatorem* ou *Carmen ad senatorem ex christiana religione ad idolorum seruitutem conuersum* (« Poème adressé à un sénateur passé de la religion chrétienne à l'esclavage des idoles ») est un poème qui fut attribué à Cyprien ou à Tertullien<sup>454</sup> entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle : ces attributions sont aujourd'hui abandonnées

---

<sup>446</sup> Ratti, 2012, p. 120-124.

<sup>447</sup> Cameron, 2011, p. 281-282.

<sup>448</sup> Cameron, 2011, p. 285.

<sup>449</sup> Cameron, 2011, p. 314-316.

<sup>450</sup> Cameron, 2011, p. 284.

<sup>451</sup> Catégorie sociale interpellée au vers 23 (*Conuenit his ducibus, procures, sperare salutem ?*) et 106 (*egregios procures currum seruare Cybellae*).

<sup>452</sup> Ratti, 2012, p. 121.

<sup>453</sup> Cameron, 2011, p. 318.

<sup>454</sup> Corsano, Palla, 2006, p. 19 (p. 19-24 sur les identifications).

sans qu'une nouvelle n'ait été avancée. Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, par comparaison avec le climat sénatorial de la Rome tardive illustré dans le *Carmen contre paganos* et le *Poema ultimum*, la datation du *CAS* fut réévaluée à la fin du IV<sup>e</sup> siècle-début du V<sup>e</sup> siècle<sup>455</sup>, ce qui est toujours le consensus actuel. Ajoutons à l'imprécision du contexte du poème : la victime sénatoriale, ancien consul, n'est pas connue. Voire elle n'est qu'un personnage fictif créé rhétoriquement<sup>456</sup> comme exemple emblématique fonctionnel de tous les sénateurs païens, et dont l'apostasie attaquée pourrait être une exacerbation du ridicule de telles personnes aristocratiques<sup>457</sup>. L'apostat visé – sans que le terme apparaisse dans le poème – est d'abord désigné comme adepte de Cybèle<sup>458</sup> et un *isiacus* (vers 25), devenu chrétien (vers 1-5) puis redevenu non pas simple fidèle isiaque, mais désormais *Isidis minister* (vers 27)<sup>459</sup>. Après les critiques envers la Grande Mère Cybèle qui devrait être honteuse de ses fidèles (qui s'efféminisent<sup>460</sup> et pratiquent l'autoéviration : vers 6-14, jeûnent et s'abstiennent sexuellement : 15-20), on retrouve une stigmatisation du comportement et de l'apparence des fidèles isiaques et non des divinités. L'auteur utilise l'image dégradante du port du sistre et du port du masque d'Anubis (vers 32) qui sont deux thèmes du *CCP*<sup>461</sup> et qui sont des signes de déchéance (*deiecta culmine summo*), tout comme le crâne chauve cité en premier dans le passage isiaque, qui là encore n'est pas sans rappeler l'image du dégradant Commode selon l'*Histoire Auguste*<sup>462</sup>. Les cérémonies isiaques sont donc de nouveau décriées, en particulier les *Isia* d'octobre-novembre où le consul prend part en tant que

<sup>455</sup> Corsano, Palla, 2006, p. 24-30, avec les différentes dates précises proposées.

<sup>456</sup> Cameron, 2011, p. 325-326 ; Corsano, Palla, 2006, p. 23.

<sup>457</sup> Corsano, Palla, 2006, p. 23-24.

<sup>458</sup> *CAS*, 6 : *Quis patiatum enim te Matrem credere magnam.*

<sup>459</sup> *CAS*, 21-39 : *Nunc etiam didici quod te non fecerit aetas, sed tua religio, caluum, caligaque remota gallica sit pedibus molli redimita papyro. Res miranda satis deiectaque culmine summo ! Si quis ab Isiaco consul procedat in urbem, risus orbis erit ; quis te non rideat autem, qui fueris consul, nunc Isidis esse ministrum ? Quodque pudet primo te non pudet esse secundo ! Ingeniumque tuum turpes damnare per hymnos, respondente tibi uulgo et lacerante senatu, teque domo propria pictum cum fascibus ante nunc quoque cum sistro faciem portare caninam. Haec tua humilitas et humilitatis imago est ! Aedibus illa tuis semper monumenta manebunt ! Rumor et ad nostras peruenit publicus aures te dixisse : « Dea, erravi ; ignosce, rediui ». Dic mihi si ualeas : cum talia saepe rogares et ueniam peteres, quae tecum uerba locuta est ? Vere mente cares, sequeris qui mente carentes.*

<sup>460</sup> Et non pas le clergé isiaque comme le dit Cameron, 2011, p. 321.

<sup>461</sup> Sur les parallèles isiaques entre le *CAS* et le *CCP* : Cameron, 2011, p. 321.

<sup>462</sup> Qui dit : *Sacra Isidis coluit, ut et caput raderet et Anubim portaret.*

chanteur d'abord, *lacerante senatu* ensuite. Il expose publiquement sa déchéance du point de vue de l'auteur en multipliant les gestes rituels, alors que le reste du peuple participe de manière différente aux mêmes fêtes en se contentant des hymnes<sup>463</sup> : *Ingeniumque tuum turpes damnare per hymnos, respondente tibi uulgo et lacerante senatu* (vers 29-30). Plus loin, des références indirectes aux divinités isiaques peuvent être identifiées : l'auteur suit ainsi la théorie évhémériste ou démonologique pour nier l'existence des divinités honorées par l'apostat<sup>464</sup>, qui sont deux courants depuis longtemps établis pour le cercle isiaque. Plus loin encore, l'auteur rapporterait une parole du consul adressée à la déesse, comme il le faisait à *Dea* à la fin du passage isiaque, donc à Isis. Dans cet autre discours, le consul parlerait donc de son refus de suivre la modération enseignée par la doctrine chrétienne<sup>465</sup> grâce au propre refus de la modération par Isis. Par les deux extraits indirectement reliés au monde isiaque, l'auteur combine les deux sens de *superstitio*, soit un culte non modéré donc exagéré (aux yeux des Romains païens) et une nature divine inexistante (selon le sens chrétien du terme).

Nous l'avons vu : dans le *CAS*, les invectives envers le monde isiaque sont regroupées avec celles qui concernent Cybèle. On ne trouve pas de mentions directes d'autres divinités, et l'on ne retrouve pas donc pas une énumération comme dans le *CCP*. Le *CAS* n'est pas pour autant une œuvre qui attaque un sénateur uniquement sur des penchants romano-orientaux, mais bien retombant dans le polythéisme en général<sup>466</sup>. Les fêtes métraques et isiaques sont là à titre d'exemple du ridicule païen, car elles sont contraires à la *dignitas* romaine et à la raison (vers 39). Le contraste entre ridicule (isiaque) et dignité romaine est flagrant entre le sistre et le masque de chien face aux faisceaux, attributs des hauts magistrats romains que le consul invectivé portait pourtant sur ses portraits domestiques (vers 31-32), les premiers objets remplaçant les seconds (vers 34). On voit une insistance dans ce passage sur la fonction de consul de la victime, désignée par

<sup>463</sup> Corsano, Palla, 2006, p. 121-122.

<sup>464</sup> *CAS*, 42 : *Nilque colis dum cuncta colis, nec corde retractas* : Corsano, Palla, 2006, p. 127.

<sup>465</sup> *CAS*, 63b-65 : « *Improba secta me, dea, sic docuit, moderamen amabile dixit. Sed tu nec sectam modo nec moderamina curas* ».

<sup>466</sup> *CAS*, 1 : *Cum te diuersis iterum uanisque uiderem* et 39 : *Vere mente cares, sequeris qui mente carentes*.

deux fois (vers 25 et 27) comme pour insister sur la déchéance publique d'un homme d'une telle importance. Déchéance qui s'affiche spécifiquement durant les *Isia*.

L'apostasie du personnage interpellé dans l'introduction du *CAS* prouve que le passage d'une religion à l'autre n'était pas rare au IV<sup>e</sup> siècle. Elle serait une preuve de la relative tolérance religieuse qui existe, du moins à Rome. Mais cette tolérance reste peu probante dans les œuvres littéraires chrétiennes de la fin du IV<sup>e</sup> siècle envers les sénateurs romains, puisque l'apostasie isiaque est ici décriée et portée en tant qu'exemple polythéiste ; l'apostasie isiaque est l'« erreur » mentionnée dans le passage généralisateur à la suite du passage isiaque<sup>467</sup>, terme qui généralise un exemple précis en modèle commun.

Le *poema ultimum* était attribué à Paulin de Nole au XVII<sup>e</sup> siècle ; si l'hypothèse est aujourd'hui unanimement rejetée<sup>468</sup>, son attribution (et par conséquent sa date) reste un mystère. Là encore, c'est un texte chrétien de propagande antipaïenne qui affiche plusieurs points communs avec les deux autres œuvres que nous venons d'évoquer, d'où sa datation fréquente de la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>469</sup>. Dans ses 255 hexamètres, 11 vers nous concernent<sup>470</sup>. Après avoir mentionné « ce qu'est le Capitole<sup>471</sup> », soit principalement Jupiter (vers 52-64) avec les mythes de ses métamorphoses, ses épithètes célèbres, avec des digressions sur Janus, Saturne et Cybèle (en tant que parents de Jupiter : vers 80-112), après une évocation très brève de Mithra (désigné par son célèbre nom *Inuictum* et désigné comme le soleil : vers 113-116<sup>472</sup>), le pseudo-Paulin s'attache à exposer l'inutilité des cultes isiaques et le ridicule des fêtes<sup>473</sup>. Il reprend des thèmes déjà détaillés dans le *CCP* et le *CAS*<sup>474</sup>. On y

<sup>467</sup> *CAS*, 42 : *si tantum hoc scires et in hoc errore maneres*, extrait faisant écho à l'introduction du *CAS*, 2 : *inseruire sacris priscoque errore teneri*.

<sup>468</sup> Corsano, Palla, 2002, p. 23-28, sur l'identification de l'auteur chrétien.

<sup>469</sup> Corsano, Palla, 2002, p. 28-39 sur la datation.

<sup>470</sup> Corsano, Palla, 2002, p. 129-137 pour le commentaire.

<sup>471</sup> *PU*, 53 : *Loquar quae sint Capitolia primum*, et on remarquera le pluriel de *Capitolia* qui rappelle celui du *CCP*, 2 : *daeumque nemus, Capitolia celsa Tonantis*. Les parallèles ne s'arrêtent pas quant à Jupiter : *PU*, 54-56, évoque le mariage incestueux entre Zeus et Héra, comme le *CCP*, 4 : *incestosque deos, nuptam cum fratre sororem* ; les mythes de transformation de Jupiter en cygne, en or et en taureau sont aussi des thèmes communs.

<sup>472</sup> Mithra est également évoqué très brièvement sous sa forme solaire dans *CCP*, 47 : *qui hierum docuit sub terra quaerere Solem ?*

<sup>473</sup> *PU*, 117-127 : *Quid quod et Isiaca sistrumque caputque caninum non magis abscondunt, sed per loca publica ponunt ? Nescio quid certe quaerunt gaudentque repertum rursus et amittunt quod rursus quaerere possint. Quis ferat hoc sapiens : illos quasi claudere solem, hos proferre palam*

retrouve le ridicule des fidèles qui tiennent publiquement – *sed per loca publica ponunt* – le sistre et le masque de chien durant la fête honorant Isis comme maitresse de la navigation (vers 117-118), soit des attributs qualifiés de « monstrueux » (*hos proferre palam priorum monstra deorum ?* vers 122) pour retrouver un qualificatif de la haute époque impériale. On retrouve le ridicule dramaturgique des cérémonies qui mettent en scène la mort osirienne (vers 119-124), où Sérapis est confondu avec Osiris<sup>475</sup> (vers 123). Il est aussi bien dissocié du Soleil<sup>476</sup> qui est la divinité mentionnée auparavant, soit Mithra. Et il est critiqué pour son thériomorphisme (car il peut se transformer en « bête sauvage, ou chien, ou cadavre d'âne en putréfaction, ou homme » — *fit fera fitque canis, fit putre cadaver aselli, nunc homo*, vers 125-126), ce qui n'était qu'indirectement présent avec la mention du masque de chien dans le *CAS* et Anubis *latrator* pleurant Osiris dans le *CCP*. Ce thériomorphisme aux multiples formes animales osiriennes, qui interviendrait durant les *Isia* de novembre, est difficile à expliquer<sup>477</sup> : une nouvelle fois, en raison du caractère polémique de l'œuvre, celle-ci ne permet pas d'y reconnaître les véritables rituels de cérémonies ou une simple exagération de l'auteur. Parmi les transformations de Sérapis, le pseudo-Paulin n'a pas omis la forme humaine : comme dans le *CAS*, il y a reprise de la théorie évhémériste appliquée au dieu isiaque<sup>478</sup>, comme elle l'était pour Jupiter, comme elle le sera pour Vesta, etc. Pour finir le passage isiaque, l'auteur conclut sur l'inutilité des cultes isiaques en raison de la non-intervention du dieu Sérapis(-Osiris)<sup>479</sup>, comme le faisait

---

*propriorum monstra deorum ? Quid Serapis meruit, qui sic laceratur ab ipsis per uarios turpesque locos ? Hic denique semper fit fera fitque canis, fit putre cadaver aselli, nunc homo, nunc pannis, nunc corpore languidus aegro. Talia dum faciunt, nihil hunc sentire fatentur.* Voir le commentaire de Corsano, Palla, 2002, p. 126-137.

<sup>474</sup> Sur les parallèles isiaques entre le *PU* et le *CCP* : Cameron, 2011, p. 322.

<sup>475</sup> Ce qui peut être une erreur, ou une confusion sciemment établie et inspirée de Minucius Felix ou de Lactance : Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 338.

<sup>476</sup> *PU*, 121-122 : *illos quasi claudere solem, hos proferre palam priorum monstra deorum ?* Plus loin, le Soleil est aussi Hélios, selon la légende connue depuis Homère et reprise ici de l'adultère de Vénus et Mars : *hic rursum munere laetus obtulit hanc Soli, per quem deprenderat ante Martis adulterium* (vers 136-138).

<sup>477</sup> Corsano, Palla, 2002, p. 133-137.

<sup>478</sup> Corsano, Palla, 2002, p. 46.

<sup>479</sup> *PU*, 127 : *Talia dum faciunt, nihil hunc sentire fatentur.*



l'auteur du *CCP* qui finit son poème sur la mort inévitable du consul (malgré ses nombreux gestes envers de nombreux *monstra*).

Le pseudo-Paulin rejoint aussi le pseudo-Cyprien sur l'absence de sagesse de tels hommes (*Quis ferat hoc sapiens* : vers 121), utilisant souvent le pluriel plutôt que de désigner des personnes spécifiques. L'originalité du *Poema ultimum* par rapport au *CCP* et au *CAS* vient en effet de l'absence d'une victime particulièrement visée<sup>480</sup> : l'auteur (Antonius ?) profite de son expérience, c'est-à-dire de sa propre conversion, pour exposer l'erreur du polythéisme romain, de la philosophie et du judaïsme. L'œuvre est une profession de foi qui attaque tous ceux qui ne sont pas chrétiens (« Le païen aussi vaut le Juif<sup>481</sup>»), car l'œuvre se veut un poème qui illustre ce qu'il faut faire : fuir le polythéisme pour honorer le Christ (*dicentes quae sunt fugienda, sequenda, colenda*, vers 8). Autre point d'originalité par rapport aux deux autres poèmes : si le *Poema ultimum* offre autant de détails sur le ridicule des fidèles isiaques, il caractérise Sérapis-Osiris avec plus de détails que ne le faisait le *CCP* sur Anubis, Osiris et Isis (alors seulement qualifiés d'un ou deux adjectifs), en évoquant de multiples transformations thériomorphiques et anthropomorphiques effectuées durant les *Isia*.

Certes, il existe encore de nombreuses zones d'ombre sur ces trois poèmes tardifs quant à leur datation, leur auteur et leur destinataire spécifique – si tel était leur objectif. Néanmoins, tous trois, issus d'auteurs chrétiens à ne pas en douter, traitent d'un même thème général lié à un contexte socioreligieux spécifique : la résurgence publique à Rome (citée *pulcherrima Roma* dans le *CCP*, 32) des cultes polythéistes à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et le ridicule des fidèles de haute société dans leur participation voire leur rôle à cette résurgence. Ainsi, les trois œuvres sont symptomatiques de nombreux points communs

---

<sup>480</sup> Pour Corsano, Palla, 2002, p. 27-28, Antonius est au vocatif, donc il est le destinataire, ce qui est impossible à affirmer face à l'hypothèse du nominatif ; pour Cameron, 2011, p. 324, il est plus aisé pour un auteur de commencer son œuvre en identifiant son destinataire qu'en s'identifiant soi-même.

<sup>481</sup> *PU*, 19 : *Par quoque paganus*. Il parle aussi de « foule » à plusieurs reprises : *Quid dicit turba colentum ?* (vers 63 à propos de Jupiter) ; *Nunc omnis credula turba suspendunt Soli per Vulcanalia uestes* (vers 138-139) ; *non facit in numero turbae peccantis haberi* (vers 239).

notamment dans leur vision des cultes isiaques. Même si elles sont parfois définies comme des exercices de rhétorique plutôt que comme des pamphlets (ce qui maintient la difficulté de reconstitution historique), leur thème général spécifiquement choisi n'est pas anodin et dénote de certaines connaissances culturelles<sup>482</sup>, ne serait-ce que par la lecture de ce qu'en disent des auteurs antérieurs. On y retrouve peu d'originalité dans le traitement descriptif du monde isiaque : mis à part quelques termes dans le *Carmen contra paganos* et un thériomorphisme multiple osirien dans le *Poema ultimum*, les *topoi* péjoratifs des cérémonies et des fidèles ainsi que les images qui caractérisent les divinités ne sont pas inédits, mais déjà existants depuis l'époque de Virgile et fréquents durant le Haut-Empire chez les auteurs païens puis chrétiens. La reprise de *topoi* existants stigmatise en particulier les fidèles, moins les divinités elles-mêmes : l'identité divine du cercle isiaque reste floue, comme le demeurent les fonctions des différents participants aux cérémonies publiques<sup>483</sup>. Le peu de caractéristiques divines permet malgré tout de voir que les auteurs des poèmes utilisent des images encore connues voir d'autant plus répandues à l'époque impériale tardive. Nous pensons ici à l'Isis *faria* fréquente sur les *vota publica* iconographiquement, ou ne serait-ce que par la légende présente autant sur des droits que sur des revers : c'est donc une Isis mise en avant par les émetteurs (sénatoriaux) de ce *média* romain qui est reprise dans le *CCP*.

En outre, la stigmatisation des fidèles plus que des divinités participe au processus d'effacement divin, tout comme le procédé de *systematization* qu'on peut y retrouver : en insistant peu sur les divinités elles-mêmes, et en multipliant les exemples de cultes polythéistes sans trop s'attacher à l'un en particulier, les divinités sont peu individualisées et personnalisées. Tout comme les sénateurs apostrophés d'ailleurs, ce qui conduit à la difficulté d'affirmer l'existence des victimes visées par ces poèmes, et donc à considérer de telles œuvres comme touchant la haute société romaine dans son ensemble. Ne pas s'attarder sur des individualisations divines conduit peu à peu à définir Rome comme certes

---

<sup>482</sup> Cameron, 2011, p. 320 ; Corsano, Palla, 2006, p. 24.

<sup>483</sup> Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 341.

un lieu de résurgence culturelle, mais une résurgence inutile et périodique, car Rome n'est plus le laboratoire religieux qu'elle était autrefois<sup>484</sup>.

Finalement, on y observe parfois plus de détails sur le monde isiaque et le monde métrouaque que sur les cercles divins traditionnels (en particulier dans le *CAS*<sup>485</sup>) et un regroupement de ces deux mondes divins d'origine orientale<sup>486</sup>. Mais ces regroupements de descriptions péjoratives isiaques et métrouaques restent malgré tout inclus dans des énumérations descriptives générales du monde polythéiste romain : les deux mondes romano-orientaux ne se distinguent pas explicitement du reste du polythéisme romain de par leurs origines que les auteurs ne spécifient pas. Les deux mondes romano-orientaux aboutissent à des *monstra* inexistantes comme le sont Jupiter, Vulcain, etc. Ils ne sont que deux exemples particuliers du ridicule public cérémoniel urbain, et ils sont pour nous la preuve que leur identité romano-orientale est synonyme d'altérité incluse exacerbée dans l'identité du polythéisme romain du point de vue de poètes chrétiens.

### II.2.2 Évolution tardive du débat religieux

Au tout début du V<sup>e</sup> siècle, on trouvera encore des œuvres similaires aux *carmina* que nous venons d'évoquer. Au contraire de l'hypothèse de non-intolérance religieuse de certains œuvres tardives selon Cameron, J.-M. Poinssotte interprétait le *Contre Symmache* (dont le noyau narratif fut écrit entre 394 et 402 apr. J.-C.<sup>487</sup>) et d'autres œuvres de Prudence comme la preuve (au-delà de la simple rhétorique) de l'intolérance de l'indignation chrétienne, même si la menace païenne est désormais minime<sup>488</sup>. Dans ses poèmes, il faut démentir « l'état résiduel<sup>489</sup> » des religions orientales. Certes, la Mère des dieux est rapidement détaillée pour ses forfaits<sup>490</sup> comme le sont plus longuement Saturne,

---

<sup>484</sup> D'ailleurs, l'idée que ces poèmes soient le résultat d'une école de rhétorique, donc des exercices non nécessaires, participent à la vision d'une Rome qui n'est plus un laboratoire décidant de la religion « étatique », donc d'une Rome qui n'est plus nécessaire d'attaquer par des pamphlets chrétiens, comme c'était le cas quelques décennies auparavant.

<sup>485</sup> Corsano, Palla, 2006, p. 31.

<sup>486</sup> Voir la structure du *CAS* dans Corsano, Palla, 2006, p. 30.

<sup>487</sup> Cameron, 2011, p. 349, conclut sur une datation de 394 pour le livre 1.

<sup>488</sup> Poinssotte, 1982, p. 35.

<sup>489</sup> Poinssotte, 1982, p. 34, n. 2.

<sup>490</sup> Prudence, *Contre Symmache*, I, 187.

Jupiter, etc. Isis n'est présente que dans une énumération divine<sup>491</sup> : « qui est le seul à demander qu'on remette en honneur les ruses de Vulcain, de Mars et de Vénus, les statues du vieux Saturne et les fureurs de Phébus, les jeux Mégalésiens de la Mère troyenne, les orgies de Bacchus Nyséen, les grimaces d'Isis toujours pleurant la perte d'Osiris, ses fêtes ridicules avec ses adorateurs chauves, et tous les fantômes que peut contenir le Capitole ». Le passage interpelle surtout Symmaque désigné comme le représentant d'un paganisme composite<sup>492</sup> plutôt que les divinités elles-mêmes. On n'y retrouve pas autant de détails sur les ridicules fêtes isiaques que dans les *carmina* précédents. Mais le passage n'est pas sans rappeler d'une part les thèmes répétitifs et choisis des poèmes (lamentations, calvitie, avec une imitation surtout du *poema ultimum* dans l'ensemble de l'oeuvre<sup>493</sup>), d'autre part une énumération divine globalisante (en particulier dans la conclusion du passage *et quascumque solent Capitolia claudere laruas*) où Cybèle et surtout Isis se démarquent comme altérités (orientales) incluses. Sérapis et Anubis sont aussi présents à propos de la bataille d'Actium<sup>494</sup> : « Le dieu Sérapis, Anubis l'aboyeur se montrèrent sans pouvoir ». Ici, point d'énumération non détaillée, mais un passage qui illustre le ridicule des Romains attribuant les victoires et les défaites militaires aux dieux, qui mentionne aussi Minerve, Vénus, etc. Les interrogations du *CCP* ont laissé place à des affirmations de Prudence.

Si la « lutte » littéraire n'a plus lieu d'être, les auteurs chrétiens continueront pourtant de reprendre les antiques *topoi* et certaines anciennes anecdotes pour perpétuer l'histoire mythologique égyptienne, parfois en guise de fables. Cyrille d'Alexandrie (entre 376-444) par exemple, reprend le récit de l'oracle d'Apis à Memphis<sup>495</sup> déjà raconté par Lucien et Plutarque au II<sup>e</sup> siècle<sup>496</sup>, puis par Ammien Marcellin, enfin par Jérôme de

<sup>491</sup> Prudence, *Contre Symmache*, I, 625-630.

<sup>492</sup> Prudence, *Contre Symmaque*, I, 624-625 : « ô protecteur des dieux mourants » — *o pereuntum adsertor diuum*, encore que Cameron, 2011, p. 337, parle d'un traitement courtois de la part de Prudence.

<sup>493</sup> Poinssotte, 1982, p. 49, n. 45.

<sup>494</sup> Prudence, *Contre Symmaque*, II, 532.

<sup>495</sup> Cyrille d'Alexandrie, *In Oseam*, V.

<sup>496</sup> Lucien de Samosate, *De astrologia*, VII : « For this reason, indeed, the Aegyptian deities are portrayed in various aspects. (...) Assuredly the bull too is adored in honour of the celestial Taurus, and Apis, esteemed by then an object of the uttermost sanctity (...) » ; Plutarque, *Isis et Osiris*, XXIX : ἀλλὰ τὴν Ἀπίδος σορὸν οὕτως ὀνομάζεσθαι, καὶ χαλκῶς τινας ἐν Μέμφει πύλας λήθης καὶ

Stridon<sup>497</sup>. Quant à Augustin d'Hippone, il se renseigne sur les cultes isiaques par des lectures classiques. Il mentionne à quelques exceptionnelles circonstances, de façon fantastique, Isis, Sérapis et Anubis comme des « monstres divinisés » envahisseurs de Rome<sup>498</sup>, reprenant presque mots pour mots l'Énéide de Virgile<sup>499</sup> et l'utilisation centrale des termes de *monstra* et *latrator Anubis*. Bien sûr, parmi la multitude de ses œuvres, les occurrences isiaques apparaissent très anecdotiques et rares, visant moins à convertir des païens encore pratiquants qu'à rassurer les chrétiens vulnérables car récemment convertis ou encore non baptisés, à les faire résister aux tentations païennes<sup>500</sup>. Mais il est notable que dans le chapitre initial de la *Divination des démons*<sup>501</sup>, il prenne comme premier exemple de démons Sérapis en tant que prophète de la destruction de son propre temple, donc ayant accès au futur. Ces démons ne semblent pas présentés comme ennemis de *omnipotentissimus et iustissimus Deus*, mais leur immoralité apparente suffit à ce qu'ils soient considérés comme intolérables. Il mentionne Apis dans *La Cité de Dieu*<sup>502</sup>, en tant

---

κωκυτοῦ προσαγορευόμενας, ὅταν θάπτωσι τὸν Ἄπιν, ἀνοίγεσθαι βαρὺ καὶ σκληρὸν ψοφούσας· διὸ παντὸς ἡχοῦντος ἡμᾶς χαλκώματος ἐπιλαμβάνεσθαι.

<sup>497</sup> Jérôme de Stridon, *In Isaïam*, V, 19, 11-13, P. L., t. XXIV, 183 C. Sur Jérôme et les religions polythéistes, on pourra lire Clark, 2003 : on retiendra que Jérôme entretient des contacts personnels avec des païens, ce qui lui permet ses connaissances sur les divinités païennes (p. 49), qu'il s'attarde sur le déclin religieux de Rome et de son Capitole (p. 63-69) et de l'Empire pré-chrétien en général avec l'exemple emblématique de la destruction du *serapeum* alexandrin (p. 79-80), mais il révèle un paganisme encore existant en Égypte après cet événement (p. 110-111) et à Rome au début du V<sup>e</sup> siècle (p. 94).

<sup>498</sup> Augustin d'Hippone, *Confessions*, VIII, 2, 3 : « At this time almost all the Roman nobility was enthusiastic for the cult of Osiris and monstrous gods of every kind and Anubis the barking god, Monsters who once bore arms against Neptune and Venus and against Minerva, gods that Rome once conquered but then implored for aid ».

<sup>499</sup> Virgile, *Énéide*, VIII, 698-699.

<sup>500</sup> Cameron, 2011, p. 792-793.

<sup>501</sup> Augustin d'Hippone, *De la divination*, I, 1 : « Donc, comme la recherche se portait sur la divination des démons, et qu'il était affirmé que je ne sais lequel avait prédit la destruction, qui a eu lieu à Alexandrie, du temple de Sérapis, je répondis qu'il n'y avait pas lieu d'être en admiration de ce que des démons aient pu savoir et annoncer comme imminente cette destruction du temple et de son idole (...) ». Jérôme reprend aussi l'exemple du *latrator* Anubis comme exemple généralisateur des temples païens, donc suggérant la non-dissemblance entre les Romains et les Égyptiens : Clark, 2003, p. 113 et 205.

<sup>502</sup> Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, XVIII, 5-6. Courcelle, 1951, p. 221-227 suppose qu'Augustin d'Hippone aurait lu les *Ephesiaka* du nouvelliste Xénophon d'Éphèse (du II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle de notre ère) pour transposer l'essence d'une caractéristique de l'oracle d'Apis – la vaticination, c'est-à-dire la prédiction par possession, de préférence, de jeunes prêtre(sse)s jouant –, dans ses

que roi des Argiens : on retrouve l'évhémérisme de Diodore transmis par Minucius Felix et Clément d'Alexandrie. Apis y est aussi décrit en tant qu'une des identités de Sérapis. Augustin se sert alors de sa lecture de Varron pour justifier les multiples identifications. Ainsi, les divinités isiaques ne sont jamais directement attaquées par Augustin, sinon par le biais de leurs premiers détracteurs : les auteurs païens des deux premiers siècles de notre ère.

Dans ses *Confessions*, le schéma était le même que chez Xénophon d'Éphèse<sup>503</sup> : le désarroi du personnage, Augustin lui-même, le pousse à faire appel au Seigneur pour l'aider à atteindre la continence. La formulation de la prière est analogue, comme la réponse divine. Augustin irait ici au-delà d'une attitude offensive. Pierre Courcelle<sup>504</sup> prouve que le théologien use parfois de procédés narratifs calqués sur les anciens écrits païens – comme la prosopopée antithétique, le présage cléromantique. Le même phénomène nous est connu dans la *Vie d'Antoine* d'Athanase, etc. Ici, le procédé de présage d'Augustin serait un détournement du schéma de l'oracle d'Apis pour le message chrétien de ses *Confessions* et pour la transposition de sa propre expérience religieuse, alors que le clergé d'Apis était encore célèbre dans la littérature et synonyme de modèle d'abstinence à son époque<sup>505</sup>. Ce n'est pas là l'aveu de la sacralité d'un bœuf<sup>506</sup>. Et ce n'est pas sur Apis qu'il s'attarde, mais bien sur les oracles qui lui sont liés. Il ne fait que suivre une doctrine qu'il répète à plusieurs reprises, et dont il donne l'ancestralité pour plus de poids : ravir ce qui peut être conforme au christianisme si tel est le souhait divin, comme ce que le peuple

---

*Confessions*, VIII, 12, 28-29. Courcelle base son hypothèse sur le vocabulaire utilisé par Xénophon et sa logique de récit de l'oracle dont l'action se situe formellement à Memphis (Xénophon, *Éphésiaques*, V, 4, 8-9), avec celui du Père de l'Église.

<sup>503</sup> Chez Xénophon, la logique oraculaire est la suivante : une consultante (Anthia) expose sa prière dans le sanctuaire pour retrouver sa pureté. La réponse, en vers ou en prose, provient de jeunes médiums qui la jouent ; elle est un présage véridique, la suppliante réconfortée doit donc rendre grâce à la divinité.

<sup>504</sup> Courcelle, 1951, p. 227.

<sup>505</sup> Depuis par exemple Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, XIII, 2 : « Nous connaissons aussi des continents : des hommes – les prêtres du taureau égyptiens, et des femmes (...) ». Beurin, 2013, p. 404, parle d'auteurs chrétiens « fortement impressionnés » par l'abstinence générale du clergé égyptien, l'abstinence isiaque sexuelle et surtout alimentaire étant confirmée seulement par Apulée en Occident, pour l'initiation de Lucius (p. 223).

<sup>506</sup> Le « Veau d'or » : Augustin d'Hippone, *Confessions*, I, 5.

d'Israël a pu faire envers les idoles d'Égypte pour les utiliser « à un meilleur usage<sup>507</sup> ».

Ainsi, après les attaques persistantes et directes des auteurs chrétiens envers le monde isiaque durant les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, l'objectif du Père de l'Église au début du V<sup>e</sup> siècle n'est plus seulement l'attaque détournée par la citation d'auteurs classiques ni la description de l'histoire isiaque comme fables. C'est dorénavant de détourner et d'utiliser certains points du paganisme pour son dogme chrétien. Après l'attaque, l'effacement par l'utilisation, comme nous le verrons avec l'architecture détournée. Dans une des lettres rédigées en réponse aux questions de Publicola, Augustin disait alors, de façon générale : « Et lorsque, après en avoir reçu le pouvoir, nous abattons des temples, des idoles, des bois ou quelque chose de ce genre, il est bien évident que nous faisons cela en témoignage de détestation et non pas en témoignage d'honneur (...) Mais quand ces restes du paganisme passent, au contraire, à un usage public ou au culte du vrai Dieu, ils sont en quelque sorte transformés, comme les hommes eux-mêmes qui abandonnent des pratiques impies et sacrilèges pour embrasser la vraie religion<sup>508</sup> ».

Cette évolution de la « lutte » vers un effacement d'Isis et des autres au profit du Christ permet à Leclant d'affirmer que l'Égypte n'est qu'un détour pour les pèlerins de Terre Sainte soucieux de visiter le pays en tant que passage de Moïse et de Joseph, et en tant que terre d'influence depuis la légende osirienne vers le thème de la résurrection de Lazare<sup>509</sup>. L'antique attire envers l'Égypte et sa culture s'effacera peu à peu pour ne réapparaître que vers la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, avec un engouement désormais connu sous le terme d'égyptophilie : on commence par exemple à vouloir relever les obélisques de Rome. La papauté elle-même intervient : Nicolas V, vers 1450, souhaite poser l'obélisque du cirque de Caligula sur les épaules de quatre statues colossales et le surmonter d'une statue de bronze du Christ qui tient sa croix – sans succès. Mais le geste est représentatif à la fois d'intentions culturelles et esthétiques liées à la fascination exotique, synonymes selon nous

---

<sup>507</sup> Augustin d'Hippone, *De la doctrine chrétienne*, II, 40, 60 : *quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo uincicauit, non auctoritate propria (...)*.

<sup>508</sup> Augustin d'Hippone, *Epist.*, 47, *Ad Public.*

<sup>509</sup> Leclant, 1985, p. 631-632.

de récupération ésotérique pour un détournement et une conversion du païen au profit du chrétien, issues d'une tradition religieuse médiévale envers le monde isiaque qui commence avec Augustin d'Hippone : les sources chrétiennes reflétaient de plus en plus un oubli des pratiques isiaques dans le peuple, un silence synonyme de destruction définitive.

### **II.3 Réflexions sur le syncrétisme solaire**

Nous avons déjà pu évoquer quelques rapprochements syncrétiques à connotation solaire ou des arguments qui s'en rapprochent, tant chez les auteurs païens que chrétiens. Et cela dès le III<sup>e</sup> siècle. Ainsi, Tertullien s'en prenait aux obélisques présents dans les cirques de Rome qu'il accusait de participer au culte solaire romain tout en étant une *superstitio* originaire d'Égypte. Puis il attaquait conjointement un *serapeum* romain et un cirque – donc Sérapis et Sol – de lui faire « perdre Dieu ». S'il ne semble pas assimiler les deux divinités, il admet des points communs théologiques et liturgiques qui les rapprochent, du moins aux yeux des Romains qui combinent ces aspects à travers l'un de leurs monuments culturels importants – le cirque – qui sont indirectement visés.

La fin du III<sup>e</sup> et le début du IV<sup>e</sup> siècle voient les mentions solaires se multiplier. Cette multiplication est liée à l'influence impériale d'Aurélien (d'autant que la majorité des acteurs tétrarques ont fait leurs premières expériences militaires sous son commandement) qui visite le temple de El Gabal à Émèse<sup>510</sup> après sa victoire décisive contre Zénobie de Palmyre en 272 apr. J.-C., qui fonde un temple de Sol à Rome deux ans plus tard<sup>511</sup>, et qui porte une attention particulière à Sol sur ses monnaies<sup>512</sup>. La multiplication solaire peut aussi être liée au nouvel attrait du mithriacisme développé par

---

<sup>510</sup> Ce qui a pu servir de modèle pour Constantin qui visite le temple d'Apollon après sa victoire contre Maximien.

<sup>511</sup> Hijmans, 2009, p. 484 ; Liebeschuetz, « The significance of the speech of Praetextatus », dans Athanassiadi, Frede (éd.), 1999, p. 189. Dans les deux visites d'Aurélien, il reste dans la tradition gréco-romaine du *Sol invictus* en écartant toutes allusions aux origines orientales (p. 595-605).

<sup>512</sup> Manders, 2012. p. 150-154. On ajoutera que pour cette période, le lien avec Apollon n'est pas toujours évident, pourtant Manders (p. 131-133) souligne le rôle important de ce dieu dans les frappes de la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle.



les auteurs platonisants<sup>513</sup>, sans que l'institutionnalisation du culte solaire par Aurélien y soit reliée sans doute possible<sup>514</sup>. Dans les œuvres de Porphyre, les divinités isiaques – en particulier Sérapis – semblent moins associées que Mithra<sup>515</sup> à la divinité puissante qu'est le soleil, même si certains extraits qui traitent de la religiosité égyptienne abordent plusieurs fois le Soleil comme une entité divine puissante. En parlant des « dieux démiurges aussi ont reçu de tels noms (par les Latins) : Artémis celui de louve, Hélios ceux de lézard, lion, serpent, faucon<sup>516</sup> (...) », assurément Porphyre prouve l'existence d'un hénothéisme solaire à Rome en identifiant ses différents animaux à une même entité solaire. L'identification divine des animaux est plus incertaine : il pouvait penser à Mithra par le taureau, et plus comme nous l'avons mentionné, à Horus par le faucon<sup>517</sup>.

Cet hénothéisme peut être plus présent dans les œuvres d'autres adeptes néoplatoniciens : plusieurs de ces philosophes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles ont alors pu effectuer des « pèlerinages » dans les lieux sacrés d'Orient<sup>518</sup>, comme Jamblique qui était originaire d'Émèse, cité sainte du Soleil. Dans son *Traité de l'âme*, il décrit le soleil comme dieu visible supérieur aux autres<sup>519</sup>. Dans ses *Mystères d'Égypte*, il aborde l'hénothéisme solaire par le biais de l'ancienne théologie égyptienne : ce n'est pas Sérapis qui est concerné, ni même Osiris directement. Mais Ammon lorsqu'il est appelé Amon-Ra : il est alors le soleil divin créateur, ce qui inspirera plus tard l'Hélios de Julien qui est conçu comme roi créateur de l'univers. Jamblique sera très important pour l'empereur, qui s'en inspire dans son traité

---

<sup>513</sup> Turcan, 1975, p. 129-133, parle d'une *interpretatio Platonica* des mystères mithriaques. Il s'attache exemple aux « reconstructions théologiques et allégoriques » (p. 129) de Porphyre reprenant les propos de Numénios, qui lui écrit dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle, époque là encore d'expansion du mithriacisme (p. 65 et 88 et Turcan, 1993b, p. 73).

<sup>514</sup> Lemardelé, 2011 ; Turcan, 1993b, p. 42 et 115.

<sup>515</sup> Turcan, 1993b, p. 101-102 et 150 : Porphyre fait ainsi de Mithra un dieu démiurge, ce qui semble non traditionnel par rapport à l'iconographie.

<sup>516</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 16, 5. Voir p. 84 pour la note sur le bestiaire particulier et étonnant.

<sup>517</sup> Encore que l'aigle comme le lion semblent être des titres donnés aux différents membres de la communauté mithriaque, selon leur degré d'initiation : Beck, 2006, p. 215.

<sup>518</sup> Philostrate, *Vie d'Apollonios*, IV, 40, en donne la preuve : « Apollonius therefore lived in the sanctuaries, moving and changing from one to another ». Belayche, 2000a, p. 7-8, sur la vision romaine antinomique (sage et monstrueuse) à propos de l'Orient.

<sup>519</sup> Jamblique, *Traité de l'âme*, XVI, 658.

sur *Hélios-Roi*<sup>520</sup> et se déplace à Antioche au début de l'été 362 pour des raisons militaires et religieuses – Daphné et son temple à Apollon, où a vécu le philosophe, se trouvant à proximité de la grande capitale syrienne<sup>521</sup>.

Chez les historiens païens et les abrégiateurs, on ressent timidement l'évolution de la religiosité solaire à Rome jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle : l'une des rares digressions religieuses d'Aurelius Victor évoque la construction d'un temple magnifique dédié à Sol par Aurélien. Alors que du côté des auteurs chrétiens, la *systématisation* de la *religio* romaine permet de poursuivre les attaques générales du syncrétisme à connotation solaire. Ainsi, alors que Tertullien prenait l'exemple précis des obélisques romains invectivant seulement Sol et Sérapis, Julius Firmicus Maternus va généraliser et conclure par une énumération qui cite à la fois *Lugete Liberum, lugete Proserpinam, lugete Atyn, lugete Osirin*, divinités qu'il venait de décrire péjorativement dans les chapitres précédents. Le mithriacisme est ici autant attaqué que la sphère isiaque et que le culte solaire originaire de Rome, chacun avec autant de détails et dans leur contexte d'origine. Au contraire de Tertullien, Maternus ne situe pas spécifiquement le culte syncrétique solaire à Rome, mais par une contextualisation variée, il le situe dans tout l'Empire pour attaquer tous les *pagani*.

Voici la situation littéraire autour du syncrétisme solaire qui gravite autour de l'empereur Julien. Les auteurs païens peinent à l'exprimer pleinement, car le règne d'Aurélien est maintenant loin, surtout après celui de Constantin et de ses fils. Alors que les philosophes néoplatoniciens en donnent des indices qui mettent en avant Mithra plus que Sérapis ; et tandis que certains auteurs chrétiens en font un argument dans leur attaque d'un paganisme de plus en plus généralisé... Les œuvres de Julien sont ainsi les plus expressives quant au syncrétisme solaire, qui confirme littérairement une mise en avant de Mithra. Au point que bon nombre d'historiens ont avancé une initiation mithriaste de Julien parmi

---

<sup>520</sup> Julien, *Hélios-Roi*, XXVI, 146A et XLIV, 157C-D ; Bouffartigue, 1992, p. 76-78, 331-337, 357-359 ; Braun, Richer, 1978, p. 102.

<sup>521</sup> Sur le temple d'Apollon à Daphné en tant que lieu de mémoire, d'inspiration et de pèlerinage pour Jamblique : Raschle, 2013, p. 220 et p. 224-226 pour le lien avec Julien revitalisant les cultes à Antioche, notamment celui d'Apollon pour se lancer contre les Perses.

d'autres<sup>522</sup>, du moins une initiation à un mystère de connotation solaire<sup>523</sup> sans qu'aucune mention explicite de l'empereur ne vienne confirmer l'hypothèse. Mais les mystères n'exigent-ils pas le secret de l'initiation ? Dans ses lettres, l'empereur s'exprime tant à propos de son pouvoir que de sa propre religion : ce sont des autoreprésentations<sup>524</sup> réfléchies qui peuvent présenter la « raideur de la propagande personnelle ». Toutefois, s'il insiste sur sa piété<sup>525</sup> qu'il donne en exemple à suivre à plusieurs reprises, il ne conseille pas la répression,<sup>526</sup> mais la liberté religieuse, au contraire des auteurs chrétiens. Son but n'est pas la destruction du christianisme, mais la reconstruction du paganisme qui tend à la monodoxie<sup>527</sup> par un triptyque canonique éloquent composé de *Sur la mère des dieux*, *Sur Hélios-Roi* et *Le Banquet*. C'est dans le premier tableau du triptyque que Julien définit le sens du terme *mystère* à ces yeux, et dans le *Contre Héraclius* qu'il se montre respectueux de ceux qui prennent place en Égypte<sup>528</sup>.

Dans l'œuvre dédiée à Cybèle, Julien y apparaît intéressé aux initiations<sup>529</sup>, transmettant ce qu'il en connaît et précisant le mode de purification imposé par leur culte. Il expose les origines du culte en Phrygie, tout comme son adoption par les Grecs (Cybèle est alors traduite en Rhéa et Déméter) puis par les Romains. Attis y est défini comme

---

<sup>522</sup> Sur les possibles initiations de Julien, Gauthier, 1992, effectue une bonne mise au point, alors que Turcan, 1993b, semble le seul à rejeter l'hypothèse, ne parlant de l'empereur que comme un « héliolâtre convaincu » (p. 42) et marquant « ouvertement sa dévotion [à] Sérapis » (p. 118). Gauthier affirme que « les initiations les plus assurées se réfèrent aux mystères néoplatoniciens et à ceux d'Éleusis » (p. 96). Bouffartigue, 1992, p. 648-649.

<sup>523</sup> Gauthier, 1992, p. 103.

<sup>524</sup> Braun, Richer (dir.), 1978, p. 15-16.

<sup>525</sup> Il insiste sur son titre de Grand Pontife : Julien, *Lettre 88*, 451B (*Ἐγὼ τοίνυν, ἐπειδήπερ εἰμι κατὰ μὲν τὰ πάτρια μέγας ἀρχιερέως*). Et s'il est mithriaste, il ne cite pourtant Mithra que deux fois explicitement dans ses œuvres.

<sup>526</sup> Julien, *Lettre 114*, 436C (« En effet, nous ne tolérons pas qu'on les traîne de force aux autels, et nous leur déclarons formellement que si, de son plein gré (...) »). Bouffartigue, 1992, p. 117 ; Bouffartigue, 2006, p. 93-94.

<sup>527</sup> Athanassiadi, 2010, p. 85-94 ; Braun, Richer (dir.), 1978, p. 25.

<sup>528</sup> Gauthier, 1992, p. 99-100.

<sup>529</sup> Julien, *Sur la mère des dieux*, I, 158D (« révélerons-nous les secrets interdits et ineffables ? ») ; XIII, 173A (« c'est sous le signe de la Balance que s'accomplissent les augustes et ineffables mystères de Déô et Coré » — *τὰ σεμνὰ καὶ ἀπόρρητα μυστήρια*) sans qu'il se désigne comme initié, ce que d'autres font pour lui : Gauthier, 1992, p. 91. Bouffartigue, 1992, p. 371.

émanation d'Hélios<sup>530</sup> qui est le roi de l'univers : le syncrétisme solaire est mis en avant sans que soient reniées les autres divinités, qui sont alors des émissaires du Soleil. Cybèle est d'abord la mère et l'épouse de Zeus<sup>531</sup>, pour être finalement considérée comme mère des Césars dans la conclusion<sup>532</sup>. Mithra est présent par quelques éléments comme le lion<sup>533</sup>. Mais c'est bien par le retour à la sagesse d'Attis et par une prière finale à la Mère des dieux que Julien souhaite un retour du bonheur pour tous les citoyens de l'Empire<sup>534</sup>. S'il insiste sur la ville de Rome comme ville chère aux dieux et éternelle<sup>535</sup> (mais sans jamais utiliser l'adjectif *ιερός*), il confie bien le destin de tous aux mains des dieux, ici en donnant l'exemple de Cybèle : c'est une théosophie qui touche tous les citoyens qui sera louée par Ammien Marcellin. Mais cette théosophie, si elle inclut des mystères en l'honneur du dieu solaire et si Julien cite les mystères grecs<sup>536</sup>, ne donne aucune mention des mystères isiaques. L'une des rares mentions de l'Égypte est une abstinence commune du poisson (qui était attaquée par Tertullien)<sup>537</sup>.

Les occurrences isiaques apparaissent dans *Sur Hélios-Roi*, qui présente le même principe de théosophie. Alors qu'il exploite volontiers la littérature oraculaire<sup>538</sup>, Julien cite les paroles d'Apollon ainsi<sup>539</sup> : « Zeus, Hadès, Hélios, Sarapis ne font qu'un », assimilation qui n'inclut pas Mithra. Ce dernier est reconnu ailleurs comme dieu solaire dans tout

<sup>530</sup> Julien, *Sur la mère des dieux*, III, 162A - V, 165B.

<sup>531</sup> Julien, *Sur la mère des dieux*, VI, 166A.

<sup>532</sup> Julien, *Sur la mère des dieux*, XX, 180C.

<sup>533</sup> Julien, *Sur la mère des dieux*, VII, 167C - VIII, 168C.

<sup>534</sup> Julien, *Sur la mère des dieux*, XX, 180B.

<sup>535</sup> Julien, *Sur la mère des dieux*, II, 161B (*καὶ ἐπὶ χαλκῶν εἰκόνων ἐν τῇ κρατίστη καὶ θεοφιλεῖ Πόμῃ*) alors qu'il n'y est jamais allé – Bouffartigue, 1992, p. 363 ; Braun, Richer (dir.), 1978, p. 125-129 : l'insistance sur Rome s'explique sur les compromis que doit faire Julien, car « l'empereur appartient de droit à Rome » même si Constantinople est en plein essor.

<sup>536</sup> Julien, *Sur la mère des dieux*, XIII, 173B-C.

<sup>537</sup> Julien, *Sur la mère des dieux*, XVI, 176B.

<sup>538</sup> Bouffartigue, 1992, p. 301.

<sup>539</sup> Julien, *Hélios-Roi*, X, 136A-B : *Εἷς Ζεὺς, εἷς Αἰδῆς, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπισ*, vers orphique transformé par Macrobe, *Saturnales*, I, 18, 18, où Sérapis est remplacé par Dionysos : « Un Zeus, un Hadès, un Soleil, un Dionysos ». Sur l'identification solaire de Dionysos chez Macrobe : Liebeschuetz, « The significance of the speech of Praetextatus », dans Athanassiadi, Frede (éd.), 1999, p. 193. Macrobe ne se baserait pas sur les textes de Julien (ni de Porphyre), malgré une similarité de sélection divine : p. 198.

l'Empire<sup>540</sup>, donc comme l'un des avatars principaux de ce Soleil dont il prend parfois la place nominalement<sup>541</sup>. C'est ici la seule mention de Sérapis. Or, Jean Bouffartigue<sup>542</sup> affirme qu'il s'agit ici d'une tradition manuscrite de Julien à partir d'un vers dont le nom de Dionysos était devenu illisible, remplacé commodément par Sérapis, car ce dernier était déjà fréquemment inclus dans les syncrétismes autour de Zeus-Hélios (comme à Rome<sup>543</sup>). Dans la même œuvre, Rome est définie comme fille d'Hélios<sup>544</sup> : on voit bien que Julien souhaite lier spécifiquement la capitale qui a vu apparaître le pouvoir impérial et un syncrétisme solaire qui s'étend dans tout l'Empire à travers des représentants de plusieurs régions<sup>545</sup>. Ainsi, Rome est éternelle grâce à Hélios ; Rome est chère aux dieux, car elle est la demeure de la triade capitoline et surtout d'Apollon-Hélios sur le Palatin, également le lieu de miracle comme la venue de Cybèle depuis Pessinonte. Mais Sérapis ou les autres divinités isiaques ne sont pas cités par Julien parmi les divinités installées dans la ville éternelle, ni parmi les miracles qui la consacrent. Pourtant, une ville est d'autant plus sacrée aux yeux de cet empereur si elle abrite un sanctuaire important pour Hélios ou l'un de ses aspects, comme c'est le cas avec Alexandrie et son *sarapeion*<sup>546</sup>. Si Rome n'est jamais qualifiée de *ἱερά πόλις* mais en présente pourtant toutes les caractéristiques, c'est parce que Julien ne jugerait pas pertinent de le préciser, ce qu'il fera pour d'autres cités comme Alexandrie<sup>547</sup>. L'œuvre n'est pas seulement une preuve de dévotion personnelle et publique, mais une preuve de volonté de participation autocratique à la solennité publique de *Sol Invictus* en particulier à Rome, mais aussi dans tout l'Empire.

*Le banquet* se présente comme un repas des anciens empereurs romains à l'occasion des Saturnales. Ces hommes, de César à Constantin, doivent plaider leur cause

---

<sup>540</sup> Julien, *Hélios-Roi*, XXXVII, 152B ; XL, 154C. En I, 130C, Julien affirme encore son intérêt pour les mystères solaires, certainement mithriastes (« je suis, en effet, l'adepte du Roi Hélios »).

<sup>541</sup> Gauthier, 1992, p. 99.

<sup>542</sup> Bouffartigue, 1992, p. 304.

<sup>543</sup> *infra*, p. 250-254.

<sup>544</sup> Julien, *Hélios-Roi*, XXXIX, 153D - XLII, 156C (« (...) il est pour nous le fondateur de la Ville (...) » — *Ἡμῶν δὲ ἐστὶν ἀρχηγὸς καὶ τῆς πόλεως*) et XLIII, 157B.

<sup>545</sup> Julien, *Hélios-Roi*, I, 130B - III, 132A.

<sup>546</sup> Bouffartigue, 2006, p. 95. Sur la romanité de Julien : Bouffartigue, 1992, p. 664-665, avec un empereur qui proclame constamment Rome en parlant de « notre ville » et « nous les Romains ».

<sup>547</sup> Bouffartigue, 2006, p. 87.

selon leurs exploits auprès des divinités, pour tenter de gagner leur place auprès d'eux. Pour cette œuvre, Julien a certainement dû lire les anciens auteurs de Rome comme Suétone, Plutarque, etc., et notamment des œuvres avec des occurrences isiaques, même rares. Ce sont principalement les dieux traditionnels du panthéon grec (où Rhéa est assimilée à Cybèle) qui sont les juges, et dont la triade principale est composée de Chronos, Zeus et Hélios(-Mithra). Et si Octave se présente comme le vainqueur d'Actium<sup>548</sup>, il n'y a aucune dimension religieuse dans sa présentation : on peut penser à un choix réfléchi de l'auteur pour ne pas discréditer les divinités qui sont juges, même celles qui ne sont pas les plus importantes, comme Sérapis. Car ce dernier est bien présent dans le cortège de juges : il y est en tant que frère de Zeus<sup>549</sup> (et non assimilé à lui) et doit introduire Vespasien : on voit là la reprise d'un ancien lien impérial isiaque, qui était plus fortement présent chez Tacite et Dion. Mais l'œuvre est surtout d'expression plus personnelle de la part de Julien : il n'hésite pas à dresser un portrait peu flatteur pour la plupart des empereurs, ce qui ne devait pas plaire à son lectorat romain<sup>550</sup>. Les souverains épargnés comme Alexandre le Grand et Marc-Aurèle (qui en refusant de prendre la parole et en s'en remettant aux dieux obtient la majorité des voix divines<sup>551</sup>) témoignent du philhellénisme de l'auteur où Hélios est encore le souverain absolu, et le père grec de Rome. On ressent à travers ces portraits d'autres sentiments politico-religieux de Julien : seul Constantin et ses fils sont immédiatement et irrévocablement rejetés de l'Olympe<sup>552</sup>. Contrairement à la tradition littéraire majoritaire, Commode et Élagabal sont peu attaqués, sûrement parce qu'ils ont été liés à Mithra. D'ailleurs, la conclusion se termine sur la mention de Mithra : Hermès rappelle à Julien les commandements de la divinité<sup>553</sup>, alors que c'est Hélios qui est son

---

<sup>548</sup> Julien, *Le banquet*, XXVII, 326A.

<sup>549</sup> Julien, *Le banquet*, VII, 311A : « Et Zeus, les yeux tournés vers son frère Sarapis et lui désignant Vespasien (...) ».

<sup>550</sup> Braun, Richer (dir.), 1978, p. 134-135.

<sup>551</sup> Julien, *Le banquet*, XXXIV, 333C - XXXV, 335A.

<sup>552</sup> Julien, *Le banquet*, XXXVIII, 336A.

<sup>553</sup> Julien, *Le banquet*, XXXVIII, 336C : « Pour toi, dit Hermès, en s'adressant à moi, je t'ai donné de connaître Mithra, ton père ».

ascendant dans le *Contre Héracléios*, ce qui prouverait bien que Mithra est une modalité d'Hélios pour cet empereur<sup>554</sup>.

On retiendra à travers ce triptyque littéraire impérial un portrait divin flou de Sérapis : cité dans deux des œuvres sans détail de pouvoirs ou de nature, il est à la fois frère de Zeus et le soleil comme Zeus lui-même (remplaçant Dionysos dans un vers orphique), et il apparaît comme une divinité secondaire dans le panel de juges divins du *Banquet*. Rome devenant fille d'Hélios, les divinités qui y sont les plus honorées – Jupiter, Minerve, Vénus, Apollon – ne font qu'un avec le Soleil universel. Et si Julien a pu lire des sources qui font mention d'une relative introduction isiaque à Rome, il ne considère pas Sérapis comme une divinité romaine à part entière. Mais il n'en fait pas non plus mention en tant que seulement divinité égyptienne<sup>555</sup>. Si Julien est définitivement héliolâtre, il est certainement mithriaste et initié à Cybèle, ses initiations semblant des étapes essentielles dans son parcours religieux qui aboutit sur la vénération du Soleil universel. Alors qu'on ne ressent aucune initiation isiaque ; l'absence de substance particulière chez Sérapis (et *a fortiori* chez Isis non mentionnée) dans ses œuvres va être partiellement comblée dans les lettres de Julien, qui vont précisément concerner le contexte alexandrin.

Alexandrie n'est jamais mentionnée dans les œuvres mentionnées précédemment, mais plusieurs lettres de Julien sont adressées aux Alexandrins et prouvent une sacralisation de la cité du point de vue de l'empereur, malgré la présence importante de chrétiens. On pourrait même dire *grâce* à la présence des chrétiens et à la réaction (juridique) des Alexandrins païens contre les sacrilèges perpétrés sur la ville sainte et ses lieux sacrés<sup>556</sup>. Dans une lettre à Ecdicius, préfet d'Égypte, Julien jure « par le grand Sarapis » qu'Athanase, l'« ennemi des dieux », doit être expulsé d'Alexandrie sous peine de sanction

---

<sup>554</sup> Bouffartigue, 1992, p. 648.

<sup>555</sup> D'ailleurs, l'Égypte est peu mentionnée dans ses œuvres, alors que le modèle de Julien – Jamblique – se basait sur la théologie égyptienne dans tout un ouvrage. Julien mentionne seulement l'introduction par Numa d'un calendrier solaire, alors que l'Égypte base le sien sur la lune – Julien, *Hélios-Roi*, XLI, 155B. Donc non seulement il ne fait pas mention de l'introduction isiaque à Rome alors qu'il le fait pour les Vestales, mais il éloigne le principe cyclique égyptien du Romain.

<sup>556</sup> Bouffartigue, 2006, p. 90-91.

pour le préfet<sup>557</sup>. Caractérisation qu'on retrouve dans la *Lettre 60* adressée aux Alexandrins, où Julien commence par « le dieu grand et très saint, Sarapis » puis par rappeler que « tous les dieux, et en premier lieu le grand Sarapis, [m']ont confié le droit de gouverner le monde<sup>558</sup> », puis il leur reproche le massacre de l'évêque arien Géorgius : preuve qu'il n'appelle pas à la répression. Il réitère la menace dans une autre lettre envoyée à l'automne 362 aux Alexandrins où cette fois-ci, Isis et Sérapis sont définis comme dieux tutélaires de la ville et liés au fondateur Alexandre le Grand<sup>559</sup>. Il y reprend une anecdote historique : le pardon d'Octave accordé aux Alexandrins par respect pour « le grand dieu Sarapis », qui confirme la position de Sérapis comme dieu anciennement ennemi de Rome, toujours écarté du pouvoir romain. Cette lettre prouverait également que Julien a lu les deux versions de Plutarque et de Dion sur l'épisode octavien et qu'à partir de ces sources, il en a ainsi composé une troisième, héritant la mention du respect de Sérapis à Dion et ajoutant de lui-même le respect envers le peuple alexandrin<sup>560</sup>. Le Soleil y est décrit comme universel et comme un argument pour contraindre les Alexandrins à se conduire comme les autres habitants de l'Empire, donc à obéir à l'Empereur : Sérapis n'en est pas rapproché. Ainsi, dans ses lettres, Julien affiche un opportunisme sérapiste, un rappel de ses liens intimes avec la religion traditionnelle (selon telle ou telle région) pour que les Alexandrins – « maîtres [grecs] de l'Égypte » – lui obéissent : aucun syncrétisme solaire dans ses mentions, ni même aucun lien avec Rome. Sérapis reste une divinité principalement alexandrine qui doit être défendue devant l'intrusion d'un patriarche, soit une divinité ethnarque (particularité partagée avec sa parèdre) qui acquiert cette substance divine uniquement par le contexte alexandrin<sup>561</sup>, ce qui prouve encore une fois que Julien ne considère pas Sérapis comme une divinité romaine à part entière.

<sup>557</sup> Julien, *Lettre 112*, 376A-B : Ὁμνυμι δὲ τὸν μέγαν Σάραπιν ὡς, εἰ μὴ πρὸ τῶν Δεκεμβρίων καλανδῶν ὁ θεοῖς ἐχθρὸς Ἀθανάσιος ἐξέλθοι ἐκείνης.

<sup>558</sup> Julien, *Lettre 60*, 378C-D : καὶ πρό γε τούτου τὸν θεὸν μέγαν τὸν ἀγιώτατον Σάραπιν αἰδεῖσθε (...) καὶ ἡμῶν, οὗς οἱ θεοὶ πάντες, ἐν πρώτοις δὲ ὁ μέγας Σάραπης, ἄρχειν ἐδικαίωσαν τῆς οἰκουμένης, ce qui attesterait l'influence des cultes romano-orientaux, notamment isiaques, dans l'attribution du titre *kosmokrator* à certains empereurs (Cumont, Canet, 1919, p. 323).

<sup>559</sup> Julien, *Lettre 111*, 432D-433A : ὑπάρχοντος δὲ ὑμῖν πολιούχου θεοῦ τοῦ βασιλέως Ζαράπιδος ἅμα τῇ παρέδρω κόρη καὶ [τῇ] βασιλίσει τῆς Αἰγύπτου πάσης Ἰσιδι.

<sup>560</sup> Bouffartigue, 1992, p. 92 et 289.

<sup>561</sup> Bouffartigue, 1992, p. 650.



Mais en comparant avec les autres villes définies comme « saintes » par Julien lui-même, soit par le qualificatif de *ἱερός* ou par une description particulière liée à Hélios pour le cas de Rome, c'est bien parce qu'Alexandrie a un lien spécial avec Sérapis<sup>562</sup> qu'elle peut elle aussi être qualifiée de *ἱερά πόλις*, et ce par deux fois dans les lettres de Julien, ce qui est exceptionnel<sup>563</sup> : Alexandrie abrite le sanctuaire principal de cette divinité à travers l'Empire<sup>564</sup>, et cette divinité est d'autant plus sacrée qu'elle est un aspect d'Hélios. Dans ses lettres, ce n'est pas juste un geste naturel de la part de Julien de qualifier Sérapis de « grand » parce qu'il s'adresse aux Alexandrins<sup>565</sup>. C'est bien à la fois une preuve de philhellénisme et de théosophie favorable à Alexandrie et à Sérapis en tant qu'aspect local d'Hélios-Zeus<sup>566</sup>, même si ce n'est toujours pas la preuve catégorique que Julien fut réellement initié aux mystères isiaques.

Il est certain que le règne de Julien a eu un impact sur Ammien Marcellin : ce dernier décrit avec sympathie le projet de rétablissement de la paix religieuse, du libre exercice de la religion<sup>567</sup>. Le portrait impérial apparaît d'ailleurs très consciencieux : avec une œuvre destinée aux Romains qui ont peu de souvenirs de cet empereur resté surtout en

---

<sup>562</sup> Bouffartigue, 2006, p. 91.

<sup>563</sup> En outre, l'une des mentions intervient lorsque Julien dénonce l'envoi de troupes à Alexandrie : le sacrilège n'est pas seulement envers le lieu consacré du *sarapeion* qui est pillé, mais envers toute la cité sainte car les troupes franchissent son enceinte sacrée. Ainsi, Alexandrie peut être comparée à Rome et son *pomerium* : Bouffartigue, 2006, p. 90.

<sup>564</sup> Caractéristique de spécificité divine qui expliquerait que Rome ne peut être qualifiée de *ἱερά πόλις*, car elle n'est pas attachée à une divinité en particulier : Bouffartigue, 2006, p. 92. Au contraire, Émèse et Héliopolis sont *ἱερά πόλις* parce que comme Alexandrie, elle abrite un sanctuaire majeur d'Orient dédié à un aspect d'Hélios-Zeus : p. 95.

<sup>565</sup> Gauthier, 1992, p. 94.

<sup>566</sup> On peut ajouter ici que si Julien a pu être proche de Libanios, Bouffartigue, 1992, p. 651-652, en comparant les listes des divinités qu'ils mentionnent chacun de leur côté, prouve que l'empereur a un penchant pour les divinités « étrangères » que Libanios n'a pas, ayant ainsi une attitude religieuse non-hellénique, c'est-à-dire non fidèle à la religion des œuvres classiques et plus représentative de l'évolution religieuse de son temps.

<sup>567</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XXII, 5, 2 : « (...) il dévoila les secrets de son cœur et, par décrets nets et sans restrictions, décida de faire ouvrir les temples, conduire des victimes aux autels et rétablir le culte des dieux », description placée dès le début du règne qui n'explique pas le processus par lequel Julien est devenu « Apostat ».

Orient, Ammien prend la défense de Julien en tant que témoin<sup>568</sup>. Ce qui prouve que seulement un quart de siècle après la mort de ce dernier, il avait besoin qu'on le défende, lui et ses idées politico-religieuses. Ainsi, l'utilisation de la traduction d'Hermapion pourrait abonder en ce sens : défendre un certain syncrétisme solaire qui met en avant Hélios et Apollon sur les obélisques romains, donc en lien avec Rome spécifiquement, sans pourtant inclure expressément Sérapis, mais la théologie solaire égyptienne plus généralement. Et un syncrétisme qui apparaissait comme inévitable puisque remontant au début de l'époque impériale avec l'érection par Auguste dans un cirque romain. Le détournement de la théologie héliopolitaine solaire pour la théologie romaine est toujours présenté comme une tradition depuis le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. par Ammien, malgré les persécutions à l'encontre des païens.

Dans l'*Histoire Auguste*, un certain type de syncrétisme solaire peut être opposé au christianisme par type d'argumentation parallèle selon Turcan : si Élagabal est invectivé comme les dieux syriens<sup>569</sup>, la pierre d'Émèse est reconnue dans sa forme divine par Aurélien et lui apporte le succès qui lui permet d'enrichir le temple émésien puis de construire à Rome le temple de *Sol Invictus*<sup>570</sup>. Le parallèle est établi littérairement avec la vision chrétienne de Constantin, qui fait construire une basilique au Vatican<sup>571</sup>. Les lecteurs de l'*Histoire Auguste* devaient certainement comprendre ce parallèle avec les références

---

<sup>568</sup> Braun, Richer (dir.), 1978, p. 32.

<sup>569</sup> Turcan, 1993a, p. 33.

<sup>570</sup> Histoire Auguste, *Vie d'Aurélien*, XXV, 3-6 : « (...) Aussi fit-il ériger à cet endroit des temples qu'il dota de trésors d'énormes valeurs et éleva-t-il à Rome un temple dédié au Soleil et qu'il consacra avec des marques d'honneur encore plus grandes, comme nous le dirons le moment venu ». Selon Ries, « Sacré, culte impérial, fêtes et christianisme aux trois premiers siècles de l'Empire romain », dans Motte, Ternes (éd.), 2003, p. 265-266, le règne d'Élagabale permet de franchir une nouvelle étape dans l'évolution de la théologie solaire vers un « hénouthéisme héliaque ». L'anecdote aurélienne dans l'*Histoire Auguste* témoigne qu'aux yeux de l'auteur tardif, le syncrétisme solaire n'est admissible et avantageux qu'à partir du règne d'Aurélien et non celui d'Élagabale, car c'est selon l'attitude impériale plus prudente de la part d'Aurélien dans l'instigation romaine du culte qui ne soumet pas les autres cultes à *Sol Invictus*.

<sup>571</sup> Turcan, 1993a, p. 41. C'est là l'exemple même des « clins d'œil » antichrétiens ironiques mais discrets du biographe, qui font conclure à une œuvre païenne voire à une réponse à Tertullien et à Lactance dans certains passages : Ratti, 2010, p. 211-215. Mais « l'opposition du biographe au christianisme n'est jamais exprimée de manière explicite » (Turcan, 1993a, p. 61).

impériales, parallèle qui met en scène un certain syncrétisme solaire, mais qui n'inclut pas Sérapis, n'y étant jamais décrit avec une connotation solaire.

Alors que chez Macrobe, dont les similitudes avec Julien ont été remarquées<sup>572</sup>, Sérapis et les cultes isiaques en général prennent plus d'importance dans l'hénothéisme solaire : il inclut Esculape, Hercule, Salas, et plus étonnamment Isis<sup>573</sup>. Ailleurs, Macrobe identifie explicitement Sérapis à Sol et en donne des détails, s'appuyant sur l'oracle sérapiste offert à Nicocréonte qui prouverait une fidélité isiaque, et même sérapiste, de l'auteur. Macrobe n'oublie pas d'ajouter Osiris – donc une divinité plus « ancienne » que Sérapis, ce qui apporte du poids à cette version héliolâtre – et Horus comme étant également le Soleil, comme Adonis et Attis. Il affiche une héliolâtrie différente de Julien<sup>574</sup> ; d'une part parce que pour Macrobe, Horus, Sérapis, Zeus, Dionysos, etc. ne sont que d'autres noms d'une même entité qu'est le Soleil, alors que la position de l'empereur est « plus nuancée ou plus indécise<sup>575</sup> », errant entre associations et identifications, entre mi-parèdres ou mi-hypostases d'Hélios. D'autre part, Macrobe omet surtout Mithra, il ne met pas l'emphase sur les divinités traditionnelles grecques comme pouvait le faire l'empereur, il traite de façon égale les divinités d'Occident et d'Orient. Même Apis et d'autres divinités tauresques orientales sont liés au Soleil. Il semble que la situation religieuse contemporaine à Macrobe, encore plus éloignée du règne de Julien, nécessite de la part de l'auteur de ne pas se concentrer sur un aspect du paganisme solaire (comme le philhellénisme ou le mithriacisme de Julien). Mais plutôt ce qu'on pourrait appeler une *systematisation* de l'hénothéisme solaire qui pourrait faire face à celle des *pagani* chez les auteurs chrétiens.

---

<sup>572</sup> Bouffartigue, 1992, p. 334.

<sup>573</sup> Macrobe, *Saturnales*, I, 20 et 21. Liebeschuetz, « The significance of the speech of Praetextatus », dans Athanassiadi, Frede (éd.), 1999, p. 194-195 : l'identification solaire des divinités isiaques chez Prétéxtatus paraît moins superficielle et arbitraire qu'avec Hermès-Mercure, Arès-Mars et Héraclès-Hercule, car ces dernières ne sont pas revendiquées par des auteurs antérieures mais basées sur des attributs divins.

<sup>574</sup> Liebeschuetz, « The significance of the speech of Praetextatus », dans Athanassiadi, Frede (éd.), 1999, p. 204-205.

<sup>575</sup> Bouffartigue, 1992, p. 334.

## Conclusion du chapitre II : Isis et l'empereur dans les textes

Au-delà d'une analyse de l'évolution de l'identité des cultes isiaques dans la littérature gréco-romaine, le but de cette analyse n'était pas d'approcher directement celle de la réalité politico-religieuse par le biais de textes depuis la fin de l'époque tardo-républicaine jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Les faits impériaux seront perceptibles grâce à des sources primaires directement issues des empereurs concernés : car il existe bien une distance factuelle entre l'image d'un empereur et ce qu'il peut lui-même nous laisser. Par exemple, Turcan pense à l'image (peut-être isiaque) laissée par l'*Histoire Auguste* de Commode au crâne rasé, alors qu'aucun portrait ne corrobore cette version et que l'iconographie officielle ne le pourrait<sup>576</sup>. Ici, nous avons pu percevoir l'appréciation des auteurs d'une part envers directement les cultes isiaques, d'autre part envers le zèle, la curiosité ou encore l'antagonisme des empereurs pour ces cultes et ces divinités. Mais la littérature païenne offre peu d'intérêts dans l'étude de la relation entre les deux sphères que sont le pouvoir impérial et les cultes isiaques présents à Rome, ou du moins ponctuellement avec seulement quelques empereurs comme Caracalla.

Il est notable que durant les deux premiers siècles de notre ère, les auteurs qui évoquent les divinités isiaques sont influencés par les empereurs : autant celui qui règne durant la rédaction que ceux qui ont régné auparavant et qui sont présentés comme exemples. Auguste représente le meilleur *princeps* possible, très soucieux des *mos maiorum*. Au contraire, les empereurs-*domini*, particulièrement Caligula, Néron et Domitien, sont souvent associés aux idéologies politico-religieuses orientales en général, parfois aux cultes isiaques alors présentés comme *peregrinarum caerimoniarum* pour reprendre les termes de Suétone. Les attaques dominent alors durant le I<sup>er</sup> siècle. Si l'on ne qualifie pas les cultes isiaques d'*oriens/orientalis*, termes qui se rencontrent en contexte géopolitique et non religieux<sup>577</sup>, pourtant on n'hésite pas à spécifier que ce sont des *sacra* originaires d'ailleurs. Les auteurs romains ont pris conscience de la présence d'un « Autre »

---

<sup>576</sup> Turcan, 1993a, p. 46.

<sup>577</sup> Belayche, 2000a, p. 2 et 22 ; Belayche, 2000b, p. 567 et Versluys, « Orientalising Roman Gods », dans Bricault, Bonnet (éd.), 2013, p. 246-247 qui précise qu'on rencontre souvent ces termes géopolitiques dans des sources tardives.

religieux à Rome, de cet *instituant* que sont les cultes isiaques originaires d'Égypte. Avec l'épisode Marc-Antoine/Octave, c'est d'autant plus un *instituant* non seulement perçu comme un danger géopolitique et religieux pour Rome, mais pour l'Empire tout entier. Les expressions font la distinction entre *mos maiorum* et *monstra aegyptia*, et certains *topoi* anecdotiques apparaissent, insistant peu sur les aspects théologiques de notre *instituant*, mais plutôt sur des caractères exotiques iconographiques et rituels<sup>578</sup>. Les *topoi* sont repris au II<sup>e</sup> siècle, particulièrement par Juvénal. Le vocabulaire qui relie géopolitique et religieux est aussi repris, avec l'utilisation de *peregrinarum caerimoniarum* - spécifiés *Aegyptios Iudaicosque ritus* - par Suétone. Mais cette nouvelle période voit apparaître une certaine curiosité envers le monde isiaque, du moins plus de prudence dans son dénigrement : la dynastie flavienne est passée par là, avec Vespasien lié positivement à Sérapis par l'épisode des guérisons alexandrines, et Domitien lié négativement à Isis ; la curiosité d'Hadrien et l'ouverture de l'Empire envers la culture hellénique semblent jouer sur l'ambiance littéraire, l'intégration des Autres est inévitable. Avec le discours de promotion isiaque d'Apulée, on peut conclure que l'évolution littéraire générale du II<sup>e</sup> siècle tend vers moins de critiques qu'auparavant envers l'*instituant* isiaque, mais que le cercle isiaque est encore à l'écart des dieux de l'État romain.

Le début du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. représentait un temps de crise à la fois religieuse et géopolitique pour Rome face à un Autre égyptien, ce qui se reflète avec l'insistance que les auteurs mettent sur le caractère étranger de l'*instituant* cultuel isiaque désormais présent et influant sur l'*institué* romain. Dès la fin du II<sup>e</sup> et le début du III<sup>e</sup> siècle, ce rejet s'efface. Dion Cassius témoigne d'une certaine ouverture d'esprit envers les dieux isiaques. C'est une ouverture certainement représentative des idées d'un sénateur de l'époque, qui voit la nouvelle dynastie impériale et orientale qui le promeut. La description du passé isiaque lui permet de réfléchir sur le contexte religieux et politique de son époque, et sur l'évolution inévitable du statut des divinités isiaques désormais dans la sphère publique. Il s'agit

---

<sup>578</sup> Ce que Belayche, 2000b, p. 568, qualifie d'« aspects externes et formels », et ce qu'elle décrit dans un autre article : Belayche, 2000a, p. 17-21. Ce sont les stéréotypes qui vont se perpétuer jusqu'aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles : Versluys, « Orientalising Roman Gods », dans Bricault, Bonnet (éd.), 2013, p. 245-246.

toujours d'un Autre, mais d'un Autre acceptable, ou du moins accepté, car la situation géopolitique l'y pousse : désormais, les Alexandrins peuvent être sénateurs, et depuis le règne de Septime puis de son fils Caracalla, l'Égypte est de plus en plus intégrée à l'Empire, comme tout ce qui lui est lié. Dion admet la force de l'*instituant* isiaque, que cette force soit éphémère ou non. Du côté chrétien, Minucius Felix, qui opère à plusieurs reprises des regroupements divins comme entre Sérapis et Jupiter, surtout qui dit que « ce culte jadis égyptien est aussi de nos jours un culte romain<sup>579</sup> », confirme que le caractère géopolitique extérieur de l'*instituant* isiaque s'efface sous les premiers Sévères au profit de l'intégration dans l'*institué* romain de son caractère religieux avant tout. Minucius nous parle de *sacra romana*, vision chrétienne rappelons-le, donc certainement exagérée. Car ce n'est pas pour autant que les cultes isiaques seront explicitement qualifiés de *peregrina sacra* dans la littérature païenne, formule qui désigne les « cultes importés officiellement<sup>580</sup> » à Rome.

En outre, même si les divinités isiaques semblent avoir un lien particulier avec Caracalla à travers une abondance d'occurrences isiaques pour son règne – comme c'était le cas avec Vespasien –, ce n'est pas pour mettre en avant les divinités, mais pour illustrer le caractère péjoratif du Sévère. Les divinités semblent passives, et dans leur pays d'origine même mises au second plan face à l'excentricité impériale ; alors qu'elles étaient bien plus actives auparavant avec par exemple Vespasien et son respect des événements alexandrins affiché à Rome même<sup>581</sup>. Lorsqu'on fait le parallèle avec les anecdotes littéraires quant aux décisions extravagantes d'Héliogabale pour son dieu, face à l'acceptation (et donc le succès) du temple de *Sol invictus* construit par Aurélien à Rome<sup>582</sup>, les gestes de Caracalla confirment l'inanité du discours religieux personnel imposé (soit à la divinité devenant passive, soit à l'*institué* romain) pour la préservation du poste impérial, car ce discours est

<sup>579</sup> Minucius Felix, *Octavius*, XXII, 1.

<sup>580</sup> Belayche, 2000a, p. 2 ; Belayche, 2000b, p. 568.

<sup>581</sup> Sur les guérisons alexandrines : Suétone, *Vie de Vespasien*, VII ; Tacite, *Histoires*, IV, 81. Sur la nuit de Vespasien et Titus dans l'*Iseum Campense* : Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, VII, 123. Sur la statue du Nil entourée de douze enfants (pour représenter la fertilité impériale) que Vespasien dédie au temple de la Paix : Plin l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXVI, 11, 3.

<sup>582</sup> Histoire Auguste, *Vie d'Aurélien*, XXV, 3-6 : dans ce récit, il y a filiation entre le dieu d'Émèse de l'empereur sévérien et le Sol d'Aurélien. Sur cette question, on pourra consulter Lemardelé, 2011.

interprété comme un choix excentrique selon la caractérisation du règne de l'empereur. Ainsi, chez Dion, les divinités isiaques ne semblent pas avoir franchi une étape cruciale dans l'évolution de leur statut romain à son époque par rapport à l'époque flavienne, même si Caracalla a pu avoir des liens particuliers avec Sérapis. D'ailleurs, le vocabulaire sacré ne change pas véritablement dans les extraits isiaques de contexte sévérien, par rapport à ceux de contexte flavien : les divinités isiaques restent étrangères, surtout à son époque puisqu'il les situe le plus souvent dans leur pays. Mais on est bien loin des regroupements littéraires de *peregrinae superstitiones* qui doivent être exclues – les Autres – comme au début de l'Empire et au II<sup>e</sup> siècle chez Suétone : les regroupements qui incluent Sérapis ou Isis concernent désormais Jupiter, Esculape... Sans parler d'intégration publique littéraire, la progression des occurrences isiaques se fait peu à peu. C'est une constatation générale chez les auteurs païens contemporains de la dynastie des Sévères. Malgré une ouverture d'esprit envers l'Orient, qui se voit par exemple dans la rareté des attaques envers les divinités isiaques et leurs fidèles depuis Juvénal<sup>583</sup>, le vocabulaire utilisé n'est pas plus officiel qu'auparavant, mais moins vindicatif et plus fréquent lorsqu'il est utilisé pour une description en contexte sévérien. Ainsi l'ambiance religieuse qui transparaît des écrits de ces auteurs peut ne pas être représentative de la réalité politique et populaire possiblement plus engagée.

C'est la même constatation en ce qui concerne Cybèle, qui est pourtant invitée à être introduite à Rome dès la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : chez Tite-Live, on remarque le même vocabulaire sacré général que pour les cultes isiaques – *sacrumque iis lapidem* par exemple, *dominam sacraque lauit* chez Ovide. Mais aussi la répétition du *transport* à Rome de la déesse, pour bien faire la distinction entre la divinité qui est étrangère sans être qualifiée de *peregrina*. Si elle n'est jamais nommée ainsi, quelques auteurs ont l'occasion de préciser que son temple fut construit sur le Palatin, donc implicitement à l'intérieur de l'enceinte sacrée de Rome et sur la colline qui accueille plus tard le palais d'Auguste comme le

---

<sup>583</sup> *Conditions*, p. 250. Nous parlons bien ici des auteurs païens.

précise Ovide<sup>584</sup>. Même si elle est peu fréquente, c'est là la différence principale avec les descriptions littéraires isiaques, car les divinités isiaques n'auront jamais droit à cette précision topographique<sup>585</sup>. En outre, Hérodien précise que Cybèle est célébrée publiquement, et avec certains gestes conformes aux usages romains (conformité définie depuis au moins Denys d'Halicarnasse<sup>586</sup> au I<sup>er</sup> siècle – *κατὰ τοὺς Ρωμαίων νόμους*). Cybèle, comme Sérapis avec les Flaviens ou Caracalla, peut avoir un lien direct avec certains empereurs, comme Commode<sup>587</sup>. Et elle peut même contribuer à la conservation du pouvoir impérial : *καὶ σωτήρια τοῦ βασιλέως ὁ δῆμος μετὰ τῆς ἑορτῆς ἐπανηγύριζεν*<sup>588</sup>. Mais malgré son accueil romain de longue date<sup>589</sup>, les auteurs ne parleront jamais de déesse « romaine » et rappelleront toujours ses origines : *τὴν Πεσσινοντιάν θεά*<sup>590</sup>, ainsi que les gestes rituels un peu moins acceptés<sup>591</sup>. Donc Cybèle invitée et publiquement célébrée, mais Cybèle incluse à moindre échelle dans le panthéon romain, car elle reste étrangère selon le vocabulaire des auteurs : on a bien là un exemple d'inclusion d'une altérité qui le demeure. Seul Minucius Felix nous apporte une preuve littéraire de conception d'un statut proprement romain pour le cercle divin isiaque ; mais la majorité des occurrences

<sup>584</sup> Ovide, *Les fastes*, IV, 345-349 : *ipsa sedens plaustro porta est inuecta Capena : sparguntur iunctae flore recente boues. Nasica accepit ; templi non perstitit auctor : Augustus nunc est, ante Metellus erat.*

<sup>585</sup> Du moins avant la référence subtile de l'*Histoire Auguste* et d'Aurelius Victor. Si le point commun entre Cybèle et les divinités isiaques est d'être d'origine étrangère, la différence principale qui explique cette réaction officielle dissemblable est certainement l'ancestralité accordée à la Grande Mère « troyenne », Rome étant lié à Troie par le héros Énée : Ovide, *Les fastes*, IV, 175-180. Voir Orlin, 2010, p. 215-216.

<sup>586</sup> Denys d'Halicarnasse, *Les antiquités romaines*, II, 19, 4 : « Et même s'il est arrivé aux Romains d'introduire quelque culte par la volonté d'un oracle, ils le célèbrent selon leurs propres rites, en rejetant toutes les fables de charlatans. C'est ce qu'ils ont fait, par exemple, pour le culte de la déesse de l'Ida : chaque année les prêtres organisaient des sacrifices et des jeux en son honneur, conformément aux usages romains (...) ».

<sup>587</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, I, 10, 7 : « Quant à Commode, il célébra la fête en offrant un sacrifice à la déesse, en lui rendant des actions de grâces et en participant avec joie à la procession... ».

<sup>588</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, I, 10, 7 : « ... et durant la fête le peuple romain accomplit solennellement des sacrifices pour le Salut de l'Empereur ».

<sup>589</sup> Ovide, *Les fastes*, IV, 255-275, le raconte à la même époque que Tite-Live.

<sup>590</sup> Citée à plusieurs reprises dans Hérodien, *Histoire romaine*, I, 11, 3-5, plus d'un siècle après Ovide et Tite-Live.

<sup>591</sup> Il y a dualité des rituels pour la Grande Mère : des gestes acceptables et acceptés par les Romains grâce à l'ancestralité troyenne de la déesse, et d'autres plus intolérables à la façon romano-orientale, comme les Galles – Borgeaud, 1996, p. 95-97.



conserveront une connotation de caractère étranger voire d'étrangeté, même si l'étranger est admis et accepté à Rome publiquement, en particulier au tournant du III<sup>e</sup> siècle.

L'oubli post-sévérien de Malaise est perceptible dans les textes par l'absence de description de lien littéraire entre le cercle isiaque et les empereurs postérieurs à Sévère Alexandre. L'*Histoire Auguste*, ou encore Aurelius Victor, Eutrope, se réfèrent particulièrement aux liens entre les cultes isiaques et Caracalla, parfois avec Commode ou Domitien. D'ailleurs, ces historiens n'en font pas une description négative. On pourrait parler d'une intégration littéraire sévérienne (d'un statut romain), voire caracallienne, mais non contemporaine à la dynastie, car plutôt effectuée dans les ouvrages postérieurs, même chez l'*Histoire Auguste* qui s'étonne et parle d'une officialisation sous Commode. Car le fait est là : on réfléchit, on avoue un lien particulier entre quelques Sévères et les divinités isiaques, et un lien qui se répercute sur l'aspect public intégrateur des cultes à Rome ou ailleurs dans l'Empire. Ainsi, l'oubli littéraire post-sévérien n'est pas véritable, car les auteurs continuent à évoquer le cercle isiaque, que ce soit à Rome ou ses origines égyptiennes. Et les attaques deviennent presque inexistantes : on a même des preuves de curiosité positive envers la zoolâtrie. Les auteurs mettent moins l'accent sur le caractère étrange des cultes. On revient et l'on développe sur la sagesse du savoir (culturel) égyptien. Le caractère étranger de la sphère isiaque est évoqué pour aborder les étapes d'intronisation romaine de plus en plus éloignées dans le temps, donc de plus en plus anciennes : l'ancestralité ajoute au respect littéraire. On n'est plus face à un « Autre ».

Les auteurs chrétiens, quant à eux, peuvent opérer des regroupements divins païens qui rapprochent les divinités isiaques des divinités romaines traditionnelles pour mieux les attaquer conjointement. L'aspect géopolitique des différents Autres culturels (polythéistes) est aboli dans ces textes par le regroupement divin : l'*institué* romain culturel est donc universel pour être mieux attaqué. Rappelons ici un passage de Tertullien : « Mais c'est donc au regard de la religion, non de la nation, que nous passons pour la troisième espèce, de façon qu'il y a les Romains, les Grecs, les Juifs, puis les Chrétiens. (...) puisque Rome a

aussi attiré les dieux de la Grèce, où sont alors les Égyptiens, eux aussi, que je sache adorateurs singuliers, adeptes d'une religion superstitieuse ? (...)»<sup>592</sup> ». Il témoigne que l'Autre du point de vue romain est désormais l'*instituant* chrétien, pour des raisons principalement religieuses et non géopolitiques, comme c'était le cas avec autrefois l'*instituant* isiaque. Les auteurs païens postérieurs à la dynastie sévérienne peuvent opérer des regroupements qui reflètent les progrès que connaît le syncrétisme solaire, et qui ont un objectif différent : celui de l'inclusion des divinités autrefois attaquées pour mieux répondre aux chrétiens.

Si on constate une évolution en quatre siècles depuis une opposition littéraire entre divinités romaines et divinités isiaques, vers des regroupements entre elles au service du syncrétisme solaire, il ne faut pas en conclure à un « piétisme total » de la part des derniers auteurs païens, alors qu'on peut parler d'engouement païen pluraliste face à la variété de titres cultuels portés par de mêmes personnes selon les inscriptions<sup>593</sup>. En effet, dans les œuvres plus conséquentes comme l'*Histoire Auguste*, l'idolâtrie cosmopolite est à relativiser. Dans une même œuvre, l'attitude littéraire peut varier selon les cultes concernés et décrits, et la piété n'est pas véritablement affichée, du moins la piété isiaque voire romano-orientale. C'est une constatation générale pour le IV<sup>e</sup> siècle : alors que les auteurs chrétiens n'hésitent pas à afficher leur mépris envers le paganisme, malgré l'officialisation du christianisme comme religion de l'État, les auteurs païens font transparaître une certaine neutralité religieuse littéraire voire un silence sur les persécutions dans certains cas. Ce qui engendre des théories de surévaluation voire d'inexistence de débat religieux dans l'Antiquité tardive (dont Alan Cameron est le chef de file), qui se basent sur l'ignorance des auteurs païens envers les œuvres chrétiennes alors que la réciproque est fautive<sup>594</sup>. Les auteurs païens tardifs peuvent néanmoins s'exprimer par la réédition d'auteurs classiques après révision, à des moments particuliers de la « lutte » religieuse entre 384 et 408 comme

---

<sup>592</sup> Tertullien, *Aux Nations*, I, 8, 11-12.

<sup>593</sup> Turcan, 1993a, p. 22.

<sup>594</sup> Ratti, 2010, p. 80-81. L'historien en tient pour preuve contraire la contemporanéité de Jérôme de Stridon et de l'auteur de l'*Histoire Auguste* et les « incontestables » ressemblances entre leurs œuvres.

la mort de Prétextat ou celle de Théodose<sup>595</sup> (379-385 apr. J.-C.). Nous n'avancions pas que les ouvrages choisis, comme les *Métamorphoses* d'Apulée rééditées en 395 à Constantinople par Crispus Salustius et les *Satires* de Juvénal par Niceus à Rome, le sont pour brandir les personnages isiaques présents. Mais face à des choix de réédition de poésie, on voit le processus d'utilisation de la verve satirique de Juvénal et Martial – quand les auteurs chrétiens brandissent de leurs côtés les vers satiriques de leurs *Carmen*. Voire on voit l'utilisation des convictions néoplatoniciennes de l'*Apologie* d'Apulée, du nationalisme livien. Au-delà du retour d'un genre littéraire, la réédition (de poésie) est un argument, une arme littéraire pour le rétablissement des valeurs anciennes, d'un idéal païen dont le cercle isiaque peut faire parti après avoir pris en compte les « pour » et les « contre » envers ces cultes, donc avoir lu Apulée d'un côté, Juvénal de l'autre...

Turcan résume la situation d'un syncrétisme solaire qui est différent d'un auteur à l'autre et d'une époque à l'autre : « Quand nous considérons le paganisme du Bas-Empire comme un bloc, nous demeurons victimes, en fait, d'une illusion inculquée par les Pères de l'Église (à commencer par Firmicus Maternus) autant que par l'historiographie moderne<sup>596</sup> ». Nous verrons que la littérature n'est pas l'arme privilégiée du cercle aristocratique romain de la fin de ce siècle incarné par Symmaque et Prétextat.

Avec notre revue des sources chrétiennes, il apparaît que le conflit entre ces auteurs et les cultes isiaques ponctuellement attaqués n'inclut pas un niveau impérial de manière explicite, ce qui correspond à la littérature païenne qui évoque tout autant (c'est-à-dire peu souvent) des liens spécifiques entre tel empereur et la sphère divine isiaque. En effet, les textes chrétiens peuvent afficher une attitude évolutive envers l'empereur, mais ils restent rares à s'exprimer à ce sujet<sup>597</sup>. En général, comme Justin puis Tatien, Tertullien illustre une attitude double : il développe une certaine controverse contre l'homme proche du divin.

---

<sup>595</sup> Ratti, 2010, p. 75-85.

<sup>596</sup> Turcan, 1993a, p. 24.

<sup>597</sup> Sur le rapport auteurs chrétiens/empereurs, Ries, « Sacré, culte impérial, fêtes et christianisme aux trois premiers siècles de l'Empire romain », dans Motte, Ternes (éd.), 2003, notamment p. 267-270.

Il affiche un respect<sup>598</sup> envers cet homme et son pouvoir pour affirmer que les chrétiens sont de bons citoyens qui vivent conformément aux lois et que la Bible leur enseigne de prier pour le salut de l'empereur, mais non pas un respect envers son *genius*<sup>599</sup>. Tertullien développe plus longuement une attitude polémiste contre l'apothéose impériale – basée selon lui sur le principe évhémérique de fausse divinisation – dans les chapitres 28-36 de l'*Apologétique* : les persécutions à Lyon et en Afrique du Nord sont dans son esprit. Mais il ne juge un empereur mauvais que si celui-ci persécute durement la communauté chrétienne ; il ne les invective jamais directement, certaines de ses œuvres étant plutôt destinées aux magistrats et la démonologie restant son thème de prédilection. C'est une attitude chrétienne qui invective le côté religieux du pouvoir impérial, mais qui reste fidèle à son côté politique, tant que le contexte politico-religieux oblige les auteurs chrétiens à espérer le statut de *religio licita*. Cette prudence voilée va évoluer lorsque les grandes persécutions du IV<sup>e</sup> siècle vont entrer en compte, puis lorsque le christianisme ne sera plus *licita*, mais *vera religio*. Ainsi, dans les œuvres chrétiennes du milieu du III<sup>e</sup> siècle au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, on remarque quelques caractéristiques<sup>600</sup> : les allusions aux persécutions apparaissent chez Arnobe et Lactance lorsque la paix religieuse en Occident est installée ; le paganisme est toujours visé dans la majorité des œuvres, le judaïsme plus rarement alors qu'il est un rival plus compétitif, car de tradition commune (notamment monothéiste) avec un profil différent. Puis quelques œuvres ont comme objectif secondaire de consolider le choix religieux des chrétiens et de convertir, comme chez Lactance et Firmicus Maternus. Elles montrent plus d'audace, tant dans leur démonstration de la fausseté des cultes païens que dans celle du christianisme comme *vera religio*. Se libérer de la persécution n'est plus la préoccupation principale comme chez Tertullien, même si elle est toujours en arrière-plan puisqu'on décrit occasionnellement les « bons » empereurs chrétiens, en comparaison des « mauvais » qui sont païens.

Julien, autant empereur qu'auteur, a été directement invectivé par des auteurs chrétiens non pas pour des persécutions, mais pour son principe de théosophie favorable au

---

<sup>598</sup> Tertullien, *Apologétique*, XXXIV, donnant comme meilleur exemple Auguste.

<sup>599</sup> Tertullien, *Apologétique*, XXVII, 1-4.

<sup>600</sup> Laurin, 1954, p. 442-444.

paganisme et surtout au syncrétisme solaire, qui inclut anecdotiquement Sérapis. Dès la mort de l'empereur, ses principes et leur influence positive sur les païens sont attaqués par Grégoire de Naziance, qui cite directement « les honneurs rendus au Nil en Égypte par des androgynes, ainsi que les Isis, les dieux mendésiens, les Apis, toutes les créatures que tu sculptes ou que tu peins, ces animaux composites monstrueux<sup>601</sup> ». Théodoret de Cyr et Cyrille d'Alexandrie prouvent par leurs œuvres que celles de Julien étaient encore jugées dangereuses longtemps après sa mort non pas par leur actualité, mais par leur souvenir. Chez Théodoret, on ressent que les erreurs polythéistes s'éloignent dans le temps : si on les attaque encore, l'urgence et la violence s'amointrissent par rapport aux deux discours – 4 et 5 – de Grégoire. Dans l'*Histoire de l'Église* de Théodoret par exemple, Julien est relié péjorativement à plusieurs reprises à l'erreur idolâtrique, et une impiété particulière liée à des « mystères infâmes » sans qu'ils soient spécifiés<sup>602</sup>. Ou encore, il est décrit comme rempli de *δαίμονες*<sup>603</sup>. Tandis que dans son œuvre exégétique, Théodoret ne mentionne l'ancien empereur qu'une seule fois, pour en réalité viser les adeptes en général qui ont pu suivre ses idées<sup>604</sup>. Ainsi, par la relative rareté de la présence de Sérapis et des autres divinités isiaques dans les œuvres de Julien lui-même, on retrouvera la même rareté voire l'absence dans les œuvres qui attaquent cet empereur.

Conjointement à Julien, il faut également nommer Maximin II Daïa. Car selon certains chercheurs sur la base de propos d'auteurs chrétiens<sup>605</sup>, il aurait tenté de remettre en place une hiérarchie religieuse païenne à l'image de l'organisation de la prêtrise égyptienne, avec le modèle de l'*archiereus Alexandriae et totius Aegypti*, qui est pourtant

---

<sup>601</sup> Grégoire de Naziance, *Oratio* V, 32 : *αἱ παρ'Αἰγυπτίοις δι'ἀνδρογόνων τιμαὶ τοῦ Νείλου, αἷ τε Ἰσιδες καὶ οἱ Μενδήσιοι θεοὶ καὶ οἱ Ἄπιδες, τὰλλὰ τε ὅσα πλάττεις ἢ γράφεις θηρία σύνθετα καὶ ἀλλόκοτα.*

<sup>602</sup> Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, III, 6, 1 : « Mais quand Julien eut dévoilé son impiété, les cités furent en proie aux émeutes. En effet, reprenant de l'assurance, ceux qui étaient asservis à l'erreur idolâtrique rouvrirent les sanctuaires de leurs idoles et recommencèrent à célébrer ces mystères infâmes qui méritent l'oubli ».

<sup>603</sup> Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, III, 20, 1.

<sup>604</sup> Guinot, 1995, p. 468 (*In Psal.*, PG 80, 1264 A<sup>2</sup>. Ps. 52, 6).

<sup>605</sup> Lactance, *De la mort des persécuteurs de l'Église*, XXXVI, 4-6 ; Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, VIII, 14, 9 et IX, 4, 2.

un poste peu religieux, mais plutôt administratif et financier<sup>606</sup>. La mémoire à Maximien Daïa, par analogie, est ainsi très présente dans les œuvres de polémique chrétienne contre Julien<sup>607</sup> : il semble parfois difficile de montrer si Julien œuvrait dans la continuité de Maximinus Daïa ou au contraire s'il avait sa propre inspiration. Sur la question du modèle hiérarchique qui inspire Maximin, Belayche évoque celui du culte impérial pour redynamiser les cultes traditionnels dans les régions d'Orient fortement christianisées<sup>608</sup>. Il s'agit donc de nuancer la notion de « réforme » par Maximin II Daïa (qui s'appuie sur la seule base de courts extraits de Lactance et d'Eusèbe lui donnant une image d'empereur obsédé par le christianisme et sa persécution<sup>609</sup>), mais de parler d'encouragements impériaux pour les cultes traditionnels régionaux avant qu'il ne s'engage dans un renouvellement des persécutions envers les fidèles des dieux traditionnels et locaux<sup>610</sup>. Certes, localement, la réponse païenne a pu être positive ; mais nous sommes loin d'affirmer que Maximin a voulu transposer l'organisation de la prêtrise égyptienne avec le dieu Sérapis en tant que concurrent des chrétiens<sup>611</sup>.

Alors que certains mentionnent le rejet tardo-républicain politique du monde isiaque à Rome, aucune œuvre chrétienne ne relie un empereur particulier – passé ou actuel – aux cultes isiaques. Mais ces cultes peuvent être occasionnellement associés au pouvoir décisionnel de Rome : par les références historiques sur le rejet sénatorial considéré comme sage par les auteurs chrétiens ; par comparaison à la situation isiaque qui semble contemporaine à la rédaction de leur œuvre. Car ils s'accordent à dire qu'il y a adoption isiaque publique à Rome, et même s'ils ne précisent pas si l'adoption est populaire ou officielle, elle peut devenir un argument sur la *religio* romaine dans sa globalité. Seul

---

<sup>606</sup> Belayche, « La politique religieuse 'païenne' de Maximin Daïa. De l'historiographie à l'histoire », dans Cecconi, Gabrielli (éd.), 2011, p. 236-237 et 248-249, qui mentionne Stein, Grant et Castritius.

<sup>607</sup> Belayche, « La politique religieuse 'païenne' de Maximin Daïa. De l'historiographie à l'histoire », dans Cecconi, Gabrielli (éd.), 2011, p. 237 ; Marcos, 2013, p. 15-16 et 35-36.

<sup>608</sup> Belayche, « La politique religieuse 'païenne' de Maximin Daïa. De l'historiographie à l'histoire », dans Cecconi, Gabrielli (éd.), 2011, p. 250.

<sup>609</sup> Portrait remis en cause par Marcos, 2013.

<sup>610</sup> *infra*, p. 349-350.

<sup>611</sup> Kuhoff, Ehling, 2011, col. 501 ; Ehling, 2011.

Minucius Felix utilise un vocabulaire solennel à ce propos pour mieux user de dérision, et Tertullien invective les magistrats romains qui sont les destinataires reconnus de l'*Apologétique*. La *systématisation* de la *religio* romaine indique deux tendances littéraires au III<sup>e</sup> siècle : les textes païens qui font encore la distinction entre le paganisme romain et la sphère isiaque ; les textes chrétiens dans lesquels la frontière se fait plus floue pour mieux attaquer les *pagani* dans leur globalité. Mais ils continuent majoritairement à citer Isis et les autres comme exemples égyptiens, à les détailler dans ce contexte précis. Après le premier tiers du IV<sup>e</sup> siècle, les attaques qui visent Rome et son pouvoir décisionnel politico-religieux ont moins raison d'être : on revient d'autant plus au contexte égyptien, jusqu'au dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle où c'est bien le paganisme des aristocrates romains qui devient parfois une cible particulière.

Pour finir, les textes directement issus des empereurs qui nous concernent sont très rares. Nous avons vu ceux de Julien ; nous pouvons encore citer selon l'*Histoire Auguste* les mémoires de Septime Sévère, qui avouerait le plaisir qu'il a à visiter l'Égypte, à rencontrer le culte entourant Sérapis et d'autres lieux sacrés<sup>612</sup>. Ou encore les mots de Constantin qui parle de « vice » et de « vie pervertie par la déraison » dans une *Lettre aux Orientaux* selon Eusèbe de Césarée<sup>613</sup>. Mais le constat reste le même : les occurrences isiaques sont rares, les divinités sont non liées au pouvoir impérial depuis le règne de Caracalla, non définies comme romaines par les empereurs eux-mêmes. Nous pouvons alors nous tourner vers les inscriptions pour analyser notamment si les termes impériaux peuvent être plus spécifiques quant à l'identité à Rome de telle ou telle divinité isiaque et s'ils sont différents de ceux utilisés par le peuple et les hautes classes sociales.

---

<sup>612</sup> Turcan, 1993a, p. 44.

<sup>613</sup> Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, II, 48, 2 : « Car la grâce de la vertu demeurerait secrète et incompréhensible si, en face, le vice n'avait étalé la vie pervertie par la déraison (...) ». Laurin, 1954, p. 312.

### III Les divinités isiaques dans les inscriptions romaines

Les inscriptions isiaques sont étudiées autant quantitativement que qualitativement depuis le répertoire de Vidman puis grâce au *RICIS*. Elles sont analysées pour percevoir l'accueil de telle ou telle divinité suivant les temps et les lieux, ou encore la composition et la hiérarchie du clergé isiaque. Si un certain nombre d'entre elles présentent un lien avec le cercle impérial (dédicaces pour le salut de l'empereur, par l'empereur lui-même ou son entourage), ce lien n'est que peu analysé. Selon Cumont, la popularité du cercle divin isiaque dans certaines couches sociales a permis, comme le mithriacisme et d'autres cultes gréco-orientaux, de renforcer le culte impérial<sup>1</sup>. Ne peut-on pas percevoir dans les inscriptions romaines certaines caractéristiques qui confirment ou qui infirment cette vision, comme dans l'attribution de certains qualificatifs divins ?

Jean-Marie Lassère précise qu'en général, même si certaines inscriptions religieuses sont offertes dans une démarche individuelle, étant déposées dans les sanctuaires la lecture en est publique<sup>2</sup>. Et Nicole Belayche d'ajouter que « les inscriptions ont fréquemment un but médiatique<sup>3</sup> ». On peut supposer que les inscriptions religieuses isiaques liées au cercle impérial qui deviennent publiques peuvent indiquer à la fois la perception individuelle sur une divinité, puis un point de vue qui participe à la perception collective/communautaire sur le lien entre cercle isiaque et pouvoir impérial. Voire qui participe à l'évolution du caractère officiel du cercle divin, qui serait opérée par le pouvoir telle que perçue par le point de vue d'un individu. Les inscriptions réellement collectives, issues d'une ancienne tradition qui perdure durant la République pour s'intensifier durant l'Empire, sont offertes

---

<sup>1</sup> Turcan, 1978, p. 1056 : « L'expansion dans différents milieux sociaux de l'isiasme, du phrygianisme, du mithriacisme et des cultes syriens a-t-elle contribué à renforcer, voire à recharger la dévotion des sujets de l'Empire envers l'empereur ? F. Cumont a soutenu cette idée. Les clergés orientaux auraient, en vertu même de leurs traditions théocratiques, apporté "aux empereurs une justification dogmatique de leur despotisme". Il en trouvait une confirmation dans le fait que les princes les plus soucieux de proclamer leur divinité, "un Domitien, un Commode", furent aussi ceux "qui favorisaient le plus ouvertement les dévotions étrangères" » (citation de Cumont, 1929, p. 34-35).

<sup>2</sup> Lassère, 2005, p. 543. D'autant plus lorsque le dédicant précise une fonction liturgique, comme *isiaque* ou encore *bubastiaque* (Bricault, 2013, p. 328-329) : il fait certainement partie d'une association religieuse, ce qui implique une destination publique de la dédicace, pour la promotion de son association.

<sup>3</sup> Belayche, 2000b, p. 579.



par les collèges et les associations à caractère professionnel<sup>4</sup> : il peut y avoir indice sur le désir de lier les divinités isiaques au pouvoir impérial, comme il peut y avoir pression pour adhérer à la religiosité impériale.

Qui sont les dédicants des inscriptions isiaques à Rome ? Selon la langue utilisée, ils font surtout partie de la première catégorie de fidèles isiaques de Baechler<sup>5</sup> : les Orientaux immigrés restés fidèles à leurs croyances<sup>6</sup>, qui prient en grec des dieux auxquels ils ont confiance et donc qui leur obéissent lorsque ces derniers leur intiment des ordres<sup>7</sup>. En effet, « le nouveau citoyen (...) doit honorer les dieux de la cité et de l'État, sans oublier ceux de l'empereur, mais cette dévotion officielle n'élimine pas les cultes traditionnels, qui sont au contraire mieux connus grâce à l'engouement des populations romanisées pour les inscriptions<sup>8</sup> ». Mais les dédicaces en grec, tout comme celles en latin, peuvent éventuellement être laissées par l'autre type de fidèles : les Romains de l'aristocratie municipale ou de l'entourage impérial qui pratiquent les deux langues. Et d'autant plus si les empereurs eux-mêmes sont attirés par la civilisation grecque ou ses dieux. Ainsi, à Rome, si la plupart des dédicaces isiaques semblent avoir été laissées par le peuple, nous nous concentrerons en partie sur cette fraction de la population plus élevée socialement. En outre, les dédicaces isiaques romaines pour le salut impérial sont autant en latin qu'en grec, pour une répartition égale : ce n'est donc pas une tradition dédicatoire purement latine, et tout type de dédicant isiaque peut en profiter pour exprimer son loyalisme envers l'empereur, et ainsi lier le pouvoir impérial à une puissance divine particulière.

Les noms théophores isiaques nous en apprennent peu par leur ambiguïté<sup>9</sup> : ils ne représentent pas obligatoirement un fidèle isiaque, car ils peuvent être donnés aux

---

<sup>4</sup> Belayche, 2000b, p. 546.

<sup>5</sup> Baechler, 1959, p. 164-166, 175, 191-192. M. Malaise relativise la théorie, s'appuyant sur l'omission de Baechler des personnes qui ne donnent pas de titre et qui sont d'origine plébéienne.

<sup>6</sup> De plus en plus nombreux à Rome sous les Sévères, avec l'autorisation pour les Orientaux de devenir sénateurs romains depuis Caracalla : Dion Cassius, *Histoire romaine*, LI, 17, 3 : « (...) cependant des Alexandrins siègent au Sénat aussi bien à Alexandrie, à partir du règne de Sévère qu'à Rome où certains d'entre eux furent inscrits pour la première fois sous le règne d'Antonin, fils de Sévère ».

<sup>7</sup> *Conditions*, p. 153-154.

<sup>8</sup> Lassère, 2005, p. 547.

<sup>9</sup> Lassère, 2005, p. 25-34.

affranchis ou aux esclaves par leurs maîtres, ou encore aux enfants par leurs parents. Ce genre de *cognomen* nous renseigne plus sur la foi de ceux qui les offrent que de ceux qui les portent. La corrélation entre un *cognomen* isiaque et une inscription offerte aux dieux concernés est très rare : sur 400 personnages qui présentent un nom théophore isiaque, seuls environ 2 % seraient véritablement fidèles à ces dieux et ils sont mal connus<sup>10</sup>. Les éléments onomastiques isiaques resteront toujours plus des informations sur l'appartenance ethnique de leur porteur que des informations religieuses. Quant au taux de participation des femmes, les inscriptions ne nous apportent pas d'informations complémentaires sûres. Face à des sources littéraires comme Apulée<sup>11</sup> ou Juvénal<sup>12</sup>, certes discutables,<sup>13</sup> mais qui insistent parfois sur la participation active de nombreuses femmes fidèles d'Isis, les inscriptions sont plus vagues. D'après le relevé des épigraphies italiennes, 24,6 % des fidèles d'Isis seraient des femmes, pour un pourcentage un peu plus élevé de 30,6 % à Rome<sup>14</sup>. Et, d'après Malaise, le titre de *sacerdos* serait porté par des femmes dans 23,08 % des cas<sup>15</sup>. Il est compliqué de conclure sur cette question tant les sources littéraires et épigraphiques sont discutables sur ce point.

### **III.1 Popularité épigraphique...**

#### III.1.1 ... par les chiffres : distribution chronologique et sociale

Tout en gardant à l'esprit que la quantification épigraphique est biaisée par le caractère archéologique de la découverte des inscriptions, et que la fréquence des dédicaces selon des critères sociaux ne peut être représentative de la réalité, car elle met en avant certaines couches de la société ayant plus accès à cette pratique, les isiacologues ont

---

<sup>10</sup> Notamment à propos de l'époque durant laquelle ils ont vécu.

<sup>11</sup> Apulée, *Métamorphoses*, XI, 9-10.

<sup>12</sup> Juvénal, *Satires*, VI, 522-541.

<sup>13</sup> Tombant dans les préjugés romains associant les femmes aux cultes étrangers afin de déprécier ces derniers : Beard, North, Price, 2006, p. 299-300.

<sup>14</sup> *Conditions*, p. 99. Dunand, 2000, p. 109, donne un pourcentage romain d'environ 27 %. Le Bohec, 2001, p. 410, note un pourcentage similaire de plus d'un quart des inscriptions de la part des femmes, mais retient surtout que ces dernières ont un grand rôle dans la propagation isiaque, car ce serait par elles que les cultes se diffusent dans les couches sociales supérieures.

<sup>15</sup> *Conditions*, p. 127. Mais alors ce titre impliquerait une charge secondaire d'habillement de la déesse, et jamais la plus haute charge de la hiérarchie : le prophète.

néanmoins fait ressortir quelques grandes caractéristiques quantitatives grâce aux répertoires.

Ainsi, Vidman, Grenier et Bricault ont tenu à mettre en avant l'importance de Délos dans les proportions, qui explique que la majorité des épigraphies appartient au monde grec – environ 62 %, contre 38 % pour le monde latin. Le fait que la diffusion isiaque touche la Grèce près de deux siècles avant l'Italie l'explique également. Notre premier diagramme, construit à partir du répertoire de Grenier, l'illustre clairement (figure n° 1). Si cette étude ne concerne qu'Anubis, troisième divinité populaire dans les inscriptions, elle est pourtant représentative du phénomène délien pour tout le cercle isiaque. On peut en outre préciser à quelle époque la prépondérance délienne prend place (figure n° 2).

La langue grecque restera la principale pour les dédicaces isiaques : 1210 selon Bricault<sup>16</sup>, ce qui représente 70,76 %, contre 515 en latin, c'est-à-dire 30,11 %<sup>17</sup>. Pour la période impériale romaine, c'est bien l'occident latin qui nous fournit la majorité des inscriptions, même si beaucoup restent en langue grecque<sup>18</sup>. Cela prouve l'importante installation des Orientaux vers l'Italie et particulièrement à Rome, capitale cosmopolite de l'Empire. La prépondérance latine est sensible dès 69 apr. J.-C., soit dès la dynastie flavienne (figure n° 3). Elle s'intensifie entre 139 et 192 apr. J.-C., car même si en Italie, moins d'inscriptions sont relevées par rapport à l'époque précédente, en comparaison le nombre d'inscriptions isiaques en Grèce (insulaire et continentale additionnées) recule nettement : l'écart se creuse entre l'Italie et la Grèce. Enfin, les proportions se stabilisent entre 193 et 235 apr. J.-C., autant en Orient qu'en Occident, pour obtenir des nombres relativement proches de ceux de la période précédente. Nous remarquerons ici le découpage particulier effectué par Bricault qui ne suit pas un découpage dynastique pour les historiogrammes que nous avons utilisés ici. En scindant la dynastie antonine en deux, il

<sup>16</sup> Bricault, « Études isiaques : perspectives », dans Bricault (éd.), 2000, p. 198.

<sup>17</sup> Mentionnons que 23 autres sont bilingues, et 8 dernières sont en d'autres langues.

<sup>18</sup> Bricault, « Études isiaques : perspectives », dans Bricault (éd.), 2000, p. 204. Sur 1710 inscriptions relevées par L. Bricault, auxquelles s'ajoutent 121 nouvelles répertoriées dans les *Bibliotheca isiaca* (Bricault (éd.), 2008 ; Bricault, Veymiers (dir.), 2011 et Bricault, Veymiers (dir.), 2015), seules 1312 peuvent être datées, avec plus ou moins de précisions. Les inscriptions non datées représentent près de 27 %, taux non négligeable qui pourrait fausser les proportions « temporelles » dans les diagrammes sur lesquels les observations suivantes s'appuient.

préfère bien illustrer la dynamique générale de la diffusion isiaque autour du bassin méditerranéen, qu'on peut comparer à la dynamique isiaque précisément italienne (figures n° 4 et 5).

Nous y voyons que la diffusion isiaque générale (en orange) s'amorce doucement au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., lorsque le culte d'Isis arrive dans la région du Pirée et s'y propage jusqu'à la mort de Ptolémée IV en 205 av. J.-C. En Italie, la diffusion n'est pas encore amorcée. Elle ne l'est qu'à partir de la deuxième phase générale (en gris), qui correspond selon Bricault à une « expansion » des cultes isiaques au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. L'expansion est d'abord quantitative ; elle est aussi géographique. Car certes, elle est regroupée principalement en Grèce continentale et insulaire. Mais ailleurs en Méditerranée, par exemple en Italie, on observe les premières inscriptions isiaques : en Italie, entre 204 et 88 av. J.-C., on est dans la phase de diffusion. On peut donc bien qualifier la phase générale méditerranéenne d'expansion, car elle est particulièrement notable en Grèce, mais ailleurs, les cultes isiaques opèrent leur première diffusion ou continuent leur expansion. La troisième phase, en noir, est qualifiée d'implantation. Elle commence avec le sac de Délos en 88 av. J.-C. et une nette diminution générale du nombre d'inscriptions recensées : on passe d'environ 600 inscriptions relevées sur 116 ans à 200 épigraphies recensées sur plus de 150 ans. Ainsi, le sac de l'île grecque représente bien une rupture dans le relevé épigraphique dans le monde grec, rupture qui va contribuer à l'« implantation » isiaque concentrée en Italie. D'ailleurs, pour une même période en terme de nombre d'années<sup>19</sup>, le relevé épigraphique isiaque n'atteindra jamais celui de la deuxième phase générale, soit la phase de fonctionnement du *sarapeion* de Délos. C'est donc surtout une implantation locale, et non générale, par exemple en Italie où elle est notable en passant de 4 inscriptions pour la phase italienne de diffusion à 44 inscriptions entre 87 av. J.-C. et 68 apr. J.-C. On parle d'implantation à cause du net recul en Grèce qui se répercute sur les chiffres généraux méditerranéens, et pour se focaliser sur la situation italienne qui va désormais être l'exemple du dynamisme épigraphique isiaque. Ainsi, pour les phases 3 à 7, soit entre 87

---

<sup>19</sup> Si nous additionnons par exemple les inscriptions de 139 à 192 apr. J.-C. à celles recensées entre 193 et 235 apr. J.-C., pour obtenir une période équivalente de 96 ans, nous atteignons seulement environ 440 épigraphies isiaques.

av. J.-C. et 391 apr. J.-C., le dynamisme observable en Italie est similaire au dynamisme général.

La quatrième phase générale « de pénétration » en bleu commence à l'avènement de Vespasien et s'achève à la mort d'Hadrien. La pénétration en Italie commence également avec la dynastie flavienne, ce qui correspond aux phases d'évolution numismatique isiaque en terme de nouveautés d'images que nous verrons. La dynastie flavienne semble bien plus propice que la dynastie julio-claudienne, selon les chiffres épigraphiques et les évolutions numismatiques, à la démonstration publique d'intérêts isiaques, à particulier pour le contexte romain. Nous remarquons la difficulté pour les dieux isiaques de s'installer en Italie durant la fin de la période républicaine et durant la première dynastie impériale<sup>20</sup>, difficulté qui n'a pu que persister durant les troubles de 68 apr. J.-C. La mort d'Hadrien déclenche une cinquième période dite « de stabilisation » des dédicaces<sup>21</sup> jusqu'à la mort de Commode. Ce léger recul est aussi général en Méditerranée.

Nous pouvons nous interroger sur la phase suivante qui nous concerne plus directement, et que Bricault nomme « phase de consécration » entre 193 et 235 apr. J.-C. Pour cette période qui va de la mort de Commode à celle de Sévère Alexandre (en vert), on relève 3 inscriptions italiennes en moins par rapport à la période précédente (situation similaire de léger recul numérique en Grèce insulaire et en Europe, contraire à la situation de la Grèce continentale et en Afrique, mais conforme au recul généralisé au monde gréco-romain). En revanche, le ratio sévérien d'inscriptions italiennes par an est légèrement supérieur aux périodes précédentes<sup>22</sup>, ce qui revient à dire qu'en Italie, on a laissé plus d'inscriptions par an durant la période sévérienne (toutes périodes confondues). La supériorité de ratio sévérien est également vérifiable pour les proportions gréco-romaines

---

<sup>20</sup> Avec seulement 44 inscriptions sur plus de 150 ans (en noir), alors que l'on comptabilise environ 94 inscriptions durant la phase de pénétration (en bleu) qui dure environ 70 ans : c'est le double d'inscriptions en moitié moins de temps.

<sup>21</sup> Avec seulement une vingtaine d'inscriptions en moins (en rouge).

<sup>22</sup> Pour la période noire (de 87 av. à 68 apr. J.-C.), le ratio est de 0,28 inscription par an ; 1,36 inscription par an pour la période bleue de 69 à 137 apr. J.-C. ; environ 1,43 inscription par an pour la période rouge de 138 à 192 apr. J.-C. ; finalement le ration sévérien, en vert, est de 1,66 inscription par an.

générales<sup>23</sup>. Par la suite, le nombre d'inscriptions isiaques (autant en Italie que dans le monde gréco-romain) diminue de plus de moitié entre 236 et 391 apr. J.-C. pour une phase dite « de rétraction », de la mort de Sévère Alexandre à la destruction du temple de Sérapis d'Alexandrie, terme plus descriptif ici qu'analytique. Au contraire, Bricault parle pour l'époque sévérienne de consécration : il adopte le point de vue général des historiens (comme Malaise<sup>24</sup>) qui ne parlent pas d'un apogée isiaque caracallien comme MacMullen, mais bien d'un apogée épigraphique durant toute la dynastie des Sévères. Le postulat d'un apogée sévérien tient à un ratio certes supérieur, mais de peu. Bricault prend certainement en compte d'autres données qui confirment la dynamique des inscriptions du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Il sera alors intéressant de confronter les phases épigraphiques aux données numismatiques, ces dernières reflétant plus précisément le programme religieux des empereurs alors que les inscriptions isiaques peuvent être émises au nom de n'importe quel fidèle isiaque, qu'il soit esclave, affranchi ou faisant partie de la cour impériale. Il s'agirait d'une comparaison de deux types de sources selon leur identification (sociale) distincte. Finalement, deuxième raison potentielle pour parler de « consécration » : la valeur intrinsèque des inscriptions d'époque sévérienne, ce que nous verrons par l'analyse qualitative. C'est-à-dire si les qualificatifs isiaques développés dans les inscriptions évoluent selon ces phases, s'ils sont singuliers durant l'époque sévérienne, et ce qui nous intéresse en particulier : si les qualificatifs inscrivent les divinités concernées dans la sphère impériale.

### III.1.2 ... par les mots

L'analyse qualitative est essentielle, car les inscriptions religieuses permettent de « percevoir la religiosité des individus<sup>25</sup> ». Ce qui nous amènera à une vision populaire des divinités, possiblement associée à une vision populaire du pouvoir impérial contenue dans

---

<sup>23</sup> Ratio de 1,27 inscriptions par an pour la période noire ; de 3,55 pour la période bleue ; de 4,45 pour la période rouge ; finalement de 4,85 pour la période sévérienne en vert. Devant de tels chiffres, Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 316, remet en cause cette « consécration » et préfère assumer une continuité entre les Antonins et les Sévères.

<sup>24</sup> *Conditions*, p. 154.

<sup>25</sup> Corbier, 1999, p. 97.

les mêmes inscriptions. Le formulaire des dédicaces religieuses est bien spécifique<sup>26</sup> et à Rome, une seule inscription isiaque présente le terme *simulacrum*<sup>27</sup> et désigne donc explicitement une statue de culte<sup>28</sup>. La plupart des inscriptions isiaques romaines se retrouvent plutôt sur des bases de marbre, des cippes et des autels funéraires : la rareté de statues de culte désignées comme telles (c'est-à-dire objet de gestes rituels) par une inscription explique la difficulté à parler d'évergétisme cultuel à Rome<sup>29</sup>.

### III.1.2.1 Les attributions populaires des divinités isiaques

Si les inscriptions peuvent être l'expression du loyalisme envers l'empereur et la famille impériale par la présence de la formule *i(n) h(onorem) d(omus) d(ivinae)*, nous pouvons auparavant nous demander quels sont à Rome les dieux isiaques les plus fréquemment invoqués et avec quelles épithètes/épicleses. Alors, nous nous demanderons si nous observons des évolutions des fréquences et caractères selon les dynasties au pouvoir. La notion de couple, de triade et de tétrade divine est plus commune en milieu grec qu'en milieu latin, donc l'invocation de dieux isiaques dans le monde latin reflète mieux le degré d'autonomie de ces derniers.

En milieu latin, c'est Isis qui est la plus fréquemment invoquée<sup>30</sup> et surtout la plus invoquée seule (figure n° 6), ce qui atteste un regain d'autonomie et son succès en Italie alors qu'en Grèce, elle était en général invoquée secondairement après son père

<sup>26</sup> Lassère, 2005, p. 542-543 : composé du nom de la divinité honorée au datif (parfois accompagnée du qualificatif d'*augusto sacrum*, ce qui n'est pas le cas pour les divinités isiaques), suivi du nom du fidèle qui est le dédicant, voire avec la précision d'une dédicace collective ; par la suite, la mention de l'objet offert ou de la cérémonie que l'on veut commémorer, puis le motif du don, soit l'exécution d'un vœu ou l'ordre envoyé par la divinité par songe.

<sup>27</sup> *Inventaire, Roma n° 4* : --- [Ap]ollinis Arpocra[tis --- / --- T]eretina (tribu) Gallus [--- / ---]s et simulacris de[orum] --- / --- XII K(alendas) Oct(obres) Ti. Iul(io) ---. Cette inscription non datée offre peu d'indications quant au culte spécifique qui est attaché au fragment de table de marbre.

<sup>28</sup> Estienne, 2000, p. 2-3 : le terme *simulacrum* implique une imitation de l'image divine, mais pas de sa nature divine qui sera donnée par les attributs divins.

<sup>29</sup> Néanmoins, la consécration d'un temple touche aussi son mobilier déjà présent, et en particulier de la statue divine tutélaire qui comme le reste, ne pourra être touchée qu'avec l'aval des magistrats responsables : Estienne, 2000, p. 215. Mais là-encore, la rareté d'inscriptions romaines de consécration d'un *templum* ou d'une *aedes* isiaque limite la piste de l'évergétisme cultuel.

<sup>30</sup> Ou la plus utilisée pour la formation des noms théophores isiaques à Rome, avec environ 51 % des documents, contre 24 % d'utilisation du nom Sérapis. *Conditions*, p. 46.

Sérapis<sup>31</sup>. En se concentrant sur les inscriptions romaines, on obtient des proportions légèrement différentes (figure n° 7). En effet, dans les inscriptions romaines, Isis est toujours en première position des divinités isiaques invoquées seules, même si la quantité est proche de celle de Sérapis. La distinction de langue utilisée est plus nette : à Rome, dans 93 % des cas, les inscriptions qui mentionnent seulement Isis sont en latin ; alors qu'avec Sérapis, 30 % sont en latin, 70 % en grec. Le public touché semble donc de différentes origines ethniques selon les deux divinités isiaques principales.

L'analyse qualitative est d'autant plus essentielle qu'Isis, dans le monde gréco-romain, incarne une polyonymie importante dès l'époque hellénistique<sup>32</sup> (notamment dans les aréologies) certainement amplifiée avec les ajouts proprement romains. Bricault recensait près de 450 épithètes et épicleses latines et grecques qui qualifiaient Isis<sup>33</sup>. Les épithètes toponymiques dont il traitait dans l'article concerné ne nous concernent que peu puisque la plupart sont liées à un lieu égyptien, même si elles peuvent être mentionnées ailleurs (surtout en Grèce). Presque aucun document avec un tel toponyme isiaque n'a été retrouvé à Rome<sup>34</sup> excepté une Isis *Lydia*<sup>35</sup>, unique dans l'Empire et certainement l'écho de la région d'origine du dédicant Mucianus, affranchi impérial. Surtout, aucune épithète

<sup>31</sup> Sérapis est ainsi invoqué en premier dans 104 inscriptions en langue grecque, contre seulement 24 en latin. Même si l'importance du site de Délos peut amplifier la position principale de Sérapis dans les épigraphies du milieu grec en général, dans environ 5 cas sur 6, Sérapis a la primauté des invocations.

<sup>32</sup> Bricault, 1994, p. 70.

<sup>33</sup> Bricault, « Toponymie égyptienne et épithètes isiaques », dans Belayche et al. (éd.), 2005, p. 443.

<sup>34</sup> Néanmoins, une Isis *Taporis* d'époque antonine, représentée dans l'attitude *dolente*, a été retrouvée en Toscane, à Fiesole (*Inventaire, Faesulae* n° 2 : *Dom[ini]ae Isidi Taposiri / C. Gargennius Sp(urius) f(i)lius Sca(ptia tribu) Maximus veteranus / nomine fratris sui M. Gargenni Sp(urii) f(i)lii Sca(ptia tribu) Macrini veterani*) ; Isis de Ménouthis à Porto, également d'époque antonine (*Inventaire, Portus Ostiae* n° 14 : *Εἰσιδι Φαρία / Εἴσιν τὴν ἐν Μενουθὶ / ὑπὲρ σωτηρίας / τοῦ κυρίου ἡμῶν / αὐτοκράτορος / Ἀντωνείνου / [ὁ δεῖνα ἀνέθηκε]* ; n° 15 : *Τὸ ζόανον τοῦ / ἀγιοτάτου / θεοῦ Σαράπιδος / [σ]ὺν τῇ Ἴσιδι [τῆ] / [ἐ]ν Μενουθὶ [...]* / [...]*πωλι*[.....]) : Bricault, « Toponymie égyptienne et épithètes isiaques », dans Belayche et al. (éd.), 2005, p. 444-445.

<sup>35</sup> *Inventaire, Roma* n° 59 : *Isidi Lydiae / educatrici / valvas cum / Anubi et ara / Mucianus Aug(usti) / lib(ertus) proc(urator)*, et Bricault, 2013, p. 184-185.



toponymique ne désigne Rome hormis *Capitolina*<sup>36</sup>. Mais *Capitolina* est une épiclèse isiaque toponymique qu'on peut retrouver en-dehors de Rome, qui indiquerait qu'Isis n'est pas uniquement liée au Capitole romain, pouvant être accueillie à quelques occasions et endroits par les *Capitolia* italiens, comme à Ostie. Ainsi, l'épithète à l'origine toponymique romaine serait devenue, ailleurs qu'à Rome, indicative non pas d'une fonction, mais d'un « rang », d'une certaine importance locale qui permet à Isis d'être aux côtés des grands dieux romains des *Capitolia*. Quant à l'épithète *Pharia*<sup>37</sup>, elle subit une évolution depuis son caractère essentiellement toponymique chez les auteurs latins du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., où elle sert à désigner l'Isis alexandrine ou égyptienne, jusqu'aux inscriptions du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.. Dans ces dernières, alors qu'elle peut qualifier les impératrices comme Faustine la Jeune, elle englobe désormais une fonctionnalité qui est de protéger la flotte frumentaire alexandrine<sup>38</sup>, mais l'ambiguïté toponymique subsiste dans les textes tardifs (comme le *Carmen contra paganos*)<sup>39</sup>. La fonction marine, élargie avec l'épiclèse *Pelagia*<sup>40</sup> qui la

<sup>36</sup> Alors qu'Isis peut être *ostiensis* : *Inventaire, Ostia* n° 6 : *D(is) M(anibus) s(acrum). / L. Valerius L(ucii) fil(ius) Fyrmus, / sacerdos Isidis Ost(i)ens(is) / et M(atris) d(eum) Tra(n)stib(erinae), fec(it) sibi* ; n° 7 : *D(is) [M(anibus)] / M. Ulpi Faed[imi, sacer]/dotis Isi[dis Ost(iensis)], / Ulpia F[---] / patri [---]* ; n° 14 : *[--- sacerdos]s Isidis Ost(iensis)*, ligne 5. L'épithète *Capitolina* est malheureusement datée du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. pour les inscriptions romaines (*Inventaire, Roma* n° 1 (*[-- V]olusius / [C]aesario, / sacerdos Isidis / Capitoline*) et n° 2 (*o(biit) T. Sulpici T(iti) f(ili) Caecili(ani), sac(erdotis) Isid(is) Capitoli(nae) / o(biit) Porcia T(iti) l(iberta) Rufa sac(erdotis) Sulpici <Isid(is)> Capitoli(nae)*) lignes 7-8) mais du II<sup>e</sup> ou du III<sup>e</sup> siècle pour une inscription d'Ostie (*Inventaire, Portus Ostiae* n° 1 : *[Pr]o salute imp(eratoris) Caes(aris) / [...] p(ii) f(elicis) A- / ug(usti) Camurenus Veru[s], sac(erdos) / deae Isidis Cap(itolinae) / CED et ceteri / [Is]iaci magar(um) de suo restitu(erunt)*).

<sup>37</sup> Seulement fonctionnel selon le classement de Malaise, qu'il place dans la catégorie « secourable » : *Conditions*, p. 186-187. *RICIS* 501/0177 (= *Inventaire, Roma* n° 51, milieu du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. : (...) *Praecessitque prior Primitiva gratissima coniunxs / Flavia et ipsa, cultrix deae Phariae casta / ---* lignes 5-6) le classe comme « divinités assimilées » dans l'index. Selon Bricault, 2000b, p. 138, Isis aurait été qualifiée de *Pharia* en tant que toponyme par métonymie avec l'assimilation littéraire à Io.

<sup>38</sup> Bricault, « Toponymie égyptienne et épithètes isiaques », dans Belayche et al. (éd.), 2005, p. 445-446 ; Bricault, 2000b (notamment par glissement entre *φᾶρος* la voile et *Φᾶρος* le phare, p. 141) ; Bricault, 2006, p. 110.

<sup>39</sup> Bricault, 2006, p. 107.

<sup>40</sup> *Inventaire, Roma* n° 45, pour Isis *Pelagia*, datée de la fin du I<sup>er</sup> s. apr. J.-C. : *Dis Manibus sac(rum). / Ser. Sulpicio Aug(usti) l(iberto) / Alcimo, aedituo / ab (sic) Isem Pelagiam. / Vix(it) an(nos) XXXVII, aeditu/avit an(nos) X. Fecit uxor / Ventria Aprodisia / vir(o) bene merent(i) mul(ier) / infelicissima et sibi suis / l(ibertis) l(ibertabus) p(osterisque) eor(um) ; Roma* n° 68 : *A. Ravius / Hilarus, / sacerdos / Isidis regi//nae, mega/lephor(us), si/gillu (sic) Mem/phiticu (sic) cum /*

désigne en tant qu'inventrice de la navigation et protectrice des marins en général, est donc un caractère romain fonctionnel dérivé d'un caractère alexandrin toponymique qui est lié à l'aspect secourable général de la déesse. Isis restera *Pharia* et *Pelagia* jusqu'au III<sup>e</sup> siècle à Rome, étant possiblement honorée d'une *aedes* voire plusieurs<sup>41</sup>.

Dès le II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. (peut-être dès le règne de Caligula) jusqu'à la moitié du III<sup>e</sup> siècle<sup>42</sup>, pour englober cette polyonymie et la surpasser, Isis est qualifiée hors d'Égypte de *μυριώνυμος*<sup>43</sup>, plus rarement de *myrionyma* (aucun exemple romain). Épiclèse unique à Isis, elle ne signifie pas uniquement multiplicité, mais plutôt infinité de noms<sup>44</sup> qui pourrait induire un lien avec le pouvoir impérial. Or, l'épiclèse serait la création du clergé égyptien dans une langue véhiculaire, ce qui prouve l'objectif de réussite de cette propagande. L'objectif semble atteint puisque *μυριώνυμος* est l'une des rares épiclèses à avoir été traduites du grec au latin<sup>45</sup> dans des inscriptions très diverses dans leur nature (dédicaces d'objets, roman, *supplicatio*, etc.), dans l'origine ethnique et dans l'appartenance sociale des dédicataires. Les inscriptions concernées proviennent notamment de hauts personnages (comme des stratèges, des ambassadeurs, des proconsuls, des vice-rois et des procurateurs), donc des personnes ayant pu voyager, mais malheureusement pas par des empereurs. L'épiclèse se rencontre surtout chez des Romains (environ 36 %) et des Égyptiens (23 %), peu par des Grecs avérés<sup>46</sup> (10 %). Car l'épiclèse est moins appréciée des Grecs qui y préfèrent le qualificatif de *πολύωνυμος*, plus conforme à une utilisation pour le cercle des

---

*columella d(ono) d(edit)* ; et possiblement *Roma* n° 61 : lignes 1-6 *Mercurio, / aeterno deo I[ovi], / [I]unoni regin(ae), Min[ervae], / [So]li, Lunae, Apol[lini], / [Dia]nae, Fortuna[e, Iunoni (?)], / [Luci]nae, Opi, Isi Pe[lagiae (?)].*

<sup>41</sup> L'inscription *Roma* n° 45 ci-dessus désigne un *aedituus* pour Isis *Pelagia*, mais on peut douter de l'existence d'une véritable *aedes* : *infra*, p. 457 note 199 (pour les autres lieux romains peut-être dévolus à une Isis marine : *infra*, p. 469 note 250, p. xxxiv). *Inventaire, Roma* n° 51 (voir *supra* p. 240, note 37), qui se réfère à une Isis *Pharia*, certainement datée du milieu du III<sup>e</sup> siècle, serait selon Bricault, 2006, p. 108, une périphrase stylistique pour désigner l'Isis égyptienne, et non l'existence d'un temple romain à Isis *Pharia*. Bricault, 2013, p. 495.

<sup>42</sup> Les textes probablement les plus tardifs et mentionnant l'épiclèse datent de 260 apr. J.-C. : ce sont des œuvres d'une ambassade méroïte à Philae (Bricault, 1994, p. 72, doc. n° 12-13).

<sup>43</sup> Bricault, 1994, p. 72 et Bricault, 2013, p. 465.

<sup>44</sup> Bricault, 1994, p. 73.

<sup>45</sup> Bricault, 1994, p. 74. Il comptabilise trente documents.

<sup>46</sup> Bricault, 1994, p. 76 : le seul Grec avéré est Plutarque.

dieux grecs. À Rome, elle est connue dès le II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>47</sup>. Peu avant sa disparition progressive à partir du début du III<sup>e</sup> siècle, cette qualification donnera l'iconographie d'Isis-Panathée jusqu'à la fin du même siècle, qu'on trouve en Italie sur des lampes ou sous la forme de statuettes,<sup>48</sup> mais malheureusement pas à Rome. L'aspect panthéiste d'Isis s'efface peu à peu alors que certains empereurs comme Commode ou Caracalla affichent des liens particuliers avec le cercle isiaque. Ainsi, cet aspect d'Isis disparaît-il populairement au profit d'un choix impérial envers plutôt Sérapis, ou d'autres qualificatifs plus spécifiques.

Dans la majorité des cas romains et italiens, le nom d'Isis apparaît seul dans les inscriptions<sup>49</sup>. À quelques reprises, il peut être accompagné d'une épithète/épiclese particulière fonctionnelle ou ayant trait à sa personnalité. Ainsi, durant les dynasties antonine et sévérienne, Isis va garder une nature souveraine qu'elle présentait durant la dynastie julio-claudienne, accentuée depuis le règne de Domitien qui s'était proclamé « aimé d'Isis<sup>50</sup> ». À Rome, elle est qualifiée de *regina* par trois fois à Rome<sup>51</sup> (deux de ces

<sup>47</sup> Grâce à Plutarque et par une inscription d'époque impériale, non datée précisément, offerte par un prophète : Malaise, 1978, *Roma* n° 86a *Κατὰ κέλευσιν / Απόλλωνος / τὴν πολύμορφον καὶ μυριώνυμον πανεπίσκοπο/ν θεὸν <Σ>ημαίαν / νεικαφόρον Σερβ. / Ἀγαθεῖν/ος προφ[ήτ]/ης ἐποίησα.*

<sup>48</sup> *Inventaire, Catania* n° 10 ; *Herculanum* n° 19 ; *Veleia* n° 2.

<sup>49</sup> *Conditions*, p. 181.

<sup>50</sup> D'ailleurs, cette formule a pu apparaître avec les Julio-Claudiens, même pour ceux au premier abord défavorables aux cultes isiaques à Rome, comme Auguste (à Philae) et Tibère : Tran Tam Tinh, « Les empereurs romains versus Isis, Sérapis », dans Small (éd.), 1996, p. 215, mais elle le sera en Égypte et non à Rome comme pour Domitien. Dans cet article, l'historien décrit des documents sensés remettre en question le classement entre empereurs romains « adversaires » ou « sympathisants » des cultes isiaques. Certes, le classement est simpliste ; mais force est de constater que les documents mis en lumière proviennent d'Égypte et sont difficiles à interpréter, car ils ne sont pas obligatoirement le reflet de la politique directe des empereurs. Ainsi, l'auteur n'omet pas de relever que Domitien est autant représenté en pharaon en Égypte que certains empereurs julio-claudiens et antonins, sans alors expliquer la différence de comportements impériaux à Rome (p. 224). En outre, il relève que statistiquement, les empereurs connus comme « défavorables » sont plus souvent représentés en pharaons que les empereurs « isiacophiles » (p. 227) : plutôt que de voir dans cette donnée une « raison d'état » de la part des dirigeants romains pour « gagner le cœur des Égyptiens » (p. 229), ne peut-on pas l'interpréter cette donnée de manière contraire, soit comme la volonté de la part du pays et de son peuple de se réconcilier (par le biais de l'iconographie religieuse) avec les empereurs peu favorables envers eux ?

inscriptions étant d'époque sévérienne, une troisième incertaine), et 27 fois au total en Italie<sup>52</sup>, ce qui en fait l'épithète la plus répandue dans cette zone géographique, et à ce qu'il semble – même si cette affirmation se base sur des datations peu nombreuses – durant la dynastie antonine puis sévérienne. Ce qualificatif explicite reprend le rôle royal que la déesse assumait déjà dans l'Égypte pharaonique auprès d'Osiris, puis auprès de Sérapis à l'époque hellénistique, alors que les arétologies conservaient le souvenir de cette fonction. Cette continuité fonctionnelle entretenue sur une si longue période explique le succès italien de l'épithète qui n'est donc pas un apport d'*interpretatio Romana* à la personnalité de la déesse, et par conséquent ni un apport proprement lié au pouvoir impérial, même si elle ne semble pas être utilisée à l'époque républicaine. Même chose pour le qualificatif de *domina*, qu'on ne retrouve pas à Rome<sup>53</sup> à la différence de *κυρία*, présent dans un graffiti non daté et complété par le qualificatif assez inédit pour elle de *μεγάλη*<sup>54</sup> (les deux qu'on retrouvera pour son parèdre, en particulier *megas* à plusieurs reprises).

Quant à l'épithète *Augusta*, on ne la trouve qu'à une seule reprise à Rome<sup>55</sup>, pour une inscription datée du I<sup>er</sup> ou du II<sup>e</sup> siècle, mais par 16 fois au total en Italie<sup>56</sup> ce qui en fait le deuxième qualificatif d'Isis le plus répandu dans le pays. Nous pouvons nous demander si cette qualification est un nouvel aspect d'*interpretatio Romana* qui la rapprocherait spécifiquement de l'aspect auguste impérial<sup>57</sup>. À ses origines, le titre d'*Augustus* se

<sup>51</sup> *Inventaire, Roma* n° 14 (voir *supra*, p. 88 note 264) ; *Roma* n° 27 : *Invicto deo / Serapi et Isidi / reginae / Philetus Aug(ustorum) // lib(ertus) pro incolu/mitate sua et / Aureliae Qui/ntilianae a/rulam cum basi // et sigilla duo / votum libe(n)s / solvit* ; *Roma* n° 68 (voir *supra*, p. 240 note 40).

<sup>52</sup> Ces inscriptions, dans 2/3 des cas, sont datées du II<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle (lorsqu'elles sont datées, ce qui n'est pas le cas de huit d'entre elles).

<sup>53</sup> *Inventaire, Roma* n° 46, non datée, lu *prox(ime) sacel(lum) d(ominae) / Isidis* a été corrigé en *prox(imus) sacel(lo) d(eae) Isidis* (lignes 10-11) par RICIS 501/0133.

<sup>54</sup> RICIS 501/0224: *Εἰς Ζεὺς Σαράπις. Μεγάλη Ἴσις ἡ κυρία.*

<sup>55</sup> *Inventaire, Roma* n° 10 : *([Isi]di Aug(ustae) sa[crum]. / [...] datus suo nomine et po[puli collegii] / [in qua]estura templum corpo[ratis confere[n-] / [tibus a]luctum et consummat[um dedicavit] / [et corporatis] VI K(alendas) Maias viritim dedit [--- (?)]*.

<sup>56</sup> *Conditions*, p. 182. Sur 16 inscriptions italiennes avec cette épithète, seulement huit sont datées, dont quatre (toutes d'*Aquileia*) des II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles et une (de *Sublauiio*) du règne d'Antonin. Isis *Augusta* semble avoir eu un temple en Campanie, à Carinola (Tran Tam Tinh, 1972, p. 81), donc l'épithète devient épiclese vérifiée.

<sup>57</sup> Sur le concept d'*interpretatio Romana* (car c'est une notion rare dans les discours des Anciens sur la linguistique et la transmission culturelle, qui apparaît chez Tacite, *Germanie*, XLIII, 4 : *Praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque*

référerait aux augures, le collège de prêtres qui interprètent les désirs des dieux ; ou encore par étymologie, le terme appartient au vocabulaire de l'idéologie liée à la notion de l'*auctoritas*<sup>58</sup>. Celui qui le porte serait celui dont les actes et la parole suivent les augures (donc les dieux) ou une personne supérieure aux autres. Cette personne est en conséquence revêtue d'une certaine grâce divine, d'une sacralité<sup>59</sup>. Avec l'avènement du pouvoir impérial et le nom offert à Octave désormais Auguste, *Augustus* est dorénavant le titre récurrent pour tous les empereurs. Le terme présent dans la titulature impériale témoigne d'un lien spécifique et désormais intime entre le pouvoir et la religion, donc la symbiose des deux sphères : le pouvoir religieux. Par conséquent, il devient plus une référence à la sphère impériale puissante et sacrée, notamment à la protection du personnage impérial, qu'aux augures. Ainsi, les personnifications divines qualifiées d'*Augusta* sur les monnaies (comme la Victoire, la Paix, la Félicité, la Santé, etc.) se réfèreraient à Auguste ou à l'empereur régnant<sup>60</sup>, à son pouvoir religieux donc à la fois à sa puissance et à son aura sacrée (en conséquence à son culte). Lorsque par exemple l'état de santé d'un empereur est précaire, des rites sont effectués pour lui rendre la santé, et ces rituels sont représentés ou mémorisés collectivement sur les monuments publics et les monnaies par la présence de

---

*memorant*) : Ando, 2005. Pour Cadotte, 2007, l'*interpretatio Romana* est le phénomène d'emprunt de l'identité religieuse d'une divinité romaine de la part d'une divinité « indigène », dans son cas les divinités africaines (p. 1) ; si le terme en soit impliquerait une assimilation totale, le cas est rare (p. 6) et bien souvent essentiellement linguistique, la divinité peu familière empruntant les théonymes, les épithètes (p. 13), le formulaire d'une divinité plus connue et ayant avec elle plusieurs points communs dans un souci de traduction (p. 7-8). L'*interpretatio Romana* participe donc à la romanisation d'une divinité étrangère, qui s'opère pour raisons sociales (honorer une divinité à apparence romaine pour l'épanouissement d'une cité et de son élite désireuse d'obtenir la citoyenneté romaine) mais aussi symboliques (associer la puissance de la divinité empruntée à la divinité empruntrice) : p. 9-11.

<sup>58</sup> Quelques réflexions sur ce débat étymologique : Corbier, 1999, p. 39 ; Freyburger-Galland, 1992, p. 242-243 : *Augustus* comme *auctoritas* peuvent se rattacher à *augere*, soit « augmenter » dans l'interprétation de Dion Cassius qui suit celle de Tite-Live (pour qui *augustus* est « supérieur à l'humain » : *Histoire romaine*, I, 7, 9 par exemple) et non celle de Suétone pour qui le terme dérive de *avi-* et *\*gus*, le « dégustateur d'oiseaux » (Suétone, *Vie d'Auguste*, VII, 4) insistant sur le rapprochement entre *augustus* et *augurium*. Pour Morani, 1984, *augeo* ne signifie pas « augmenter » mais « être fort » et les augures sont ainsi ceux qui confirment les décisions. Selon la thèse du *Vögel-Prüfer* de Neumann, 1976, qui s'appuie sur Suétone, l'augure est celui qui vérifie la volonté des dieux par les oiseaux et qui sélectionne les signes les plus pertinents, induisant la notion de *choix* dans le dérivé latin de *\*geus* et excluant une connexion entre *augus* et *augustus*.

<sup>59</sup> Morani, 1984, p. 70.

<sup>60</sup> Noreña, 2011, p. 162 ; Turcan, 1978, p. 1052.

*SALVTI AVGV(sti)*<sup>61</sup>. C'est l'empereur qui a le pouvoir d'apporter la bonne santé aux habitants de l'Empire, alors qu'on préférera parler de *SALVS PVBLICA* pour associer plus directement cette personnification à la communauté autour de l'empereur, ou encore *SALVS GENERI HVMANI* pour les hommes en général<sup>62</sup>.

Pourtant, dans l'utilisation générale et non spécifiquement isiaque du terme, certains spécialistes doutent déjà qu'il y ait véritablement volonté d'associer la divinité concernée (quelle qu'elle soit) au culte de l'empereur, ce qui serait possible, mais non prouvé<sup>63</sup>. Malaise émet des doutes quant au « coefficient impérial » de protection chez les divinités isiaques, et émet l'avis que le terme *Augustus* n'a occasionnellement, et selon les divinités ainsi appelées, aucune résonance impériale<sup>64</sup>. Car si le terme incluait toujours le coefficient impérial protectionniste, Sérapis serait lui aussi souvent qualifié du même adjectif. Or il ne l'est qu'une fois en Italie, à Vérone<sup>65</sup>. En outre, Malaise voit mal Anubis être qualifié d'*Augustus*<sup>66</sup> si l'épithète désigne un rôle de protection du pouvoir impérial, puisque son rôle italien est principalement d'être le guide des morts, des voyageurs et des initiés. Dans le cas de l'Anubis *Augustus* d'Aquilée, caractérisé ainsi par l'esclave Lutatia Tychè qui lui consacre un autel, Grenier pense que l'utilisation exceptionnelle du terme permet d'afficher l'attachement particulier de la dédicante à la divinité. Ici, le terme valorise donc Anubis en lui apportant plus de puissance (comme il valorise en général tout ce qu'il qualifie) sans qu'Anubis soit précisément désigné comme protecteur impérial, ou même comme évoluant dans le cercle à proximité de l'empereur. Pourtant, Gasparini

<sup>61</sup> Comme par exemple pour Septime : *RIC* IV, 1, 119.

<sup>62</sup> Noreña, 2011, p. 143.

<sup>63</sup> Lassère, 2005, p. 542.

<sup>64</sup> *Conditions*, p. 183-184 et Malaise, « L'expression du sacré dans les cultes isiaques », dans Ries et al., 1986, p. 30.

<sup>65</sup> *Inventaire, Verona* n° 5, du II<sup>e</sup> s. apr. J.-C. : *Serapi Aug(usto) et / Isidi regin(ae) // aram posuit / Licinius Gelasius / cellarius*.

<sup>66</sup> Grenier, 1977, p. 93 n° 57 = *Inventaire, Aquileia* n° 2 : *Anubi / Aug(usto) sac(rum). / Lutatia / Tyche / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*, datée des II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles. L'unique inscription romaine invoquant le « dieu-chien », datant d'environ 182 apr. J.-C., est en grec et adressée pour le salut de l'empereur Commode à la tétrade divine composée d'Isis, de Sérapis, d'Anubis et d'Harpocrate, dans cet ordre où Anubis arrive en troisième position : Grenier, 1977, p. 132 n° 204 = *Inventaire, Roma* n° 77 : [Ἰσιδι, Σεράπιδι, Ἀνούβιδι, Ἀρποκράτη, θεοῖς συν]ναίσις (sic) καὶ συμβώμοις / [ὑπὲρ αἰωνίου διαμονῆς τοῦ κυρίου αὐτοκράτορος Κομμόδου Ἀντωνεῖνου /--- ὑπὸ Κ. Τεινεῖου Ρούφου.

soutient le coefficient impérial comme preuve de romanité<sup>67</sup>, et Bricault affirme le rôle de protection impérial désigné par le terme *Augusta* pour le cas par exemple d'une Isis à Banasa<sup>68</sup> : mais le sens de protection du pouvoir impérial y est adéquat, car la dédicace est laissée précisément par un sévir *augustalis*. Pour l'historien, cette utilisation circonstancielle d'*Augusta* est notamment pour manifester le sentiment de loyauté de l'affranchi « fonctionnaire » envers l'empereur. L'empereur (et indirectement les *Caecilii* qui ont aidé au changement social du dédicant) doit publiquement être remercié pour son ascension sociale<sup>69</sup> ; il est par conséquent entouré de divinités valorisées, d'autant plus puissantes par ce lien circonstanciel. Mais l'utilisation du terme est moins pour favoriser la prise en charge publique de la déesse en la liant directement à l'empereur, qu'un remerciement personnel à la déesse elle-même, qui a répondu favorablement à la demande d'élévation au sévirat. *Augustus*, dans les cas isiaques, serait donc un qualificatif élargi (à utilisations variées, selon les circonstances, les dédicants, etc.) pour apporter de la puissance à la déesse déjà considérée comme royale en Italie, mais non spécifiquement un caractère « impérial » qui l'officialiserait par opportunisme politique vis-à-vis du tenant suprême du pouvoir (car son utilisation ne signifie pas nécessairement culte public organisé par l'empereur). C'est donc un synonyme de *regina*, un synonyme spécifiquement romain, mais qui ne mentionne pas obligatoirement la sphère impériale dans sa fonctionnalité ; il prouve surtout que l'époque impériale représente une accentuation du caractère dominateur d'Isis<sup>70</sup>, ainsi qu'une imbrication (au niveau local notamment) du politique et du religieux.

Les autres épithètes récurrentes en Italie liées à Isis insistent sur son rôle de déesse victorieuse, ce qui conforte son caractère royal et souverain pour qu'elle soit toute-puissante : il s'agit de *victrix* qu'on ne trouve pas à Rome<sup>71</sup>, de *invicta*<sup>72</sup> et de *triumphalis*<sup>73</sup>.

---

<sup>67</sup> Gasparini, « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 298.

<sup>68</sup> Bricault, 2013, p. 191.

<sup>69</sup> Le Bohec, « Isis dans l'épigraphie de la Maurétanie tingitane », dans Bricault (éd.), 2004, p. 330. La Maurétanie dite « cercle du détroit » est une région où les cultes isiaques sont bien attestés avec au moins deux sanctuaires à Belo et Italica.

<sup>70</sup> Malaise, « L'expression du sacré dans les cultes isiaques », dans Ries et al., 1986, p. 28.

<sup>71</sup> Ou du moins pas associé explicitement à Isis, car on trouve *Inventaire, Roma n° 12 : Invictae Dianae victrici procuratores lib. Comm. ludi Matutini / Caesaris*, ou encore l'équivalent grec

Mais aucune inscription romaine qui mentionne l'une ou l'autre n'est datée affirmativement des périodes qui nous concernent. On ne peut pas dire si l'aspect résulte d'une continuité fonctionnelle qu'Isis conserve depuis l'époque pharaonique et transmise par les arétalogies, ou si cette utilisation serait justifiée par un contexte politico-militaire particulier et temporaire, donc à relier avec une victoire impériale. Par exemple, l'inscription romaine qui mentionne *ISIDI INVICTAI ET SERAP[II]*, datant de 51 apr. J.-C., se rapporterait éventuellement aux victoires en Bretagne de Claude (41-54 apr. J.-C.), maintes fois célébrées sur les monnaies ou par des arcs de triomphe entre 46 et 53 apr. J.-C.

En Italie, Isis affiche son caractère secourable envers ses fidèles : elle est appelée *Isitychē*<sup>74</sup> et *ἐπήχοος*<sup>75</sup> à Rome, mais les documents romains la désignent surtout comme restituant la santé (*ISIDI SALVTARI*<sup>76</sup>), donc pouvant agir sur le destin et le modifier. Là encore, on ne peut confirmer la continuité de cette fonction (apparue dès au moins le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>77</sup>) durant les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, car les inscriptions concernées ne sont pas datées. Mais devant le succès statuaire d'Isis-Fortuna en Italie<sup>78</sup>, depuis la période tardo-républicaine jusqu'à au moins la fin du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., on peut supposer qu'il s'est répercuté dans les inscriptions dédicatoires durant toute cette période impériale. Ce qui semble étonnant, c'est l'absence à Rome de dédicaces à Isis *lactans*, prérogative qui

---

*νικηφόρος* appliqué à Semaia (Malaise, 1978, *Roma* n° 86a, voir *supra*, p. 242 note 47) identifiée à Isis-Hécate selon le *RICIS* 501/0154.

<sup>72</sup> *Inventaire, Roma* n° 13, mais datée de 51 apr. J.-C. : *Ti. Claudio Caisare / Aug(usto) Germanico V, / Servius Cornelio Orfito co(n)s(ulibus). / Isidi invictai et Serap[i] / M. Aidius Serviliai Aviol[ai] / lib(ertus) Amerimnus / ex visu.*

<sup>73</sup> *Inventaire, Roma* n° 15, non datée : *Cn. Domitius Cn(aei) f(ilius) Firmus / sacerdos / Isidi triumphali / basim / s(ua) p(ecunia) d(ono) d(edit) ; adlector collegi ipsiu[s].*

<sup>74</sup> Le cas d'un nom d'Isis accolé à celui d'une autre déesse étant assez exceptionnel en Italie, *Conditions*, p. 189, le considère plus comme un aspect fonctionnel spécifique d'Isis, plutôt qu'une association divine.

<sup>75</sup> Dans la même inscription : *Inventaire, Roma* n° 76, de la fin du I<sup>er</sup> ou début du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. : *Θεᾶ ἐπηκόω / Ἰσιτύχη / Τίτος Φλάουιος Οὐίβιανός / Ἀντίοχος εὐ/ζάμενος ἀνέθηκεν.* Bricault, 2006, p. 106, affirme qu'une relation étroite fonctionnelle existe entre cette épithète et *pelagia/euploia*.

<sup>76</sup> *Inventaire, Roma* n° 18 : *I.S.I.P.D.M. / Isidi saluari / pro sal(ute) Q. Vergilii / Modesti Cassia mat(er) // v(oto) s(oluto) d(edicavit)*, datée de façon large entre le I<sup>er</sup> et le III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. par Bricault, 2013, p. 503, n° 163b.

<sup>77</sup> Bricault, 2013, p. 505.

<sup>78</sup> Bricault, 2013, p. 486-487.



s'approche de cette catégorie salubre, qui existe depuis la Basse-Époque pharaonique et qui est célèbre partout en Méditerranée depuis l'époque hellénistique notamment dans les inscriptions du monde grec<sup>79</sup>. Pourtant, les statuettes et petits objets (terres cuites, bijoux) qui représentent Isis allaitant Harpocrate ne sont pas absents en Italie, et cette prérogative qui amène Isis à protéger les mères durant l'accouchement est connue également par des auteurs comme Ovide<sup>80</sup>. Au III<sup>e</sup> siècle, Isis à Rome est également *educatrix*<sup>81</sup>, épithète qui se réfère à son rôle d'éducatrice de son fils Horus, alors qu'elle peut être à l'occasion *frugifera*<sup>82</sup> : Malaise regroupe ses fonctions dans la sphère de la fécondité, rôle général hérité de l'Égypte et transmis par les arétologies et autres textes l'ayant rapprochée de Déméter, soit Cérès en latin selon l'*interpretatio Romana*.

Pour résumer, à Rome, à partir du II<sup>e</sup> jusqu'à au moins la fin du III<sup>e</sup> siècle<sup>83</sup>, la déesse isiaque évoquée seule est souvent liée à des fonctions qu'elle a conservées de ses rôles en Égypte, et que les auteurs et les fidèles ont transmis et traduit dans des termes grecs et latins. D'ailleurs, pour les épithètes toponymiques trouvées à Rome, on trouve à une occasion une Isis simplement nommée *dea Nilotis*, dans une inscription du II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle<sup>84</sup>. Mais à quelques occasions, les qualificatifs sont plus spécifiquement romains, comme *Capitolina* et *Augusta*. Quant aux associations divines dans les inscriptions romaines, les seules inscriptions associatives rapprochent Isis de Tychè qualifiée *ἐπήχοος*<sup>85</sup>, et de Junon, précisément Junon de Doliché dans le *dolichenum* de l'Aventin<sup>86</sup>. L'un des reliefs associés

<sup>79</sup> Bricault, 2013, p. 501-503.

<sup>80</sup> Bricault, 2013, p. 502-503. Ovide, *Métamorphoses*, IX, 684-701.

<sup>81</sup> *Inventaire, Roma* n° 59 (voir *supra*, p. 239 note 35).

<sup>82</sup> *Inventaire, Roma* n° 11, d'époque impériale mais sans précision : *Isidi / frugiferae / --- / --ene // --donum / posuit*.

<sup>83</sup> Les inscriptions romaines du IV<sup>e</sup> siècle liées à Isis ne mentionnent pas directement la déesse, mais plutôt son clergé, avec la mention récurrente de *SACERDOS ISIDIS*. On n'y trouve donc pas de qualificatif renseignant sur l'image épigraphique isiaque.

<sup>84</sup> *Inventaire, Roma* n° 66 : *[Hic iacet Ogygii Bacc]hi dei nota / [sacerd]os / [pastophorus]quae (sic) deae Nilo/[tidis usq(ue) p]udica, // [nomine Ale]xandria, cui flos / [grat]um iuventae, / [cum iam P]arcarum nota sustu/[lit] invida Diti. [Ἐνθά]δε Ἀλεξάνδρῖα κόρη πρόπο//λος διονύσου, / [π]αστοφόρος τε θεᾶς Νειλωτίδος / Εἰσιδος ἀγνῆς, / εἴκοσι δις πληρώσασα χρόν<ους> / κείται λυκαβάντων.*

<sup>85</sup> Où l'assimilation n'est pas remise en doute.

<sup>86</sup> *Inventaire, Roma* n° 101, datée de la fin du II<sup>e</sup> siècle : *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Dolicheno Serapi et [Isidi I]unoni*, dont l'assimilation réelle n'est pas avérée (= *CCID* n° 365, pl. LXXVII).

à un tel rapprochement représente le couple isiaque en apothéose au milieu du couple dolichénien : il semble que par la cérémonie, les divinités isiaques soient incluses dans le panthéon de Doliché selon la conception du dédicant qui offre une certaine primauté à Jupiter et Junon d'Anatolie<sup>87</sup>. Ce n'est pas une association épigraphique qui englobe un caractère romain, car malgré les noms latinisés<sup>88</sup>, l'iconographie des reliefs dolichéniens insiste sur les origines orientales des deux couples Isis-Sérapis et Jupiter-Junon de Doliché, d'autant que l'objet provient du *dolichenum* romain sur l'Aventin qui viserait une « clientèle dans des milieux identiques<sup>89</sup> ».

Isis est ainsi à la fois polyonyme à Rome par la multiplicité des épithètes qui lui sont liées – ces derniers choisis en raison de leur signification pour appuyer le caractère d'omnipotence induit par cette polyonymie<sup>90</sup> –, et myrionyme en général en Italie.

---

L'inscription au datif indique non pas uniquement la légende de la représentation, mais une offrande par un dédicant inconnu (Zappata, « Les divinités dolichéniennes et les sources épigraphiques latines », dans Rossetti Tella, 1996, p. 99).

<sup>87</sup> Zappata, « Les divinités dolichéniennes et les sources épigraphiques latines », dans Rossetti Tella, 1996, p. 100. Un relief similaire, retrouvé dans le même temple romain et avec cette fois le nom du dédicant, daté du III<sup>e</sup> siècle, est accompagné de l'inscription suivante *Inventaire, Roma* n° 102 : *Iovi optimo Dolicheno d(onum) d(at) / P. Egnatius Fructus* (= *CCID* n° 386, pl. LXXXVII). Egnatius aurait obtenu la citoyenneté romaine sous le règne de Gallien (Zappata, « Les divinités dolichéniennes et les sources épigraphiques latines », dans Rossetti Tella, 1996, p. 147) mais cette unique attestation ne permet pas de faire un lien entre la présence iconographique d'Isis et de Sérapis au milieu du cercle dolichénien et un respect des possibles intérêts isiaques de l'empereur. La conception des liens entre sphère isiaque et sphère dolichénienne a été conservée en ces lieux pendant au moins une cinquantaine d'année. Sur ces liens, Merlat, 1947, expose une description complète des reliefs et parle de « tendances syncrétiques » tout en mentionnant que les reliefs « [expriment] la primauté de Dolichenus sur ses rivaux égyptiens (...) d'une lutte d'influence (...) le résultat de ruses et de patience » (p. 30), hypothèse que Zappata adopte ; De Bellis, « Sur la typologie des triangles votifs du culte de Jupiter Dolichénien », dans Rossetti Tella, 1996, p. 423, parle au contraire moins de syncrétismes que d'interférences et de « culte commun, dicté par la volonté de neutraliser la concurrence divine » ; Speidel, 1978, p. 26 : « Even though shown as busts and both turning to the right, the sun and the moon equal the other gods here in size which shows that they are considered of equal importance with Isis, Serapis and the Castores, as members of the Dolichenian pantheon, not just as symbols of the god's eternity ».

<sup>88</sup> Merlat, 1947, p. 24.

<sup>89</sup> Merlat, 1947, p. 31. Bellelli, « Les sanctuaires de *Iuppiter Dolichenus* à Rome », dans Rossetti Tella, 1996, p. 311, détermine que les noms des dédicants indiquent en particulier des gréco-orientaux dont des Égyptiens.

<sup>90</sup> Bricault, 2013, p. 459.

Il apparaît qu'à Rome, Sérapis est différent de celui qu'il était à Alexandrie, ce qui se reflète dans les inscriptions qui le distinguent bien d'Osiris et qui ne juxtaposent jamais les deux divinités isiaques masculines. Ce qui est étonnant en Italie, c'est qu'Isis est parfois nommée *myrionyma*, alors que le nom de Sérapis est plus souvent accompagné d'une épiclèse<sup>91</sup>. Insister sur le caractère myrionyme de la déesse permettrait de faire passer son omnipotence au-dessus de celle de son parèdre, alors que ce dernier est concerné par plus d'épiclèses certainement aussi parce qu'il est plus concerné par celles en langue grecque, dont certaines vont avoir leur équivalent exact en latin. Donc globalement à Rome, les épiclèses sérapistes vont être moins variées fonctionnellement, car elles concernent principalement une fonction similaire à la plus populaire pour Isis, soit l'aspect souverain. Les Romains mettent surtout l'accent sur la souveraineté sérapiste avec *μέγας* dans quatre inscriptions romaines<sup>92</sup>, auquel on peut ajouter sept inscriptions dédiées à Zeus Soleil (ou Hélios) grand Sarapis<sup>93</sup> ; on trouvera l'équivalent latin *magnus* dans une unique inscription romaine<sup>94</sup>, *invictus* dans quatre inscriptions de la capitale<sup>95</sup> et *ἀνείκητος* dans une

<sup>91</sup> *Conditions*, p. 194.

<sup>92</sup> *Inventaire, Roma* n° 83 : [---] ἡ χάρις [---]ν καὶ ὁ μέγας Σάραπισ · [---] ἐπ' ἀγαθῶ σοι γένοιτο, Νειλάγωγε · [---] καλή σου πᾶρα ὄρα, εὐεργέτα Σάραπι ; n° 90 postérieure à 182 apr. J.-C. mentionne *μεγάλου Σαράπιδος* à la ligne 6 ; n° 91 d'époque sévérienne : [Μ. Αὐρ(ήλιον) Ἀσκ]ληπιάδην Ἀλε[ξανδρέα], / [πανκρατιασ]τήν περιοδοδείκη[ν], / [πρεσβύτατο]ν νεωκόρον τοῦ μεγάλου] / [Σαράπι]δος καὶ τῶν ἐν τῷ Μουσεῖῳ / [σειτου]μένων ἀτελῶν φιλοσόφων, / [ἀρχιερέ]α τοῦ σύμπαντος ζυστοῦ, / [διὰ] βίου ζυστάρχην καὶ ἐπὶ / βαλανείων τοῦ Σεβαστοῦ, / ἡ σύνοδος et n° 92 qui mentionne *μεγάλου Σαράπιδος* ligne 8 de la face b, ces trois dernières inscriptions étant laissées par M. Aurelius Asclepiades, d'origine alexandrine comme son père M. Aurelius Demetrius, tous deux ayant été néocore alexandrin de Sérapis à vie, donc des inscriptions laissés par des agents particuliers ayant une fonction honorifique qui explique l'utilisation de cette épithète. Nous ne comptons ici que les inscriptions au grand Sérapis, sans avoir un autre nom divin accolé.

<sup>93</sup> *Inventaire, Roma* n° 78 (voir *supra*, p. 88 note 264) ; n° 79 (voir *supra*, p. 88 note 264) ; n° 80 : [Διὶ Ἡλί]ω μεγάλω / [Σ]εράπιδι / Ἀρέλλιοι / [Σεο]υῆρος καὶ Φοῦσκος / εὐχὴν / [ἐ]ποίησαν ; n° 85 : Διὶ Ἡλίω μεγάλω Σαράπιδι lignes 2-3 ; n° 86 : Διὶ Ἡλίω μεγάλω Σαράπιδι ; n° 88 : Ἡ ἱερὰ τάξις τῶν Παιανιστῶν / τοῦ ἐν Ρώμῃ Διὸς Ἡλίου / μεγάλου Σαράπιδος καὶ θεῶν / Σεβαστῶν ἐτείμησαν Ἐυβῆν / προφήτην (...) lignes 1-5 ; n° 108 : face antérieure Εἷς Ζεὺς / [[Σάραπισ]] / Ἥλιος / κοσμοκράτωρ / ἀνείκητος. et face postérieure Διὶ Ἡλίω μεγάλω Σαράπιδι σωτῆρι πλουτοδότῃ ἐπηκόω εὐεργέτῃ ἀνεικίτῳ Μίθρα χαριστήριον.

<sup>94</sup> *RICIS* 501/0222, non datée, dont l'origine romaine est incertaine : *Serapi deo / magno / sacrum. / C. Petron(i)us / G(ai) f(ilius) Vel(ina tribu) Paetus [f(ecit)]*.

<sup>95</sup> *Inventaire, Roma* n° 23, datée du début du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. (voir *infra*, p. 277, note 219) ; n° 27 (voir *supra*, p. 243 note 51), n° 62 (*Deo invicto / Serapi et Isidi / Hermes d(onum) d(at)*) et n° 110a (*Invict(o) Sarapei / P. Ael(ius) Polydeuces / P. Aeli(i) Semni leb(ertus) (sic) / d(ono) d(edit)*), toutes trois d'époque caracallienne.

inscription dédiée à Zeus Soleil Megas Sérapis<sup>96</sup>. Une fois à Rome, mais à quelques occasions dans des dédicaces latines de la fin du II<sup>e</sup> ou du début du III<sup>e</sup> siècle, Sérapis est *sanctus*<sup>97</sup>. *Dominus* se retrouve seulement à Pouzzoles<sup>98</sup> et peut-être à Aquilée<sup>99</sup>. En conséquence, deux remarques.

Tout d'abord, la souveraineté sérapiste augmente à Rome sous la dynastie sévérienne – en particulier sous Caracalla –, comme le taux général d'inscriptions dédiées à Sérapis avec  $\frac{3}{4}$  des inscriptions latines qui sont datées de la dynastie des Sévères selon Bricault<sup>100</sup>. Deuxième remarque : l'utilisation de certaines épithètes rapproche Sérapis d'autres dieux. Le titre d'*invictus* serait ainsi emprunté à Mithra selon plusieurs chercheurs<sup>101</sup>, qui connaît un certain succès dès les débuts du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. ; *ἀνείκητος* est utilisé pour qualifier Zeus-Hélios-Sérapis, tout comme *μέγας* qui qualifie plus souvent Zeus Soleil Sarapis que Sérapis seul. Les rapprochements divins épigraphiques sont donc plus fréquents qu'avec Isis. On se rappellera que comme Isis se trouve face à Junon *Dolichena* sur deux reliefs accompagnés de dédicace commune, Sérapis est face à Jupiter *Dolichenus* et est rapproché voire identifié à ce dernier<sup>102</sup>. Et à Rome, il semble lui emprunter l'épithète *conservator* durant au moins le III<sup>e</sup> siècle au moins à une occasion<sup>103</sup>,

<sup>96</sup> *Inventaire, Roma* n° 108, d'époque caracallienne (voir *supra*, p. 250 note 93).

<sup>97</sup> *RICIS* 501/0226 : *Sarapi / sancto, / Chresimus / vilicus d(ono) d(edit)*.

<sup>98</sup> *Inventaire, Puteoli* n° 1, après Trajan : *[. H]erennius M(arci) f(ilius) / [Cl]aud(ia tribu) Priscus, / [p]rimipilaris leg(ionis) II Tr(aianae) / [F]ortis, patronus municip(ii), / voto suscepto domino / Sarapidi d(ono) d(edit)*.

<sup>99</sup> *RICIS* 515/0123, II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle : *[D]omin[o] S(oli) s(acrum) (?)* ou *[D]omin[o] S(oli) S(erapi)*, inscription bien incertaine.

<sup>100</sup> Bricault, « Études isiaques : perspectives », dans Bricault (éd.), 2000, p. 189-210.

<sup>101</sup> Aguado García, 2002, p. 709 ; *Conditions*, p. 194, alors qu'Isis ne l'emprunte que rarement (voir *supra*, p. 246) ; Turcan, 1978, p. 1062. Certes, Hercule (et d'autres divinités traditionnelles romanes) fut *invictus* bien avant le III<sup>e</sup> siècle, présent dans la propagande des Pompéiens puis de Marc-Antoine contre Octave (Marshall, 1974 ; Hijmans, 1996, p. 124) ; selon Halsbergue, 1984, p. 2182, *Sol invictus* arrive à Rome sous Hadrien qui, permettant de se faire représenter en Hercule, cherche aussi à se rapprocher d'un dieu solaire oriental. On peut donc penser que c'est *Sol Invictus*, lorsque son culte s'épanouit sous Commode (lui aussi lié à Hercule) puis sous Septime Sévère et avant sa réintroduction sous Aurélien, qui a pu donner son épiclèse à Mithra par analogie. On pourra consulter Martin, 2000, sur l'évolution de Sol à Rome selon les monnaies.

<sup>102</sup> *Inventaire, Roma* n° 101 (voir *supra*, p. 248 note 86).

<sup>103</sup> *Inventaire, Roma* n° 26, qui provient du *serapeum* construit par Caracalla, donc datée du III<sup>e</sup> siècle : face antérieure *Serapi / conservatori / [[---]] / [[---]]* et face postérieure *Deo / [i]n cuius tutela / domus est*.

inscription sur laquelle nous reviendrons prochainement, car il se pourrait qu'elle soit émise par un empereur. Le rapprochement sans épiclèse avec Zeus, ou plus tard avec Zeus-Hélios<sup>104</sup> voire Jupiter-Sol est confirmé dans plusieurs autres inscriptions romaines et italiennes<sup>105</sup>. La dédicace pour Zeus-Hélios-Sérapis d'époque caracallienne et retrouvée dans le complexe thermal de cet empereur<sup>106</sup>, accumule de nombreux théonymes, avec *κοσμοκράτωρ* (rare à Rome) et *ἀνεΐκτητος* (sur la face antérieure et postérieure), y ajoutant les épithètes *μέγας*, *σωτήρ*, *πλουτοδότης*, *ἐπήκοος* et *εὐεργέτης*. La face antérieure attribue les deux qualités d'un dieu suprême à Sérapis, développant l'une des nombreuses formules à *εἷς θεός* (*heis* étant un terme d'intensification qui a servi à l'aura divine impériale<sup>107</sup>) qui sont alors des acclamations théologiquement non exclusives dans un contexte pluraliste, les divinités isiaques étant des exemples de *monoi theoi* uniques, mais pas seuls<sup>108</sup>. On retrouve

<sup>104</sup> Depuis certainement le début du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., avec l'inscription datée la plus ancienne qui remonte au règne de Trajan et une origine de l'identification à situer en Haute-Égypte : Bricault, 2005, p. 248-249.

<sup>105</sup> Avec Zeus : *Inventaire, Roma* n° 99 : *Ἐλέησον, Πουβλικιανέ · εἷς Ζεὺς Σέραπις* ; n° 110e dans une formule très éloquente : *Εἷς Ζεὺς Σέραπις · βάσκανος λακκησήτω* ; *RICIS* 501/0224 (*supra*, p. 243 note 54). La formule *Εἷς Ζεὺς Σέραπις* est aussi présente sur des bijoux : Veymiers, « Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques », dans Bricault, Veymiers (dir.), 2011, p. 242-243, VI.DA 16 ; A. 42). Zeus-Hélios présente toujours des épithètes, que ce soit *μέγας*, *ἀνεΐκτητος* ou même *κοσμοκράτωρ* (dans *Roma*, n° 108, face antérieure : *supra*, p. 250 note 93) Ce sont surtout des inscriptions en langue grecque, ce qui est généralisable à l'Italie. L'unique dédicace romaine sans épiclèse à Jupiter-Sol-Sérapis (*Roma* n° 28, du II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle) l'associe – et non l'identifie – à Liber Pater : *Sol(i) Serapi Iovi, / Libero patri / et Mercurio / et Silvan(o) sacr(um). C. Corneli(us) Hon/oratus d(ono) d(edit) d(edicavit). Berna et An/thus fili, D. Valeri(us) Neo/phitus IIIICCLX*, alors que des prêtres isiaques peuvent laisser des dédicaces à ce dernier : *Roma* n° 20 et n° 65 (*Libe[r]o Patri Procliano sacru[m]. / C. Avillius C(aii) f(ilius) Romilia (tribu) Ligurius / Lucanus pater, viator IIIviralis / IIIviralis, sacerdos Isis et / ---*), et qu'une fidèle à Isis affiche son attachement au culte de Dionysos : *Roma* n° 66 (*supra*, p. 248 note 84), II-III<sup>e</sup> siècles. Mais cette association avec Dionysos n'apporte rien quant au problème des liens épigraphiques entre Sérapis et le pouvoir. Quant aux inscriptions romaines avec épiclèses à Sérapis-Jupiter : *Roma* n° 17 : *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Soli Sarapidi / Scipio Orfitus v(ir) c(larissimus), / augur, / voti compos redditus*.

<sup>106</sup> *Inventaire, Roma* n° 108 (voir *supra*, p. 250 note 93). Aguado García, 2005, p. 386.

<sup>107</sup> Par exemple, la formule *heis theos* (par la présence des termes *heis*, *theos*, *euergetes* et *soter*) fut appliquée depuis Sérapis à Vespasien dans l'hippodrome alexandrin, témoignant du don des pouvoirs sérapistes à l'empereur. Elle devient une formule impériale jusqu'à notamment Julien : Belayche, « *Deus deum... summorum maximus* (Apuleius) : ritual expressions of distinction in the divine world in the imperial period », dans Mitchell, Van Nuffelen (éd.), 2010, p. 160-162.

<sup>108</sup> Belayche, « *Deus deum... summorum maximus* (Apuleius) : ritual expressions of distinction in the divine world in the imperial period », dans Mitchell, Van Nuffelen (éd.), 2010, p. 149-151 et 158.

ainsi dans une même inscription deux types de dédicaces : l'expression d'un vœu envers l'omnipotence divine exprimée par les deux épithètes qui sont rares à Rome, et la proclamation d'une identité divine commune avec l'accumulation de leur nom donc une inscription polyonyme personnalisée. C'est ce qui rend cette inscription assez exceptionnelle dans un lieu de plus en plus utilisé pour l'affichage public<sup>109</sup>, et ce qui explique peut-être que la pierre sera réutilisée par des mithriastes et qu'on remplace la mention sérapistes par le nom de Mithra<sup>110</sup>. Elle atteste que les divinités à connotation solaire sont à ce point proches fonctionnellement qu'elles sont interchangeables par les adeptes du complexe<sup>111</sup>, malgré la concurrence qui existe entre le culte mithriaste et le culte sérapistes<sup>112</sup>, alors abolie en ce lieu précis par volonté caracallienne. Et même si en conséquence, *κοσμοκράτωρ* est appliqué à Mithra (ce qui est insolite pour lui), mais équivalent à l'épithète *omnipotens* plus fréquente dans son cas<sup>113</sup>. La formule acclamative d'un *εἰς Ζεὺς Σάραπις* existe déjà depuis l'époque hellénistique, et l'identification spécifique entre Sérapis et Hélios depuis le I<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>114</sup>. L'identification Zeus-Hélios-Sérapis deviendra alors la formule grecque la plus populaire en Égypte à l'époque impériale, qui se diffuse dès l'époque antonine dans les régions hellénisées de l'Empire, en particulier dans les lieux à forte présence militaire. C'est pourquoi Bricault y voit un rapprochement divin créé officiellement, qui émanerait du pouvoir impérial<sup>115</sup> pour favoriser la divinité isiaque en utilisant deux divinités masculines déjà populaires

<sup>109</sup> Chenault, 2008, p. 104 : utilité public des bains qui perdure au IV<sup>e</sup> siècle pour les classes populaires.

<sup>110</sup> Bricault, 2013, p. 469. Sur la première identification de la substitution mithriaste du nom de Sérapis : Cumont, Canet, 1919.

<sup>111</sup> Cumont, Canet, 1919, p. 317, qui rappellent que le *mithraeum* du complexe thermal de Caracalla était aménagé pour « sans doute des esclaves orientaux qui y étaient employés » mais que les thermes en général présentaient une décoration notamment égyptisante, pour une atmosphère « orientale » générale plutôt que spécifiquement isiaque ou mithriaste.

<sup>112</sup> Cumont, Canet, 1919, p. 318.

<sup>113</sup> Cumont, Canet, 1919, p. 322.

<sup>114</sup> « *Deus deum... summorum maximus* (Apuleius) : ritual expressions of distinction in the divine world in the imperial period », dans Mitchell, Van Nuffelen (éd.), 2010, p. 158, la formule existant en Égypte religieuse d'époque ptolémaïque et plus largement dans les royaumes hellénistiques pour des pratiques sociales et politiques ; Bricault, 2005, p. 250-251 et Bricault, 2013, p. 467 : la formule Zeus-Hélios-Sarapis serait le véritable indice d'une union divine, alors que les acclamations à Zeus-Sarapis indiqueraient un rapprochement plus lâche, moins intime. *Conditions*, p. 195.

<sup>115</sup> Bricault, 2005, p. 253.

auparavant chez les soldats. C'est pourquoi également Malaise affirme que l'identification tardive Héliosérapis (dont la formule est absente à Rome) permet ensuite le rapprochement entre Sérapis et Aiôn<sup>116</sup>, par le qualificatif *Αἰωνεργέτης* (précédent celui de *κύριος*, unique en Italie). Car Hélios menant le char du Soleil et ayant le pouvoir de révéler tout ce qui se passe sur Terre, Sérapis obtient cette fonction de maître du temps<sup>117</sup>. Mais Aiôn n'est pas qu'une conception de l'éternité ; c'est aussi une conception de l'âge d'or (associée à un globe surmonté du phénix sur des monnaies hadriennes), ou l'incarnation des fonctions vertueuses impériales<sup>118</sup>. Ainsi, l'association tardive entre Sérapis et Aiôn peut représenter une volonté d'âge d'or pour l'association entre Sérapis et le pouvoir impérial (idéologie qui s'exprimerait aussi sur les *Vota publica*<sup>119</sup>), autant qu'elle offre au parèdre isiaque de nouvelles fonctionnalités.

Finalement, avec moins de variété et de dédicaces romaines, le parèdre d'Isis est vu comme bienfaisant, avec l'emploi de *ἐπήκοος*<sup>120</sup>, *εὐεργέτης*<sup>121</sup> et *σωτήρ*.

Certes, à Rome, le nom de Sérapis est plus souvent accompagné d'épiclèses plutôt que de se retrouver seul dans une inscription, au contraire d'Isis. Mais finalement, la plupart de ces épiclèses sont similaires<sup>122</sup>, dans le sens où elles sont empruntées, et majoritairement à un même cercle divin masculin. La variété d'épithètes fonctionnelles liées à Isis est plus grande. Ainsi, la plupart des fonctions ou pouvoirs dont se pare Sérapis

<sup>116</sup> *Inventaire, Roma* n° 109 bis non datée : *Αἰωνεργέτα κύριε / Σάραπι, δὸς νείκην / κατὰ τῶν ὑπογεγραμμένων ---*].

<sup>117</sup> Ce qu'on peut rapprocher du qualificatif *Νειλάγωγος*, « toi qui conduis le Nil », ce qui dans *Roma* n° 83 (voir *supra*, p. 250 note 92), semble appuyer la fonction bienfaisante de Sérapis de régner sur les saisons, donc le temps. Dans *Roma* n° 81 (datée de 299 apr. J.-C.), Sérapis est *ὑψιμέδων*, soit « qui siège dans les cieux », ce qui là-aussi peut le rapprocher d'Hélios dans la fonction de maître du temps : *Νηὸν μὲν σιγαλόεντα Σαράπιδος ὑψιμέδοντος || ἡδ' αὐτὸν χρυσὸν παμφανόωντα βολαῖς | στήσαντο | ζάκορός τε || Διόσκορος* | lignes 1-3.

<sup>118</sup> Judica, 2008.

<sup>119</sup> *Conditions*, p. 449.

<sup>120</sup> *Inventaire, Roma* n° 82, non datée : [*Θεῶ ἐπι*]ηκόω *Σεράπιδ[ι ---]* / [*δεκο*]υριῶλις *ῥαβδοῦχος σὸν ---*] / [*---*] *συμβίω καὶ Ἀφρανί[ω ---]* / *ἀνέθηκε[ν]* et *Roma* n° 108 sur la face postérieure (voir *supra*, p. 250 note 93).

<sup>121</sup> Encore une fois, *Roma* n° 83, non datée et *Roma* n° 108.

<sup>122</sup> Ce qui se conforme au fait que la littérature isiaque se focalise peu sur lui, lui préférant Isis : Bricault, 2013, p 467.

à Rome, selon les fidèles dédicants, résultent d'emprunts. Sérapis gagne en puissance par le formulaire épigraphique plus varié à partir du II<sup>e</sup> siècle et surtout durant les Sévères. Assurément, le contenu du formulaire ne semble pas offrir le lien spécifique avec le pouvoir impérial qu'on attendrait. Mais à des périodes bien identifiées, il indique un climat populaire qui semble favorable à offrir plus de puissance au dieu, ce qui est certainement le moindre reflet d'un climat officiel particulier en terme d'époque, également favorable pour une même direction générale. Alors qu'il est plus difficile d'établir une évolution précise du formulaire lié à Isis selon les périodes impériales. Il semble qu'hormis *Augusta* qui s'intensifie peut-être à partir du II<sup>e</sup> siècle, la plupart des prérogatives épigraphiques d'Isis sont soit héritées de l'Égypte pharaonique ou hellénistique, soit déjà connues à Rome dès l'époque tardo-républicaine ou dès le I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.

Dernière remarque de comparaison entre les deux divinités isiaques principales, puisqu'il est admis que dans une inscription dédiée à plusieurs divinités, l'ordre des mentions divines est caractéristique d'un « classement » divin selon le dédicant (et non simplement de l'ordre de représentation sur un relief)<sup>123</sup>. Isis, lorsqu'elle est associée à Junon *Dolichena* aux II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles par exemple<sup>124</sup>, est mentionnée en premier avant Junon<sup>125</sup>. Alors que Sérapis se retrouvera toujours mentionné après Zeus ou Hélios. Cette différence prouve que pour les dédicants romains, Isis est considérée comme puissante dès son arrivée dans la capitale, et elle conserve cette puissance tout au long de sa présence romaine ; alors que Sérapis, relativement second dans le « classement isiaque » romain<sup>126</sup>, a nécessité une évolution de son formulaire épigraphique pour obtenir cette aura de puissance à Rome, qui n'égale cependant pas celle des dieux qui peuvent lui être associés. Cette

<sup>123</sup> Belayche et *al.*, 2005, p. 153-154.

<sup>124</sup> Ou simplement à Junon en tant qu'Isis *victrix* dans *Inventaire, Asculum*, n° 1 : *Valeria M(arci) l(iberta) Citheris / Isidi victricis (sic) / Iunoni / ex visu circuitum / d(e) s(ua) p(ecunia) f(aciendum) c(uravit)*.

<sup>125</sup> Mais dans *Inventaire, Roma* n° 61 (voir *supra*, p. 241 note 40), elle est citée entre *Ops* et *Pietas*, c'est-à-dire entre des divinités mineures mais romaines. Datée du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., l'inscription semble indiquer que selon le dédicant, Isis n'est que secondaire par rapport à de telles divinités plus traditionnelles, mais qu'elle mérite d'être mentionnée.

<sup>126</sup> Et lorsqu'Isis et Sérapis sont mentionnés conjointement, le parèdre est plus souvent nommé après la déesse, même si l'inverse est aussi fréquent et la différence de quantité peu notable : 13 cas avec Isis en premier, 11 cas avec Sérapis : *Conditions*, p. 198.



nécessité, selon Malaise, serait une conséquence (non une volonté première des fidèles sérapistes) des prémices du panthéisme solaire débutant.

Quant aux autres divinités isiaques, à Rome, elles sont moins présentes dans les inscriptions. Harpocrate peut être mentionné à quelques rares occasions à Rome. Mais comme en général en dehors de l'Égypte, il n'est jamais seul : l'unique inscription romaine (non datée<sup>127</sup>) et d'autres dans le reste de l'Italie l'unissent en particulier à Apollon. Apollon-Harpocrate est conçu comme un aspect proprement grec et alexandrin d'Horus, plus facilement accepté par les Romains que ce dernier resté très « égyptien », alors absent des inscriptions latines et des inscriptions grecques d'Italie (sauf pour les séquences divines). Même en dehors de l'Italie, Harpocrate restera majoritairement associé dans des tétrades Isis-Sérapis-Anubis-Harpocrate en quatrième position, et dans des inscriptions de langue grecque (on dénombre une unique inscription latine pour Isis, Sérapis, Harpocrate et Anubis dans cet ordre en dehors de l'Italie<sup>128</sup>). Sa position et sa rareté épigraphique italienne contrastent avec sa relative popularité iconographique, et indiquent qu'Harpocrate touche plus la population grecque installée en Italie que les Latins<sup>129</sup>. En outre, dans les autres sources populaires (notamment les nombreuses statuettes de terre cuite d'Égypte et d'Occident), Harpocrate endosse le rôle de protecteur de la maison<sup>130</sup>. En l'état actuel des découvertes, il semble y avoir surtout une différence non pas de prérogative, mais de diffusion entre l'Harpocrate de petite statuaire « diffusé dans les couches les plus modestes. [...] d'une grande popularité dans les dévotions privées et familiales<sup>131</sup> » et l'Harpocrate épigraphique romain où il est avant tout le fils d'Isis et de Sérapis, rôle secondaire dans le culte isiaque public.

---

<sup>127</sup> *Inventaire, Roma*, n° 4 (voir *supra*, p. 238 note 27).

<sup>128</sup> *RICIS* 112/0506.

<sup>129</sup> *Conditions*, p. 203.

<sup>130</sup> Bricault, 2013, p. 498.

<sup>131</sup> Bricault, 2013, p. 48.

Anubis séduit beaucoup moins en Italie qu'en Grèce<sup>132</sup>. Il sera rarement mentionné seul à Rome<sup>133</sup>, absent des séquences romaines et italiennes, et rare dans les séquences latines en général (par rapport aux séquences en langue grecque). Cette pauvre réputation épigraphique est certainement à lier avec son image littéraire et iconographique à tête de chacal, et ne profitera pas de sa « publicité » particulière opérée à la fin du IV<sup>e</sup> siècle sur les monnaies.

Osiris est un peu plus présent dans les inscriptions romaines, le plus souvent en grec (5 cas sur 6) lorsqu'il est invoqué seul (c'est le cas de 6 inscriptions sur 7<sup>134</sup>). Dans l'une des inscriptions romaines, Osiris y est *μέγας* – comme Sérapis peut l'être plus fréquemment – et présenté comme roi sur les cieux et roi des défunts<sup>135</sup>. Dans les autres inscriptions qui sont funéraires (toujours majoritairement en grec), les dédicants le prient de leur offrir l'eau rafraîchissante et sacrée du Nil, ou comme accompagnateur dans l'au-delà du mort<sup>136</sup>. La formulation est reprise en latin dans une unique inscription<sup>137</sup>. Ainsi, il apparaît que plusieurs personnes de langue grecque (et ayant un *cognomen* gréco-oriental<sup>138</sup>) connaissent et perpétuent – jusqu'à certainement au moins le III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. – les fonctions funéraires et nilotiques d'Osiris déterminées depuis le Nouvel Empire égyptien et connues des auteurs romains. Néanmoins, Osiris s'est presque intégralement effacé dans les inscriptions à Rome à partir du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., face à son homologue Sérapis<sup>139</sup> qui

<sup>132</sup> *Conditions*, p. 211.

<sup>133</sup> *Inventaire, Roma* n° 59 (*supra*, p. 239 note 35), qui est un cippe dédié à Isis Lydienne éducatrice, mentionnant le don d'une porte à battants avec Anubis.

<sup>134</sup> La septième étant une association avec Isis en latin : *Inventaire, Roma* n° 9, du I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle, *Pro salute domus Augusti / ex corpore pausariorum et / argentariorum Isidi et / Osiri mansionem / aedificavimus*.

<sup>135</sup> *Inventaire, Roma* n° 87, du II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle : *ὁ μέγας Ὀσειρις ὁ [ἔχ]/[ων] ἄ[ν]ω τὴν κατεξουσίαν καὶ τῶ / βασιλείων τῶν νεοτέρων θεῶ[ν] ]* lignes 4-6. En étant roi sur les cieux, là-encore Osiris détient une prérogative sérapiste.

<sup>136</sup> *Inventaire, Roma* n° 93 : *καὶ δοῖ σοι ὁ Ὀσειρις / τὸ ψυχρὸν ὕδωρ* lignes 8-9 ; n° 94 : *δοίη σοι Ὀσειρις / τὸ ψυχρὸν ὕδωρ* lignes 6-7 ; n° 96 : *πανάρετε, / εὐψύχι μετὰ τοῦ Ὀσειρίδος* lignes 2-3 ; n° 105 du I<sup>er</sup> siècle : *Νῦν δοίη σοι ὁ Ὀσειρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ* ligne 4.

<sup>137</sup> *Inventaire, Roma* n° 55 : *D(is) M(anibus) / Iulia Politice / doe se / Osiris / to pscron / hydor*.

<sup>138</sup> *Conditions*, p. 207.

<sup>139</sup> Ce que confirme l'étude des noms théophores isiaques latins : aucun n'est issu du nom d'Osiris. Cependant, l'effacement épigraphique n'est pas conforme aux sources littéraires, où Osiris est encore souvent décrit et étudié, en particulier chez Apulée. *Conditions*, p. 207-208, qui s'appuie

voit l'épithète *μέγας* lui être de plus en plus liée. Une seule inscription osirienne datée est à relever pour cette époque<sup>140</sup>, et Sérapis le remplace aisément aux côtés d'Isis dans les associations divines épigraphiques comme c'était aussi le cas dans la Grèce de l'époque hellénistique.

Finalement, on retrouve Boubastis dans une inscription en latin d'époque flavienne probablement, où elle devait être associée dans la prêtrise à celle d'Isis (voire d'Isis-Boubastis)<sup>141</sup> ; Nephtys (sœur d'Isis) est mentionnée dans une inscription à Rome datée de 241-244 apr. J.-C., où elle est appelée *Neôtora*<sup>142</sup> en grec, ce qui peut correspondre à une épithète, et où Gordien III ainsi que sa femme Sabine sont simplement mentionnés (d'où la datation précise).

Ces divinités isiaques sont plus secondaires dans les inscriptions de Rome, souvent sans épithètes, ce qui rend difficiles les comparaisons de leurs prérogatives fonctionnelles avec leur iconographie (statues, peintures, terres cuites, bijoux, etc.) ou même avec la littérature. Mais elles n'apparaissent pas liées à la notion de pouvoir, de puissance, ce qui est réservé au couple Isis-Sérapis et ce qui permet d'affirmer qu'autant Harpocrate qu'Osiris, Anubis et Nephtys n'ont pas à être rapprochés de l'empereur et de son pouvoir du point de vue de leurs dédicants. Certains dieux présents dans les inscriptions du monde grec sont totalement absents des inscriptions du monde latin<sup>143</sup> : Horus, Apis, Hydreios, Hermanubis et Neilos. Les trois derniers sont également absents des sources littéraires, donc peu populaires en Italie. Mais il est étonnant pour Horus et Apis de ne pas les retrouver dans les épigraphies du monde romain puisqu'ils sont souvent mentionnés par les historiens latins et grecs<sup>144</sup>. Cela conduit à deux hypothèses : soit une impopularité

---

beaucoup sur ce dernier, penche pour une importance « littéraire » d'Osiris qui plaît par son aspect funéraire et nilotique.

<sup>140</sup> *Inventaire, Roma* n° 9 (*supra*, p. 261 note 154). *Roma* n° 93 date éventuellement du III<sup>e</sup> siècle.

<sup>141</sup> *Inventaire, Roma* n° 36 : *D)is) [M(anibus)] / Ostoriae Successae / sacerdoti Bubastium / fecit T. Flavius Aug(usti) lib(ertus) / Ampliatus coniugi / optimae et sanctissimae / bene de se meritae.*

<sup>142</sup> *Inventaire, Roma* n° 109 : *[Imp ? C]aesa[r]is M.] A[nt]onii Gordiani Aug(usto) / Furiae Sabiniae Traquillinae aug(ustae) / Δι Βροντῶντι / τὴν προτομήν / τῆς ἀνεικήτου / Νεωτέρας / Ἀὐρήλ(ιος) Λάμπων / σὸν τῆ μητρὶ.*

<sup>143</sup> Même peu, comme Neilos et Nephtys, présents dans une seule inscription grecque chacun.

<sup>144</sup> Histoire Auguste, *Vie d'Hadrien*, XII, 1 ; Macrobe, *Saturnales*, I, 21 pour ne citer qu'eux. Néanmoins, dans Bricault (dir.), 2008, p. 115 (= *RICIS* 501/0223), une nouvelle inscription,

épigraphique des deux dieux isiaques comme cela semble le cas pour certaines attributions d'Isis, ou simplement une lacune des découvertes. Or, Apis est également absent du monnayage romain, plutôt présent dans des monnayages de régions grecques et orientales, et Horus est très rarement représenté sur ce média<sup>145</sup>. Il semble bien que l'impopularité de ces deux divinités masculines soit assez généralisée (géographiquement et socialement) en Occident.

### III.1.2.2 Les inscriptions isiaques pour le salut impérial

Au milieu des dédicaces qui obéissent à un ordre, des vœux pour attirer la bienveillance de la divinité, ou simplement de véritables gestes de piété et de confiance pour remercier les divinités, nous trouvons parfois des épigraphies isiaques romaines consacrées au salut d'un empereur. Les dédicaces *pro salute imperatoris* ne relève pas réellement du culte impérial, mais puisqu'elles s'adressent à des divinités spécifiques choisies, elles « supposent pourtant l'existence d'une relation particulière du pouvoir impérial à la puissance et à la providence divines<sup>146</sup> », d'où leur intérêt ici. Ces dédicaces relèvent donc de deux intentions : exprimer son loyalisme envers le prêtre suprême de Rome choisi des dieux qui est aussi le représentant suprême du pouvoir ; exprimer son hommage envers la divinité invoquée<sup>147</sup>. Or, les divinités romano-orientales sont un choix qui semble privilégié dans ce type de dédicace durant le III<sup>e</sup> siècle.

Sur les six répertoriées à Rome, quatre sont bien datées puisqu'on y trouve un nom impérial ; l'une est simplement offerte pour le salut de la maison impériale et serait datée du I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. ; la sixième, sans mention de l'empereur, serait de la fin du II<sup>e</sup>

---

composée de cinq graffitis incisés sur la *Domus Tiberiana* à l'époque néronienne ou flavienne, mentionne Apis aux côtés de Sérapis, Anubis et Isis : a) *per* (palme) *me Flora fora [---] / Serapeas aur(---) / te feramus an[---]* b) *Serapis la [..] m va(le ?)*. c) *n[.]i / Isias*. d) *Apis / Serapis / Anubis / Isis*. e) *Iulia Isia[s ? / ---]ar* (palme) *sal(utem ?)*. a, b et e semblent mentionner des théophores isiaques, alors que b et d mentionnent des divinités isiaques, mais sans qualificatifs.

<sup>145</sup> Sur seulement trois exemplaires dans tout l'Empire, mais éventuellement sur une monnaie romaine affichant le buste de Julien, les deux divinités masculines nues sont peut-être Harpocrate et Horus (*SNRIS* Roma n° v043).

<sup>146</sup> Turcan, 1978, p. 998.

<sup>147</sup> Turcan, 1978, p. 1056-1057 et Pfeiffer, « The imperial cult in Egypt », dans Riggs (éd.), 2012, p. 84, pour qui ces dédicaces sont l'expression d'un « emperor worship » différent de l'« emperor cult » qui n'en est qu'un aspect.

ou du début du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>148</sup>. Les inscriptions isiaques pour le salut impérial apparaîtraient à Rome dès les débuts de l'installation de ce pouvoir – ce qui est confirmé avec les datations d'autres exemples italiens. Une augmentation de ce type d'inscriptions est relativement perceptible à partir du règne de Marc-Aurèle en Italie, et à Rome à partir de la fin du II<sup>e</sup> siècle sans pouvoir en préciser un règne : avec l'inscription datée approximativement, avec celle offerte pour Commode<sup>149</sup>, puis trois pour les Sévères. D'ailleurs, pas n'importe quels Sévères : deux des dédicaces romaines sont pour le salut de Septime et de sa famille<sup>150</sup>, et Caracalla est toujours inclus ; la dernière est pour Caracalla en tant qu'empereur<sup>151</sup>. Certes, le nombre de ces dédicaces pour les deux premiers Sévères, finalement dérisoire au total, ne peut nous permettre de conclure sans doute possible à une préférence à Septime et Caracalla pour de tels vœux isiaques salutaires impériaux. Par contre, l'augmentation de l'association entre divinités isiaques et de tels vœux pour les empereurs, à la fin du II<sup>e</sup> et durant le premier quart du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., pourrait signifier une évolution du statut des dieux isiaques à Rome<sup>152</sup>. Or, d'une part, l'augmentation des consécrationes *pro salute* sous l'époque sévérienne est un phénomène général, non

<sup>148</sup> *Inventaire, Roma* n° 78 (voir *supra*, p. 88 note 264). Elle est dédiée à Septime et Caracalla selon Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 311.

<sup>149</sup> *Inventaire, Roma* n° 77, datée vers 182 apr. J.-C (voir *supra*, p. 245 note 66). Nous la considérons comme une consécration au salut impériale, même si elle ne présente pas la transcription grecque du classique *pro salute* : ὑπὲρ σωτηρίας.

<sup>150</sup> *Inventaire, Roma* n° 14 (voir *supra*, p. 88 note 264), datée d'entre 198 et 209 apr. J.-C. et *Roma* n° 19, début du III<sup>e</sup> siècle : *Pro salutem et victorias / d(ominorum) n(ostrorum) / imp(eratorum) Severi et Antonini aug(ustorum) / et Iuliae aug(ustae) matri aug(ustorum) totiusq(ue) // domus divinae eorum / ex concessu in praediis suis sacrarium / dei liberi cum aedicula et columnis suis impendis (sic) marmora nunc (sic) / et aeram et ortulum super nym/phis qui locus appellatur Memphi // donum dederunt spirae.*

<sup>151</sup> *Inventaire, Roma* n° 79 (voir *supra*, p. 88 note 264), du début du III<sup>e</sup> siècle, retrouvée *via Nazionale* donc faisant certainement parti du *serapeum* construit par Caracalla.

<sup>152</sup> On pourra consulter le tableau n° 1 de Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 311-313, qui donne les dédicaces isiaques *pro salute* reliées aux Sévères, issues de toutes les provinces impériales : il observe bien que ce nombre est supérieur autant pour Septime que pour Caracalla par rapport aux autres empereurs (de la dynastie antonine, sévérienne puis pour Philippe l'Arabe) ; mais la moyenne par année de règne est globalement similaire à partir de 160 apr. J.-C., hormis la moyenne hors norme de Caracalla. On a bien un phénomène augmentant à la fin du II<sup>e</sup> siècle et au début du III<sup>e</sup>, et un particularisme du règne caracallien.

spécifique au cercle isiaque<sup>153</sup>. Elle témoigne de la volonté croissante d'associer le pouvoir impérial à la sphère protectrice divine, quelle qu'elle soit. D'autre part, les dédicaces isiaques, à Rome, ne sont jamais adressées à la même divinité.

La première en date du I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle, *pro salute domus augusti*, mentionne Isis et Osiris (dans cet ordre)<sup>154</sup>. C'est l'une des rares inscriptions romaines avec Osiris, avant qu'il ne soit réellement détrôné par Sérapis surtout dès le III<sup>e</sup> siècle. Il est assez étonnant au premier abord qu'Osiris soit ici mentionné pour le salut de la maison impériale, alors que le lien paraît moins étonnant avec Isis, déesse déjà considérée comme puissante et royale. Car même si Osiris, en Égypte, est le premier roi mythique du pays (ce qui est connu en Italie grâce notamment à Plutarque qui transmet le mythe osirien), c'est plutôt son rôle de roi des défunts qui a été retenu par les Romains – de façon épigraphique nous l'avons vu, mais aussi iconographiquement et rituellement –, ou encore comme une divinité liée au Nil en crue. Et pourtant, Apulée parle bien au II<sup>e</sup> siècle d'Osiris comme du dieu « le plus excellent, le plus haut de tous les meilleurs, le plus grand de tous les hauts, le roi de tous les plus grands<sup>155</sup> ». À Rome, il est donc occasionnel qu'Osiris se voit doté d'une puissance suprême, ce qui est le cas ici en l'invoquant pour le salut impérial<sup>156</sup>, sans qu'Osiris soit pour autant défini comme protecteur régulier du pouvoir impérial.

---

<sup>153</sup> Ries, « Sacré, culte impérial, fêtes et christianisme aux trois premiers siècles de l'Empire romain, dans Motte, Ternes (éd.), 2003, p. 263 ; Turcan, 1978, p. 1016 et p. 1057.

<sup>154</sup> *Inventaire, Roma n° 9 : Pro salute domus Augusti / ex corpore pausariorum et / argentariorum Isidi et / Osiri mansionem / aedificavimus.*

<sup>155</sup> Apulée, *Métamorphoses*, XI, 30 : *deus deum magnorum potior et maiorum summus et summorum maximus et maximorum regnator*, sans utilisation du terme *augustus*. Osiris en tant que *deus summus*, atteste une hiérarchisation divine qui caractérise les formes antiques de monothéisme inclusif selon Filoramo, 2007, p. 165. L'œuvre d'Apulée est l'une des preuves individuelles de l'existence d'une telle forme pour les cultes isiaques (p. 166).

<sup>156</sup> D'où une datation de l'inscription du II<sup>e</sup> siècle ? L'hypothèse est plausible lorsqu'on pense aux efforts durant la dynastie antonine de mise en avant de la famille impériale – avec par exemple la divinisation des impératrices –, efforts récompensés par cette dédicace à la *domus augusti*. Mais elle est invérifiable avec le peu d'inscriptions osiriennes à notre disposition, ce qui ne permet pas réellement une étude de l'évolution des prérogatives du dieu, et l'expression *domus augusti* n'est pas une innovation antonine.

Dans l'inscription en grec pour le salut de Commode, Osiris est absent de l'énumération des divinités isiaques invoquées : dans l'ordre, il s'agit d'Isis, de Sérapis, d'Anubis et d'Harpocrate. On voit bien l'importance première d'Isis, même pour le salut d'un homme, et donc que pour le dédicant, elle a un pouvoir souverain plus important encore que celui de Sérapis. Harpocrate cède aisément la troisième place à Anubis, et il ne forme pas une triade familiale avec Isis et Sérapis : la notion familiale semble s'incliner devant l'importance pour le dédicant de la puissance inhérente à chacun des dieux. L'inscription datant d'environ 182 apr. J.-C., avant même que Commode ne commence à émettre des monnaies isiaques à Rome à partir de 190 apr. J.-C.<sup>157</sup>, l'énumération semble propre au dédicant et à ses préférences isiaques décroissantes. Mais ce type d'inscriptions au salut impérial peut parfois être spécifiquement lié à Sérapis, et un Sérapis certainement du III<sup>e</sup> siècle, ayant gagné en puissance grâce aux associations déjà mentionnées.

Ainsi, l'inscription sans nom impérial est adressée à *megas* Hélios-Sérapis, tout comme celle pour le salut de Caracalla. Dans cette dernière, Caracalla est qualifié de *megas*<sup>158</sup> : il semble ici que le terme, répété pour l'empereur comme pour la divinité, ait deux origines différentes. Selon Malaise, Caracalla est qualifié ainsi en référence à Alexandre le Grand, dont il « rabâchait » les exploits selon des auteurs comme celui de l'*Histoire Auguste*<sup>159</sup>. Il est très peu probable que le *megas* qui qualifie Hélios-Sérapis fasse également référence à Alexandre le Grand ou à cette anecdote caractéristique caracallienne, tant le qualificatif apparaît comme fréquent avec un tel rapprochement divin. Néanmoins, de la part du dédicant, la répétition d'épithètes est assez habile et pourrait indiquer un moyen subtil de lier Sérapis à Caracalla, offrant là plus de puissance pour la divinité<sup>160</sup>. Cette méthode est soit personnelle au dédicant, soit encouragée par un climat qui favorise le rapprochement impérial divin, c'est-à-dire le reflet d'une propagande caracallienne

<sup>157</sup> Sur lesquelles Commode choisit de mettre en avant plutôt un choix sérapiste qu'une préférence envers Isis : *infra*, p. 306.

<sup>158</sup> *Inventaire, Roma* n° 79 : Ὑπὲρ σωτηρίας αὐτοκράτορος Μ. Αὐρηλίου Ἀντωνίνου / Μεγάλου Σεβαστοῦ Διὸ Ἡλιῶ μεγάλῳ Σαράπιδι / Γ. Ἀβίδιος Τροφιμιανὸς ἱερόδουλος πάσης ἱερο/δουλί<α>ς ἐξέταμενος ἀνέθηκα.

<sup>159</sup> *Inventaire*, p. 135 : *Histoire Auguste, Vie de Caracalla*, II, 1-2.

<sup>160</sup> Un autre jeu de mot est à relever entre les mots Nymphis et Memphis dans la dédicace au salut de Septime, Caracalla et Julia : *Inventaire, Roma* n° 19, p. 118 (voir *supra*, p. 260 note 150).

sérapiste<sup>161</sup>. Or, le dédicant précise qu'il est hiérodoule et qu'il a consacré une statue, et donc offert cette inscription au nom de la « hiérodoule tout entière » pour un vœu exaucé. Le hiérodoule est un « esclave sacré », c'est-à-dire un individu dévoué à une divinité, qui espère la protection de celle-ci en étant attaché à un temple particulier<sup>162</sup>. La formule du double *meGas*, de la part de Gaius Abidios Trophimianos, est donc selon nous à la fois personnelle (pour offrir plus de puissance à « sa » divinité) et conforme à de potentielles attentes impériales auxquelles la hiérodoule devrait répondre, la dédicace individuelle devenant collective.

C'est finalement Isis qui est la plus fréquemment invoquée pour le salut impérial à Rome, depuis le I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle jusqu'à Septime. Cette situation est contraire au reste de l'Empire où c'est Sérapis qui sera le plus invoqué pour le salut impérial, ce qui illustre le particularisme de l'Italie et de Rome quant à la popularité de telle ou telle divinité du cercle isiaque<sup>163</sup>. Présente devant Osiris dans la première inscription que nous recensons, présente devant son parèdre, Anubis puis Harpocrate dans l'inscription à Commode, Isis est également invoquée seule vers 198-209 apr. J.-C. pour le salut de Septime Sévère, de Caracalla et de Julia Domna<sup>164</sup>. L'inscription est offerte par un individu ayant un poste officiel : L. Ceius est *princeps castrorum*. L'inscription fut retrouvée près de l'église *S. Maria in Navicella* dans la *regio* II, c'est-à-dire la région sur le mont Caelius où étaient logés les frumentaires dans les *Castra Peregrina*, qui nous le verrons, honoraient certainement l'Isis *Metellinum* logée à proximité. Le qualificatif de *Metellinum* ne permet pas de déterminer si cette Isis adoptait une image ou une fonction particulière, donc si le

<sup>161</sup> L'inscription aux deux *meGas* n'est pas datée avec précision, mais les gestes monétaires romains de Caracalla envers Sérapis vont commencer peut-être dès 206, sans aucun doute dès 212 apr. J.-C.

<sup>162</sup> Bricault, 2013, p. 347-348.

<sup>163</sup> Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 314-315. Il ajoute que si à Rome et à Ostie, ce type de dédicaces est surtout le fait de prêtres, en dehors, il s'agit d'inscriptions issues de militaires et d'administrateurs provinciaux.

<sup>164</sup> Les mêmes trois personnes impériales que dans *Inventaire, Roma* n° 19 (voir *supra*, p. 260 note 150). Le terme Memphis, qui fait que l'inscription est considérée comme isiaque, n'apporte pas plus d'indication quant à la divinité invoquée pour leur salut mais aussi leur victoire. Sur les différentes interprétations : *Inventaire*, p. 118, qui y voit une référence à la Memphis égyptienne, donc au voyage de Septime. Selon nous, l'ajout de (*pro*) *victorias*, exceptionnel ici, conforterait l'hypothèse d'un souvenir au voyage égyptien de la famille désormais impériale, grâce à une victoire de Septime avec le soutien de l'Égypte.



temple observait des gestes rituels spécifiques, car le nom se référerait au *vicus* dans lequel il se dresse<sup>165</sup>. L'iconographie architectonique correspond au qualificatif employé dans l'inscription de L. Ceius : *regina*<sup>166</sup>. Il n'est pas impossible que l'épithète soit utilisée pour plus de conformité impériale, dans le cas où elle puisse être lue par les personnes concernées, ce qui est d'autant plus possible que l'inscription est offerte par un tel haut fonctionnaire. Mais il est plus certain que ce choix soit pour obtenir plus de « chance de réussite » à la demande de salut, se référant à une facette puissante d'Isis, et surtout qu'il corresponde à la facette dominante d'Isis dans ce temple où L. Ceius est allé laisser sa dédicace.

Nous l'avons évoqué : les dédicaces isiaques romaines pour le salut impérial sont autant en latin qu'en grec, pour une répartition égale. Ce n'est pas une tradition dédicatoire purement latine, même si en dehors de Rome, la formule latine prédomine<sup>167</sup>. L'invocation de certaines divinités isiaques parfois peu populaires en général dans les inscriptions (comme Osiris) prouve que ces dédicaces, certes pour le salut impérial, s'adressent parfois à des choix plutôt personnels. Les dédicants apparaissent comme de véritables adeptes du cercle isiaque, autant d'origines romano-orientales (du moins grecques) que romaines. Et les inscriptions de ce type ne sont pas primitivement des témoignages de la sympathie pour l'empereur et pour des dieux qui ne seraient pas ceux originellement de ces dédicants latins. En conséquence, elles ne représentent pas avant tout le désir, de la part des dédicants, de

---

<sup>165</sup> *Inventaire*, p. 170. Le navire de marbre qui donnera bien plus tard son nom à *S. Maria in Navicella* est une copie par Léon X d'après un original inconnu, ce qui n'indique par formellement une Isis *Pelagia* dans la région. Néanmoins, des bases de marbre découvertes aux alentours affichent une Isis trônant, tenant des épis, avec sa cour tout autour (*Roma* n° 310-311).

<sup>166</sup> Comme à Carnuntum et à Ad Statuas : Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 313-314.

<sup>167</sup> Comme avec *Inventaire*, *Ostia* n° 1, pour le salut d'Antonin et de Faustine, offerte par Caius Pomponius, intendant de l'huile à Ostie, à Isis et à la puissance divine (*numen*) de Sérapis, ainsi qu'à Sylvanus – protecteur des forêts – et aux Lares – protecteurs de la famille : *Pro salute et / reditu imp(eratoris) Anto/nini Aug(usti), Faustinae / Aug(ustae) liberorumque / eorum aram sanctae / Is(i)di, numini Sarapis, / sancto Silvano, Larib(us) / C. Pomponius Turpilianus, / proc(urator) ad oleum in Galbae / Ostiae portus utriusque, d(ono) d(edit)* (Bricault, 2013, p. 494-495). Ou encore *Inventaire*, *Portus Ostiae* n° 1, pour Commode, Caracalla ou Héliogabale (voir *supra*, p. 240 note 36).

s'attirer la sympathie des autorités. Ces dernières sont plutôt le reflet de la participation isiaque individuelle, et non du caractère officieux du cercle divin selon l'époque et les préférences impériales. Néanmoins, certaines pourraient secondairement indiquer une concordance entre préférence individuelle et préférence impériale auquel le dédicant se conforme, d'autant plus si la dédicace à l'origine individuelle devient collective comme celle pour *megas* Caracalla auprès de *megas* Sérapis. D'ailleurs, ce sont bien les divinités invoquées (surtout Isis et Sérapis qui sont les plus fréquentes dans ce type d'inscriptions) qui sont ainsi désignées en tant que salvatrices, d'autant plus puissantes qu'elles peuvent concéder le salut impérial. *σωτήρ* est avant tout un qualificatif divin, qui peut être secondairement transmis à la sphère politique, donc aux empereurs<sup>168</sup>.

### III.1.3 Popularité isiaque dans les « hautes sphères » romaines

L'implication du personnel isiaque pour la diffusion isiaque italienne (et même généralisée à l'Occident latin) dans les centres urbains est logique et perceptible par leurs inscriptions : les meilleurs exemples romains en sont l'inscription laissée par le zacore d'origine égyptienne Dioscoros<sup>169</sup> en 299 apr. J.-C., qui commémore l'érection d'un *serapeum* (et la concession du terrain pour la construction du temple par Valérius Kômazon, intendant des édifices sacrés), ou encore celle où Dioscoros s'associe au néocore Staius Cordatus, qui est de rang équestre<sup>170</sup>. Mais l'implication des notables locaux s'observe dès le I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. (et sans grandes variations, donc de manière homogène

---

<sup>168</sup> Lassère, 2005, p. 620 : des qualificatifs comme libérateur (*ἐλευθέριος*), sauveur (*σωτήρ*), bienfaiteur (*εὐεργέτης*) sont des qualificatifs d'abord divins, avant d'être appliqués pour des rois puis des empereurs victorieux. Dans le cas de l'Égypte, *sôter* a pu être transmis à Ptolémée I<sup>er</sup>, pharaon « grec », en référence aux dieux grecs. Car Isis et Sérapis ne reçoivent ce qualificatif qu'à partir de l'époque hellénistique. Pour l'époque impériale, « l'homme romain “savait pertinemment que le prince n'avait été qu'un homme mais ne pouvait le dire, car cette réponse sincère aurait contredit des sentiments non moins sincères” » (p. 617, Lassère citant Veyne, *Le pain et le cirque*, 1976, Paris, Du Seuil, p. 571) : d'où la transmission possible d'un qualificatif divin vers la personne impériale, en particulier *sôter* utilisé pour le cercle isiaque.

<sup>169</sup> *Inventaire, Roma* n° 81 (*supra*, p. 254 note 117). Elle mentionne d'ailleurs le septième consulat de Dioclétien et le sixième pour Maximien Auguste (286-305 et 306-310 apr. J.-C.), d'où la datation.

<sup>170</sup> *Inventaire, Roma* n° 85 (voir *supra*, p. 250 note 93).

durant au moins trois siècles<sup>171</sup>), notamment avec leurs inscriptions de plus en plus nombreuses, en particulier celles des *Augustales*<sup>172</sup>. Les inscriptions de l'élite locale affichent leurs actes d'évergétisme isiaque, voire une véritable dévotion personnelle. À Rome, le rôle d'évergète religieux, à travers les bâtiments culturels publics, est tenu essentiellement par l'empereur<sup>173</sup>. Mais certaines inscriptions romaines prouvent que l'élite romaine, composée de proches de la cour impériale et de fonctionnaires plus ou moins importants, s'est personnellement (mais rarement) exprimée. Reste à voir si les proches éventuels du pouvoir nous donnent des indications sur la nature des divinités invoquées, notamment en liant cultes isiaques et culte impérial, ou même s'ils renseignent sur la position impériale envers les divinités.

Malheureusement, les inscriptions sénatoriales privées sont à la fois rares et peu explicites face aux publiques, constatation généralisée à tous les cultes et pas seulement aux cultes isiaques<sup>174</sup>. Ce qui donne l'impression que la religion des sénateurs est avant tout un aspect de leur rôle de magistrats, soit un aspect public qui devance les expressions privées. L. Minicius Natalis, ou son fils L. Minicius Natalis Quadronius Verus, ont laissé une inscription religieuse intime à Rome<sup>175</sup>, mais la partie qui porte le nom divin a été perdue. En comparant avec les autres dédicaces de la famille retrouvées à Minturnae, Zsuzsanna Várhelyi penche pour une inscription romaine pour soit Asclépios, Apollon, Sérapis ou Isis. Car le fils laisse notamment une dédicace en grec envers Zeus-Hélios-Sérapis, Isis

<sup>171</sup> Gasparini, « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 286.

<sup>172</sup> Bricault, 2013, p. 187 ; Gasparini, « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 260-299, explique que les *augustales*, corps civique intermédiaire entre le *populus* et l'*ordo decurionum* ayant un rôle de pseudo-magistrats, ont une certaine prédilection pour Isis dans le cercle des divinités d'origine étrangère arrivées en Italie (p. 267-272, notamment le graphique p. 271) et même dans le cercle divin en général, arrivant en troisième position après Hercule et Jupiter.

<sup>173</sup> Ce que nous verrons dans notre dernier chapitre.

<sup>174</sup> Várhelyi, 2010, p. 101. L'ouvrage offre peu de références isiaques, et ces dernières, soit concernent les mauvaises périodes pour nous, soit sont à réviser. L'auteure donne l'exemple de L. Plotius et de sa femme Domitilla qui font une dédicace au mystérieux dieu nommé Epaphus Aurelianus (p. 110) sous Antonin le pieux probablement. Or selon l'historienne – et nous ne voyons pas d'où elle tire cette identification –, Epaphus Aurelianus est une version de Sérapis.

<sup>175</sup> *CIL*, VI, 31112. À noter que la famille est originaire d'Espagne ; or, il est fréquent que de hauts fonctionnaires fassent preuve de dévotion envers les divinités isiaques, ou des divinités propres à leur région, en des lieux qui ne sont pas cette terre d'origine : Bricault, 2013, p. 188.

myrionyme et *theoi synnaoi*, alors qu'une partie latine explique son cursus sénatorial<sup>176</sup>.

La variété des divinités invoquées dans toutes leurs dédicaces indique le désir familial d'inclure toutes les associations possibles et de s'assurer d'une présence divine maximale, ce qui est caractéristique en Campanie et dans le Latium, soit la *regio* I à fort dynamisme exogène<sup>177</sup>. En outre, les rares dédicaces privées sénatoriales semblent indiquer des connexions directes et personnelles avec certaines divinités dans un but précis tourné vers la santé, mais pas uniquement. Marcus Opsius Navius Fannianus, personnage qui est sénateur, préteur, *praefectus frumenti dandi*, édile, questeur du Pontus et Bithynie, tribun, *decemvir stlitibus iudicandis*, est auteur à Naples d'un don à Isis<sup>178</sup> (toujours en grec) d'une statue d'Apollon-Horus-Harpocrate, ce qui insisterait plutôt sur un caractère solaire, tandis qu'à Capoue, le sénateur Arrius Balbinus exprime sa dévotion à Isis dans une dédicace devenue célèbre en tant que preuve du prétendu « hénouthéisme » isiaque avec la mention de *una quæ es omnia, dea Isis*<sup>179</sup>. Mais le caractère salubre lié aux sénateurs va s'accroître avec les dédicaces individuelles *pro salute* pour le salut de sénateurs qui vont se multiplier dans tout l'Empire dès le II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>180</sup>, laissées en particulier dans des contextes militaires par des dédicataires militaires. Elles sont à quelques rares occasions liées aux divinités isiaques : l'esclave de P. Herennius Severus et un affranchi de C. Iulius Quadratus Bassus offrent par exemple à Valentia (en *Hispania citerior*) et en Lydie des dédicaces *pro*

<sup>176</sup> *Inventaire, Minturnae* n° 1 : Διὶ Ἡλίῳι Σαράπιδι καὶ Εἴσιδι / μυριωνύμῳ καὶ τοῖς συννάοις / θεοῖς. / L. Minicius Natalis co(n)sul, / proco(n)s(ul) provinciae / Africae, augur, leg(atus) / Aug(usti) pr(o) pr(aetore) Moesiae inferioris, / curator operum publicorum / et aedium sacrarum. Gasparini, « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 277 et 286.

<sup>177</sup> Gasparini, « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 284-285, observe que dans la *regio* I où Isis n'est qu'une divinité isiaque parmi d'autres honorées, les affranchis, *Augustales* et décurions laissent la place aux initiatives privées des *ingenui* et des magistrats, situation contraire dans la *regio* X avec Aquilée et Vérone ; en outre, hors de la *regio* I, Isis domine les inscriptions isiaques (p. 265) et Sérapis a peu de succès. Ces différences d'implication locales sont symptomatiques d'une spécificité de dynamiques de diffusion (p. 296) « influencées par le nombre, le rôle mais aussi l'origine des acteurs locaux ».

<sup>178</sup> *Inventaire, Neapolis* n° 1 : Ἴσιδι Ἀπόλλωνα ὄρον Ἀρποκράτην Μ. Ὀψιος Νάουιος Φαννιανός, στρατηγός, ἐπαρχος σείτου δόσεως δόγματι συνκλήτου Ρωμαίων, ἀγορανόμος, ταμίας Πόντου Βειθυνίας, χειλιάρχος λεγεῶνος ε' Μακεδονικῆς, ἄρξας ἰ' ἀνδρῶν ἀρχὴν ἐπὶ Ρώμης.

<sup>179</sup> *Inventaire, Capua* n° 1 : Te tibi / una quæ / es omnia, / dea Isis, / Arrius Bal/binus v(ir) c(larissimus). Gasparini, « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 278.

<sup>180</sup> Várhelyi, 2010, p. 203.

*salute* pour ces sénateurs, à Sérapis et Asclépios. Le but salutaire est donc bien conservé avec l'appel à des divinités de la santé, mais aucun exemple n'est à relever à Rome pour les trois premiers siècles impériaux.

Les inscriptions de « fonctionnaires » non sénatoriaux sont également rares à Rome pour les trois premiers siècles apr. J.-C. On trouve seulement une inscription de Stertinus Quartus, éventuellement proconsul d'Asie durant le règne d'Hadrien, à « Jupiter Hammon<sup>181</sup> » : donc un personnage étatique non certain, une époque qui ne nous concerne pas, et une divinité certes d'origine égyptienne rapprochée au dieu romain par excellence, mais Ammon n'est pas actuellement inclus dans le cercle isiaque selon la définition établie en 1999 à Poitiers, et il est très rarement présent à Rome. Puis, sur un sarcophage, Valerius Verus, préteur durant le III<sup>e</sup> siècle, est également navarque<sup>182</sup> (position certainement liée aux fêtes du *Navigium Isidis*), ce qui nous apporte peu d'informations spécifiques aux divinités ou à l'empereur.

Les affranchis impériaux ont pu être plus nombreux à nous laisser des traces<sup>183</sup>. Pour le III<sup>e</sup> siècle, Philetus, affranchi impérial certainement à l'époque de Caracalla, offre une dédicace à Sérapis *invictus* et Isis *regina*<sup>184</sup>. Il accumule les possibilités de voir sa demande de sécurité exaucée en s'adressant à deux divinités isiaques par une formulation qui évoque la puissance respective de chacun. Si les affranchis impériaux représentent la catégorie sociale de recrutement pour les *augustales*<sup>185</sup>, aucune de ces inscriptions isiaques romaines ne fait le lien entre cette fonction religieuse liée au pouvoir et au culte impérial, avec les divinités évoquées.

<sup>181</sup> *Inventaire, Roma* n° 16 : *Iovi / Hammoni / et Silvano / P. Stertinus / Quartus d(ono) d(edit)*.

<sup>182</sup> *Inventaire, n° 69 : D(is) M(anibus). / Thiasus / Valerius Verus, / bis navarcus cla/sis pretorio Mese/natium (sic), vixit / annis XXIII, Valerius / Evok(atus) pater et Iulia / mater filio fecerunt*.

<sup>183</sup> Comme exemples qui ne nous concernant pas directement, Mithres – théonyme qui n'est pas exclusif aux fidèles de Mithra – laisse un don à Sérapis dans la *regio X* (*Inventaire, Roma* n° 24), mais le geste n'est pas daté ; Marcus Ulpius, affranchi de Trajan ou peu après, est mentionné par sa femme Cornelia, qui s'affiche dans une inscription aux dieux mânes en tant que bubastiaque (*Inventaire, Roma* n° 44) ; l'inscription aux mânes par Sulpicius Alcimus, un affranchi de Galba (68-69 apr. J.-C.), le décrit comme gardien dévolu à l'entretien d'Isis *Pelagia* (l'épithète *pelagia* reste assez rare pour Isis : Bricault, 2006, p. 104-105).

<sup>184</sup> *Inventaire, Roma* n° 27 (voir *supra*, p. 243 note 51).

<sup>185</sup> Gasparini, « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014.

Ainsi, si les autorités régionales ont pu localement afficher des liens publics voir privés avec les divinités isiaques, il en est autrement des autorités (sénatoriales ou autres) à Rome pour les trois premiers siècles. L'absence de liens publics entre sénateurs et divinités isiaques peut s'expliquer tout d'abord par le climat généralement défavorable, officiellement, aux cultes romano-orientaux durant le I<sup>er</sup> siècle av. et le I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., ce qui nous a été rapporté par de nombreux auteurs anciens que nous avons déjà cités. Pour les périodes suivantes, l'absence publique peut se justifier par une moins grande liberté d'expression des sénateurs face au rôle religieux et évergète prédominant de l'empereur, alors qu'à l'extérieur de Rome, ce rôle s'efface au profit de l'élite locale lorsque l'empereur ne passe pas dans les cités.

D'ailleurs, dans les campagnes italiennes, les cités affichent un lien public entre les cultes isiaques et le culte impérial, par les biais des fonctions publiques religieuses affirmées par les dédicants ou par les dédicaces laissées par les corps civiques en place. Par exemple en Vénétie<sup>186</sup>, Caius Papirius Macer Calventianus, Marcus Atilius Atilianus ou encore Tiberius Veturius Fuscus et Lucius Magius Phileas, sont flamines impériaux ou sévirs augustaux entre le I<sup>er</sup> et le III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. ; le premier parle d'un don pour Isis offert accordé par un décret des décurions<sup>187</sup>, le troisième mentionne une décision municipale. C'est donc une inscription individuelle devenue publique et collective, qui

<sup>186</sup> Bricault, 2013, p. 188-189 n° 58 et p. 190, n° 60 pour les flaminiques.

<sup>187</sup> Formules variées (*decreto decurionum, ex decurionum sententia, ex senatus consulto* etc.) et qui reviennent souvent : autres exemples avec *Inventaire, Pompei* n° 28 (*C. Norbani / Soricis / seccundarum / mag(istri) pagi / Aug(usti) Felicis / suburbani / ex d(ecreto) d(ecurionum) / loc(o) d(ato)*), n° 33 (*L. Caecilius / Phoebus / posuit / l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)*) etc. *Pompei* n° 30 (*N. Popidius N(umerii) f(ilius) Celsinus / aedem Isidis terrae motu conlapsam / a fundamento p(ecunia) s(ua) testituit. Hunc decuriones ob liberalitatem, / cum esset annorum sexs, ordini suo gratis adlegerunt*) prouve que le jeune enfant Numerius Popidius Celsinus a été reçu au sénat de Pompéi grâce notamment à son évergétisme isiaque. Gasparini, « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 281-285 (et p. 288-293 sur la famille de Popidius). Certes, ce type de « sénat local » ne fait souvent qu'octroyer une portion de l'espace public pour le don à Isis, plus rarement Sérapis, et cette participation n'implique pas de préférence religieuse personnelle. Mais les autorités décurionales s'investissent beaucoup au niveau local pour les cultes isiaques, car Isis est parmi les divinités fréquemment citées dans les inscriptions mentionnant les décurions (arrivant deuxième après Jupiter, alors que Sérapis est loin derrière – comme c'était le cas aussi pour les *Augustales* – : graphique p. 283).

affirme une association positive entre une fonction impériale et un don en faveur d'Isis. Le deuxième parle précisément à Isis *Augusta* : ici, l'épithète pourrait être effectivement utilisée en tant qu'*interpretatio Romana* d'époque impériale, pour renforcer le lien entre la sphère impériale et la déesse et afficher une loyauté impériale alors renforcée, comme nous l'avions mentionné à Banasa<sup>188</sup>. Mais l'inscription est tronquée : elle ne renseigne ni sur l'objet de la dédicace (vœu, don), ni si l'inscription a un caractère collectif. Le lien entre fonctionnaires impériaux et divinités isiaques est encore plus étroit lorsque ces derniers sont également prêtres<sup>189</sup>. Là encore, les dédicaces italiennes affichent souvent un caractère collectif, ce qui prouve que même la sphère isiaque permet le renforcement des « identités collectives<sup>190</sup> » (moins l'opportunisme politique), comme la majorité des pratiques religieuses. Et en dehors du contexte campanien, c'est Isis qui est majoritairement choisie dans ce genre d'inscriptions, jusqu'à au moins le III<sup>e</sup> siècle, non Sérapis<sup>191</sup>.

Mais à Rome, il faut attendre la fin du III<sup>e</sup> siècle pour voir un personnage haut placé nous laisser une dédicace : Scipio Orfitus, *vir clarissimus* et augure, offre sur un autel de marbre une dédicace à « Jupiter Optimus Maximus Sol Sérapis »<sup>192</sup>. Une telle inscription, qui accole au nom sérapiste le nom de Jupiter (le grand dieu national romain) ainsi que les principales épicleses de ce dernier, prouve les résultats de la romanisation d'une telle divinité<sup>193</sup>, autrefois considérée comme principalement étrangère (dans la littérature surtout) et destinée à des fidèles venus d'ailleurs. Elle est aussi la preuve des convictions syncrétiques du dédicant et de l'ordre sénatorial en général, à cette période post-aurélienne

---

<sup>188</sup> *supra*, p. 246.

<sup>189</sup> Bricault, 2013, p. 189-190.

<sup>190</sup> Ce que Gasparini résume dans « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, qui donne notamment la proportion d'inscriptions italiennes où les informations sociales sont connues, apparemment un cas sur quatre seulement (p. 264).

<sup>191</sup> Les particularismes locaux voire régionaux, reflets des intérêts religieux de l'élite locale et de la population sous son pouvoir, s'exprimeront plutôt dans la variété divine générale, non au sein du cercle isiaque.

<sup>192</sup> *Inventaire, Roma* n° 17 : *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Soli Sarapidi / Scipio Orfitus v(ir) c(larissimus), / augur, / voti compos redditus*. Sur Orfitus : *PLRE I* p. 651.

<sup>193</sup> Alors que l'hellénisation n'opère que l'accolement du nom de Zeus aux divinités locales étrangères, et non celui des épithètes : Belayche, 2000b, p. 582.

où la tendance monothéiste solaire d'Aurélien semble avoir réussi à s'installer à Rome<sup>194</sup>. En outre, Scipio Orfitus nous a laissé d'autres témoignages épigraphiques de caractère privé : il y combine une proclamation de son rang de clarissime, puis de sa fonction d'augure dans le culte public romain, et enfin de cultes privés à Cybèle et Attis<sup>195</sup>. Il semble ainsi que de prendre part à des cultes de type romano-orientaux de façon privée ou publique s'inscrit de plus en plus dans le *cursus honorum* de la *nobilitas*, et le déclarer est un moyen d'afficher sa (nouvelle) position sociale<sup>196</sup>. L'évolution socioreligieuse des clarissimes semble indiquer que les cultes romano-orientaux sont bien régentés par l'*ordo senatorius* de l'époque de Dioclétien, situation qui ne va que s'amplifier à la fin du IV<sup>e</sup> siècle par l'implication des charges sacerdotales isiaques.

En effet, durant le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, des fonctionnaires religieux romains accumulent des charges isiaques parmi leurs nombreux titres. Gravées sur des autels (et non des bases comme c'est le cas majoritairement en dehors de Rome), ces inscriptions cumulatives affichent de façon ostensible une implication religieuse variée<sup>197</sup>, notamment envers Isis avec la déclaration en tant que *sacerdos isidis*, *deae isidis sacerdotis* ou *profeta isidis*. On remarquera tout d'abord que les titres sont plus liés à Isis qu'à Sérapis, ce qui pourrait indiquer une concentration sur la déesse et ce qui concorde avec les préférences accordées à son image sur les *vota publica* anonymes que nous verrons<sup>198</sup>. Ensuite, les titres fluctuent d'une inscription à l'autre dans les énumérations sénatoriales, ce qui fait dire qu'ils sont plus honorifiques que proprement liturgiques : il s'agit d'afficher l'important prestige d'appartenir ainsi à plusieurs collèges religieux et d'avoir un réseau étendu de contacts, ce qui entre dans le mécanisme d'*amicitia* et de *clientelismo*<sup>199</sup>. Si de telles inscriptions sont surtout honorifiques, cela ne signifie pas pour autant qu'elles sont dépourvues d'indications religieuses pour nous, et notamment que les cérémonies

<sup>194</sup> Halsbergue, 1984, p. 2199.

<sup>195</sup> *CIL*, VI, 505 et 506 : *M D M I ET ATTIS / L CORNELIUS SCIPIO ORFITUS / V C AUGUR TAUROBOLIUM / SIVE CRIOBOLIUM FECIT // DIE IIII KAL MART / TUSCO ET ANULLINO COSS* et *M D M ET ATTIDI / L CORNELIUS SCIPIO / ORFITUS V C / AUGUR EX VOTO // TAUROBOLIO SIVE / CRIOBOLIO FACTO*.

<sup>196</sup> Enjuto Sánchez, 2003, p. 169-170.

<sup>197</sup> Et une non-exclusivité païenne qui perdure jusqu'à cette époque : Lane Fox, p. 35.

<sup>198</sup> *infra*, p. 326-327.

<sup>199</sup> Enjuto Sánchez, 2003, p. 171.



concernées ont réellement disparu : là encore, on a peut-être opéré un recadrage sur de grandes fêtes, en particulier celle de l'ouverture de la navigation liée surtout à Isis. La fonction isiaque demeure parmi surtout d'autres fonctions religieuses (hiérophante, *archibucolus*, pratiquant du taurobole et du criobole, quindécemvir, etc.) : elle participe au bien-être de l'État romain comme les autres, et d'un État déclaré dans sa pleine vitalité alors que Gratien vient officiellement d'abandonner le titre de *pontifex maximus*<sup>200</sup>. L'épithète de Prétextat<sup>201</sup> est un exceptionnel exemple d'un « classement » des titres religieux à énumérer, avec tout d'abord les titres les plus ancestraux (comme augure et pontife de Vesta), puis ceux hérités de la Grèce, finalement ceux liés aux cultes « orientaux » en particulier Isis, Cybèle et Mithra, classement moins flagrant dans les autres exemples sénatoriaux de même époque<sup>202</sup>. Les énumérations de fonctions religieuses exotiques conjointes à une romanité ancestrale affichée par des titres très traditionnels (dont trois des quatre *sacerdotum amplissima collegia* pour Prétextat<sup>203</sup>) sont particulièrement exhaustives<sup>204</sup>. On y trouve également des titres de distinction sociale comme *vir*

<sup>200</sup> Enjuto Sánchez, 2003, p. 171-173. Les inscriptions isiaques tardives des clarissimes datent de 384 apr. J.-C. ou postérieurement, alors que Gratien prend cette décision en 382-383.

<sup>201</sup> *Inventaire, Roma* n° 30, que Bricault, 2013, p. 128, date précisément de 384 apr. J.-C. et *RICIS* 501/0180, de peu postérieur à cette date : *D(is) M(anibus) / Vettius Agorius Praetextatus, / augur, pontifex Vestae, pontifex Sol[is], quindécemvir, / curialis Herc[ul]lis, sacratus / Libero et Eleusi[ni]s, hierophanta, / neocorus, tauroboliatus, pater patrum, in [r]e publica ver[o], / quaestor candidatus, / pretor urbanus corrector Tusciae et Umbriae, / consularis Lusitaniae, / proconsule Achaiae, / praefectus urbi, / legatus a senatu missus V, / praefectus praetorio II Italiae / et Illyrici, / consul ordinarius / designatus, / et Aconia Fabia Paulina c(larissima) f(emina) / sacrata Cereri et Eleusiniis, / sacrata apud Eginam Hecatae, / tauroboliata, hierophantia. / Hi coniuncti simul vixerunt ann(os) XL. On relèvera une autre inscription pour Praetextatus (*RICIS* 501/0181), datée du 1<sup>er</sup> février 387 apr. J.-C., dont l'ordre des charges religieuses change peu, mais inclut une plus grande variété : *Agorii / Vettio Agorio Praetextato v(iro) c(larissimo) / pontifici Vestae / pontifici Soli(s) / quindécemviro / auguri / tauroboliato / curiali / neocoro / hierofantae / patri sacrorum / quaestori (...).**

<sup>202</sup> Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 352-352.

<sup>203</sup> Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 350.

<sup>204</sup> Dupont, 2002, paragraphe 39, évoque un cas similaire d'un eunuque dévoué à Cybèle mais mettant en avant également une « romanité » explicite, même si l'inscription énumère moins de titres « exotiques ».

*clarissimus* pour Ulpus Egnatius Faventinus<sup>205</sup> et Ceionius Rufius Volusianus<sup>206</sup>, ou encore des titres « politiques » (comme questeur et préfet pour Vettius Agorius Praetextatus, qui sont énumérés dans l'ordre de sa carrière, encore que certaines charges soient ici absentes<sup>207</sup>).

Le titre de clarissime, à l'origine honorifique, est devenu hiérarchique et social, lié à la fonction sénatoriale à partir du III<sup>e</sup> siècle. Au IV<sup>e</sup> siècle, le terme ne désigne plus seulement un fonctionnaire d'ordre sénatorial, étant élargi aux préfets du prétoire, aux gouverneurs de provinces, etc. Le clarissimat devient surtout un honneur civil, respectable, car autrefois lié à de véritables fonctions sénatoriales et désormais encore porté par l'aristocratie sénatoriale – notamment les femmes et les enfants des sénateurs, comme Caecinia Lolliana nommée par Volusien, ou encore Fabia Aconia Paulina, l'épouse isiaque initiée de Prétextat qui nous laisse sa propre dédicace<sup>208</sup>. Cet élargissement d'époque constantinienne a pu résulter sur une dévaluation du titre de clarissime ; pour y remédier, la religion n'en est pas un prérequis indispensable, mais une voie d'intégration exacerbée par l'affichage à la fois de charges publiques et de cultes privés qui illustrent un large réseau de contacts<sup>209</sup>. Ici, Ulpus insiste principalement sur ses propres fonctions religieuses et son

<sup>205</sup> *Inventaire, Roma n° 21 : Dis magnis / Ulpus Egnatius Faventinus / v(ir) c(larissimus), augur pub(licus) p(opuli) R(omani) Q(uiritium), / pater et hieroceryx d(ei) S(olis) i(nvicti) M(ithrae), / archibucolus dei Liberi, / hierofanta Hecatae, sa/cerdos Isidis, percepto / taurobolio criobolioq(ue) / Idibus Augustis d(ominis) n(ostris) / Valente Aug(usto) V et Valentinia/no Aug(usto) cons(ulibus), feliciter / vota Faventinus bis deni / suscipit orbis, / ut mactet repetens aurata / fronte bicornes.*

<sup>206</sup> *Inventaire, Roma n° 22 : [M(atri) d(eum) m(agnae) I(daeae) et Attidi menotyranno dis magnis e]t / [t]u[t]atoribus suis / Ceionius Rufius Volu[si]/anus v(ir) c(larissimus) et inlustr[is], / ex vicario Asie, et Ceio/ni Rufi Volusiani v(iri) c(larissimi) / et inlustris, ex prefecto [pre]/torio et ex prefecto ur[bi], / et Cecine Lolliane clar[issi]/me et inlustris femin[e], / deae Isidis sacerdotis, fi[lius], / iterato, viginti annis exp[le]/tis taurobolii sui, aram constitu[it] / et consecravit X Kal(endas) Iun(ias) d(omino) n(ostro) Va[len]/tiniano Aug(usto) IIII et Neotorio c[ons(ulibus)] ; n° 29 : C(eionius) Ruf(ius) / Volusianus v(ir) c(larissimus), / pater, ierofanta, / profeta Isidis, / pontifex dei Sol(is), / vot(um) solvi(t).*

<sup>207</sup> Comme *praefectus praetorii II Illyrici Italiae et Africae*, présente dans *CIL*, VI, 1777 (cf. *PLRE I* p. 722-723).

<sup>208</sup> *Inventaire, Roma n° 31, datée de 384 apr. J.-C. : Fabiae Aconiae Paulinae c(larissimae) f(eminae), / filiae Aconis Catullini v(iri) c(larissimi), ex praef(ecto) et consule ord(inario), / uxori Vetti Praetextati v(iri) c(larissimi), praef(ecti) et consulis designati, / sacratae apud Eleusinam deo Iaccho, Cereri et Corae, / sacratae apud Aeginam deabus, tauroboliatae, Isiacae, / hierophantriae deae Hecatae, Graecosacranae deae Cereris. *PLRE I* p. 675.*

<sup>209</sup> Enjuto Sánchez, 2003, p. 175-176.

implication à la fois personnelle et publique, en ne mentionnant que son titre de clarissime. Volusien, lui, affiche plusieurs autres fonctions civiles et politiques : après le clarissimat, il déclare son poste de vicaire d'Asie et affirme une ancestralité respectable en déclarant les postes tenus par son père (préfet du prétoire et préfet de la ville). Quant à Prétextat, dans son épitaphe où sont désignées tout d'abord ses différentes affiliations religieuses (notamment en tant que néocore, charge sérapiste très convoitée dès le I<sup>er</sup> siècle<sup>210</sup> parmi les plus classiques comme augure, *quindecimvir*), on y accumule et déclare ensuite toutes ses « fonctions étatiques » de questeur candidat, préteur urbain, *corrector*, consulaire, proconsul puis préfet de la ville, légat sénatorial et finalement préfet du prétoire et consul ordinaire : le tout, en ordre chronologique, est une démonstration de carrière et de prestige social.

Chacun à différents degrés, avec la présence publique et ostensible de *vir clarissimus* ou d'autres fonctions publiques non religieuses, Egnatius, Volusien, Prétextat (et éventuellement leur famille) engagent l'aristocratie sénatoriale romaine dans un mouvement de « propagande religieuse épigraphique », parmi un contexte impérial alors favorable au christianisme<sup>211</sup>. Aucun ne déclare un éventuel lien entre les différentes divinités concernées par ses différents titres religieux (comme Isis, Cybèle, Mithra, Vesta, Sol, etc.) et le pouvoir impérial. Se centrant sur leur *cursus*, les dédicants semblent attachés à des sanctuaires précis<sup>212</sup>, mais ils ne choisissent pas un aspect particulier ou une fonction divine pour les divinités concernées, qui ne se voient pas attribuer une épithète. Ils sont donc « fonctionnaires » pour la sphère divine la plus large possible et non spécifique. Quant aux empereurs Valens et Valentinien (364-375 apr. J.-C.), ils sont parfois mentionnés pour placer et dater ces *cursus* honorifiques et religieux sous leur règne. L'objet de l'inscription

---

<sup>210</sup> Bricault, 2013, p. 281.

<sup>211</sup> Turcan, 2006, p. 178, est favorable à l'idée d'une opposition païenne active à Rome dans la mouvance d'une solidarité croissante de différents cultes autrefois rivaux et désormais unis pour s'opposer au front commun du christianisme menaçant. Il n'exclut pas pour autant l'hypothèse d'une carence de personnel païen voire d'un tarissement des vocations sacerdotales, qu'on pourrait prendre en compte en dehors de Rome puisqu'il constate la « tendance à regrouper les dieux sous la responsabilité de prêtres polyvalents, non seulement dans l'Orient grec, mais à Rome même » dès l'époque de Constantin et de Maximin Daïa.

<sup>212</sup> Bricault, 2013, p. 129.

est bien de prouver l'implication religieuse<sup>213</sup> et la place hiérarchique – donc le pouvoir religieux et civil – des dédicants, sans que les dieux qu'ils honorent soient reliés au règne conjoint. Même si afficher avec ostentation des titres religieux ne signifie pas nécessairement implication réelle, physique, dans tous les rites associés qui seraient innombrables. Ces titres seraient surtout honorifiques plutôt que synonymes de réelles charges liturgiques<sup>214</sup>. Reste qu'ils prouvent que les hauts personnages de Rome souhaitent incarner une religion romaine encore vivace, du moins en donner l'image, ce que l'empereur faisait auparavant.

Dans le reste de l'Italie, il arrive que des clarissimes laissent des inscriptions isiaques en parlant au nom des empereurs. Mais l'intention proprement impériale reste difficile à déterminer<sup>215</sup> : geste impérial d'ordre politico-économique (comme pour l'approvisionnement de blé dans le cas de l'inscription de Portus Ostie<sup>216</sup>) ? Ou plutôt signe de l'influence aristocratique polythéiste romaine qui dépasse les murs de la capitale et porte sur les décisions impériales religieuses, et les mentions impériales ne seraient alors que purement nominales<sup>217</sup> ?

## **III.2 Les inscriptions impériales**

### **III.2.1 L'« apogée caracallien » ou sévérien ?**

Nous avons vu que du point de vue quantitatif, on peut parler pour l'époque sévérienne de consécration épigraphique (adoptant le point de vue de Malaise ou de Bricault) en raison d'un ratio légèrement supérieur aux autres époques, ce qui se reflète

---

<sup>213</sup> Turcan, 1993a, p. 22.

<sup>214</sup> Bricault, 2013, p. 129.

<sup>215</sup> Bricault, 2013, p. 127.

<sup>216</sup> Où Sempronius Faustus, préfet de l'annone, directement sous les ordres du préfet de la ville et qui parle au nom de Valens, Gratien et Valentinien pour la restitution d'un temple et de son portique à Isis vers 376-378 apr. J.-C. : *Inventaire, Portus Ostiae* n° 16, *D(omini) n(ostri) Valens, Gratianus et Valentinianus Aug(usti) / aedem ac porticu[m] deae Isidis restitui praeceperunt / curante Sempronio Fausto v(iro) c(larissimo) praefecto annonae.*

<sup>217</sup> Bricault, « *Gens isiaica* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 347, dans lequel il réaffirme que les deux hypothèses proposées par Chastagnol et Vidman ne sont pas incompatibles.

partiellement avec entre autres les inscriptions *pro salute*. Le formulaire utilisé dans les inscriptions populaires semble confirmer, même relativement, cette hypothèse. Car durant le III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., les divinités isiaques semblent non seulement conserver la plupart de leurs prérogatives établies depuis leur arrivée à Rome et même depuis l'époque pharaonique, mais aussi voir leur personnalité enrichie, en particulier Sérapis qui gagne en puissance. Si à partir du III<sup>e</sup> siècle, Isis va peu à peu perdre son qualificatif de *μυριώνυμος* jusqu'à 260 apr. J.-C. (date de la dernière trace de cette mention), d'un autre côté elle conserve voire accentue son caractère de *regina* durant le II<sup>e</sup> ou le III<sup>e</sup> siècle dans les inscriptions populaires. En outre, elle est *educatrix*, *dea nilotis* et rapprochée de Junon *Dolichena* uniquement pour le II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle à Rome. Malheureusement, beaucoup des inscriptions romaines restent datées avec imprécision. C'est pourquoi il est finalement souvent impossible, qualitativement, de déterminer si cette évolution commence durant la dynastie antonine ou sévérienne. De même, un grand nombre des inscriptions sont encore non datées, ce qui permet peu en détail l'étude de l'évolution du formulaire, et ce qui nécessite des comparaisons avec les autres sources qui attestent des aspects populaires isiaques. Tel est le cas, rappelons-le, de l'Isis salubre épigraphique qu'on n'imagine pas disparaître lorsqu'on observe le succès statuaire d'Isis-Tychè et d'Isis-Fortuna en Italie jusqu'à la fin du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Si on compare encore les inscriptions à la statuaire, il semble que l'Isis-Panthée iconographique qui résulte de l'Isis *myrionyma* épigraphique s'effacerait peu à peu conjointement durant le III<sup>e</sup> siècle au profit de Sérapis. Car ce dernier, à Rome, se trouve alors qualifié de plus en plus d'épithètes liées à la notion de puissance et de souveraineté. Il devient en particulier *μέγας* (alors qu'Osiris perd cette qualification à Rome et s'efface en général pour son collègue masculin divin en tant que compagnon d'Isis), *invictus*, et *ἀνείκητος*. Jusqu'au point que l'utilisation de ces qualificatifs devient un argument pour dater les inscriptions de l'époque sévérienne certes, mais bien souvent précisément du règne de Caracalla. À partir du II<sup>e</sup> siècle, Sérapis va être associé de plus en plus à des divinités pareillement puissantes : avec Zeus ou Zeus-Hélios en latin dès le II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. et ce qui perdure sous les Sévères, puis avec Jupiter-Sol avec des inscriptions datées du II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle, ou du début du III<sup>e</sup> siècle. Ainsi, qualitativement, parler d'apogée épigraphique isiaque d'époque sévérienne est difficile sans

réel contraste avec les observations d'époque antonine, sauf dans le cas de la nature enrichie de Sérapis sous les Sévères et même avec précision du règne de Caracalla pour *megas et invictus*.

Reste à voir du côté des inscriptions impériales. Puisque si les qualificatifs utilisés dans le formulaire populaire isiaque n'associent pas spécifiquement les divinités isiaques avec la notion de pouvoir impérial quelle que soit l'époque, certains empereurs leur semblent liés de la part du peuple dans les inscriptions *pro salute*, notamment Commode, Septime et Caracalla. Malheureusement, les inscriptions impériales isiaques sont extrêmement rares, tant à Rome qu'en Italie<sup>218</sup> et en dehors. Pour les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, on recensera seulement une unique inscription isiaque romaine impériale assurée : il s'agit d'un fragment de table de marbre gravé<sup>219</sup>, retrouvé dans le pavement de l'église *S. Agatha* dans la *regio VI*, ce qui fait dire qu'il était autrefois érigé dans le *serapeum* du Quirinal construit par Caracalla. Le nom du dédicant y est bien inscrit, d'où une identification certaine : *IMP(ERATOR) CAES (AR) M. AURELIUS ANTONINUS PIUS FELIX AUG(USTUS)*, qui n'oublie pas de se déclarer *pontifex maximus*. Se faisant, il pourrait apparaître d'autant plus légitime pour déclarer sa dédicace de don d'une *aedes* à Sérapis<sup>220</sup>. Néanmoins, le rappel n'est pas nécessaire, l'empereur détenant ce pouvoir depuis l'époque d'Auguste. Il s'agit donc surtout d'une tradition de rappeler ses différents pouvoirs (d'où

<sup>218</sup> Gasparini ne relève aucune inscription impériale dans « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014 (p. 265) qui se concentre sur toute la péninsule italienne hormis Rome, Portus et Ostie (p. 262).

<sup>219</sup> *Inventaire, Roma* n° 23 : *Serapidi deo [invicto / imp(erator) Caes(ar)] M. Aurelius Antoninu[s Pius Felix Aug(ustus), / pont]ifex max(imus), tribunic(ia) pote[st(ate) ---] / aedem ---* reconstitué par Aguado García, 2002, p. 707, n. 23 en : *SERAPIDI DEO sancto (vel invicto) / imp. Caes. M. AURELLIUS ANTONINU(s) pius felix aug. parth.max. / brit. max. pontIFEX MAX. TRIBUNIC. POTEst...imp...cos...p.p. / AEDEM*.

<sup>220</sup> Rappelons que le terme *aedes* désigne à l'origine le foyer, la demeure du dieu. À la différence du terme *templum* qui indique l'espace délimité par l'inauguration (c'est-à-dire le sanctuaire dans sa définition rituelle et son extension maximale), *aedes* signale le sanctuaire envisagé seulement dans son aspect fonctionnel (Estienne, 2000, p. 307-308). C'est une désignation plus technique, plus précise architecturalement (p. 319), et plus fréquente dans les inscriptions dédicatoires qui englobe l'édifice principal proprement dit (celui qui abrite la statue divine principale) ; les autres parties consacrées (comme les portiques) seront mentionnées par la suite, ce qui n'est pas le cas avec notre *serapeum*, mais l'inscription est incomplète.

juste après la mention de sa *tribunicia potestate*) comme sur les monnaies, plutôt qu'un moyen de déclarer par un empereur la construction d'un temple sérapiste à Rome comme légitime.

D'autres inscriptions du III<sup>e</sup> siècle proviennent très probablement du complexe construit par Caracalla, comme une base de marbre<sup>221</sup> que nous avons déjà mentionnée où Sérapis emprunte à Jupiter *Dolichenus* l'épithète *conservator*. Il est impossible de savoir avec certitude si l'inscription a été laissée par Caracalla lui-même ou par un adepte du temple, car le nom du dédicant a été effacé. Mais sur les monnaies isiaques, le terme de *conservator* est relié au pouvoir impérial, car il désigne un protecteur de l'empereur : *conservator augusti*. Bricault propose ainsi d'y voir ici un nom impérial, soit Commode ou Caracalla. En effet, tous les deux sont fortement liés à Sérapis monétairement, et tous les deux sont victimes de *damnatio memoriae*<sup>222</sup>. L'hypothèse serait alors conforme à l'observation que l'épithète *conservator*, dans son utilisation romaine et reliée à Sérapis, a toujours désigné un lien de protection de la part de Sérapis sur l'empereur, et non une fonction de protection de la maison de la part d'un fidèle. Finalement, avec l'hypothèse que la base provient du *serapeum* du Quirinal comme communément admis, le choix d'un dédicant impérial s'arrêterait ainsi Caracalla.

Gaios Abidios Trophimianos nous laisse bien son nom dans sa dédicace à Hélios-Sérapis (au salut de Caracalla) offerte là encore certainement dans le temple, ayant été retrouvée *via Nazionale*. Ces deux inscriptions témoignent que la construction voulue par l'empereur a participé à l'enrichissement de Sérapis du moins indirectement, en devenant le lieu de dédicaces où Sérapis emprunte des épithètes puissantes ou est rapproché à d'autres divinités. Alors que la décoration du temple ne semble pas axée sur ces aspects sérapistes, mais plutôt sur des thèmes nilotiques<sup>223</sup> – encore que vu le peu de découvertes architectoniques et décoratives liées à ce temple, cette affirmation soit fortement susceptible d'évoluer.

---

<sup>221</sup> *Inventaire, Roma* n° 26 (*supra*, p. 251, note 103).

<sup>222</sup> Bricault, 2013, p. 498.

<sup>223</sup> *Inventaire*, p. 180-182.

### III.2.2 Le formulaire épigraphique isiaque impérial

Nous n'avons pas à notre disposition beaucoup d'inscriptions pour étudier le formulaire isiaque déterminé et évoluant grâce aux empereurs. Néanmoins, quelques observations peuvent être faites pour le III<sup>e</sup> siècle. Avec l'inscription certaine de Caracalla à *SERAPIDI DEO INVICTO*, on remarque que le qualificatif d'*invictus* pour Sérapis n'est pas qu'une prérogative déterminée par le peuple, mais aussi choisie par l'empereur (si, ne l'oublions pas, la restitution de l'épithète *invictus* proposée par la plupart des épigraphistes et isiacologues est exacte). Puisque les inscriptions populaires qui utilisent ce terme ne peuvent être datées avec précision durant le règne de Caracalla, il est impossible de confirmer si la correspondance est le résultat d'une influence du choix impérial sur le peuple ou le contraire. Pourtant, lorsqu'on étudie la titulature impériale et ses adjectifs, on observe occasionnellement une évolution conjointe du formulaire impérial et du formulaire divin spécifique à certaines divinités. Ainsi, alors que *pius* est plutôt propre à la dynastie antonine – et *pius felix* à partir du dernier des Antonins, après 200 apr. J.-C. pour Caracalla –, c'est bien à partir de Commode qu'*invictus* rentre dans le formulaire de la titulature impériale et se transmet durant le III<sup>e</sup> siècle<sup>224</sup> jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, repris pour la dernière fois par Constantin lié à *Sol Invictus*<sup>225</sup>. Le terme est soit une simple résurgence de l'Hercule *Invictus* des Pompéiens et de Marc-Antoine voulue par l'empereur Commode. Soit *Invictus* provient également du formulaire de *Sol Invictus*, présent à Rome depuis le règne d'Hadrien et enrichissant par analogie le formulaire mithriaque, et ainsi l'Hercule commodéen se voit doublement réenrichi par le choix de son « mécène » Commode qui a une résonance solaire et mithriaque. Le terme revient également en force sous Élagabal puis sous Aurélien, ce qui semble l'associer à la fois avec des empereurs « promoteurs » d'un culte solaire, et des formes divines solaires particulières. Avec Caracalla qui l'utilise pour lui-même, le choix d'*invictus* se porte sur Sérapis, sans y voir pour autant un apport de nature solaire à ses fonctions divines, mais plus un apport de puissance à ce que Sérapis affichait (peut-être auparavant, dès la fin du III<sup>e</sup> siècle) avec *μέγας* et *ἀνείκητος*. Le terme

---

<sup>224</sup> Hijmans, 1996, p. 124 ; Ries, « Sacré, culte impérial, fêtes et christianisme aux trois premiers siècles de l'empire romain », dans Motte, Ternes (éd.), 2003, p. 263 ; Turcan, 1978, p. 1062.

<sup>225</sup> Stephenson, 2010, p. 138.



*megas* peut également relier Sérapis et Caracalla, car l'empereur sévérien adopte son équivalent latin *magnus* pour sa propre titulature à partir de 212 apr. J.-C., année de sa *Constitutio Antoniniana*. Or, *magnus* est représentatif d'une idéologie politique particulière, étant l'expression alexandrine d'un empire universel<sup>226</sup>, en référence à Alexandre le Grand et en conséquence à la grandeur de son empire<sup>227</sup>. Il est donc possible que le qualificatif *megas* soit attribué à (Hélios-)Sérapis par le peuple en concordance avec le qualificatif *magnus* attribué par et pour Caracalla, dans un objectif d'universalité impériale ayant comme conséquence l'universalité sérapiste à caractère solaire. C'est ce que nous avançons avec l'exemple de l'inscription de la part du hiérodote Gaios Abidios Trophimianos, qui s'exprime envers *megas* Hélios-Sérapis, en faveur du salut de *megas* Caracalla.

Ces quelques concordances entre titulature impériale caracallienne et formulaire sérapiste ne sont pourtant pas généralisables. Par exemple, en Italie, Sérapis est *kosmokrator*, « maître du monde entier », mais Caracalla ne l'est qu'à Alexandrie (où il arrive qu'il reçoive le globe, attribut incarnation de cette domination universelle, des mains de la divinité sur ses monnaies alexandrines) et non dans la capitale où cette théologie impériale spécifique ne semble pas être appliquée<sup>228</sup>. Cumont et Louis Canet affirmaient déjà que le III<sup>e</sup> siècle est bien le temps d'une évolution impériale liée à l'influence grandissante des religions gréco-orientales, selon laquelle l'empereur est l'unificateur, le seigneur universel et le représentant sur terre du Soleil, d'où la possibilité de le qualifier de *kosmokrator*<sup>229</sup>. Mais le titre « reste exceptionnel et les inscriptions qui l'accordent à certains Césars marquent en même temps les rapports de ceux-ci avec les dieux orientaux auxquels ils l'empruntent<sup>230</sup> ». Notre constat confirme que l'application de terme

---

<sup>226</sup> Lassère, 2005, p. 595.

<sup>227</sup> *Inventaire*, p. 135.

<sup>228</sup> *Conditions*, p. 442. C'est pourtant le développement du terme dans la titulature impériale qui fait dire à Aguado García, 2002, p. 710 (repris dans Aguado García, 2005, p. 386) que la reprise de *kosmokrator* permet une identification absolue avec le divin, et que le titre est donc symptomatique du syncrétisme religieux opéré sous le règne de Caracalla et surtout de l'aspect théocratique du règne, où l'empereur fait un pas de plus (par rapport à l'apport d'*invictus* que nous avéons) vers un aspect impérial romain théocratique.

<sup>229</sup> Aguado García, 2002, p. 710.

<sup>230</sup> Cumont, Canet, 1919, p. 323.

*kosmokrator* au personnage impérial est plus adéquate en Orient<sup>231</sup> et notamment à Alexandrie, fief de Sérapis qui lui peut être qualifié ainsi même à Rome, car il y garde une nature gréco-orientale, un souvenir de ses origines. Également, Caracalla peut être *φιλοσάραπις* à Alexandrie, sans que le terme se soit transmis à Rome ou en Occident (selon l'état actuel du catalogue) autant dans les inscriptions impériales que dans les populaires envers Caracalla.

Finalement, dans l'inscription impériale possiblement attribuable au *serapeum* du Quirinal, Sérapis y est qualifié de *conservator*, épithète que nous avons déjà évoquée à plusieurs reprises : épithète qui semble à la fois empruntée « populairement » à Jupiter *Dolichenus* durant le III<sup>e</sup> siècle, et conforme au formulaire divin qui se développe impérialement sur des monnaies à partir de Commode avec des dieux désormais *conservator augusti*<sup>232</sup>. Ainsi, si l'inscription est réellement impériale, elle prouve que Sérapis n'est pas *conservator* que sur les monnaies, mais également dans des inscriptions émises par l'empereur : de là, étant précisément *conservator augusti* sur les monnaies, il pourrait l'être également sur les supports épigraphiques, et nous aurions l'unique preuve romaine explicite d'un lien créé entre cercle isiaque et pouvoir impérial, et entretenu par un empereur.

La comparaison entre le formulaire isiaque populaire et le formulaire isiaque impérial est donc malheureusement impossible à effectuer. Pareillement, en dépit de toutes les inscriptions romaines voire italiennes, il reste ardu de déterminer des liens entre la nature des divinités isiaques et spécifiquement le pouvoir de type impérial, malgré la nature royale et puissante exprimée d'Isis et de Sérapis. Au contraire, il est possible de comparer les épicleses épigraphiques isiaques avec les qualificatifs utilisés par Apulée dans son œuvre *Les Métamorphoses* écrite au II<sup>e</sup> siècle. Isis y est présentée comme une divinité hautement suprême dans le sens autant esthétique que religieux, ce qui ressort avec une

---

<sup>231</sup> Encore que le terme se retrouve par exemple à Ostie pour Gordien III, mais là-encore, le terme est utilisé pour lier l'empereur à l'Orient, en particulier à Gaza : Cumont, Canet, 1919, p. 323. Aguado García, 2002, p. 710 s'étonne presque d'ailleurs de retrouver une telle « théocratie égyptienne » dans le monde de conception romaine.

<sup>232</sup> *infra*, p. 305.

grande quantité de qualificatifs<sup>233</sup> : *una, summa, maxima, augusta, sancta, sanctissima, regina, perpetua, invicta, omnipotens* etc. L'implication isiaque du personnage Lucius – et potentiellement d'Apulée – est donc tangible par l'accumulation de termes. Certains concordent avec ceux que nous trouvons dans les inscriptions romaines dès au moins le II<sup>e</sup> siècle (comme *regina*), donc de même époque que la rédaction du récit, voir dès le I<sup>er</sup> siècle (comme *Augusta* et *invicta*) et se seraient transmis dans l'œuvre littéraire. D'autres – la majorité – sont inédits et confirment une implication particulière. Même chose pour sa nature salutaire<sup>234</sup> : le roman la décrit comme *salutaris*, similaire à la formule épigraphique latine *ISIDI SALVTARI* que nous avons mentionnée, et épiclèse des dieux traditionnels du panthéon romain<sup>235</sup>. Mais Isis y est aussi *auxiliaris, benefica, propitia, providens*, etc.

### **Conclusion du chapitre III**

L'étude épigraphique contraste avec les résultats de l'analyse littéraire, dans le sens où elle prouve que les divinités isiaques ne sont pas incompatibles, dès le I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., avec des qualificatifs romains : romains dans la langue, mais aussi romains dans l'origine et l'application des prérogatives allouées. Cette compatibilité subsiste et même s'accroît avec le temps et l'évolution du formulaire épigraphique isiaque, qui renseigne en conséquence surtout sur des prérogatives à succès exprimées et souhaitées par le peuple, et sur leur évolution lorsque les inscriptions sont datées. L'étude des inscriptions prouve donc, par comparaison, l'exagération du caractère exotique des divinités isiaques dans les premiers textes d'auteurs romains. Mais aussi que la littérature du II<sup>e</sup> puis surtout du III<sup>e</sup> siècle concorde avec la tendance épigraphique d'une « romanisation » plus intensive des dieux isiaques (en particulier de Sérapis), qui sont de plus en plus personnalisés sans perdre leur caractère étranger<sup>236</sup>, tendance qui s'accorde notamment avec la titulature impériale.

<sup>233</sup> Gasparini, 2011, p. 699-700.

<sup>234</sup> Gasparini, 2011, p. 701.

<sup>235</sup> Quelques exemples depuis le VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : *CIL*, VI, 425 pour Jupiter *maximus salutaris* ; *CIL*, VI, 237 pour Hercule *salutaris*, etc., traduit en *sôter* et ensuite transférée à des hommes : De Labriolle, 1939, p. 23-24. Les auteurs chrétiens comme Tertullien préféreront le terme *salvator* ou *salutificator* (p. 31).

<sup>236</sup> Si le contraste entre les types documentaires correspond en partie à la théorie de Dupont, 2002, la conservation du caractère étranger de nos divinités dans les inscriptions va à l'encontre de la

En effet, dans ce troisième chapitre, on a pu noter quelques points d'évolution pour le III<sup>e</sup> siècle<sup>237</sup> qui concernent surtout Sérapis, ce qui est sûrement le reflet de choix impériaux, puisqu'on verra avec les monnaies que les Sévères (et même Commode auparavant) choisissent<sup>238</sup> de représenter Sérapis plutôt qu'Isis, alors qu'Isis est préférée en général dans le monde latin, en particulier dans la zone géographique italienne. Quelques prérogatives sont parfois absentes des inscriptions romaines isiaques, alors qu'on observera au contraire un grand succès de certaines d'entre elles dans la statuaire ou les autres types de sources. Exemple avec l'Isis *lactans* ou mieux encore, avec l'aspect guérisseur de Sérapis, alors que dans les textes littéraires, cette fonction est notamment associée aux « grands » comme Vespasien et même Alexandre le Grand selon Arrien<sup>239</sup>. Donc il pourrait bien à la fois exister des choix pour le formulaire épigraphique, et l'on ne demanderait/remercierait pas n'importe quel aspect de tel ou tel dieu (ce qui est plausible avec le cas du Sérapis guérisseur, plutôt délaissé face à l'Isis guérisseuse), tout comme encore, bien entendu, des manques de découvertes de dédicaces qui pourraient expliquer la dichotomie des sources quant au cas d'Isis *lactans*.

---

perte affichée des origines des immigrés orientaux à Rome qu'elle nous explique paragraphe 31 : « Rome n'est pas réductible à la seule littérature et d'autres modes de représentation, comme l'iconographie et l'épigraphie, donnent une autre image des Romains orientaux : on les voit revêtus de la toge du citoyen et (...) exhibant des magnifiques noms latins – *tria nomina* – où leur origine est invisible ». La désignation conservée de *theoi patrôoi* pour les divinités isiaques (qui ne se rencontre pas à Rome) est selon Belayche, 2000b, p. 590, la preuve que l'altérité (géographique) du cercle divin n'est pas effacée à Rome, et donc la preuve d'une altérité incluse.

<sup>237</sup> Ce qui est une observation contraire à la situation au Proche-Orient, où « popular religion must have remained practically unchanged in Greco-Roman times, for the inscriptions do not reflect the impact of new fashions » : Kaizer, 2006, p. 30.

<sup>238</sup> Nous rappelons que l'imagerie et les légendes divines sur les monnaies des ateliers impériaux ne sont certainement pas directement issues de décisions impériales, tout en reflétant pourtant ce que l'empereur devait souhaiter : il s'agit d'une question de perception du public qui doit croire qu'il s'agit de décisions impériales directes. Donc les images et légendes sont en concordance avec les idéaux (religieux) impériaux : Manders, 2004-2005, p. 124.

<sup>239</sup> Bricault, 2013, p. 508-509, même si le conseil de Sérapis guérisseur est de laisser Alexandre là il se trouve plutôt que de l'emmener dans le *hiéron* sérapiste, conseil qui lui vaut sa mort peu après, interprétée comme une délivrance par Arrien, *Anabase*, VII, 26, 2-3.

En définitive, il n'y a pas de changements majeurs entre les prérogatives d'Isis à l'époque hellénistique et ses prérogatives romaines retrouvées dans les inscriptions<sup>240</sup>. Ainsi son formulaire latin consiste en une traduction proche du formulaire grec, ou une transcription qui garde le sens fonctionnel des mots grecs : sens de suprématie, de l'Isis salulaire<sup>241</sup>, fonction (civilisatrice) d'éducatrice et agraire qu'on retrouve dans les arétalogies, etc. Certaines épiclèses toponymiques sont toujours utilisées et des nouvelles s'ajoutent, mais plutôt propres à des situations locales ou à l'origine du dédicant, non à la nature de la déesse. Néanmoins l'épithète *capitolium* appliquée à Isis au I<sup>er</sup> siècle à Rome, au II<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle à Ostie, se réfère à la triade capitoline qu'on impose sur les territoires dominés<sup>242</sup>. Ainsi, « l'érection d'un temple capitolin n'est pas propre aux communes romaines : c'est aussi le fait de certaines cités pérégrines qui affirment de la sorte les progrès de leur romanisation<sup>243</sup> ». Cette épithète serait donc symbole de romanité religieuse suprême, et moyen de romanisation sur les autres divinités, notamment Isis qui n'y gagne pas en fonction, mais éventuellement en « rang », en importance : ce terme est l'exemple de romanisation de divinités « étrangères » par le biais non pas de l'exemple impérial, mais d'exemples divins romains traditionnels.

Une relative progression s'observe avec l'évolution depuis l'Isis hellénistique polyonyme vers l'Isis romaine myrionyme : ce changement induit que la déesse surpasse la multiplicité pour devenir l'infinité. Or, cette progression, somme toute synonyme d'universalisme plus grand pour Isis, intervient à partir de l'époque impériale, en particulier durant les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, alors que les impératrices elles-mêmes voient leur titulature aller dans la direction d'un universalisme au profit de l'image (de la famille) impériale. Donc même si le qualificatif de *myrionyma* n'est pas à proprement parler une « création » ou un apport impérial souhaité<sup>244</sup>, il pourrait exister un parallèle entre universalisme grandissant dans la titulature des impératrices, et celui d'Isis apporté dans les inscriptions

<sup>240</sup> Gasparini, 2011, p. 709.

<sup>241</sup> Ce dernier étant une épiclèse des dieux traditionnels du panthéon romain, qui devient par la suite une émanation des personnages mortels qui se distinguent pour services rendus, puis logiquement une émanation du pouvoir impérial.

<sup>242</sup> Borgeaud, Prescendi (éd.), 2008, p. 25.

<sup>243</sup> Lassère, 2005, p. 548.

<sup>244</sup> Étant une création du clergé égyptien vers le grec, lui-même traduit vers le latin.

du peuple. Ce qui prouve que l'impératrice elle-même est, comme son mari ou son enfant régnant, une figure modèle de romanité susceptible d'influencer le monde divin isiaque selon le point de vue populaire<sup>245</sup>.

Quant au cas de terme d'*Augusta* appliqué à Isis (ou en général *Augustus* pour le cercle isiaque), nous avons vu qu'il n'y a pas à voir une *interpretatio Romana* liée spécifiquement avec le pouvoir impérial, ou du moins souhaitée par ce dernier dans un objectif de protection divine. Le terme augmente finalement la sacralité royale de la déesse, en raison de son étymologie. Même si ponctuellement, le lien entre Isis *Augusta* et un empereur peut être plus explicite lorsque le dédicant se préoccupe de l'image et du culte impérial (en étant par exemple sévir augustal) : dans ce cas, c'est avant tout l'empereur qui est favorisé, car entouré de divinités encore plus puissantes par l'utilisation de ce qualificatif. Pourtant, si le terme n'est pas une véritable *interpretatio* liée au pouvoir impérial, force est de constater que son équivalent grec, *Σεβαστή*, n'est jamais utilisé pour qualifier Isis à Rome, ce que Malaise fait remarquer justement quoique brièvement<sup>246</sup>. Alors que les arétalogies grecques utilisaient l'équivalent de *regina*, soit *βασιλεια* et ses dérivés étymologiques, dans les propres paroles d'Isis. Le succès populaire de l'Isis *Augusta* face à l'absence d'une Isis *Σεβαστή* à Rome indiquerait l'effort individuel de l'inscrire dans la sphère romaine sans changer sa nature, et sans obligatoirement l'officialiser publiquement auprès de l'empereur. C'est là ce qu'on pourrait nommer un effort de romanisation isiaque par le peuple, sans que l'empereur ait eu à intervenir directement par ses propres inscriptions et sa volonté d'un lien explicite avec la déesse, mais indirectement en tant que détenteur lui-même du titre influent d'*Augustus*.

Dans une grande part des inscriptions romaines liées à Isis, et pour la majorité des épithètes utilisées, l'évolution du formulaire divin ne suit pas réellement celle des *cognomina* de la titulature impériale. L'exemple le plus flagrant est le fait qu'Isis est déjà *invicta* (dès l'époque julio-claudienne) et *victrix* (comme le sont aussi Fortuna et Vénus)

<sup>245</sup> Sur l'empereur en tant que modèle de romanité : voir *infra*, annexe 1, p. xvii-xxii.

<sup>246</sup> *Conditions*, p. 184, note 1. Sérapis, à Rome, n'est jamais qualifié de *sebastos* ; dans *Inventaire, Roma* n° 88, datée de 146 apr. J.-C., il est pourtant mentionné juste avant les dieux Augustes sans y être inclus (voir *supra*, p. 250 note 93).

bien avant que les empereurs ne se dotent de ces qualificatifs puissants pour leur propre image idéologique ; et il est peu probable que les empereurs du IV<sup>e</sup> siècle se soient fait appeler *victor*, à partir du règne de Constantin, en référence au caractère païen de cette épithète divine<sup>247</sup>.

Pour les divinités isiaques plus secondaires à Rome (Horus, Harpocrate, Anubis, Osiris, etc.), leur formulaire latin et précisément romain ne leur apporte aucune nouvelle prérogative fonctionnelle par rapport aux époques précédentes, donc les empereurs n'ont pas influencé leur nature. L'évolution qu'elles connaissent consiste surtout en une perte de succès ou au contraire un gain, plus ou moins important (par rapport à la fréquence de leur invocation dans les inscriptions). Ainsi Horus perd en succès ce qu'Harpocrate gagne grâce au rapprochement effectué avec Apollon depuis l'époque hellénistique et républicaine ; même chose avec Osiris qui perd du succès en faveur de Sérapis.

Ce dernier, au contraire, voit sa nature fonctionnelle progresser grâce aux Italiens de l'époque impériale, en particulier durant le II<sup>e</sup> siècle et la première moitié du III<sup>e</sup> siècle. L'exemple d'*invictus*, qui lui est appliqué à la fois par le peuple et par Caracalla lui-même, semble symptomatique certes d'un gain de puissance par « perquisition » de l'épithète liée auparavant à Mithra ou à Sol, mais qui est passé par l'intermédiaire de la titulature impériale donc d'une influence de l'exemple de l'empereur qui semble volontaire, au profit de Sérapis.

En définitive, les inscriptions isiaques romaines peuvent apporter des indices de l'influence de la culture romaine sur une sphère divine d'origine « étrangère », et

---

<sup>247</sup> Wienand, 2012, p. 486-487 : *victor* (qui fait partie de la *Constantins Standardtitulatur* surtout à partir de 332) serait lié à la victoire de Constantin dans la guerre civile contre Licinius, et non à une victoire dans une politique étrangère comme c'est le cas pour *triumphator* avec lequel le nouveau titre est combiné : l'emploi des différentes épithètes de triomphe repose sur la différenciation entre victoire interne et externe par une sémantique liée à la tradition romaine, mais il les combine aussi dans un sens complémentaire militaire, pour que l'empereur soit d'autant plus imbattable. On peut penser que la préservation du qualificatif dans la titulature impériale, chez des empereurs anti-païens, peut indiquer que ces derniers mènent encore une guerre civile, cette fois contre les divinités païennes.

ponctuellement de l'influence impériale en tant qu'exemple de romanité (que l'influence ait été voulue directement par l'empereur ou non). On peut donc bien parler d'une part de « romanisation » divine dans quelques cas épigraphiques, alors que de telles inscriptions semblent émises par des dédicants aux origines sociales variées. D'autre part, Rome étant la capitale impériale cosmopolite, et les inscriptions isiaques qui y sont retrouvées étant autant issues d'Orientaux immigrés restés fidèles que de nouveaux adhérents, il est bien possible d'étudier la problématique de la romanisation divine, même pour la cité bastion de la culture romaine. Certes, cette problématique pour le cas isiaque pourrait être transposée en dehors de Rome. En conséquence, l'étude d'inscriptions issues de milieux moins romanisés que Rome elle-même apporterait des indices sur l'impact de la romanisation divine isiaque en dehors de Rome, d'autant que les dédicants s'y expriment « à travers un média emprunté à la culture romaine<sup>248</sup> ». Les dédicaces laissées par les pèlerins afficheront alors autant des indices de fidélité au culte impérial qu'aux religions indigènes, avec bien souvent le nom d'une divinité romaine accolé d'une épithète indigène, ce qui est selon nous une preuve de « syncrétisme » ou du moins, de rapprochement romanisant.

Un dernier axe de recherche sur la romanisation épigraphique pourrait être abordé : celui de l'*interpretatio provincialis* désignée par Lassère<sup>249</sup> (ou *indigena* pour Ralph Häussler<sup>250</sup>), qui est finalement le pendant de l'*interpretatio Romana*. Il s'agit de l'enrichissement de la personnalité d'une divinité romaine par des fonctions propres à une divinité locale, et qu'on honore par une liturgie et dans un cadre qui ne sont pas ceux de la tradition italique. Sans exemples romains qui concerneraient les divinités et les prérogatives isiaques, nous laissons cela aux futures études provinciales.

Quant aux autres sources possiblement représentatives de la vision populaire sur les liens entre les divinités isiaques et les empereurs, nous n'aborderons que très succinctement

---

<sup>248</sup> Corbier, 1999, p. 97.

<sup>249</sup> Lassère, 2005, p. 549.

<sup>250</sup> Häussler, 2008, p. 16.



les gemmes et les lampes<sup>251</sup>. Car si elles furent récemment recensées, les catalogues ne dénombrent que de très rares exemplaires avec une telle image qui associe directement l'effigie impériale et des divinités isiaques. On trouve ainsi des bijoux associant quelques membres de la dynastie sévérienne en bustes affrontés avec Sérapis (en particulier Caracalla dans des images à signification militaire), ou encore une tétrade impériale indéterminée, mais possiblement tétrarchique (avec Dioclétien, Maximien, Galère et Constance Chlore) qui affronte le couple isiaque associé à un symbole de fertilité. Indirectement, Sérapis peut présenter une position stylistique (en buste de profil) similaire à celle des empereurs, ainsi que des associations d'attributs (ou même des inscriptions) insistants sur l'idée de souveraineté et de *kosmokrator*. On peut parfois remarquer une concordance (mais avec souvent un écart temporel ou géographique) entre l'iconographie de ces sources avec celle d'autres types de documents plus officiels comme les monnaies que nous allons voir.

---

<sup>251</sup> Voir annexe 2, *infra* p. xxiii-xxix.

## IV Représentations isiaques sur les monnaies : un programme politique

Si les monnaies sont plus facilement datables que les inscriptions et les autres objets archéologiques grâce à leur légende, les grandes difficultés d'une telle étude restent liées à leur découverte archéologique, parfois hasardeuse. Leur catalogage, et l'analyse chiffrée ou qualitative qui en découle, dépendent de ces découvertes et parfois même des redécouvertes (certains exemplaires disparaissant dans des collections privées). Mais elles restent un outil essentiel, qui reflète des choix impériaux à travers leur iconographie lorsqu'elles sont émises par un atelier officiel. C'est pourquoi le catalogue *SNRIS* représente un outil indispensable pour tout historien qui souhaite désormais se pencher sur une question de numismatique isiaque<sup>1</sup>.

Notre étude s'appuie sur cet ouvrage selon deux méthodologies complémentaires. Nous commencerons par une analyse quantitative, ponctuée de graphiques « monétaires » sur Rome en particulier, afin de prouver que l'Histoire en chiffres peut apporter des décisions méthodologiques, des informations chronologiques, géographiques, sociales, et des pistes iconographiques. Puis nous analyserons ces chiffres avec les images monétaires, par rapport aux règnes et dynasties concernés, dans une étude plus qualitative. Nous aurons l'occasion de dériver sur les possibles choix numismatiques qui lient des classes sociales évoluant autour du personnage impérial avec ces divinités : sénateurs, impératrices. Enfin, la masse importante des documents monétaires impériaux, découverts partout dans l'Empire et issus de plusieurs ateliers officiels, par rapport à la relative rareté des inscriptions isiaques émises par l'empereur, nous permet dans un deuxième temps des inflexions géographiques. Ces inflexions déboucheront sur des comparaisons des choix monétaires impériaux<sup>2</sup> selon différents lieux et différents temps ; nous pensons surtout aux

---

<sup>1</sup> Un supplément à la *SNRIS* est désormais présent dans la *Bibliotheca Isiaca III* : Bricault, Veymiers (dir.), 2015, p. 245-284.

<sup>2</sup> Choix certainement non pas de l'empereur lui-même, mais en concordance avec ses idéaux (religieux), avec la façon dont il voulait certainement être perçu : Manders, 2004-2005, p. 124 ; Rowan, 2011, p. 243. À la différence de l'époque républicaine où les personnages politiques d'importance égale et en concurrence étaient nombreux, se devant d'utiliser les monnaies comme « publicité », à l'époque impériale, on ne s'attend pas à regarder les idéaux d'un autre personnage

moments où l'empereur se trouve dans le pays concerné (en « visite ») et à la réaction observable dans les ateliers provinciaux. Nous tenterons donc de trouver une réponse à ces interrogations : existe-t-il des choix d'images monétaires isiaques particulières, en accord avec les idéaux de l'empereur lui-même, selon les régions où ce dernier exerce son pouvoir ? Peut-on parler de propagande monétaire religieuse ?

## **IV.1 Présence isiaque monétaire à Rome**

### IV.1.1 Quelques chiffres et graphiques

D'après le catalogage numérisé de la *SNRIS*, Rome nous fournit 311 entrées<sup>3</sup> qui totalisent 407 émissions isiaques. Les plus anciennes émissions romaines isiaques dateraient de 90 av. J.-C.<sup>4</sup> : les quinaires de L. Carpunius Piso Frugi représentent à leur droit une tête laurée d'Apollon avec en arrière-plan une fleur de lotus, un *basileion* ou un sistre. Néanmoins, nous pouvons nous interroger sur la pertinence de ces émissions dans l'ouvrage sensé recenser les monnaies isiaques, donc « (...) ce qui concerne le culte hors d'Égypte (...) d'une douzaine de divinités, plus ou moins hellénisées, appartenant à un même cercle mythique, culturel et liturgique, originaires de la vallée du Nil (...) » selon la définition des cultes isiaques<sup>5</sup>. En effet, si le motif principal est assurément d'origine religieuse, la simple présence d'un lotus, d'un *basileion* ou d'un sistre ne justifie pas la

---

que l'empereur, en particulier à Rome. Et la haute hiérarchie locale se devait aussi de respecter la perception impériale souhaitée. C'est pourquoi nous parlerons de « choix impériaux » par la suite, d'émissions par les empereurs, alors que les véritables décideurs d'images et de légendes sont inconnus. L'hypothèse d'un processus dynamique entre empereur, maîtres monnayeurs et public ciblé déterminant le choix des types afin de définir la légitimité impériale, concorde avec les ouvrages de Noreña, 2011 (p. 14-21) ; Manders, 2012 (p. 25-40) ; Rowan, 2012 (p. 19-24) et Wienand, 2012 (p. 43-86). Ces ouvrages récents s'inspirent des travaux de Hölscher, *Römische Bildsprache als semantisches System*, Heidelberg, 1987 et de Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München, 1987 ; ils remettent en question l'hypothèse de surinterprétation et de surévaluation des images pour interpréter des messages politiques comme celle de Jones, « Numismatics and history », dans Carson, Sutherland (éd.), *Roman coinage. Essays presented to Harold Mattingly*, Oxford, 1956, pp. 13-33 ou encore de Crawford, « Roman imperial coin types and the formation of public opinion », dans Brooke et al. (éds.), *Studies in numismatic method presented to Philip Grierson*, Cambridge, 1983, p. 59.

<sup>3</sup> Sur un total de 3093 entrées établies pour le moment, soit environ 10 %.

<sup>4</sup> *SNRIS* Roma n° 01a.

<sup>5</sup> Bricault, 2000a, p. 91.

classification de la monnaie comme *isiaque*, tout d'abord parce que ces symboles quotidiens font partie des marques de contrôle<sup>6</sup>. Ensuite, si le culte d'Apollon a pu être associé à celui d'Isis et de Sérapis en Grèce, notamment l'Apollon de Chalcédoine sur une stèle d'Istros<sup>7</sup>, l'association n'est pas assurée à Rome par d'autres types de sources (hormis quelques rares inscriptions pour Harpocrate). Les premières monnaies définies comme isiaques pour Rome présentent systématiquement ce genre de motif secondaire : qui certes, a pu être à l'origine un objet participant à des rituels isiaques, ou un symbole et attribut de divinités concernées ; mais qui à Rome, dans les plus anciennes émissions où ni le motif principal ni la légende ne sont isiaques, est donc dénaturé de la symbolique proprement isiaque pour ne devenir qu'une figure esthétique. Ces figures peuvent ajouter à l'aspect religieux du motif général du droit, mais tout arrière-sens rituel égyptien a disparu. Tel est ainsi le cas du lotus, du *basileion* et du sistre, qu'on appellera alors motif égyptisant pour l'époque tardo-républicaine. L'« égyptianisation » de monnaies romaines par d'anciens symboles rituels concerne en tout 19 émissions sur 407 relevées par la *SNRIS* pour Rome, soit environ 4,5 %. Il reste donc 95,5 % du répertoire romain véritablement isiaque, dont la nature culturelle n'apparaît qu'à partir de la dynastie flavienne.

#### IV.1.1.1 Diagrammes chronologiques

Effectivement, les monnaies romaines émises sous la dynastie julio-claudienne sont toutes des monnaies qu'on peut qualifier d'égyptisantes : avec des symboles égyptiens non cultuels, ou des symboles cultuels utilisés pour un objectif d'esthétisme ou politique (comme la preuve de la victoire de Rome sur l'Égypte, représentée par Auguste qui pose son pied sur le crocodile égyptien, ou juste le crocodile sur le revers avec la légende *AEGVPTO CAPTA*<sup>8</sup>). C'est pourquoi, sur le diagramme qui représente les proportions d'émissions *isiaques* romaines par périodes dynastiques (figure n° 8), cette famille impériale est absente.

<sup>6</sup> Meyboom, 1995, p. 156-158 (« The use of Egyptian motifs as control-marks on Roman Republican coins », appendice 14) ; Bricault (dir.), 2008, p. 185-188 : de tels symboles ne semblent avoir ni signification révolutionnaire ni corporative, face à l'hypothèse de familiarité.

<sup>7</sup> *RICIS* 618/1101. Sur cette stèle, on pourra consulter Bricault, 2004.

<sup>8</sup> *RIC I*, 2, 545 (Augustus).

Les premières émissions qu'on peut qualifier d'« isiaques » apparaissent à Rome sous la dynastie flavienne, cependant en quantité rare : seulement quatre émissions, en rouge. La dynastie antonine, en vert, présente sept fois plus d'émissions : près d'une trentaine. Enfin, la quantité double encore avec la dynastie sévérienne, en violet, qui nous concerne présentement. Ainsi, jusqu'à l'époque sévérienne, les proportions présentent une évolution en croissance, voire exponentielle, pour atteindre la quarantaine d'émissions sous les Sévères. D'ailleurs, nous pouvons nous interroger sur d'éventuelles innovations iconographiques qui contribueraient à cette croissance. Par la suite, la croissance s'interrompt et les proportions peuvent être disparates : après le creux de la période 235-284 apr. J.-C., nommé également « crise du III<sup>e</sup> siècle », les empereurs de la période tétrarchique – en jaune – émettent seulement sept émissions, alors que la dynastie constantinienne est associée à 73 émissions. La dynastie constantinienne inclut les règnes de Julien et de Jovien ; nous verrons dans l'examen typologique que les deux règnes représentent une certaine rupture par rapport à Constantin I<sup>er</sup> et ses fils.

À vrai dire, les émissions isiaques romaines à partir de 284 et du règne de Dioclétien, et qui présentent des proportions non équivalentes entre dynasties, présentent désormais la légende *VOTA PVBLICA* sur le revers. Ce sont des types sur des étalons de bronze émis uniquement le 3 janvier et distribués par le pouvoir au peuple<sup>9</sup> pour associer l'image impériale au souhait de prospérité de l'Empire pour la nouvelle année, prospérité apportée notamment par Isis et les autres divinités de son cercle. Devant la constatation de *vota* qui associent les divinités isiaques à des empereurs plutôt connus pour leur politique chrétienne, on a considéré ces émissions comme l'œuvre de l'aristocratie romaine<sup>10</sup>. Cette dernière a habilement mis à profit la tradition ancestrale de vœux publics pour mettre en avant le cercle divin polythéiste en particulier à partir du règne de Constantin, ce qui se confirme dans les chiffres avec des émissions qui augmentent en nombre durant les Constantinien, et alors que les *vota* à effigie de Constantin datables remontent au plus tôt à 317 apr. J.-C. (soit après les premiers édits de tolérance religieuse favorables au

<sup>9</sup> Alföldi, p. 11 ; Bricault, 2011, p. 150.

<sup>10</sup> *Conditions*, p. 450. Sur une remise en question des *vota* par Cameron : *supra*, p. 92. Mais Cameron s'attarde surtout sur les hypothèses d'Alföldi à propos des *contorniates*, sur lesquels nous reviendrons.

christianisme). Ainsi, alors que les émissions isiaques romaines des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles peuvent être interprétées comme des indices de favoritisme envers les cultes isiaques, celles du IV<sup>e</sup> siècle s'inscrivent dans une diffusion plus générale d'une tradition (altérée inclusive, par rapport à la tradition religieuse des premiers siècles impériaux) pour contrer le christianisme. C'est dire que la poussée du christianisme, appuyée par le pouvoir impérial au IV<sup>e</sup> siècle, entraîne une réaction d'augmentation des émissions isiaques. Par conséquent, d'une part nous pouvons nous interroger sur l'absence de réaction des empereurs face à une association divine qui ne correspondrait pas à leur position religieuse (les images choisies expliquent-elles la survivance de cette tradition jusqu'à l'intervention de Gratien ?). Au contraire, il faut considérer la possible intervention directe des empereurs favorables aux cultes isiaques ou au cercle divin païen en général comme également propice à la diffusion romaine des *vota* : hypothèse qu'on pourrait discerner avec une quantification des proportions par règne, non simplement par dynastie ; ensuite par une analyse de la variation des types des *vota* durant les règnes « favorables ». Les types suivent-ils une variété traditionnelle ? Si oui, établie à partir de quand ? Si non, les innovations typologiques nous indiquent-elles un moment particulier dans le lien entre l'empereur et les divinités isiaques ?

Les *vota publica* dits anonymes (sans effigie ou légende qui mentionne un règne) perdent le caractère officiel quoique protocolaire qui subsistait avec la présence de l'image impériale, désormais remplacée par un buste divin : c'est pourquoi Alföldi parle de « pseudo-monnaies » ou de jetons, sans que ces derniers aient perdu leur valeur de propagande<sup>11</sup>. Mais ces pseudo-monnaies constituent pour nous la proportion la plus importante en bleu clair ; et bien qu'elles ne soient pas datables, les spécialistes tendent à affirmer que les émissions romaines disparaissent après le règne conjoint de Gratien et de Valentinien II – les deux émissions présentant sur leur droit le dernier des Valentiniens, sont datées d'entre 375 et 379 apr. J.-C., date à partir de laquelle Gratien ne veut plus associer son image à des symboles païens –, et donc que les *vota* isiaques anonymes sont

---

<sup>11</sup> Alföldi, p. 17 et Alföldi, 1943, p. 37.

postérieurs à cette dynastie, pour plus d'une décennie sans doute jusqu'à la défaite d'Eugène (392-394 apr. J.-C.) en 394 apr. J.-C.<sup>12</sup>.

Les émissions isiaques anonymes affichent, du moins quantitativement, une grande volonté de mettre en avant les divinités isiaques et de les associer non plus à l'empereur et au pouvoir impérial, mais uniquement aux vœux qui souhaitent la prospérité de l'Empire : les commanditaires – aristocrates, sénateurs ? – réussissent ainsi à diffuser des images religieuses païennes particulières, certainement encore grâce au respect de la tradition des vœux, puisque cette volonté ne s'exprime que durant le 3 janvier et qu'ils n'ont pas osé aller plus loin.

Si un diagramme dynastique peut permettre une première approche chronologique dans un contexte géographique particulier, il convient de ne pas se restreindre aux conclusions qu'il apporte puisqu'il n'offre des chiffres que sur des périodes plus ou moins étendues, dont les durées peuvent être disparates. Surtout, les fréquences dynastiques peuvent ne pas être véritablement représentatives des véritables fluctuations quantitatives, qui sont plutôt à relier aux règnes individuels (figure n° 9). Dès les débuts de la diffusion isiaque romaine monétaire, on pensera par exemple à la dynastie flavienne qui comprend seulement trois empereurs, et dont Titus ne fait émettre aucune monnaie isiaque à Rome. On pensera également à la dynastie antonine, puisque si elle produit plus d'une vingtaine d'émissions à Rome, ce sont en réalité seulement Hadrien et Commode qui prennent cette initiative – ainsi que les impératrices, femme ou mère, qui les entourent, mais nous y reviendrons plus en détail.

Enfin, si la dynastie sévérienne pouvait représenter l'apogée numismatique sur le premier graphique, en terme de quantité diffusée par rapport à la durée de la dynastie, le graphe par règnes prouve que Caracalla en est la seule cause. Même son père, qui a visité l'Égypte, ne fait émettre aucune monnaie isiaque par l'atelier de la capitale. Ainsi, les premières dynasties impériales affichent des disparités d'intérêt monétaire romain envers les divinités isiaques non seulement entre elles, mais aussi entre les différents empereurs

---

<sup>12</sup> Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 106.

d'une même famille. Ce qui était notable pour la dynastie julio-claudienne selon les interdictions et le comportement impérial relevés par les auteurs antiques<sup>13</sup>. Et ce qui prouverait qu'on ne peut parler de politiques dynastiques isiaques face aux données fournies par les sources monétaires romaines, mais que chaque règne peut et doit être traité au cas par cas, du moins jusqu'à la fin de la dynastie sévérienne.

Le graphique suivant (figure n° 10) traite des périodes qui voient le système dynastique romain malmené, revenant sporadiquement avec les Constantinien et les Valentinien. On voit bien qu'après la dynastie sévérienne (ou plutôt depuis la fin du règne de Caracalla) jusqu'au règne de Dioclétien, les divinités isiaques ne profitent pas monétairement de l'attention impériale à Rome : tout d'abord dans la répartition des émissions, puisque seul Gallien fait diffuser des monnaies romaines sans doute<sup>14</sup>. Mais surtout, à la différence des dynasties précédentes qui n'avaient pareillement que deux empereurs réellement concernés monétairement, dans le nombre d'émissions pour ces deux empereurs : si l'on adopte la position de Malaise, seulement une contestée pour Gordien qui règne pourtant six ans, deux pour Gallien qui règne quinze ans. Reste à voir si l'iconographie des exemplaires permet de leur donner un sens : une survivance sporadique des types isiaques sévériens ? Des types inédits qui signifieraient peut-être un réel intérêt impérial ? Le dernier cas est envisageable lorsqu'on pense à la durée de ces deux règnes. Ou plutôt des « accidents », un intérêt épisodique pour la sphère isiaque dont on pourrait trouver la cause ? Il est vraisemblable que l'instabilité politique durant la crise du III<sup>e</sup> siècle, avec un rythme de succession d'empereurs et d'usurpateurs accru sur moins de 50

<sup>13</sup> On se souviendra par exemple d'Auguste qui interdit les *ἱερά τὰ Αἰγύπτια* du *pomerium* en 28 av. J.-C. (Dion Cassius, *Histoire romaine*, LIII, 2, 4), ou de Tibère qui réprime les cérémonies isiaques et judaïques (Suétone, *Vie de Tibère*, XXXVI).

<sup>14</sup> Malaise répertorie l'émission romaine de Gordien III que Bricault considère comme un exemplaire issu de l'atelier d'Antioche : *Inventaire, Roma* n° 452 et Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 100-101. La provenance de la monnaie isiaque gordienne est donc remise en question : elle pourrait être attribuable à l'atelier d'Antioche, par comparaison avec *SNRIS Antiochia ad Orontem* n° 05. La similarité typologique entre Antioche et Rome explique cette difficulté (Bricault (dir.), 2008, p. 196) et n'est pas exceptionnelle notamment sous Gordien III, comme l'explique l'article de Van Heesch, 1993b, qui concerne une refappe d'un type à Pax : « Étant donné que les légendes (...) de Rome et d'Antioche sont identiques (...), il n'est pas toujours aisé d'attribuer les pièces à l'un ou à l'autre atelier », p. 26.



ans, a pour conséquence que l'atelier romain peut avoir à se concentrer sur quelques types monétaires qui n'ont été jusque-là que sporadiques et liés à des règnes particuliers, pour se concentrer sur des messages particuliers généralisés comme dans le reste de l'Empire<sup>15</sup>.

À partir du règne de Dioclétien, les divinités isiaques sont liées de nouveau au pouvoir impérial et à chaque empereur jusqu'à Valentinien II, mais qu'à travers les monnaies de bronze dites *vota publica*<sup>16</sup>. C'est donc un lien formel et protocolaire au premier abord. La tradition du Nouvel An, qui survit aux règnes des premiers empereurs chrétiens et aux premières mesures officielles de lutte contre le paganisme pour devenir une commande de l'aristocratie païenne romaine à partir certainement de 331 apr. J.-C.<sup>17</sup>, disparaît avec le règne de Théodose I<sup>er</sup>. Or, certains empereurs se distinguent par les *vota* isiaques, tels Constantin I<sup>er</sup>, Constance II et Julien. Ces derniers étant connus pour des politiques religieuses différentes, ces tendances de large diffusion isiaque romaine peuvent donc viser des objectifs bien distincts, si les commanditaires restent parmi le même groupe sociopolitique sénatorial. On peut certes supposer que certains empereurs, et par conséquent les aristocrates sénatoriaux commanditaires, ont pu s'attacher à cette tradition pour exprimer des sentiments plus « païens », voire en particulier plus isiaques. On pense ici à Julien et Jovien. Quant à la quantité de *vota* émise sous Constantin I<sup>er</sup>, assez notable, elle pourrait être symptomatique de la volonté constantinienne à rester ouvert à des groupes sociaux distincts (dont certains d'influence) qui lui montrent certaines attentes<sup>18</sup>, en affichant une relative ouverture d'esprit par adaptation des messages traditionnels. Au contraire, la forte diffusion sous Constance II César puis Auguste, datée selon la *SNRIS* d'avant son voyage à Rome en 357 apr. J.-C., peut être en réaction de la politique

---

<sup>15</sup> Manders, 2012, p. 303-304, conclut à partir de sa macro-analyse à des messages à mettre en emphase dans la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle : par exemple, on insiste moins sur l'empereur en tant que prêtre que sur les divinités elles-mêmes, variées dans leur nombre plutôt que dans leur image, l'empereur étant désormais surtout un *imperator* et une force armée devant mettre en place le *saeculum aureum* sur lequel on insiste.

<sup>16</sup> Sur les *vota* à effigie impériale : *Alföldi*, p. 12-14. Sur les anonymes : p. 15-29.

<sup>17</sup> Date où est prise la décision de dérouter le transport de blé égyptien vers la ville considérée comme nouvelle capitale impériale : Constantinople. Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 106 et Bricault, 2011, p. 150.

<sup>18</sup> Wienand, 2012, p. 66-86, sur le *Distributionskontexte*.

chrétienne officielle. D'ailleurs, dans les dernières années du règne de Constance II, soit à partir de 357 apr. J.-C., l'aristocratie romaine se charge de la production romaine de médaillons frappés ou coulés dits *contorniates* (dont le module est supérieur aux monnaies en circulation), probablement distribués en cadeaux à l'occasion des jeux du Nouvel An et ce jusqu'au règne d'Anthémius<sup>19</sup>. Ces médaillons célèbrent le passé païen de Rome, défini comme glorieux : ils portent au revers des thèmes relatifs aux Jeux du cirque, de l'amphithéâtre, du théâtre, des thèmes mythologiques non chrétiens comme le *Navigium Isidis*, des monuments comme le temple de Janus, de Rome, et au droit des figurations de grands personnages comme Énée, d'auteurs encore célèbres tels Cicéron et Apulée<sup>20</sup>, d'empereurs populaires tels César, Auguste, Trajan, mais aussi Néron et plus tard Julien<sup>21</sup>, ce qui leur fait perdre leur caractère officiel comme les *vota* anonymes. Tout un panthéon païen divers y est aussi représenté<sup>22</sup> : Hercule, Bacchus, Hécate, avec une certaine importance de Cybèle et Attis, mais aussi Isis et Sérapis. Ainsi, à partir du règne de Constance II, il semble que la propagande sénatoriale pro-isiaque s'intensifie par le biais des monnaies et des médaillons offerts en cadeaux, l'ensemble étant émis pour le Nouvel An.

#### IV.1.1.2 Le débat de la tendance post-sévérienne : diagrammes géographiques

Si on revient au premier graphique monétaire (figure n° 8) et sur la rupture de l'évolution croissante romaine de 235 à 284 apr. J.-C., avec seulement trois émissions en bleu, elle correspond à l'opinion générale sur la tendance post-sévérienne, que Malaise résumait ainsi : « (...) pendant un demi-siècle, jusqu'à Dioclétien, les dieux alexandrins

<sup>19</sup> Bricault, 2011, p. 150-151. Voir *supra*, p. 92 pour la remise en question de Cameron.

<sup>20</sup> *supra*, p. 225-226 : on rappelle que les grands aristocrates de la fin du IV<sup>e</sup> siècle se font des bibliothèques de rééditions de certains grands « classiques ».

<sup>21</sup> Soit des empereurs connus comme anti-chrétiens selon Alföldi, 1943, p. 37, ce qui est remis en cause par Cameron, 2011, p. 695-696, qui y voit plus des empereurs embellisseurs de Rome ou des patrons de jeux, d'autant que certains exemples représentant Philippe l'Arabe ou encore la mère de Constantin I<sup>er</sup>.

<sup>22</sup> En proportion « unimpressive », « only a handful of Roman deities » (Cameron, 2011, p. 695), en comparaison des représentations d'empereurs et de figures littéraires : mais n'est-ce pas négliger, de la part de Cameron, le message général d'un passé glorieux de Rome pour son hypothèse d'absence de réactivité païenne tardive ? Il évoque surtout l'utilité de ce monnayage comme d'un « museum » (p. 697).

n'ont plus guère séduit les empereurs (...)»<sup>23</sup>. Néanmoins, la situation générale monétaire du second tiers du III<sup>e</sup> siècle peut aussi en partie l'expliquer : les numismates ont observé une baisse assez nette de la production de certains étalons dans l'Empire, couplée à l'instabilité du système monétaire<sup>24</sup>. En outre, le diagramme représentant en x le nombre de villes qui, selon les règnes, utilisent dans leur émission des types isiaques (figure n° 11), révèle qu'il n'y a pas véritablement rupture pour les émissions isiaques.

Ce graphique nous apporte de nouvelles informations quant à la dynastie sévérienne : par exemple, alors que Septime Sévère est absent du monnayage isiaque romain, il ne semble pas insensible monétairement à ces divinités dans le reste de l'Empire avec plus d'une quarantaine de cités émettrices sous son règne, étant alors le deuxième empereur sévérien en terme de proportion. On peut donc parler d'une réaction des villes par effet miroir, dans la périphérie d'une « politique religieuse » impériale qui s'exprimera en Égypte en particulier<sup>25</sup>. Caracalla garde sa primauté, ce qui confirme quantitativement que son règne est un moment fort pour le monnayage isiaque<sup>26</sup> – notons que Géta est associé aux divinités dans les mêmes cités que son frère, n'apportant pas d'expansion géographique à la proportion de ce dernier. Les autres Sévères apparaissent également, comme Macrin (217-218 apr. J.-C.) et Diaduménien (218 apr. J.-C.), tous pourtant absents du monnayage romain : le graphique confirme la nécessité de ne pas généraliser la situation romaine et prouve que l'étude numismatique romaine seule ne permet pas de percevoir la globalité de l'impact de ce contexte particulier sur l'hypothétique politique impériale favorable aux cultes isiaques.

Surtout, la deuxième série quantitative – en bleu – prouve que d'autres villes dans le reste de l'Empire continuent d'émettre des types isiaques après 235 apr. J.-C., même si elles

---

<sup>23</sup> *Conditions*, p. 444.

<sup>24</sup> Hollard, 1995, p. 1050.

<sup>25</sup> Les monnaies alexandrines associent le nouvel empereur aux symboles isiaques dès son accession au trône (*SNRIS* Alexandria n° 495) et avant le voyage impérial le long du Nil. Malheureusement, beaucoup de monnaies hors d'Égypte de Septime ne sont pas datées avec précision ; celles qui sont datables sont postérieures au voyage égyptien (sauf *SNRIS* Sinope n° 12, Apollonia n° 01-03, dont le monnayage isiaque est associé uniquement à Septime et ses fils, et Trapezus n° 01, qui commence son monnayage isiaque sous Septime, pour le finir sous Philippe I<sup>er</sup>) mais elles ne le sont pas immédiatement.

<sup>26</sup> Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 317.

sont moins nombreuses. Les ateliers locaux prennent le relais des grands ateliers de provinces qui ont fonctionné durant les premiers siècles impériaux en augmentant leur propre production<sup>27</sup> : par exemple, Sinope (en Paphlagonie) n'émet que deux émissions isiaques sous les Flaviens, puis 14 sous les Antonins, 29 sous la dynastie sévérienne, puis finalement 34 durant la « crise » entre 235 et 284 apr. J.-C. ; ou encore Éphèse d'Ionie n'émet que de rares émissions avant Gordien III, alors associé à 58 émissions de l'atelier (ce qui correspond à 42 entrées de la *SNRIS* sur 243 au total pour son règne, soit 17,2 %). Le ralentissement notable général s'observe plutôt à partir du règne de Claude II (268-270 apr. J.-C.), donc postérieurement à Gallien qui est l'un des rares empereurs – voire le seul – de la crise du III<sup>e</sup> siècle ayant émis une émission isiaque à Rome<sup>28</sup>. D'ailleurs, les points forts quantitatifs de la série bleue sont liés aux règnes de deux empereurs dont on a aurait des émissions à Rome : si ce n'est pas sûr pour Gordien III, Gallien affiche une volonté certaine de s'associer aux divinités isiaques auprès de tous les citoyens de l'Empire, autant provinciaux que romains. Malheureusement, beaucoup des monnaies isiaques qui représentent Gallien sont datées avec imprécision entre 253 et 268 apr. J.-C., ce qui ne permet pas de les classer lors du corègne avec Valérien ou lors de son règne seul<sup>29</sup>. Néanmoins, une majorité des monnaies isiaques galliennes datées plus précisément se place dans la seconde partie de son règne<sup>30</sup> : l'association entre Gallien et les divinités isiaques partout dans l'Empire sera donc symptomatique d'un phénomène plus large, avec le monde divin en général<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Ce qui est finalement une observation générale pour le monnayage de la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle pour les provinces de l'est, mécanisme moins clair pour l'Occident : Howgego, Heuchert, Burnett (éd.), 2005, p. 14.

<sup>28</sup> *SNRIS* Roma n° 41.

<sup>29</sup> Comme le fait Manders, 2012, p. 273, affirmant que la catégorie des associations divines prend le pas sur la catégorie des représentations militaires durant le règne de Gallien seul : ce qui est similaire dans le monnayage de Caracalla (p. 276), encore que ce dernier a toujours fortement favorisé la catégorie des représentations divines (66,9 % sous son règne seul, contre 24,1 % pour Gallien, p. 276).

<sup>30</sup> Manders, 2012, p. 286, affirme indiscutablement que les représentations sérapistes de Gallien sont datables de son règne seul. Manders explique la baisse du thème militaire dans la seconde partie de règne (alors que l'unité de l'Empire est malgré tout encore en difficulté après 260 apr. J.-C.) par l'humiliation que connaît la figure impériale militaire avec la capture de Valérien par les Perses.

<sup>31</sup> Manders, 2012, p. 287.

Ce que le graphique n'illustre pas, c'est que le pic de production isiaque sous le co-règne de Gallien et de Valérien ou sous le règne de Gallien seul peut correspondre à une stabilité de production monétaire générale<sup>32</sup>. Quant au ralentissement post-Claude II, il est contraire à l'augmentation de production monétaire provinciale d'or observée après 260<sup>33</sup> qui ne profite pas aux divinités isiaques, mais il correspond à la chute du numéraire de bronze, ainsi qu'à la dégradation de l'antoninien à partir de 274 apr. J.-C.<sup>34</sup>, malgré la réforme d'Aurélien.

Si nous n'avons pas fait figurer ici la dynastie des Antonins, c'est pourtant sous le règne de cette famille qu'on observe les premières phases d'expansion : nous passons d'une dizaine de villes émettrices sous les Flaviens<sup>35</sup>, à plus d'une vingtaine sous Antonin le pieux<sup>36</sup> et enfin une trentaine sous Marc-Aurèle et son fils Commode<sup>37</sup>. La dynastie sévérienne voit des phases d'expansion plus irrégulières, mais les règnes de Septime et de Caracalla confirment le phénomène provincial observable en particulier depuis le règne d'Antonin : de plus en plus de petites cités émettent une unique monnaie isiaque sous quelques règnes<sup>38</sup>. Alors que d'autres cités font figurer à plusieurs reprises les divinités isiaques sous la majorité des empereurs jusqu'à Gallien : tel est le cas pour Nicée et Nicomédie, d'où notre choix d'une étude iconographique particulière à leurs ateliers.

Si le graphique n'illustre pas la répartition géographique des émissions selon les ateliers provinciaux (car il existe plus d'une centaine de villes qui font figurer les divinités

---

<sup>32</sup> Hollard, 1995, p. 1057, avec une nette remontée du stock d'argent (p. 1064).

<sup>33</sup> Hollard, 1995, p. 1051.

<sup>34</sup> Hollard, 1995, p. 1059-1060.

<sup>35</sup> Aegae, Alexandrie, Ancyra, Iconium, Lugdunum, Roma, Sinope, Syrus, Tarraco.

<sup>36</sup> Alexandrie, Amasia, Amastris, Cius, Cyme, Iasus, Neoclaudiopolis, Nicaea, Nicomedia, Pergamum, Prusias ad Hypium, Sinope, Tium, Tralles etc.

<sup>37</sup> Sous Commode, on nommera : Aegae, Aelia Capitolina, Ancyra, Attaleia, Bostra, Byblus, Callatis, Caesarea Maritima, Corinthus, Dorylaeum, Flaviopolis, Hadrianopolis, Hyrcanis, Istrus, Iuliopolis, Neoclaudiopolis, Nicaea, Nicomedia, Olba, Pergamum, Philippopolis, Ptolemais, Prusa ad Olympium, Prusas ad Hypium, Syrus, Tiberias, Tomis, etc.

<sup>38</sup> Sous Septime, on voit l'apparition de nouvelles cités émettrices : Apollonia (Épire), Augusta Traiana (Thrace), Dionysopolis (Phrygie), Germanicopolis (Paphlagonie), Hadrianeia (Mysie), Marcianopolis (Mésie inférieure), Odessus (Mésie inférieure), Pautalia (Thrace), Sebaste (Galatie), Stobi (Macédoine), Sicyon (Achaïe), Telphusa (Achaïe), Trapezus (Pont). Pour une bibliographie de base sur les cités émettrices, on pourra notamment consulter l'*Atlas de la diffusion isiaque* : Bricault, 2001.

isiaques, donc une telle répartition serait difficile), en dehors de la Bithynie représentée par Nicée et Nicomédie, les régions les plus régulièrement émettrices sont la Mésie inférieure et la Thrace<sup>39</sup> : leur monnayage isiaque apparaît avec Commode, et s'intensifie sous les premiers Sévères en terme de quantités de types émis, pour réapparaître régulièrement jusqu'à Gallien. Cette constance dans la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle est certainement liée à la présence de l'armée romaine le long de la frontière danubienne et donc de l'empereur ou de ses représentants devant repousser les attaques des peuples communément appelés les Goths.

Quant à l'Égypte, uniquement représentée par l'atelier d'Alexandrie, elle émet des types pour une grande majorité d'empereurs du III<sup>e</sup> siècle (voir les figures n° 47 et 53) ; elle est la seule ville émettrice pour Émilien (253 apr. J.-C.), Probus (276-282 apr. J.-C.) et Carin, sans que cette constance soit étonnante. Nous pouvons alors représenter les fréquences dynastiques des émissions à Alexandrie par un nouveau graphique (figure n° 12), qui affiche des proportions bien différentes de Rome : celle de la dynastie antonine en vert est la plus élevée – proportion certainement liée au célèbre voyage d'Hadrien en Égypte, et en général à la « prospérité économique, culturelle et sociale<sup>40</sup> » constatée sous Antonin et durant toute la dynastie. La proportion de 235 à 284 apr. J.-C. ne représente pas une interruption d'émissions. Au contraire, elle est même supérieure à celles des Sévères, alors que plusieurs d'entre eux ont visité l'Égypte.

Les deux derniers graphiques prouvent encore une fois l'utilité d'une méthodologie comparatiste pour une telle étude, ainsi que des informations géographiques différentes qui peuvent mettre en avant un contexte particulier selon le sujet de l'étude. Il est nécessaire de se tourner vers une étude iconographique comparative entre Rome et le reste de l'Empire, en prenant en compte le statut des ateliers provinciaux choisis. Mais avant d'entreprendre

---

<sup>39</sup> Nous pouvons nous reporter à l'article de Bricault, « La diffusion isiaque en Mésie Inférieure et en Thrace : politique, commerce et religion », dans Bricault (éd.), 2007, p 245-266. On pourra également se référer à Peter, « Religious-cultural Identity in Thrace and Moesia Inferior », dans Howgego, Heuchert, Burnett (éd.), 2005, p. 107-114, qui traite de Sérapis combiné à des divinités locales comme « Theos Megas-Darzalas » durant le III<sup>e</sup> siècle. L'auteur remarque une augmentation de l'occurrence des éléments locaux dans le monnayage thrace et de Mésie durant le III<sup>e</sup> siècle : ce que nous remarquerons pour Alexandrie (*infra*, p. 344).

<sup>40</sup> Bakhoun, 1986, p. 365.

l'étude iconographique, affirmons de nouveau la pertinence de la méthode quantitative quant à l'apport d'informations sociopolitiques mises en comparaison.

#### **IV.1.1.3 Comparaisons sociomonétaires : un effet miroir ?**

Un graphique de comparaison entre les proportions émissions monétaires et celles des inscriptions isiaques italiennes (figure n° 13) est un exemple de quantification qui mène à des réflexions sociales quant à l'« effet miroir » de la religiosité d'un groupe social sur un autre, soit entre le poids de la diffusion isiaque par le peuple et celui de la diffusion isiaque par les empereurs. Une telle comparaison permet de vérifier en partie l'hypothèse qu'une politique favorable aux cultes isiaques peut être vérifiable par la corrélation entre les émissions monétaires et les inscriptions, c'est-à-dire de quelle manière peut-on parler d'un effet « miroir » à la base des données quantitatives et non seulement qualitatives. Au premier plan, nous avons donc repris les proportions des émissions isiaques par dynasties/périodes à Rome et au deuxième plan, les inscriptions isiaques italiennes qui sont majoritairement émises par le peuple<sup>41</sup>. Nous voyons que les inscriptions sont toujours plus nombreuses, excepté durant le IV<sup>e</sup> siècle : les cultes isiaques bénéficient surtout des faveurs populaires durant les premiers siècles de notre ère, dès la dynastie julio-claudienne jusqu'à au moins l'avènement de Dioclétien. Le déclin qui suit Dioclétien concorde soit avec le phénomène de christianisation de l'Empire qui s'intensifie quelques années après, soit avec le problème généralisé de l'« *epigraphic habit* » symptomatique d'un déclin considérable des inscriptions entre 230 et 476 apr. J.-C. Parce que la majorité des inscriptions ne peut être datée au règne près, nous ne pouvons affiner le graphique et confirmer que la baisse de la supériorité proportionnelle épigraphique n'intervient pas directement sous le règne de Dioclétien, mais à partir du règne de Constantin I<sup>er</sup>. L'apogée épigraphique romain est atteint durant la dynastie antonine, alors que celui des monnaies avec les Sévères (si l'on

---

<sup>41</sup> Nous prenons en compte les inscriptions italiennes avec un découpage chronologique dynastique donc différent de celui opéré dans le chapitre 2 (*supra*, p. 234-237 et figure n° 5), soit celles se retrouvant dans la région de distribution immédiate des monnaies issues de l'atelier de Rome. Nous rappelons que récemment, Noreña, 2011, p. 181 a appliqué une telle méthode comparative avec succès entre différents types de sources (échantillonnage numismatique face à l'échantillonnage épigraphique), comparant ainsi les résultats sur la représentation et la propagation des idéaux impériaux des différentes couches sociétares, ce qui a pu l'amener à un nouvel éclairage sur la circulation des *imperial ideals*.

redivise la proportion du IV<sup>e</sup> siècle selon la dynastie tétrarchique/constantinienne/valentinienne). Nous pouvons supposer ici que l'importance des faveurs populaires envers les divinités isiaques durant le II<sup>e</sup> siècle, selon l'apogée épigraphique, a pu influencer les Sévères au début du III<sup>e</sup> siècle à se tourner un peu plus vers ces divinités et à les afficher plus librement sur leurs monnaies, autant à Rome qu'ailleurs. D'autant plus que les divinités isiaques ont toujours l'appui de la population romaine durant leur règne, même si cet appui est en baisse par rapport à la dynastie précédente. Là encore, une répartition par règne à la fois des proportions monétaires et épigraphiques pourrait être utile. Démarche impossible ici, ce qui n'est pas le cas pour une étude iconographique...

#### IV.1.2 Analyse de l'iconographie : des choix particuliers

##### **IV.1.2.1 Les choix du III<sup>e</sup> siècle**

Nous avons établi un diagramme iconographique et chronologique basé sur le répertoire de la *SNRIS*, et focalisé sur les grands types divins qui sont apparus sur les monnaies romaines non émises pour le Nouvel An, donc avant 284 apr. J.-C. (figure n° 14). Le diagramme permet de voir quelles sont les divinités isiaques (et sous quelles formes générales, excluant les variantes d'attributs) choisies par les premiers empereurs qui ont « osé » pour la première fois les représenter dans la Capitale sur un média susceptible de circuler, et si une tradition iconographique s'est installée. Pour nous, le but est de comprendre s'il y a eu des choix par la dynastie sévérienne, ou plutôt par Caracalla ; il nous faut alors revenir quelque peu en arrière pour comprendre les débuts de cette histoire iconographique.

Ainsi les premières émissions isiaques qui apparaissent à Rome grâce à Vespasien<sup>42</sup> puis Domitien<sup>43</sup> représentaient des temples isiaques, identifiés grâce à la statue d'Isis ou de Sérapis présente au fond de la *cella*, ou encore par la décoration architecturale figurée. Mais le sujet principal du droit reste le bâtiment lui-même et non la divinité qu'il abrite. Les divinités elles-mêmes apparaissent durant la dynastie antonine : Hadrien focalise le revers

---

<sup>42</sup> *SNRIS* Roma n° 10.

<sup>43</sup> *SNRIS* Roma n° 11 et n° 12.



d'une de ses émissions sur Isis-Sothis<sup>44</sup>, qui était le relief principal permettant d'identifier l'*iseum* de trois des émissions flaviennes. Il innove, tout en choisissant une figure déjà connue des Romains par les précédentes monnaies et par l'*Iseum Campense* identifié sur les exemplaires flaviens (si ces derniers reproduisent fidèlement le complexe architectural – dont nous n'avons que de rares vestiges qui ne permettent pas de reconstitution<sup>45</sup>). C'est peut-être parce qu'Isis n'a jamais été figurée sur les monnaies de l'atelier de Rome auparavant qu'Hadrien s'adresse au Sénat, et parce que cette Isis-Sothis était déjà connue à Rome que le Sénat accepte l'émission hadrienne, geste identifié avec la légende *SC* au revers.

Surtout, Hadrien affiche une certaine audace avec ses autres émissions : il se fait lui-même représenter avec Sabine face au couple Isis et Sérapis, ces derniers tendant les mains comme en geste de protection<sup>46</sup>. Le type présent sur un sesterce et un *aureus* (soit deux étalons qui visent un public élargi<sup>47</sup>) se rapporte au voyage du couple impérial en Égypte avec la légende *ADVENTVI AVG ALEXANDRIAE SC*<sup>48</sup> et n'affirme pas un désir de protection isiaque spécifiquement à Rome – d'où là encore l'accord du Sénat ? Mais ce sont pourtant deux émissions romaines, et un type qui n'existe pas à Alexandrie durant le règne d'Hadrien. Le type affirme aux Romains que les divinités isiaques ne sont pas clairement annoncées comme divinités protectrices du pouvoir impérial, mais qu'elles évoluent autour du cercle impérial depuis cette expérience « touristique » égyptienne.

La figuration impériale aux côtés du couple principal isiaque aura des répercussions auprès des empereurs suivants : à partir de cette innovation iconographique, les dieux isiaques s'installent dans le répertoire monétaire romain. Et même si le type spécifique de la rencontre des couples ne réapparaîtra pas, nous pouvons penser que Commode y a trouvé

<sup>44</sup> *SNRIS* Roma n° 14.

<sup>45</sup> *infra*, p. 434-435, 448.

<sup>46</sup> *SNRIS* Roma n° 13a-b.

<sup>47</sup> Rowan, 2013, p. 214.

<sup>48</sup> Vitale, 2012, p. 162-163 : avec la forme au génitif employée avec les *Gebietsnamen*, la légende insiste principalement sur l'arrivée de l'Auguste dans la cité alexandrine, qui est d'ailleurs l'une des rares à être personnifiées ou mentionnées dans le monnayage d'Hadrien (avec Nicomédie, qui sera citée au génitif pour la *restitutor*). Bricault (dir.), 2008, p. 191 : le type romain est néanmoins similaire à un type alexandrin (*SNRIS* Alexandria n° 215a-b) où Hadrien seul fait face à Sérapis dans un sanctuaire, entourant un naos, ce qui illustrerait l'érection d'une chapelle dans le *sarapieion* alexandrin.

de l'inspiration : il multiplie les types isiaques romains, avec neuf émissions sur 17 au total où il figure lui-même (et sur 3 sur 4 des types de revers qu'il choisit de faire émettre)<sup>49</sup>. La volonté de lier la figure impériale est donc plus affichée sous Commode, tant en terme de quantités d'émissions et que dans la variété iconographique. Également en terme de légende : *SERAPIDI CONSERV* ou encore *PROVIDENTIAE AVG* affirme une nouvelle étape monétaire du lien entre pouvoir impérial et divinités isiaques<sup>50</sup>, sans que la notion du sénat par le *S C* apparaisse obligatoirement. Ce lien est désormais bien contextualisé sur le sol italien et non égyptien, avec deux médaillons de 190 apr. J.-C. où Commode lui-même sacrifie un taureau au pied du phare d'Ostie, alors que Sérapis s'avance vers lui à bord d'un navire<sup>51</sup>. Et la légende inscrit Sérapis dans une série plus générale de monnaies commodiennes qui proclament des divinités en tant que conservatrices de son pouvoir : Jupiter Optimus Maximus, Mars Ultor et Cybèle le sont également, multiplicité qui reflèterait les inquiétudes impériales après de multiples complots déjoués à la fin du règne<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Sur l'explication des types : Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 96-97. Nous n'appuierons pas l'idée de Lambrechts, 1957, p. 510 que la variété commodienne, conjointe à l'affirmation littéraire de certains auteurs à voir plus d'implication isiaque de la part de Commode que de Caracalla, soit le signe du « triomphe définitif » des divinités isiaques à Rome. Comme nous allons le voir, le monnayage caracallien apporte une nouvelle évolution de la présentation iconographique des divinités, en particulier de Sérapis.

<sup>50</sup> Et bien que les numismates ne soient pas sûrs de l'impact des légendes sur la population plus ou moins lettrée – Depeyrot, 2002, p. 106-107 –, nous pouvons imaginer que durant le Haut-Empire, avec l'implication de l'empereur dans la gestion des ateliers et dans la création de types, cette légende exprime bien une « propagande monétaire impériale » compréhensible au moins par son entourage.

<sup>51</sup> *SNRIS* Roma n° M05a-b. On pourrait voir à travers l'image de Sérapis ici la représentation de l'Égypte elle-même. Ainsi, la mise en relation entre cette image et différentes fêtes romaines, grâce à la légende *VOTIS FELICIBVS*, a longtemps été débattue : *Alföldi*, p. 48-50, considérait que les *Vota felicia* dénotés par la légende étaient soit les *Vota publica* du Nouvel An, soit le *Navigium Isidis* du mois de mars ; mais les bateaux qui entrent au port, plutôt qu'en ressortent, vont à contresens d'une cérémonie d'ouverture de la navigation. Ainsi, Beaujeu et Bricault considèrent plutôt que c'est un appel impérial à la *felicitas* liée à l'annonce, suite à la famine de 189 apr. J.-C. (Beaujeu, 1955, p. 379-381 et Bricault, 2006, p. 152-153). Il s'agirait donc de représenter les fêtes du *Sacrum Phariae* et des *Serapia* du 25 avril, ce que rappelleraient, avec une fin heureuse, les images de couronnement de Commode par la Victoire face au couple isiaque défini alors comme *conservator*.

<sup>52</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 193.

Surtout, nous remarquons qu'avec le règne commodien, Sérapis prend le pas monétairement sur Isis. D'abord avec le type du sacrifice à Sérapis naviguant, ensuite avec Sérapis qui se présente seul, debout, coiffé du *calathos*, en général une main levée pendant que l'autre tient un sceptre<sup>53</sup>. Durant le règne de Commode, Isis n'est pas absente des monnaies, mais n'est jamais l'unique sujet : elle est aux côtés de l'empereur figuré en Hercule, et lui offre une gerbe d'épis pendant qu'il tient une massue<sup>54</sup>. Ou alors, elle est aux côtés de Sérapis, en arrière-plan, lorsque Commode se fait couronner par la Victoire<sup>55</sup>. D'ailleurs, ces deux derniers types relient une divinité romaine – la Victoire et Hercule indirectement –, l'empereur à Rome et les divinités isiaques, sans que ces dernières passent au second plan. L'évolution de l'utilisation du sens divin est flagrante : depuis les monnaies *égyptisantes*, vers des monnaies commodiennes avec des divinités isiaques non affichées comme inférieures aux divinités plus traditionnelles, mais mises sur un même plan figuratif...

Ainsi, l'apparition des divinités isiaques dans le paysage monétaire romain, qui se développe avec une relative croissance quantitative constante qu'on observe jusqu'au règne de Caracalla, va de pair avec une croissance qualitative : c'est-à-dire avec des nouveautés iconographiques agencées, depuis les temples vers les divinités, depuis des références au contexte égyptien vers un contexte romain figuré et des liens avec des divinités plus traditionnelles. Mais on ne peut dire qu'il existe de types isiaques réguliers, hormis le seul genre plus généralisé de l'association empereur-divinités qui se dérive en plusieurs sous-types.

Avec le règne de Caracalla, qui affiche une attention particulière aux représentations divines quantitativement parlant<sup>56</sup>, l'absence de tradition monétaire isiaque est dépassée. En

---

<sup>53</sup> *SNRIS* Roma n° 19a-c et n° 21. Bricault (dir.), 2008, p. 193 : l'image s'inscrirait dans une série destinée à réclamer la protection de l'empereur, qui serait tourmenté face à une série de complots à la fin de son règne.

<sup>54</sup> *SNRIS* Roma n° 20a-c.

<sup>55</sup> *SNRIS* Roma n° 22a-d.

<sup>56</sup> Manders, 2012, p. 231-233, explique que la proportion de représentations divines augmente considérablement lorsque Caracalla devient unique Auguste, pour totaliser ⅔ de ses images monétaires entre 212 et 217 apr. J.-C. Caracalla ne s'éloigne pas totalement du programme

effet, non seulement l'empereur sévérien garde une certaine variété comme Commode avec quatre types divins généraux, mais il va au-delà en affichant certaines préférences.

Avant même qu'il devienne l'unique dirigeant, mais alors qu'il est déjà Auguste, il fait émettre en 206 des deniers et des as avec une divinité barbue debout à l'intérieur d'un temple tétrastyle, un sceptre dans la main gauche<sup>57</sup>. La légende *IOVI SOSPITATORI* désigne explicitement Jupiter, mais le *calathos* est un attribut fréquent de Sérapis<sup>58</sup> : la représentation implique un rapprochement entre le parèdre d'Isis et un Jupiter « sauveur » dont on connaît encore peu de choses<sup>59</sup>. Ce rapprochement entre un dieu qualifié de « sauveur » par la légende, et un dieu connu impérialement comme étant guérisseur depuis le règne de Vespasien, pourrait signifier un désir de salut physique pour Caracalla. Pourtant, les deux émissions au type sérapiste jupitérien ne sont pas produites en 215 apr. J.-C., année de maladie pour l'empereur qui demande l'aide de divinités guérisseuses – comme Esculape selon Hérodien<sup>60</sup> –, mais 9 ans auparavant. Bricault émet alors l'hypothèse que le type est une représentation du *serapeum* du Quirinal construit en 206 par Caracalla, et que le nom de Jupiter *Sospitator* est utilisé pour ne pas froisser les Romains conservateurs comme le Sénat et les autres adversaires des cultes isiaques<sup>61</sup>. Or, dans une telle optique, pourquoi utiliser un qualificatif inconnu pour Jupiter ? C'est aussi occulter l'évolution des mentalités, plus ouvertes au III<sup>e</sup> siècle envers les cultes « étrangers » comme les cultes isiaques. Ainsi, le lien entre ce Jupiter et Sérapis reste à déterminer, tant que l'épiclese *sospitator* ne sera pas mieux connue.

---

monétaire de Septime, reprenant la série paternelle de Liber et Hercule (p. 234). Mais l'introduction des divinités isiaques dans son monnayage romain à partir de 212 apr. J.-C. contraste avec l'absence des mêmes divinités dans le monnayage romain de Septime, ce que Manders remarque également (p. 235-236), avec une situation similaire envers Diane et Pluton, sur lequel nous reviendrons (*infra*, p. 308 note 64 et p. 310). Elle conclut que les émissions isiaques caracalliennes sont surtout circonstanciées (p. 305), même si elles s'inscrivent dans une tendance généralisée à la représentation divine, chère à ce règne (p. 228-229).

<sup>57</sup> *SNRIS* Roma n° 24a-b.

<sup>58</sup> Sur le *calathos* en tant qu'attribut de Sérapis : Castiglione, « Nouvelles données archéologiques concernant la genèse du culte de Sarapis », dans De Boer, Edridge (éd.), 1978, p. 215-216.

<sup>59</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 194 : « un singulier Jupiter dont on ne trouve aucune trace dans la documentation antique, hormis ces émissions monétaires ». Manders, 2012, p. 241 et Rowan, 2012, p. 73 ne font pas le lien entre Jupiter *sospitator* et Sérapis sur les émissions caracalliennes.

<sup>60</sup> Hérodien, *Histoire romaine*, IV, 8, 3.

<sup>61</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 194.

À partir de 212 apr. J.-C., une systématisation inédite se met en place alors que Caracalla obtient le pouvoir impérial unique et peut laisser libre cours à ses inclinaisons religieuses. Cette systématisation profite particulièrement à Sérapis qui est le sujet principal de trois des types caracalliens, dont un issu d'un choix commodien : la figure du Sérapis debout et tenant un sceptre, sur 32 émissions au total<sup>62</sup>. Ainsi, jusqu'en 217 apr. J.-C., c'est une représentation qui devient annuelle et qui est diffusée sur plusieurs étalons, ce qui touche ainsi un plus large public<sup>63</sup> : rien qu'en 213, elle apparaît sur des sesterces, des deniers, des as et des *dupondii*, sur des antoniniens et des *aurei* en 217. Parallèlement, à partir de 214 apr. J.-C., un autre type devient annuel : sur une vingtaine d'émissions, qui concernent pareillement une grande diversité de monnaies – *aurei*, antoniniens, deniers, as et sesterces –, Sérapis est représenté trônant, coiffé du *calathos*, tenant un sceptre dans la main gauche (une fois un flambeau) et dans la main droite le plus souvent tendue au-dessus de la tête de Cerbère soit une couronne, soit des épis<sup>64</sup>. Cette figuration est inédite à Rome, alors que dans le reste de l'Empire, elle apparaît dès le règne de Claude – par l'atelier d'Iconium – et revient épisodiquement sous Antonin, Marc-Aurèle, Commode, etc.,

<sup>62</sup> *SNRIS* Roma n° 25, n° 26a-d, n° 27, n° 29a-c, n° 31a-b, n° 32a-d, n° 34a-c, n° 35, n° 36a-c. Manders, 2012, p. 218, parle d'une influence commodienne sur le monnayage de Caracalla et de la dynastie sévérienne, donc une influence généralisable.

<sup>63</sup> La diffusion élargie par utilisation de plusieurs étalons ne pouvait vraiment fonctionner qu'avec un système monétaire stable, comme celui établi par Auguste et que Caracalla transforma avec l'apparition de l'antoninien, « qui ruina l'édifice augustéen en quelques décennies » : Hollard, 1995, p. 1046.

<sup>64</sup> *SNRIS* Roma n° 28, n° 30a-e, n° 33a-c, n° 37a-c, n° 38, n° 39. Manders, 2012, p. 236, utilise comme illustration n° 22 une monnaie qu'elle définit comme représentant Pluton, mais qui est bien selon la *SNRIS* une monnaie sérapiste (*SNRIS* Roma n° 30b) ; l'auteur constate alors la similarité d'iconographie entre les deux divinités masculines, notamment la présence de Cerbère qu'elle mentionne comme « *a standard element of Serapis' iconography* », et le port du *calathos*. La confusion revient ainsi avec *SNRIS* Roma n° 28, 30a-e, 33a-c, 39, qu'elle définit comme des types plutoniens. Elle dénombre bien douze types qui affiche l'assimilation Pluton-Sérapis au profit de Pluton selon elle, sur 17 plutoniens au total sous Caracalla (les cinq autres types étant sans équivoque Pluton avec le Minotaure). De notre point de vue, les types du Cerbère sont sérapistes, car leur production régulière s'accorde avec la régularité de la production du Sérapis debout. Et l'arrière-plan plutonien devient secondaire, mais il est présent pour faire le rappel du Pluton aux côtés du Minotaure qui apparaît soudainement dans le monnayage impérial sous ce règne. La systématisation des types sérapistes debout et trônant s'observe de façon générale dans l'Empire à l'époque sévérienne, ce qui la distingue de l'époque antonine : Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 318.

jusqu'au règne de Dioclétien<sup>65</sup>. Le type profite de la dynastie sévérienne puisque tous les empereurs de cette famille, ainsi que les impératrices, le font émettre un peu partout dans les provinces.

Dès les débuts de l'époque impériale, le sceptre et le trône sont les attributs monétaires de nombreuses allégories et divinités à Rome – notamment de Jupiter sous Auguste pour le sceptre, surtout sous Néron pour le trône<sup>66</sup>. Les deux attributs signifient similairement le commandement individuel et l'autorité divine du personnage représenté sur le revers, qui offre ainsi sa protection divine sur le personnage de l'avers<sup>67</sup>. Ils permettent de répéter cette signification sur deux types différents et qui peuvent être conjointement émis. Ainsi, les deux types sérapistes caracalliens annuels respectent tout d'abord la statuaire gréco-égyptienne d'époque hellénistique<sup>68</sup>, que l'empereur a pu observer directement en Égypte lorsqu'il était jeune. Mais parce que ces deux types figurent pour la première fois sur des monnaies romaines du III<sup>e</sup> siècle<sup>69</sup>, soit longtemps après la diffusion de leurs débuts dans la statuaire et à une époque où le monnayage impérial figure très souvent Jupiter, par la présence du sceptre ou du trône, nous pensons qu'ici ils reprennent également l'ancienne tradition monétaire opérée pour les allégories romaines et le roi jupitérien. Finalement, les deux objets mettent en avant Sérapis en tant que divinité de puissance supérieure à d'autres. Ils confirment par leur signification le choix caracallien de protectorat isiaque spécifique envers le pouvoir impérial<sup>70</sup>, ce qu'affirme également la

---

<sup>65</sup> *SNRIS* Cyzicus n° 01 (Marc-Aurèle) ; Iasus n° 01 (Antonin) ; Iconium n° 01 (Claude) ; Pergamum n° 1-2 (Antonin et Commode) ; Alexandria n° 695 (Dioclétien) etc.

<sup>66</sup> *RIC I*, 2, 63.

<sup>67</sup> Lorsque l'empereur, à partir de la période tétrarchique, sera à son tour représenté sur le trône divin et tenant le sceptre voire recevant le globe, c'est lui qui offre sa protection sur l'Empire, car il sera lui-même divin : Bardill, 2011, p. 214.

<sup>68</sup> Surtout pour le Sérapis trônant, qui reprendrait celle de la première statue sérapiste installée sur l'acropole de Rhacotis à Alexandrie : Tran Tam Tinh, 1983, p. 1-3. La statuaire alexandrine se répand dans le reste de l'Empire dès les débuts de l'époque augustéenne, ainsi que dans les sources plus populaires comme les gemmes et les lampes, étant le premier type iconographique sérapiste pour ces dernières : Podvin, 2011, p. 189.

<sup>69</sup> D'ailleurs, sur les sources numismatiques, le sous-groupe spécifique du Sérapis levant la main droite et tenant le sceptre de la gauche apparaît également à Alexandrie et dans le reste de l'Empire à partir du règne de Caracalla : Tran Tam Tinh, 1983, p. 66-68.

<sup>70</sup> Sur les monnaies caracalliennes de Rome et d'ailleurs, Sérapis ne tient jamais le globe, qui reprendrait aussi une image spécifique de Jupiter connue dès le début de l'époque impériale, mais qui présenterait une signification plus précise : la domination de la divinité sur le monde.

présence optionnelle de la couronne que peut tenir Sérapis<sup>71</sup> et la main droite majoritairement levée, « geste de salut [qui] sous-entend la puissance et la majesté<sup>72</sup> ». La puissance sérapiste serait notamment en lien avec la dimension économique que représente l'Égypte pour Rome, alors que la similarité iconographique entre Sérapis trônant avec le Cerbère et Pluton incarne cette dimension particulière (par la signification du *calathos*, parce que Pluton est le frère de Cérès, etc.<sup>73</sup>), et alors que Sérapis debout apparaît sur les monnaies romaines caracalliennes pour la première fois en 212 apr. J.-C., soit l'année de la *Constitutio Antoniniana* qui appelle à plus de taxes, donc pour l'Égypte à plus de production de blé<sup>74</sup>.

Isis n'est pas absente : en 215 apr. J.-C., elle est figurée debout, tenant le sistre et offrant deux épis à Caracalla qui, en tenue militaire, tient une lance et piétine un crocodile<sup>75</sup>. Avec le crocodile et Caracalla en tant que général de l'armée, on peut se rappeler Auguste qui exprimait sa victoire – et par son intermédiaire la victoire des divinités romaines – sur l'Égypte<sup>76</sup>. La posture triomphante sur l'animal peut également rappeler celle d'Hadrien sur des monnaies alexandrines<sup>77</sup>. Comme ici sans la légende explicite *AEGVPTO CAPTA*, le type peut avoir un sens salutaire : c'est une monnaie habituelle d'identification à Horus qui terrasse un démon douloureux comme le crocodile, pour guérir la personne malade émettrice ou honorée<sup>78</sup>. Mais pour adhérer à cette

---

<sup>71</sup> Quant aux épis de blé, ils symbolisent l'Égypte, mais ils étaient auparavant surtout associés à l'Annone et la Fertilité : ils relient l'Égypte agraire à la prospérité romaine.

<sup>72</sup> Tran Tam Tinh, 1983, p. 62.

<sup>73</sup> Manders, 2012, p. 239.

<sup>74</sup> Manders, 2012, encore que la compréhension par le peuple romain de la connexion entre Sérapis, une production agricole croissante et la *Constitutio Antoniniana* est discutable (p. 240). D'où l'auteure rappelle que l'assimilation Pluton-Sérapis trônant est peut-être simplement pour signifier une dimensions chtonienne, ou encore « *be simply a reflection of Caracalla's predilection for Egypt and Egyptian deities (...) imply strong personal religious motives* ». Pour le texte de la constitution : Pap. Giessen 40.

<sup>75</sup> *SNRIS* Roma n° 31a-b.

<sup>76</sup> Bakhoum, « Les thèmes égyptisants de l'atelier de Rome d'Auguste à Caracalla », dans Bonacasa, Naro, Portale, Tullio, 1998, p. 213 et fig. 1 et 2, où le revers représente le crocodile avec la légende *AEGVPTO CAPTA*, le droit avec la tête nue de l'empereur et le *lituus*.

<sup>77</sup> *BMC* III, n° 1617 ; Bakhoum, « Les thèmes égyptisants de l'atelier de Rome d'Auguste à Caracalla », dans Bonacasa, Naro, Portale, Tullio, 1998, p. 215 et fig. 18.

<sup>78</sup> Ce qui est l'interprétation de Bakhoum, 2000, p. 656, qui précise que la monnaie est à lier au voyage de Caracalla en Égypte, donc à des fins salutaires (ce qui ne serait pas le cas avec Hadrien,

signification, on verrait figurer plutôt Sérapis qu'Isis, d'autant plus qu'il était un dieu principalement guérisseur depuis ces liens miraculeux avec Vespasien, et qu'on sait par Dion Cassius que Caracalla lui avait demandé guérison<sup>79</sup>. La posture d'Isis, debout et pourtant dans une position inférieure par rapport à l'empereur, et surtout son don des épis – qui prouve sa présence en tant que dispensatrice de richesses et de la fertilité, et qui rappelle donc une dimension économique – désigne plutôt l'autre identification : celle de Caracalla comme Horus en tant que roi d'Égypte, *kosmokrator*. Car en 215 apr. J.-C., les Alexandrins se révoltent en réponse au meurtre de Géta, alors même que Caracalla est en Égypte : les sources historiques nous parlent d'un massacre<sup>80</sup>. Ainsi, cette émission de 215 est une preuve pour Rome du rappel à l'ordre que Caracalla impose aux Alexandrins, et une soumission de l'Égypte<sup>81</sup> (peut-être à la *Constitutio Antoniniana*<sup>82</sup>) ; mais il semble éviter habilement d'y lier Sérapis et d'exprimer explicitement cette soumission, et il choisit plutôt d'associer Isis à l'erreur alexandrine sans trop l'accabler, car elle reste une figure qui reflète la prospérité. Sans être une véritable association entre le pouvoir impérial romain et le cercle divin isiaque, le choix isiaque caracallien se tourne une nouvelle fois vers une préférence à Sérapis.

Pour finir, à Rome, Caracalla innove tout en s'inspirant et transformant le peu de types isiaques romains passés, inspiration principalement commodienne. D'ailleurs, il est symptomatique de voir l'apparition de la couronne radiée pour Sérapis dans seulement deux

---

selon l'hypothèse que ses monnaies au type du crocodile sont trop postérieures à son propre voyage égyptien).

<sup>79</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVII, 15, 6. Même si Sérapis ne répond pas à la demande, Caracalla ne s'est pas détourné de sa préférence isiaque selon ce qu'indiquent les monnaies romaines jusqu'en 217 apr. J.-C., car selon Rowan, 2012, p. 112-115 et 137-141, la relation monétaire intime entre Caracalla et Sérapis est un reflet du désir de l'empereur de se faire guérir de la maladie, présentée comme une résultante de l'assassinat de Géta par Dion.

<sup>80</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVII, 22-23 ; Hérodien, *Histoire romaine*, IV, 9, 4-8 ; Histoire Auguste, *Vie de Caracalla*, VI, 2-3. Voir Manders, 2012, p. 244.

<sup>81</sup> Ce qui est l'hypothèse la plus assurée à notre sens, plus que celle d'une symbolisation de l'entrée de Caracalla en Égypte sans soumission (Bérenger-Badel, 2005, p. 132), car ici, le type ne rappelle pas l'*adventus* ni par la légende, ni par l'image qui aurait pu s'inspirer de l'*adventus* isiaque représentée par Hadrien.

<sup>82</sup> Toutes les hypothèses d'interprétation ne s'excluent pas les unes des autres mais peuvent se compléter, alors que les raisons à l'édit de Caracalla sont pareillement multiples et non exclusives (voir à ce propos Simenon, 2010, p. 795-802).



monnayages impériaux romains : tout d'abord Commode, puis sur les monnaies caracalliennes, alors que cette couronne disparaît par la suite pour ne réapparaître que sur des *vota* anonymes. Si le type de Sérapis trônant est inédit à Rome, son type d'Isis semble s'inspirer à la fois de l'émission commodienne où Isis offre une gerbe d'épis à Commode-Hercule qui tient une massue, de l'émission égyptisante d'Auguste et de types alexandrins d'Hadrien avec le crocodile, le costume militaire et la soumission de la déesse. Remarquons que Caracalla affiche un lien entre pouvoir impérial et sphère isiaque à Rome – et en Égypte avec son type d'Isis – plus par l'iconographie que les légendes qui restent très formelles, avec les titres impériaux. On ne retrouve aucunement de légende qu'on observait sur les monnaies de Commode comme *SERAPIDI CONSERV* ou *PROVIDENTIAE AVG*. Mais par rapport à ce dernier, Caracalla donne à ses types un caractère plus universel : mis à part son Isis qui fait le lien avec un épisode alexandrin précis, ses types sérapistes illustrent le choix d'une préférence isiaque particulière par l'empereur, sans que ce choix ne soit inscrit dans le contexte romain précis par les images (ce que Commode faisait)<sup>83</sup>. Cette universalité, qui rappelle un objectif de l'édit de Caracalla, peut permettre aux autres ateliers de reproduire les images de l'atelier principal de l'Empire : Caracalla offre ainsi son Sérapis comme modèle.

D'ailleurs, le type caracallien le plus abondant qu'est Sérapis debout était déjà présent sous le règne du dernier des Antonins à Rome, et en général sous d'autres prédécesseurs ailleurs dans l'Empire. Mais c'est sûrement sa systématisation annuelle sous le Sévère qui permet à cette figure d'avoir un succès durable. Car malgré l'instabilité politique du III<sup>e</sup> siècle, qui explique une diminution à la fois quantitative et de la variété de types romains, lorsqu'un voire deux empereurs – Gordien III (?) et Gallien – font réémettre des monnaies isiaques, c'est bien le type du Sérapis debout qui est sélectionné. Nous pouvons expliquer ce choix par le fait que l'atelier romain, durant cette période de crises politiques et de règnes brefs, ne peut certainement pas se concentrer sur des types

---

<sup>83</sup> Une telle universalité iconographique permet de présenter Sérapis comme *Conservator Imperatoris* (malgré l'absence d'une telle légende explicite), soit un dieu suprême qui soutient et qui sanctionne le gouvernement impérial en restant l'hôte de l'empereur à Alexandrie malgré le meurtre de Géta : Rowan, 2012, p. 140-141.

monétaires qui n'ont été jusque-là que sporadiques et liés à des règnes particuliers. Ici, le choix se porte sur un type à la fois « récent », répandu quantitativement, et qui n'apparaissait pas comme épisodique puisqu'il était continu sur les deux derniers règnes ayant présenté des émissions isiaques à Rome.

Sur les exemplaires romains de Gallien où il est représenté cuirassé, qui pourraient être liés à la victoire de Theodotus en Égypte<sup>84</sup>, la légende est pareillement formelle à celle des monnaies de Caracalla avec les fonctions politiques occupées<sup>85</sup>. La monnaie douteuse de Gordien III présente aussi les titres impériaux. Ces uniques émissions de la « crise du III<sup>e</sup> siècle » ne nous apprennent donc pas énormément sur les choix iconographiques impériaux à Rome. Néanmoins, un médaillon de Gallien<sup>86</sup> (dont l'authenticité fait débat) qualifie Sérapis de *comes Augusti*, à la même époque où Sol est aussi désigné ainsi<sup>87</sup>. Les *comes* sont les personnages, divins ou non, qui accompagnent voire protègent l'empereur lors de ses déplacements importants<sup>88</sup>, donc les proches impériaux désignés par l'empereur. Lorsque le *comes* est un dieu, cela signifie alors que l'empereur agit à l'extérieur de Rome en liaison directe avec celui-ci, selon ses conseils et un lien intime<sup>89</sup>. En conséquence, la désignation est inutile à Rome – du moins jusqu'à l'évolution du titre dans la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle. À la même époque, Postume fait émettre à partir de 266 apr. J.-C. des monnaies avec la même légende *COMITI AUG* et l'image de Sérapis debout tenant le sceptre<sup>90</sup>, parfois accompagné d'une proue en arrière-plan où il peut occasionnellement poser le pied<sup>91</sup>. Il y a donc compétition impériale (par imitation de Postume) pour Sérapis non plus seulement *conservator*, mais désormais *comes Augusti* devant les campagnes

<sup>84</sup> De Blois, 1976, p. 107 et 135.

<sup>85</sup> *SNRIS* Roma n° 41. Manders, 2012, p. 291, rappelle que les émissions galliennes reprennent souvent des types divins de la dynastie sévérienne.

<sup>86</sup> *SNRIS* Roma n° M06.

<sup>87</sup> De Blois, 1976, p. 166.

<sup>88</sup> Bardill, 2011, p. 86 et p. 123, précise le sens de protection pour *Sol Invictus* envers Constantin ; pour Manders, 2012, p. 111, l'épithète *comes* exprime un lien très intime entre l'empereur et la divinité ainsi désignée, bien plus que *conservator*.

<sup>89</sup> Turcan, 1978, p. 1022. Bardill, 2011, p. 58 : l'empereur décharge ainsi à la fois ses succès et ses défaites depuis un sort dessiné par son destin astrologique vers le contrôle d'un dieu protecteur qui peut être influencé.

<sup>90</sup> *SNRIS* Augusta Treverorum (en Gaule belgique) n° 01 et Colonia (de Germanie inférieure) n° 02.

<sup>91</sup> *SNRIS* Colonia n° 01 et 02b.

militaires impériales qui se multiplient pour Gallien<sup>92</sup> et qui nécessitent l’affichage de l’accompagnement divin même à Rome.

Malgré les innovations de lien avec le pouvoir impérial que connaît Sérapis sur les monnaies du III<sup>e</sup> siècle, il faudra attendre près de 30 ans après Gallien pour que l’iconographie isiaque réapparaisse sur le monnayage romain, avec désormais les *vota publica*.

#### IV.1.2.2 Les choix des *vota publica* avec empereurs

Les monnaies isiaques de bronze dites *vota publica* avec effigie impériale constituent un corpus de 100 émissions à analyser, soit 34,2 % du nombre total des émissions isiaques romaines du IV<sup>e</sup> siècle, et environ 24,5 % du corpus isiaque romain. En terme de chiffres, elles offrent donc de grandes espérances de pistes de recherche<sup>93</sup>. En terme d’images, la figuration de l’effigie impériale est en général définie comme l’expression d’un certain loyalisme envers l’empereur en tant que grand prêtre païen au même titre que les dédicaces *pro salute*<sup>94</sup>, alors que les exemplaires dits anonymes perdent leur caractère officiel par l’absence de l’effigie impériale. Au-delà d’une tradition liée au prestige impérial, nous verrons que la présence de telle ou telle effigie d’empereurs, liée à certains types isiaques particuliers et parfois réfléchis, va plus loin que du simple loyalisme,

---

<sup>92</sup> De Blois, 1976, p. 160-161.

<sup>93</sup> Il convient de spécifier ici que L. Bricault contribue dernièrement, avec toute une équipe, à un nouveau recensement des *vota* isiaques à effigie (et anonymes), augmentant ainsi le nombre d’exemplaires. Ce nouveau recensement est en cours de classement et d’étude de coins ; au cours de la soutenance de cette thèse, Mr Bricault a ainsi ajouté quelques nuances qu’il nous était impossible de relever en ne disposant que du recensement d’Alföldi et de la *SNRIS*. Par exemple, en se concentrant sur les *vota* d’époque constantinienne, l’étude de coins a relevé une certaine systématisation d’émission entre 313 et 318 ap. J.-C., mais également des frappes qui n’interviennent pas pour le Nouvel An, mais bien pour les anniversaires impériaux quinquennaux (en 321, 326 et 331 ap. J.-C.). En outre, certains coins de droit ont été réutilisés sur d’autres séries monétaires, à légende commémorant la victoire des princes. Certes les *vota* isiaques ne seraient donc pas émis (uniquement) pour le Nouvel An, mais selon des raisons évolutives avec le temps ; mais cette réévaluation de la raison de la frappe ne remet pas en question la problématique de la publicisation d’images impériales aux côtés d’images isiaques.

<sup>94</sup> Turcan, 1978, p. 1061.

ces *vota* étant émis dans un contexte de troubles religieux et d'empereurs désormais ouverts au christianisme. Mais tout d'abord, qu'en est-il de l'iconographie divine ?

Nous avons établi à cet effet un graphique de type iconochronologique sur l'évolution des émissions *VOTA PVBLICA* selon des catégories divines générales (figure n° 15). Isis se démarque particulièrement : elle est toujours en majorité, le plus souvent seule, hormis au début de la période avec Dioclétien, Maximien Hercule et Constance Chlore<sup>95</sup>. Nous notons avec surprise l'absence de Sérapis, divinité masculine qui était fortement associée à Caracalla, et qui désormais ne figure jamais seule, mais toujours en tant que parèdre d'Isis, ce qui signifie une inversion des tendances par rapport à Commode, Caracalla et Gallien. Au contraire, Anubis semble acquérir une popularité monétaire épisodique durant la dynastie constantinienne puis constante à partir de Julien (avec une émission par règne). L'apparition d'Harpocrate est plus anecdotique, car elle ne concerne qu'une unique émission avec l'effigie de Julien, Jovien, Valentinien I<sup>er</sup> puis Valens. En général, nous pouvons observer que les types isiaques se multiplient : avec l'apparition de la catégorie « autres » dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle – qui concerne surtout la figuration du Nil, mais qui peut désigner une procession isiaque, ou encore un attribut seul – ; avec la simultanéité grandissante des différents types divins (surtout durant le règne de Julien et de Jovien qui sont associés à au moins cinq catégories générales) et qui perdure jusqu'au règne de Valens.

Finalement, après l'absence de Maxence dont nous reparlerons, le graphique témoigne surtout que la coutume romaine d'émettre au moins un Anubis et une Isis seule par règne apparaît avec Constantin I<sup>er</sup> et se met progressivement en place sous la dynastie constantinienne, pour aboutir à partir de Julien. Il est assez difficile d'imaginer que la tradition qui concerne la figure divine la plus « exotique » qui soit pour Rome, soit le résultat d'un choix de Constantin lui-même<sup>96</sup> d'autant que ses *vota* isiaques datés sont émis entre 317 et 327/337 apr. J.-C. et que c'est à partir de 317 que Sol disparaît graduellement

<sup>95</sup> Les *vota* isiaques associés à l'effigie d'un des tétrarques de la première tétrarchie sont datés de 306 apr. J.-C., alors que Dioclétien et Maximien Hercule se sont retirés du poste d'Auguste actif : à propos de cette datation pour *SNRIS* Roma n° v005 (avec l'effigie de Galère) : Bastien, 1965.

<sup>96</sup> Clark, 2009, p. 28, déclare assez catégoriquement : « *Constantine must surely have disliked his image on a coin with pagan gods, but the citizens of Rome really enjoyed their festival, and Constantine knew he had to judiciously pick his battles* ».

du paysage monétaire au profit d'une conversion chrétienne plus affichée de l'empereur, même s'il prône plus la tolérance que la christianisation<sup>97</sup>. Par la suite, un choix de figuration d'Anubis est opéré : avec Constantin, on avait deux sous-types d'Anubis, le premier tenant une palme et un caducée (attributs d'Hermanubis en Égypte qui symbolisent le pouvoir sur le temps et l'au-delà) soit une image qui deviendra récurrente jusqu'aux anonymes et qui pourrait faire référence aux défilés isiaques romains tels que décrits par Apulée (auteur toujours en vogue à Rome)<sup>98</sup> ; l'autre sous-type représente Anubis assis à la proue d'un navire, tenant un sistre et vêtu d'une longue robe<sup>99</sup>. Cette figuration unique dans l'Empire est difficile à interpréter : s'agit-il d'une innovation de l'atelier romain qui veut associer prospérité et heureuse navigation à Anubis, alors qu'Isis *Pelagia* revient monétairement sous ce règne et en quantité notable ? Si c'est le cas, cette interprétation n'a pas eu le succès escompté, contrairement à l'Anubis au caducée.

Les points forts entre certains empereurs et l'iconographie isiaque des *vota* se distinguent déjà bien. Mais là encore, c'est un graphique qui figure de grandes catégories divines iconographiques. Et devant l'importance proportionnelle d'Isis par rapport aux autres divinités sur les *vota publica*, nous pouvons centrer une analyse chiffrée sur sa diversité iconographique (figure n° 16).

La focalisation sur les différents sous-types monétaires d'Isis affiche une évolution plus intermittente, mais certaines phases se distinguent et se chevauchent. Tout d'abord, l'association entre Isis qui tient le sistre et Neptune tenant un trident, un dauphin et ayant le pied sur une proue<sup>100</sup>, est liée à Dioclétien, Galère, Constance Chlore et Constantin I<sup>er</sup> avec une seule émission pour chacun. L'image est symptomatique d'une volonté particulière,

<sup>97</sup> Hijmans, 1996, p. 135 ; Stephenson, 2010, p. 174. La tolérance de Constantin passe par une potentielle adaptation des messages traditionnels pour afficher une ouverture envers des groupes qui lui témoignent certaines attentes (d'où le « Distributionskontexte » de Wienand, 2012, p. 66-86).

<sup>98</sup> En effet, Apulée, *Métamorphoses*, XI, 11, 1, parle d'un anubophore tenant le caducée de la main gauche, et une palme dans la main droite : *attollens canis ceruices arduas, Anubis, laeua caduceum gerens, dextera palmam uirentem quatiens*. Sur cette interprétation : *Alföldi*, p. 43-44 (et p. 46 sur le succès tardif d'Apulée, tout comme *Alföldi*, 1943, p. 37). La palme est éventuellement remplacée par le sistre.

<sup>99</sup> *SNRIS* Roma n° v012.

<sup>100</sup> *SNRIS* Roma n° v001, n° v004, n° v005, n° v013.

puisque ce sont les seules monnaies de tout l'Empire à présenter cette association. On est bien loin de l'affrontement que Virgile décrivait<sup>101</sup> entre Anubis d'un côté, Neptune, Vénus et Minerve de l'autre. Mais si les émetteurs ont lu Virgile et voulu ici abroger cette confrontation divine, on explique mal la présence d'Isis et non d'Anubis. L'association est bien inédite, peu répandue dans les autres sources iconographiques, littéraires, etc., alors que Sérapis pouvait à l'occasion être assimilé à Neptune<sup>102</sup>. L'émission du type Isis-Neptune est conjointe à celle du type Isis *Pelagia* et Sérapis sur un navire chez Dioclétien et Maximien Hercule<sup>103</sup> : cette simultanéité sur les premiers *vota* à effigie impériale a pour but de relier Neptune et Sérapis dans le même rôle, et ces monnaies sont de rares exemples romains de présentation d'un Sérapis *Pelagius*<sup>104</sup>. Il s'agit surtout de lier Isis à une divinité protectrice de la navigation de façon claire avec Neptune, puisque la légende immuable ne renseigne pas sur les fonctions divines.

Si le type disparaît après Constantin, c'est la figure d'Isis *Pelagia* qui prend la relève et qui prédomine sur les autres sous-types d'Isis, ce qui confirme l'hypothèse de donner aux premiers *vota* un sens de prospérité par la navigation<sup>105</sup>. Cette deuxième phase dure jusqu'au règne de Constance Galle : on y voit la présence d'Isis *Pelagia*, également le remplacement épisodique de l'association Isis-Sérapis par la figure d'Isis seule debout, brandissant sistre et situle<sup>106</sup>. Surtout, alors que Constantin I<sup>er</sup> est associé à douze émissions avec trois types d'Isis différents, cette deuxième phase est définie par une diminution quantitative et de la variété iconographique jusqu'à Constance Galle. Gardons à l'esprit que selon Bricault, c'est aux environs de 331 apr. J.-C., donc du règne de Constantin I<sup>er</sup>, que les *vota publica* ne sont plus commandités par l'empereur lui-même, ce qui explique le phénomène observable durant cette phase et la précédente. Auparavant, les quantités et

<sup>101</sup> Virgile, *Énéide*, VIII, 698-699, œuvre écrite quelques années après la bataille d'Actium en 31 av. J.-C., ce qui explique la référence d'une opposition par leurs dieux entre d'un côté l'Égypte, de l'autre Rome.

<sup>102</sup> *RICIS* 614/0201 ; Bricault, 2006, p. 164-165 ; Tran Tam Tinh, 1983, p. 54.

<sup>103</sup> *SNRIS* Roma n° v002, type repris par Maximien Hercule : *SNRIS* Roma n° v003.

<sup>104</sup> Bricault, 2006, p. 167.

<sup>105</sup> La prédominance d'Isis *Pelagia* sur les monnaies romaines, protectrice de la flotte frumentaire pour l'annone de Rome (alors qu'elle aurait dû disparaître avec l'annone alexandrine pour Constantinople) appuie l'interprétation d'une protection qui s'étend aux autres flottes annonaires : Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 106.

<sup>106</sup> *SNRIS* Roma n° v006, n° v007, n° v014, n° v018, n° v024.

choix iconographiques exprimaient plus clairement l'influence – même rare – de la volonté impériale et son respect de certaines traditions iconographiques ; désormais, ces mêmes quantités et images monétaires reflètent plutôt la volonté de l'aristocratie romaine, qui elle-même peut respecter les idéaux publics impériaux, ou les contrer par l'affichage isiaque numismatique...

Troisième et dernière phase : graphiquement, elle est similaire à la deuxième, avec un rebond quantitatif et figuratif observable sur les monnaies de Julien<sup>107</sup>, puis une diminution progressive des deux phénomènes jusqu'à Valentinien II. Durant le règne de Julien, les *vota publica* affichent une grande diversité : nous y trouvons des émissions de six catégories d'Isis sur les huit répertoriées pour toute la période post-dioclétienne. Il y a à la fois une reprise des sous-types d'Isis précédents abandonnés ou non, et création de nouveaux. Les seuls sous-types non récupérés sont l'association Isis-Neptune et Isis *Pelagia* : leur absence commune pourrait confirmer l'hypothèse de similarité d'interprétation. Cela suppose également que toutes les autres catégories d'Isis associées à Julien ont des significations différentes.

Dans les autres types récupérés, Isis debout est figurée sur deux émissions. L'une est bien le type « traditionnel » avec le sistre et la situle comme attributs<sup>108</sup> qui fut affiché au début de la dynastie constantinienne ; alors que l'autre, émise la même année, est une variante plus inédite puisque la déesse brandit une palme et peut-être une patère<sup>109</sup>, association d'attributs liée à l'allégorie de la Victoire à partir de l'époque républicaine. Isis peut également être debout dans une *thensa*<sup>110</sup> – un « temple sur roues » utilisé lors des *ludi circenses*. Ce sous-type est apparu auparavant seulement avec l'effigie de Constance II qui peut porter le manteau consulaire, le *scipio*<sup>111</sup> et une palme. Avec des attributs de victoire sur le droit impérial associés à un revers avec une Isis sur un char sacré, l'émission affiche un caractère triomphal qui provient de la sacralité d'Isis. Il y a donc utilisation d'une figure

<sup>107</sup> Les divinités isiaques étant les seules divinités gréco-orientales représentées sur les monnaies de cet empereur selon Turcan, 1975, p. 121.

<sup>108</sup> *SNRIS* Roma n° v045, en 362-363 apr. J.-C.

<sup>109</sup> *SNRIS* Roma n° v041.

<sup>110</sup> *SNRIS* Roma n° v047.

<sup>111</sup> *SNRIS* Roma n° v035.

divine pour un message politico-militaire, et non un type exempt de message religieux<sup>112</sup>. De plus, cette émission novatrice (comme la deuxième émission d'Isis *Pelagia* avec l'effigie de Constance II) est émise en 353-355 apr. J.-C. : c'est une période faste pour l'empereur qui vainc les usurpateurs Magnence, Décence (350-353 apr. J.-C.) et Silvanus en 354, et durant laquelle il s'engage désormais plus régulièrement voire sévèrement dans des lois qui répriment plusieurs aspects des cultes traditionnels (entre 353 et 356 apr. J.-C.), dans un zèle chrétien plutôt qu'anti-païen<sup>113</sup>. Cet exemple est symptomatique d'un désir par les aristocrates païens de se concilier les faveurs impériales, en lui souhaitant victoire par le biais d'une déesse isiaque. Mais il est aussi symptomatique de l'influence de la nature impériale évolutive sur l'iconographie divine car désormais, l'empereur est avant tout victorieux par définition (depuis le règne de Constantin<sup>114</sup>) et les programmes monétaires semblent alors surtout axés sur cet aspect de l'empereur. Pourtant, le désir de conciliation reste timide à la vue de la quantité rare de monnaies romaines d'Isis émises sous son règne, et parce que puisque l'empereur est lui-même *victor*, le besoin de protection militaire divine est moindre. En outre, Constance visite Rome en 357 apr. J.-C. ; or, aucune monnaie isiaque ne semble émise à cette occasion. Du point de vue isiaque, il n'y a donc pas renaissance païenne engendrée par la visite impériale romaine<sup>115</sup>, mais désir de conciliation qui apparaissait comme perdu d'avance avec le règne de Constant, empereur encore plus radical que son frère et son successeur, d'où une unique émission romaine avec son effigie au type d'Isis *Pelagia* (déjà coutumier depuis le règne de Constantin).

Chez Julien, pas de tels attributs de victoire sur le droit, mais un buste casqué, cuirassé et tenant un bouclier : émise en 362-363 apr. J.-C., nous pouvons imaginer que l'Isis debout dans une *thensa* doit apporter son caractère victorieux sacré pour le triomphe futur de Julien qui part en campagne contre les Perses. Par la suite, Jovien et Gratien

---

<sup>112</sup> Maraval, 2013, p. 148.

<sup>113</sup> Maraval, 2013, p. 220. La multiplication des lois prouvent une certaine inefficacité à les appliquer (de par leur caractère non strict plutôt que dû à un problème de communication administrative, p. 218-219).

<sup>114</sup> McCormick, 1990, p. 35-37 et p. 120 ; Wienand, 2012, p. 386 et p. 486.

<sup>115</sup> Et les autres *contorniates* restent très traditionnels, glorifiant la gloire passée de Rome sans grande innovation : Maraval, 2013, p. 148.



reprennent le sous-type<sup>116</sup>, sans que la date d'émission confirme la volonté d'utiliser le sens victorieux en relation avec des opérations militaires précises, mais pour rappeler que l'empereur est perpétuellement *victor*, sans être en campagne armée.

Les monnaies isiaques romaines à effigie de Julien reprennent également certains types des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles : Isis-Sothis chevauchant le chien Sirius sur une émission<sup>117</sup>, Isis *lactans* sur deux. Cette dernière n'est cependant pas une véritable reprise romaine, puisque à la différence de l'Isis *lactans* frappée en association avec Julia Domna<sup>118</sup> qui était debout, le pied sur une proue, devant le gouvernail et jouant avec son fils, ici la déesse est représentée trônant avec Harpocrate au sein<sup>119</sup>. C'est plutôt la reprise du type alexandrin créé sous les Antonins<sup>120</sup>, et pour Rome une image inédite tout en étant familière. L'absence d'éléments liés à la navigation confirmerait la volonté de sens iconographique différent pour tous les sous-types d'Isis liés à Julien, et l'absence de nécessité à relier son règne à une navigation heureuse. Nous pourrions pourtant penser qu'avec le programme de restauration polythéiste sous l'empereur, les images monétaires auraient pu mettre en avant les fêtes de l'*Isidis Navigium* et du *Sacrum Phariae*, par le biais de l'Isis *Pelagia*. L'absence de tout renvoi ressemble soit à un oubli des commanditaires monétaires, soit à une lacune dans notre documentation numismatique. D'ailleurs, avec une monnaie d'Isis *Pelagia* attribuée à Jovien (alors que son monnayage romain isiaque est fortement similaire à celui de son prédécesseur<sup>121</sup>), une absence volontaire d'Isis *Pelagia* sous Julien apparaît incongrue.

Deux derniers types inédits de Julien nous permettent une incursion dans la catégorie iconographique « autres ». Majoritairement, elle désigne la figuration du Nil étendue avec des roseaux dans les cheveux et tenant un bateau sur une main (associée à Magnence, Décence, Constance Galle puis à Valentinien I<sup>er</sup> et Valens). Julien se démarque

<sup>116</sup> *SNRIS* Roma n° v052, n° v070.

<sup>117</sup> *SNRIS* Roma n° v038.

<sup>118</sup> *infra*, p. 387-388 : *SNRIS* Roma n° 23a-c.

<sup>119</sup> *SNRIS* Roma n° v037.

<sup>120</sup> Par exemple, *SNRIS* Alexandria n° 096 (Trajan), n° 197 (Hadrien), n° 341 (Faustine mineure).

<sup>121</sup> *SNRIS* Roma n° v053 : similarité qui avait d'ailleurs conduit autrefois à dater la monnaie du règne de Julien, mais elle est aujourd'hui relue avec la légende *D N IOVIANVS P F AVG*.

dans cette catégorie en étant associé tout d'abord à une procession divine, sur un droit qui ne se retrouvera que sur un *vota* anonyme<sup>122</sup> : Isis est debout sur un char tiré par deux sphinx, et brandit un sistre et une patère, avec à ses côtés Harpocrate, l'index droit à la bouche et tenant une *cornucopia*, et devant le char, le chien Sirius. La procession pourrait représenter la conséquence de la relative restauration polythéiste sous Julien, alors que les fêtes de l'*Isidis Navigium* et du *Sacrum Phariae*, par le biais de l'Isis *Pelagia*, étaient absentes. Mais identifier avec précision à quelle fête cette image se rapporte paraît difficile : fête réelle ou sortie de l'imaginaire des commanditaires ?

Le deuxième type inédit de Julien associe deux divinités non identifiées (Horus et Harpocrate ?) qui se font face, qui émergent d'un lotus et qui tiennent dans une main un serpent<sup>123</sup>. Le vase sacré entre les deux, d'où émerge un serpent, rappelle le motif entre l'association pareillement symétrique d'Isis-Thermouthis et de Sérapis-*Agathodaimon*. Sans identification précise, l'interprétation est impossible. Néanmoins, à Alexandrie et nulle part ailleurs, le lotus est souvent associé à Harpocrate<sup>124</sup> à partir du règne d'Hadrien, en particulier chez les Antonins et jusqu'à Philippe I<sup>er</sup> (244-249 apr. J.-C.).

Pour conclure sur le monnayage de Julien, remarquons que son type qui associe Isis et Sérapis est également inédit pour l'atelier de Rome, puisqu'il s'agit d'Isis-Thermouthis et de Sérapis-*Agathodaimon* anguiformes se faisant face symétriquement<sup>125</sup>. Il sera transmis encore une fois à Jovien, puis sur un *vota* anonyme<sup>126</sup>. Il n'existe aucune autre monnaie de l'Empire avec cette figuration précise, ou même avec cette association ; néanmoins, il peut s'inspirer là encore de l'atelier alexandrin, qui est l'unique atelier à produire des monnaies avec Isis-Thermouthis et d'autres de Sérapis-*Agathodaimon* en particulier sous les Antonins. Autre nouveauté pour Rome, qui se transmettra uniquement à Jovien :

<sup>122</sup> *SNRIS* Roma n° v044 ; n° v138 pour l'anonyme.

<sup>123</sup> *SNRIS* Roma n° v043.

<sup>124</sup> Originellement, cette symbolique représente un dieu primordial – le lotus étant en Égypte la fleur sortie des eaux primordiales et ayant donné naissance au premier dieu –, démiurge, et populaire sur les terres-cuites : Dunand, 1979, p. 82-85.

<sup>125</sup> *SNRIS* Roma n° v040.

<sup>126</sup> *SNRIS* Roma n° v049 puis n° v117.

l'association entre Isis et Nephtys debout et couronnées d'un *uræus*<sup>127</sup> exprime une dimension de protection funéraire.

Si les émissions romaines inédites associées à Julien ont souvent comme origine des types alexandrins émis surtout à l'époque des Antonins, il apparaît que les commanditaires à Rome, durant le règne de Jovien, se sont inspirés de la variété iconographique du règne précédent. La brièveté de son règne peut d'ailleurs expliquer ce parallélisme, tout comme pourquoi pas l'âge similaire de Jovien par rapport à Julien : nous remarquerons par exemple la ressemblance des traits physiques de l'effigie impériale au droit entre les deux émissions à revers Isis-Nephtys qui sont émises à une année d'intervalle, mais qui présentent bien deux empereurs différents avec les légendes distinctes *D N FL CL IVLIANVS P F AVG* et *D N IOVIANVS P F AVG*. Leurs fortes similarités d'iconographie et de légendes, tant de droit que de revers, ont pu prêter à confusion : l'Isis *Pelagia* de Jovien étant auparavant attribuée à Julien, la réattribution actuelle n'est toujours pas assurée...

Quant aux monnayages associés à Valentinien I<sup>er</sup> et Valens, il y a imitation exacte dans la variété générale et des sous-types. Les portraits des deux empereurs sont au droit de monnaies qui présentent sur le revers une Isis debout, une Isis *lactans*, une Isis-Sothis, un Anubis, un Harpocrate et une figuration du Nil. Si ce parallélisme s'explique par leur lien familial et leur corègne durant 11 ans, nous remarquerons également la reprise spécifique d'un type de Jovien<sup>128</sup> qui disparaît après eux : l'Harpocrate nu<sup>129</sup>, debout, l'index droit à la bouche et tenant une *cornucopia*, qui est un type monétaire strictement romain que nous retrouverons sur 17 *vota* anonymes. La corne d'abondance représente la force génératrice du jeune dieu<sup>130</sup>. Surtout, le type invite au silence et au secret, tel que le décrivaient déjà des auteurs du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., qui prouvent qu'Harpocrate était connu à Rome principalement comme cela<sup>131</sup> ; particularité connue des auteurs chrétiens, jusqu'au IV<sup>e</sup>

<sup>127</sup> *SNRIS* Roma n° v039.

<sup>128</sup> *SNRIS* Roma n° v055.

<sup>129</sup> *SNRIS* Roma n° v059 pour Valentinien ; n° v066 pour Valens.

<sup>130</sup> *Conditions*, p. 200.

<sup>131</sup> Matthey, « “Chut !” Le signe d'Harpocrate et l'invitation au silence », dans Prescendi, Volokhine (éd.), 2011, p. 545-546. Le signe est connu de Varron, *De la langue latine*, V, 57 (*etsi Harpocrates digito significat, ut taceam*) ; d'Ovide, *Métamorphoses*, IX, 692 (*quique premit uocem*

siècle, qui la détourne pour en faire une « supercherie païenne » interdisant de révéler que ces dieux sont en réalité d'anciens mortels.

Si le diagramme iconographique général (figure n° 15) amenait à conclure sur une reprise du duo d'émissions Isis seule-Anubis à la fin de cette troisième phase (soit avec Gratien et Valentinien II) comme c'était le cas durant la dynastie constantinienne, le diagramme des sous-types d'Isis apporte quelques compléments. En réalité, le duo n'est pas traditionnel puisque les figurations d'Isis sont différentes. Gratien reprend l'Isis dans une *thensa* de Julien et Jovien, mais son Isis debout qui tient un plateau de fruits dans la main gauche est un sous-type apparu sous Valens<sup>132</sup>, sans qu'une interprétation ait été définie : valeur de prospérité agricole qui manquait à Rome ? Geste habituel des rituels isiaques<sup>133</sup> ? La reprise du monnayage de Valens chez Gratien se voit également dans le port inédit du costume militaire par Anubis, qui tient traditionnellement le sistre et un caducée<sup>134</sup>. Là encore, les influences iconographiques s'expliquent par un règne conjoint. Enfin, à la différence de son frère, Valentinien II est associé uniquement à Isis *lactans* entre 375 et 379 apr. J.-C.<sup>135</sup> : on peut voir dans cette figuration maternelle l'influence de sa mère Justine qui le régente, l'empereur n'ayant même pas une dizaine d'années et sa mère reprenant un type de son mari Valentinien I<sup>er</sup>.

Les *vota publica* avec effigie impériale affichent une régularité quantitative assez notable, avec majoritairement une émission par règne à partir de Dioclétien. Il y a bien là un phénomène exceptionnel pour le contexte de la ville de Rome, face à l'irrégularité observable pour les règnes des I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles, et lorsqu'on pense aux troubles que connaît les cultes de l'Empire romain à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle avec les mesures officielles de

---

*digitoque silentia suadet*) ; d'Ausone, *Epistulae*, XXV, 27-28 au IV<sup>e</sup> siècle et d'Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, XVIII, 5-6 par exemple sur Apis, roi des Argiens qui mourut en Égypte.

<sup>132</sup> *SNRIS* Roma n° v069 et *SNRIS* Roma n° v063.

<sup>133</sup> La deuxième hypothèse est plausible lorsqu'on compare cette image avec celle du prêtre isiaque figuré au mois de novembre du calendrier de Philocalus, qui porte dans la main gauche un plateau de fleurs, de feuilles et de fruits (olives et dattes ?), et au milieu un serpent qui manquerait sur les *vota*. *Alföldi*, p. 24.

<sup>134</sup> *SNRIS* Roma n° v065 pour Valens, n° v068 pour Gratien.

<sup>135</sup> *SNRIS* Roma n° v071.

plus en plus nombreuses favorables au christianisme. Bien entendu, cette régularité est relative, puisque la plus grande quantité observable de l'époque (sous Julien, avec 14 émissions) est bien loin de la soixantaine d'émissions sous Caracalla. Et la plus grande variété de types semble à première vue ne pas indiquer de choix particulier selon les empereurs. Pourtant, certaines phases générales iconographiques sont observables, avec des temps forts que représentent les règnes de Constantin I<sup>er</sup> et Julien. Pour Dioclétien, Maximien Hercule, Constance Chlore et Galère, nous observons une tendance iconographique particulière qui semble refléter des choix impériaux. Car même si avec la première Tétrarchie, les Augustes et les Césars ont pu s'installer dans des résidences impériales loin de Rome, les empereurs sont donc toujours en partie responsables des émissions de l'atelier de Rome. Ainsi, nombre et variété rare témoignent du peu d'intérêts isiaques impériaux.

Rappelons que selon Bricault, c'est aux environs de 331 apr. J.-C. que les *vota publica* isiaques ne semblent plus commandités par l'empereur lui-même, mais par l'aristocratie sénatoriale. Les *vota* présentant l'image de Constantin I<sup>er</sup> s'étalent sur la période antérieure et postérieure à cette date ; il est donc impossible de déterminer par leur datation imprécise – de 317 à 337 apr. J.-C. pour certaines – si ces monnaies expriment réellement les engagements impériaux dictés à l'atelier romain. Néanmoins, la variété iconographique particulière affichée, qui est par la suite reprise sous les règnes postérieurs, nous permet d'affirmer que ce sont d'autres commanditaires que l'empereur qui ont décidé des revers isiaques depuis son règne jusqu'à Constance Galle, jusqu'à ce qu'un nouvel empereur revienne sur la scène religieuse polythéiste : Julien. Si les *vota* restent principalement sous la responsabilité des nouveaux commanditaires à tendance polythéiste, il est certain que les inclinaisons impériales pour ou contre le paganisme influent sur la quantité et la variété émises.

Si l'absence dans le monnayage isiaque romain de certains usurpateurs du pouvoir ailleurs dans l'Empire n'est pas étonnante, nous pouvons nous interroger sur celle de Maxence, qui prend le pouvoir spécifiquement à Rome avec l'appui du Sénat, et ce durant pas moins de six ans. D'autant qu'il n'émet aucune monnaie isiaque dans tout l'Empire : ses monnaies italiennes affichent plutôt des scènes inspirées par les grandes légendes de la

fondation de Rome, comme la louve qui allaite Romulus et Rémus<sup>136</sup>, le dieu Mars<sup>137</sup>, Rome assise dans son temple<sup>138</sup>, etc. Son désir de réhabilitation de Rome signifie un retour aux traditions propres à Rome et au Sénat (à qui il doit le pouvoir face à Constantin proclamé par les troupes de Constance) qui passe par l'image d'un empereur mettant en avant sa filiation dynastique avec Maximien Hercule<sup>139</sup> puis sa « *Romanness*<sup>140</sup> » pour légitimer son pouvoir. Mais un empereur pas obligatoirement contre les cultes isiaques, alors simplement laissés de côté. Quant à Maximin II Daïa (310-313 apr. J.-C.), autre empereur de la période tétrarchique absent des quantifications romaines puisqu'il n'a jamais eu la main sur l'atelier, nous verrons qu'il est représentatif des Augustes en Orient qui ne délaissent pas les divinités isiaques, mais dont les émissions se concentrent dans les ateliers provinciaux et notamment Alexandrie qu'il domine.

Si Gratien et Valentinien II sont les deux derniers empereurs à être représentés sur le droit des *vota* isiaques, la production des monnaies isiaques romaines perdure avec des exemplaires dits « anonymes » qu'il convient de mentionner.

---

<sup>136</sup> *RIC* VI, 113. On peut imaginer un choix de sa part, pour ne pas avoir fait figurer des divinités non traditionnelles comme les isiaques.

<sup>137</sup> *Cohen* n° 82.

<sup>138</sup> Drost, 2013, 50-51.

<sup>139</sup> Drost, 2013, p. 76 et suiv. : d'où un emprunt avant tout du programme herculéen de son père (qui n'a été que très peu associé au cercle divin isiaque) afin d'affirmer le principe dynastique comme le fait en face Constantin en 306. Certes, tous les deux sont présentés comme *Conservator Urbis* (p. 78) et les frappes conjointes sont le reflet de la volonté de Maxence de s'approprier une certaine gloire militaire qui lui manquait suite à sa carrière. À partir de la disparition de son père en 310, Maxence cherche donc surtout à consolider son pouvoir et la légitimité par des images traditionnelles.

<sup>140</sup> Kuhoff, 2011. Il désire employer les mythes fondateurs de la ville de Rome pour souligner son message : la ville de Rome possède de nouveau un empereur (Drost, 2013, p. 79-81). Voir Hekster, 1999, p. 727-728, sur la politique architecturale « traditionaliste » de Maxence à Rome, notamment au Forum où il s'associe son fils Romulus, faisant le parallèle avec le couple filial Mars-Romulus et Rémus et concurrence à l'idéologie tétrarchique exprimée sur des monuments voisins (et p. 731-732 sur sa politique monétaire où à partir de 308 apr. J.-C., Mars dépasse Hercule dans l'objectif de se démarquer du pouvoir tétrarchique).

### IV.1.2.3 Les *vota publica* anonymes

Nous ne nous attarderons pas sur les *vota* anonymes qui sont considérés comme des pseudo-monnaies, des *privatmünzen* selon Alföldi<sup>141</sup> ; mais devant la grande quantité émise, il est nécessaire d'en faire une rapide présentation. Le corpus est constitué de 192 émissions (soit près de 500 exemplaires) potentiellement exploitables iconographiquement, néanmoins sans contextualisation politique précise puisque sans datation. Le corpus représente environ 65,7 % du corpus total des *vota*, et surtout 47,1 % du corpus isiaque numismatique total de Rome – en à peine une dizaine d'années si l'on tient compte de l'hypothèse de Bricault sur leur durée. Alors que les *vota* non anonymes, qui s'étalent sur une centaine d'années, constituent seulement 24,5 % du corpus total. Suivant cette distinction de ratio émission-durée, c'est dire la détermination qu'on ressent quantitativement derrière la diffusion des *vota* sans effigie impériale.

Qualitativement, les proportions iconographiques générales sur le droit ne suivent pas la tendance d'une prépondérance d'Isis sur les revers des *vota* à effigie : sur les anonymes, Sérapis est présent à la place de l'empereur dans environ 50,5 % des cas, avec la légende *DEO SERAPI(DI)*<sup>142</sup>. Isis est sur 37,5 % des droits, et les deux bustes sont conjoints sur 11,9 %. Le principal apport iconographique est donc le retour de Sérapis à la place de l'empereur dans la moitié des émissions, ce qui n'est pas anodin puisque l'avvers des monnaies a une signification plus importante, ayant une iconographie plus soignée que celle de revers qui aurait une fonction secondaire selon Alföldi<sup>143</sup>. Sur le revers, Isis reste majoritaire (figure n° 17). Presque tous les sous-types d'Isis présents sur les *vota* à effigie sont utilisés sur les anonymes avec Sérapis sur le droit, hormis les associations Isis-Neptune et Isis-Sérapis. C'est donc la variété iconographique diffusée depuis le règne de Constantin I<sup>er</sup> (soit depuis que l'empereur n'est plus le commanditaire principal) et surtout depuis Julien qui est reprise ici, avec la présence de l'association Isis-Nephtys<sup>144</sup>, celle

---

<sup>141</sup> Alföldi, 1943, p. 18.

<sup>142</sup> Légende simple pour un peuple de l'Antiquité tardive de plus en plus touché par l'analphabétisme ? Depeyrot, 2002, p. 107.

<sup>143</sup> Alföldi, p. 24.

<sup>144</sup> *SNRIS* Roma n° v103.

d'Isis-Thermouthis et de Sérapis-*Agathodaimon*<sup>145</sup>, Isis dans une *thensa*<sup>146</sup>, la reprise significative du type d'Isis *Pelagia* abandonné peu à peu sous la dynastie constantinienne. L'association d'un avers avec le buste sérapiste et d'un revers qui affiche Isis *Pelagia* est reprise sur un *contorniate* isiaque<sup>147</sup>, donc probablement produit à partir de 379 apr. J.-C. (soit après l'interdiction de Gratien de frapper des monnaies qui associent image impériale et fêtes païennes sur les *vota*). Les contorniates semblent ainsi se présenter comme des rééditions élargies et améliorées des mêmes *vota* désormais anonymes<sup>148</sup>.

Certaines nouvelles images apparaissent sur les anonymes : Anubis (qui est la divinité la plus émise sur les types au Sérapis) est associé au revers avec Isis selon la combinaison des deux types debout (Isis tenant le sistre et la situle, Anubis la palme et le caducée)<sup>149</sup>. Isis-*Euthénia* apparaît avec un exemplaire<sup>150</sup> : elle est allongée, le buste nu, des roseaux dans les cheveux, reposant sur une urne d'où sort une eau courante, et elle tient une grande *cornucopia*. Si ce sous-type romain est inédit dans l'Empire, il peut s'inspirer des émissions égyptiennes sous la dynastie antonine : Euthénia est uniquement figurée par l'atelier d'Alexandrie, souvent aux côtés d'autres personnages divins comme Déméter et Harpocrate, Sérapis-Ammon, et sur un navire avec Isis-Tychè, son parèdre et encore une fois Déméter : on peut y voir un lien clair avec l'élément aquatique<sup>151</sup> et l'annone<sup>152</sup>. Mais ici, pas d'association de deux divinités conjointes, plutôt une assimilation avec la compagne du Nil et une personnification de la prospérité (uniquement connue en Égypte et absente des inscriptions) qui présente une posture rappelant l'image du Nil allongé, et un attribut –

<sup>145</sup> *SNRIS* Roma n° v117.

<sup>146</sup> *SNRIS* Roma n° v073, n° v090, n° v115.

<sup>147</sup> Alföldi, 1943, p. 165, n° 334, pl. X n° 9. Alföldi désigne Isis *pharia*. La seule autre divinité d'avers des *contorniates* est Dea Roma, ce qui montre encore l'importance donnée à Sérapis d'être au droit de tels objets (importance que Cameron, 2011, p. 695, minimise).

<sup>148</sup> Alföldi, 1943, p. 101.

<sup>149</sup> *SNRIS* Roma n° v118.

<sup>150</sup> *SNRIS* Roma n° v113.

<sup>151</sup> *SNRIS* Alexandria n° 295A. Notons que certaines monnaies alexandrines auraient pu associer Euthénia à Isis *Euploia*, épithète qui désigne Isis comme protectrice des marins (Bricault, 2006, p. 101-102), et association qui confirmerait l'intention de prospérité de navigation ; mais l'identification d'Isis n'est pas certaine. Il pourrait s'agir de Tychè : *SNRIS* Alexandria « erreur d'identification » n° 15, Alexandria n° 018, n° 020.

<sup>152</sup> Bricault, 2006, p. 79.



rare pour Euthénia – rappelant Tychè<sup>153</sup>. L’Isis-Euthénia alexandrine peut s’appuyer sur un sphinx, présent aux côtés d’Harpocrate et d’Isis sous les Antonins à Alexandrie ; à Rome, le sphinx devient le sujet unique de sept émissions. Il est alors ailé, marchant à droite, la patte avant gauche levée<sup>154</sup>, posture inédite dans tout l’Empire.

Le Sérapis du revers est debout, de face, la main droite levée et la main gauche qui tient un globe : ce n’est pas le Sérapis debout caracallien, mais il semble d’inspiration alexandrine de l’époque hadrienne, légèrement différent puisqu’il y présentait le globe à l’empereur<sup>155</sup>. L’empereur est volontairement omis ici, toujours absent sur le droit des anonymes, ce qui est logique face à la politique religieuse de Gratien et de Théodose I<sup>er</sup> si l’on considère l’hypothèse de datation de ces émissions. Enfin, la catégorie « autres » regroupe un Osiris momifié<sup>156</sup>, un monstre marin chevauché par Éros-Harpocrate<sup>157</sup>, des porteurs d’enseignes ou d’objets rituels<sup>158</sup>, ainsi qu’un fidèle à genoux<sup>159</sup>, images inédites qui ne semblent pas inspirées d’autres exemplaires provinciaux plus anciens.

La détermination à afficher les divinités isiaques à Rome que l’on ressentait par la quantification des *vota* anonymes, se reflète iconographiquement rien qu’à travers ceux qui ont Sérapis au droit et dont les revers sont extrêmement variés. Cette variété ne signifie pas absence de choix significatifs puisque nous pourrions y voir deux « fils conducteurs ». Beaucoup de sous-types ont un sens salutaire, que ce soit le salut maternel avec Isis *lactans*, le Nil, Isis-Euthénia, etc., le salut funéraire avec Anubis, Osiris, Isis conjointe à Nephtys.

---

<sup>153</sup> Sur Euthénia, qui est une personnification agricole qui n’apparaît qu’à l’époque d’Auguste (alors que Déméter est bien plus ancienne) : Jentel, 1993 et Jentel, « Les représentations des impératrices romaines “en Euthénia” sur les monnaies d’Alexandrie : concept moderne ou réalité ? », dans Small (éd.), 1996, p. 231-236.

<sup>154</sup> *SNRIS* Roma n° v083, n° v094, n° v110.

<sup>155</sup> *SNRIS* Alexandria n° 215.

<sup>156</sup> *SNRIS* Roma n° v088, alors qu’une ancienne monnaie datée des III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles av. J.-C. affichait la momie d’Osiris aux côtés d’Isis et de Nephtys, présentant clairement un aspect funéraire pour les deux déesses : *SNRIS* Melita n° 01.

<sup>157</sup> *SNRIS* Roma n° v108.

<sup>158</sup> *SNRIS* Roma n° v109 pour un lampadophore ; Roma n° v119 pour le porteur d’une enseigne surmontée probablement d’une vache.

<sup>159</sup> *SNRIS* Roma n° v120.

La deuxième stratégie est d'illustrer le caractère victorieux et sacré des personnages : Anubis en costume militaire, Isis dans la *thensa*, Sérapis tenant le globe donc maître du monde<sup>160</sup>, et même les membres du clergé et les fidèles vont dans ce sens, en rappelant les rituels isiaques. On pourrait avancer que c'est une stratégie iconographique où les divinités remplacent l'empereur dans ce caractère victorieux et sacré. Le salut maritime avec Isis *Pelagia* rejoint les deux stratégies : c'est un salut individuel, mais aussi collectif et politique, car sans le blé qui vient de l'extérieur par la mer, Rome connaîtrait la famine. Ce sont deux stratégies iconographiques amorcées avec les *vota* à effigie à partir de Constantin I<sup>er</sup>, exacerbées avec les nouveaux sous-types ainsi qu'avec les légendes : celle de *VOTA PVBLICA* sur le revers continue à afficher le souci de prospérité alors que sur le droit, *DEO SARAPIDI* efface le pouvoir impérial au profit du pouvoir divin isiaque masculin.

Sur les revers romains, non seulement Sérapis est peu présent par rapport à Isis, mais il n'est pas radié, alors qu'il peut l'être à deux occasions avec un droit d'Isis<sup>161</sup> ou encore sur une quarantaine de monnaies provenant d'Orient – en particulier du III<sup>e</sup> siècle. Cette distribution monétaire géographique n'est ni conforme aux données géographiques et iconographiques lumineuses<sup>162</sup>, ni à celles de la glyptique<sup>163</sup> : les sources plus populaires ne nous apportent rien sur le phénomène, sur l'influence de telle ou telle source sur cette donnée numismatique. Et si la coiffe radiée reste rare sur les revers des *vota* romains, elle apparaissait autrefois sur les monnaies de Commode et de Caracalla – empereurs qui initient le port de la coiffe pour leur propre effigie sur les monnaies romaines isiaques<sup>164</sup>. Nous remarquons par la suite une disparité entre la récurrence numismatique générale de la coiffe chez les empereurs du III<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècle<sup>165</sup> et sa rareté romaine pour Sérapis, rareté qui disparaît avec les *vota* anonymes : la coiffe est beaucoup plus fréquente sur les droits

<sup>160</sup> Reprenant l'image de Jupiter brandissant le globe, connue dès le début de l'époque impériale.

<sup>161</sup> *SNRIS* Roma n° v141, n° v144.

<sup>162</sup> Puisque Podvin, 2011, p. 144, prouve que la forme solaire sérapiste est fréquente en Afrique proconsulaire, mais minoritaire à Rome, en Orient et en Occident : « c'est-à-dire dans des espaces qui ont pu être irrigués par la production originaire de Proconsulaire ».

<sup>163</sup> Veymiers, 2009, p. 194-197 : même si la provenance est plus difficile à déterminer que pour les lampes, la répartition géographique du type radié sur les bijoux semble très étendue.

<sup>164</sup> Et sur les autres monnaies, la *corona radiata* du dieu Sol devient coiffe impériale dès le règne de Tibère pour Auguste divinisé, puis Caligula sera le premier empereur vivant à être représenté avec.

<sup>165</sup> En lien avec l'apogée du culte de *Sol Invictus* à l'époque d'Aurélien.

sérapistes, puisque le dieu est radié sur environ la moitié des cas et sur trois des droits qui accolent Isis et Sérapis<sup>166</sup>. À Rome, il semble qu'il y ait sur le droit un choix délibéré de l'appropriation par Sérapis de la coiffe symbolique solaire jusque-là plutôt impériale, sûrement vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. : cela confirme la volonté de remplacement du pouvoir impérial au profit du pouvoir divin isiaque masculin, esquissée avec la légende.

Quant à la variété iconographique des revers des pseudo-monnaies avec avers au buste d'Isis coiffée du *basileion* (figure n° 18), la seule différence notable avec le diagramme précédent (figure n° 17) est l'absence de l'association Isis-Thermouthis et Sérapis-*Agathodaimon*. La répartition affiche des proportions similaires à celle avec Sérapis au droit : Isis *Pelagia* est toujours majoritaire pour les sous-types qui figurent la déesse, ce qui prouve, couplée à la légende immuable de droit *ISIS FARIA*, que le patronage marin de la déesse n'est plus spécifique à la flotte annonaire en provenance d'Alexandrie, mais élargi à toutes les flottes annonaires<sup>167</sup> (depuis 331 apr. J.-C. et le détournement du blé d'Égypte pour les besoins de Constantinople). Isis-Euthénia est présente sur un seul exemplaire<sup>168</sup> ; Anubis est le personnage divin le plus figuré quantitativement ; les proportions sont similaires pour Sérapis tenant le globe, Isis dans la *thensa* et Isis-Sothis, ainsi que pour Isis accompagnée d'Anubis, qui affiche néanmoins la spécificité d'un baiser entre les deux divinités<sup>169</sup>. La catégorie « autres » concerne des scènes différentes : la même procession isiaque que celle évoquée pour Julien<sup>170</sup> ; le buste d'Isis<sup>171</sup> identique au droit ; le chiffre 14<sup>172</sup> ; une canéphore<sup>173</sup> ; le même lampadophore<sup>174</sup>. Mis à part la présence du chiffre pour créer un jeton, ces scènes ont le même but qu'avec Sérapis au droit : rappeler la puissance divine et les rituels isiaques en contexte romain, ici en mettant

<sup>166</sup> *SNRIS* Roma n° v193a-b, n° v194.

<sup>167</sup> Bricault, 2006, p. 171.

<sup>168</sup> *SNRIS* Roma n° v140.

<sup>169</sup> *SNRIS* Roma n° v155.

<sup>170</sup> *SNRIS* Roma n° v138 (*supra*, p. 321 et n° v044).

<sup>171</sup> *SNRIS* Roma n° v136a-c.

<sup>172</sup> *SNRIS* Roma n° v143.

<sup>173</sup> *SNRIS* Roma n° v169.

<sup>174</sup> *SNRIS* Roma n° v164.

l'emphase sur Isis avec son buste et parce que c'est elle qui se trouve sur le char ouvrant la procession.

Quant au baiser entre Isis et Anubis (figure n° 42), nous pouvons émettre l'hypothèse que les aristocrates polythéistes commanditaires brandissent un couple isiaque qui autrefois faisait face aux divinités romaines traditionnelles, pour abroger cette ancienne opposition. Si avec les *vota* anonymes, nous n'avons pas une association entre une divinité traditionnelle et une divinité isiaque qui montrerait de façon claire l'effacement de l'ancienne opposition entre les deux groupes divins, la prépondérance d'Anubis seul parallèle à la figuration de ce nouveau couple est symptomatique d'un changement d'attitude de l'aristocratie sénatoriale polythéiste depuis la fin de I<sup>er</sup> siècle av. jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Qui aurait pu croire, au début de l'époque impériale, que le Sénat brandirait la divinité à tête de chien sur des monnaies romaines...

Il est vrai que l'image zoomorphe n'est pas vraiment l'idéal d'un paganisme romain à opposer au christianisme, car c'est une image qui invite toujours aux attaques – notamment par les auteurs chrétiens qui ont su reprendre les *topoi* païens<sup>175</sup>. C'est même un geste plutôt ironique de la part des derniers défenseurs du paganisme ; est-ce là un autre but ? Oser afficher une divinité longtemps décriée ? Nous pourrions extrapoler, mais avec prudence et loin de tous doutes, que le message est de réutiliser monétairement le principe d'*imitatio diabolica* des auteurs chrétiens, c'est-à-dire retourner l'argumentaire qui attaque pour son propre intérêt. Ainsi, les auteurs chrétiens décrivent l'aspect animal d'Anubis, et l'élite sénatoriale brandirait Anubis pour rappeler aux chrétiens qu'ils font la même chose, alors que depuis surtout le III<sup>e</sup> siècle circulent des légendes et des images du dieu chrétien sous forme d'âne<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> Voir *supra*, p. 113-114, 117, 171-172, etc. Sur les objections de Cameron quant au rôle des *vota* dans une réactivité active païenne tardive : *supra*, p. 92, p. 292 note 10 et p. 297 note 19.

<sup>176</sup> Notamment le célèbre dieu à tête d'âne découvert dans les palais du Palatin en 1856. Mély, 1902, donne de nombreuses références de ce débat littéraire entre païens et chrétiens. Vischer, 1951, p. 29, relativise l'aspect péjoratif de l'image selon sa localisation topographique. D'après une légende rapportée par plusieurs auteurs gréco-romains, les Judéens sont assimilés à des Typhoniens (des esprits confus) en adorant l'âne, associé au dieu égyptien Seth-Typhon à zoomorphie similaire –

Surtout, n'est-ce pas ainsi que les Romains connaissent Anubis ? Anubis y présente à la fois son caractère principal qui permet de l'identifier – puisque la légende obligatoire *VOTA PVBLICA* n'aidera pas pour cela –, et des éléments le « romanisant » : une toge romaine, le caducée, etc. Les *vota* qui affichent voire qui brandissent un Anubis romanisé sont la preuve que le dieu zoomorphe autrefois décrié est désormais l'incarnation de l'altérité (isiaque) incluse exacerbée à Rome et d'une nouvelle identité romaine inclusive qui n'est pas à dénoncer, mais à constituer par ses derniers défenseurs<sup>177</sup>. Car l'Autre n'est plus l'Autre isiaque, mais un Autre chrétien. Ainsi, même si un certain exotisme ressort des émissions brandissant le chien Anubis, les types majoritaires utilisés pour les *vota* anonymes présentent plus d'aspects gréco-romains que d'éléments orientaux, même s'ils peuvent se référer aux émissions alexandrines elles-mêmes « gréco-romanisées ». Seuls quelques exemples épisodiques, comme les représentations de sphinx ou Osiris momifié, affichent un caractère oriental égyptien spécifique et explicite sans éléments romanisants. Même la légende répétée du droit – *ISIS FARIA* – fait référence à l'une des représentations d'Isis présentes à Alexandrie, mais depuis l'époque impériale et non sous l'ancienne Égypte, et qui devient l'une des plus connues à Rome avec des attributs gréco-romains : donc référence exotique dissimulée sous le « maquillage » gréco-romain...

Quant aux *vota* avec les bustes accolés d'Isis et de Sérapis au droit (figure n° 19), ils reprennent un revers alexandrin apparu chez les Antonins, et mettent en avant le parèdre plutôt que la déesse puisque sa légende affirme toujours *DEO SARAPIDI* lorsqu'elle ne

---

Borgeaud, « Quelques remarques sur Typhon, Seth, Moïse et son âne, dans la perspective d'un dialogue réactif transculturel » et Volokhine, « Des Séthiens aux impurs, un parcours dans l'idéologie égyptienne de l'exclusion », dans Borgeaud, Römer, Volokhine (éd.), 2010, p. 173-185 et 210-219 (sur le caractère impie de Seth et la démonisation de l'âne). Car l'âne est l'animal permettant la fuite de Typhon, permettant ainsi la fondation de Jérusalem selon Plutarque ; la monture de Moïse (autant dans les récits anti-judaïques que dans les récits bibliques) ; puis la monture du Christ. Ainsi les nouveaux Typhoniens sont ceux qui adorent le Christ. Cette assimilation Seth-Typhon-âne a été transmise notamment grâce aux Séleucides, en réaction à l'insurrection macchabéenne, pour devenir un *topos* utilisé dans les œuvres païennes contre le christianisme : Mimouni, 2012, p. 654-655.

<sup>177</sup> Dupont, 2002, par. 9 : « car, comme on le verra, ces orientaux prétendument bigarrés, débauchés et hurleurs, sont aussi représentés dans les arts plastiques comme des Romains en toge, parfaitement intégrés ».

répète pas *VOTA PVBLICA*. La répartition iconographique des revers affiche une diversité plus restreinte, mais les principaux sous-types sont présents en quantités équivalentes : Isis *Pelagia*, Isis debout, Isis *lactans*, Isis-Sothis, Anubis. L'association Isis-Nephtys est encore là. Sérapis qui tient le globe disparaît, alors qu'il est défini comme principal sur le droit. Est-ce justement cette supériorité d'avvers qui permet une compensation sur le revers en privilégiant d'autres divinités, et en préférant surtout Isis comme habituellement ? Mais Sérapis n'est pas réellement absent : il est représenté sur un exemplaire debout de face, coiffé de l'habituel *calathos*, tenant un long sceptre de la main gauche et posant la droite sur la tête d'un fidèle agenouillé devant lui<sup>178</sup>.

## **IV.2 Situation à Alexandrie : les choix impériaux et la présence des empereurs au pays**

Si le monnayage isiaque alexandrin débute dès la période lagide, avec 19 émissions monnaies portant *BASILEVS - PTOLEMAIOU* comme légende sur le revers<sup>179</sup>, il ne devient intensif qu'à partir de la période impériale avec un corpus de 976 entrées dans la *SNRIS*, à l'époque où son système fermé explique des thématiques iconographiques locales de revers<sup>180</sup> certainement peu répandues dans le reste de l'Empire. L'Égypte, qui a obtenu un statut particulier sous l'Empire – car considérée comme stratégiquement importante, donc gérée par un préfet choisi par l'empereur et non un gouverneur sénatorial, mais restant le grenier de blé de Rome – aura surtout à cœur de lier ses divinités nationales aux empereurs, bien plus qu'au pouvoir ptolémaïque. Bien qu'on ignore véritablement qui sont les responsables des émissions et des thèmes alexandrins (*idiologus* ou *dioecetes*<sup>181</sup>), ces derniers se devaient d'y glorifier l'empereur, qui lui-même pouvait occasionnellement développer sa propre politique iconographique monétaire<sup>182</sup> en particulier durant les périodes de calme (alors que pendant les périodes de crise, s'accroît l'interdépendance

<sup>178</sup> *SNRIS* Roma n° v194.

<sup>179</sup> *SNRIS* Alexandria n° 001-006.

<sup>180</sup> Bakhoum, 1999, p. 18 ; Geissen, « The coinage of Roman Egypt », dans Metcalf (éd.), 2012, p. 561.

<sup>181</sup> Geissen, « The coinage of Roman Egypt », dans Metcalf (éd.), 2012, p. 564.

<sup>182</sup> Bakhoum, 2000, p. 656.

des ateliers alexandrin et romain<sup>183</sup>). C. Rowan affirme que les responsables étaient certainement directement sous les ordres impériaux et non d'échelle locale qui conduirait à un monnayage fortement autonome, comme ce pouvait être le cas dans les cités de Grèce orientale<sup>184</sup>.

#### IV.2.1 L'installation de traditions iconographiques et de tendances dynastiques

Le lien entre sphère religieuse égyptienne et empereurs s'observe dès le règne d'Auguste, conquérant romain associé à la légende (*THEOS*) *SEBASTOS*<sup>185</sup> reprise sous Tibère<sup>186</sup>. Sous les Julio-Claudiens, nous pourrions nous attendre à ce que le monnayage soit plus intensif durant les empereurs connus comme « égyptophiles », tels Caligula et Néron. Si c'est le cas pour Néron avec 19 émissions<sup>187</sup>, il pourrait être étonnant de ne trouver aucune émission qui affiche Caligula selon la *SNRIS*<sup>188</sup>, alors que Claude est présent sur deux : il apparaît que l'atelier alexandrin, durant la première dynastie impériale plus ou moins favorable à ce peuple, n'affiche pas de tradition monétaire régulière dans ses quantités, et que la difficulté d'attribution de monnayage à Caligula est toujours problématique.

---

<sup>183</sup> Bakhoum, 1998, p. 177.

<sup>184</sup> Rowan, 2012, p. 140.

<sup>185</sup> *SNRIS* Alexandria n° 008. Bakhoum, 2000, tente de démontrer le lien entre certaines images monétaires alexandrines et des événements historiques spécifiques à certains empereurs. Certes, la démarche est intéressante et ses conclusions semblent adéquates ; néanmoins, nous restons circonspects devant sa présentation qui n'utilise que de très peu d'exemples pour chacun des empereurs cités, comme par exemple le souci de succession impériale pour Auguste (qu'on sait complexe, avec de nombreux candidats) qui n'est argumenté que par l'existence d'une émission alexandrine faisant apparaître le portrait de Caius César (p. 651). Nous aurons l'occasion de citer brièvement cet article avec quelques autres exemples impériaux utilisés et quelques implications isiaques dénotées par des images divines spécifiques, et nous omettrons volontairement de citer ses hypothèses impliquant des divinités non-isiaques (comme la Niké émise par Alexandrie pour refléter des épisodes de victoire impériale sous Domitien et Septime, p. 652).

<sup>186</sup> Sur les thèmes monétaires alexandrins durant la dynastie julio-claudienne, on pourra également consulter Bakhoum, 1997. Sur la reprise de légende par Tibère, interprétée comme une preuve du « conservatisme » religieux de l'empereur : p. 28.

<sup>187</sup> Bakhoum, 1997, p. 30-33.

<sup>188</sup> Bakhoum, 1997, p. 28-30, pensait pourtant avoir identifié des monnaies au type d'Apis comme datant du règne de Caligula. La difficulté d'identification laisse donc fragile l'hypothèse que l'apparition de ce type exceptionnel fait du règne un pouvoir impérial pour la première fois favorable aux dieux isiaques et égyptiens.

Iconographiquement, une tradition s'installe progressivement dans la deuxième moitié du I<sup>er</sup> siècle. Durant l'année 69 apr. J.-C., une certaine systématisation se met en place avec trois types récurrents de revers pour Galba, Othon, Vitellius et Vespasien : le buste d'Isis coiffée du *basileion*, le buste de Sérapis coiffé du *calathos* et le canope<sup>189</sup>. Quantitativement, la dynastie flavienne représente une nouvelle étape : les Flaviens sont tous liés à un monnayage alexandrin isiaque, et dans des proportions qui semblent refléter une politique plus favorable envers les Égyptiens ou ce que représente ce pays. Vespasien est représenté sur 35 émissions<sup>190</sup>, Titus sur quatre<sup>191</sup>, enfin Domitien sur 80 alors qu'il n'est jamais allé en Égypte, contrairement à son père. C'est pourquoi nous confirmons que « l'atelier indépendant d'Alexandrie en Égypte était le miroir à la fois de la politique impériale et des tendances religieuses nationales<sup>192</sup> » à partir de la fin du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.

Lorsque Soheir Bakhoun annonce ceci, elle parle surtout des Antonins. Il est indéniable que la famille impériale du II<sup>e</sup> siècle représente un épisode particulier de

---

<sup>189</sup> Pour l'année 69 et pour les Flaviens, on pourra consulter Bakhoun, 1998, qui ne se penche pas uniquement sur les représentations isiaques par l'atelier alexandrin, mais qui explique par exemple que les représentations de concept romain (comme le temple de Jupiter *optimus maximus*) produites par l'atelier régional sont symptomatiques de cette année de crise, d'une dépendance de l'atelier envers celui de Rome (p. 176-177). La systématisation des types durant l'année 69 est aussi perceptible avec les types alexandrins non isiaques (personnification d'Eleutheria, d'Eiréné (p. 177-178) qu'on retrouve associés à plusieurs des candidats au pouvoir. Sur la représentation monétaire alexandrine du canope, on pourra consulter Winand, « Les divinités canopes représentées par paires dans le monnayage alexandrin », dans Clarysse, Schoors, Willems (éd.), 1998, pp. 1079-1089, qui résume les débats d'interprétation et la classification typologique.

<sup>190</sup> Avec dans sa première phase des types similaires à ceux associés à ses « concurrents » de 69 apr. J.-C., puis dans une deuxième phase avec des types isiaques plus inédits (Bakhoun, 1998, p. 180), comme pour la première fois une assimilation entre Zeus et Sérapis affichée par la légende *YEUS SARAPIS* associé au type de Zeus-Sarapis trônant avec une main tendue au-dessus de Cerbère : *SNRIS* Alexandria n° 030-031 (Bakhoun, 1998, p. 181). On retrouve uniquement ce type à Alexandrie, et sur une monnaie à effigie impériale sous Domitien : *SNRIS* Alexandria n° 043.

<sup>191</sup> Où il est notamment qualifié d'*ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ ΤΙΤΟΥ ΚΑΙΣ* (*SNRIS* Alexandria n° 037), ce que Bakhoun, 2000, p. 652, explique comme le souci de Vespasien de succession dynastique accordant la priorité à son aîné.

<sup>192</sup> Bakhoun, 1986, p. 365. Howgego, Heuchert, Burnett (éd.), 2005, p. 3-4, ajoutent que le monnayage alexandrin reflète l'identité religieuse locale avec la participation de l'élite locale, tout comme les identités grecque et romaine.



l'histoire du monnayage isiaque alexandrin<sup>193</sup> (comme nous pouvions illustrer avec le graphique des proportions isiaques dynastiques alexandrines : figure n° 12) puisqu'elle représente l'apogée quantitatif, et un apogée qui se distingue nettement des autres quantités dynastiques ne dépassant pas la centaine d'émissions. Avec Hadrien, premier empereur qui visite l'Égypte sans objectif militaire, l'atelier atteint un maximum de 130 entrées de la *SNRIS* (ce qui correspond à 326 émissions) pour un seul règne. Mais déjà sous Trajan, il dépassait pour la première fois la centaine d'émissions, ce qui est une tendance quantitative contraire à la « froideur à l'égard des dieux alexandrins sous Trajan<sup>194</sup> ». Enfin, contrairement à sa proportion romaine, Commode est relativement peu représenté sur les monnaies alexandrines – avec 78 émissions – par rapport à ses prédécesseurs, ce qui correspond au déclin général de la production monétaire alexandrine depuis la fin du règne de son père<sup>195</sup>. Ainsi, les quantités à elles seules ne reflètent pas la complexité d'interprétation du monnayage alexandrin, qui exprime à la fois les circonstances d'un règne, les « ambitions personnelles » impériales et les aspirations propres à l'Égypte et à son peuple. Sinon, comment expliquer la décroissance sous Septime Sévère – avec seize émissions –, qui fut soutenu par ce pays, qui le visite avec sa famille, puis qui le déclare province libre d'Empire, accordant aux cités le droit de se doter d'institutions ? Les réponses se trouvent peut-être non pas uniquement dans la situation économique du pays en déclin après la peste antonine<sup>196</sup>, mais également dans l'iconographie affichée à partir de cette période de ralentissement monétaire quantitatif... Ainsi, quelles sont les spécificités et les traditions iconographiques que l'on peut observer dans le monnayage isiaque alexandrin à partir de la fin du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. ?

Commode est lié à deux types à Alexandrie en 176-177 apr. J.-C. : à *Agathodaimôn* dressé en face d'un *uræus*<sup>197</sup>, et à la tête sérapiسته posée sur un grand pied<sup>198</sup>. Le premier

<sup>193</sup> Et dans le monnayage alexandrin en général : Geissen, « The coinage of Roman Egypt », dans Metcalf (éd.), 2012, p. 568-572.

<sup>194</sup> Bakhoum, 2000, p. 655.

<sup>195</sup> Geissen, « The coinage of Roman Egypt », dans Metcalf (éd.), 2012, p. 563.

<sup>196</sup> Riggs, 2012, p. 39.

<sup>197</sup> *SNRIS* Alexandria n° 452a-b.

<sup>198</sup> *SNRIS* Alexandria n° 453.

type apparaissait sous chaque empereur depuis Hadrien, et sous Marc-Aurèle en tant que César ; quant au deuxième, il est présent chez Marc-Aurèle<sup>199</sup>. Le premier monnayage alexandrin commodien semble donc inspiré de celui de son père<sup>200</sup>, à une époque où le pouvoir de ce dernier n'est plus menacé par la conjuration d'Avidius Cassius (175 apr. J.-C.) qui s'étendait jusqu'en Égypte<sup>201</sup>. Par la suite, lorsque Commode est empereur, le phénomène monétaire est semblable : tradition des Antonins et inspiration de son père. Par exemple, le type le plus fréquent est le buste de Sérapis, qui est émis sous tous les empereurs depuis le règne de Claude. Commode est également associé traditionnellement à une émission au moins d'Isis *lactans* trônant (apparu sous Trajan) ; à Sérapis trônant au-dessus de Cerbère, à Apis, à l'*Agathodaimôn* (présents dès Néron) ; à Hermanubis avec un chacal à ses pieds (apparu sous Domitien), etc. Ainsi, l'ultime Antonin perpétue les traditions iconographiques parfois mises en place sous les derniers Julio-Claudiens.

Parmi la variété perpétuée, nous remarquons surtout des bustes – Isis, Sérapis, Sérapis *Panthée*, Hermanubis, Harpocrate – et surtout des types sérapistes – trônant, debout, en buste, en *agathodaimôn*, accompagné de l'empereur –, qui mettent en avant la puissance du cercle divin et surtout celle de sa divinité la plus « récente » et la plus alexandrine. D'ailleurs, le buste d'Isis apparaît après celui de son parèdre, à partir de l'année 69, et sur le type des bustes accolés produit depuis Hadrien jusqu'à la première Tétrarchie (qu'on retrouvera au droit de certains *vota* anonymes romains), c'est toujours Sérapis au premier plan et Isis en arrière : l'atelier d'Alexandrie se concentre sur Sérapis, jusqu'à au moins le règne de Commode. Il semble peu à peu délaisser une caractéristique de ce pouvoir dynastique, qui se passe de père en fils grâce à l'impératrice-mère : Isis *lactans* trônant, qui exprimait à la fois un aspect de puissance et de maternité, est de moins en moins émise depuis Trajan jusqu'à Commode. Du côté des types alexandrins plus rares, notons celui du banquet divin<sup>202</sup> où Hermanubis avec son caducée, Déméter, Isis et Harpocrate font face à Sérapis qui brandit une couronne, image précédemment uniquement

<sup>199</sup> *SNRIS Alexandria* n° 375.

<sup>200</sup> D'ailleurs, l'association entre divinités isiaques et un César dans le monnayage alexandrin apparaît sur une unique monnaie de Lucius Aelius Verus, mais se diversifie avec Marc-Aurèle avec pas moins de 20 émissions.

<sup>201</sup> Histoire Auguste, *Vie d'Avidius Cassius*, VI-VII.

<sup>202</sup> *SNRIS Alexandria* n° 473A.

présente chez Marc-Aurèle<sup>203</sup> : là encore, c'est Sérapis qui est mis en exergue, par rapport aux autres membres du cercle isiaque. En outre, c'est bien Sérapis qui est occasionnellement représenté aux côtés de l'empereur, et non Isis<sup>204</sup>. Rappelons qu'à Rome, entre 190 et 192 apr. J.-C., Commode privilégiera Sérapis, même s'il peut aussi être aux côtés d'Isis. Si à Alexandrie, les représentations monétaires isiaques de Commode suivent la tradition antonine et certains choix de son père, ses tendances isiaques ont pu évoluer jusqu'à la fin de son règne pour s'exprimer pleinement à Rome : à la fois une curiosité pour diverses divinités, mais un choix de protectorat particulier – masculin et plus propice pour un lien avec le pouvoir impérial.

Il apparaît que le monnayage commodien à Alexandrie n'exprime pas encore véritablement les aspirations isiaques de cet empereur, qui se développent et se manifestent plus clairement à Rome dans les dernières années de son pouvoir. En Égypte, le monnayage qui lui est associé suit surtout les traditions antérieures. Ce manque d'innovations, mis en parallèle avec la diminution quantitative observée sous son règne, pourrait refléter la volonté de la part de l'atelier d'une relative mise à distance avec le dernier Antonin, liée à l'intervention d'Avidius Cassius<sup>205</sup> : d'origine orientale – syrienne –, ayant mis fin à la révolte des *Boukôloi* qui menaçaient Alexandrie, il a représenté un usurpateur pour Rome, mais un *sôter* pour les Alexandrins. Reste à voir si avec la dynastie suivante, les traditions iconographiques évoluent, et comment expliquer la décroissance quantitative contraire à l'évolution monétaire observée pour Rome.

Quantitativement, l'atelier d'Alexandrie apporte des informations différentes de celles fournies par Rome pour les Sévères (figure n° 20)<sup>206</sup> : tous sont représentés sur des monnaies alexandrines isiaques, avec une prépondérance quantitative pour Sévère

<sup>203</sup> *SNRIS* Alexandria n° 364A.

<sup>204</sup> *SNRIS* Alexandria n° 458 pour l'exemplaire de Commode, où il serait représenté en habit sacerdotal selon Bakhoum, 2000, p. 655 (ce qui confirmerait l'épisode conté par l'*Histoire Auguste* d'un Commode se rasant la tête comme les prêtres isiaques), mais l'association entre empereur et Sérapis apparaît déjà sous Trajan.

<sup>205</sup> Ce qui explique également que la majorité des émissions alexandrines figurant Marc-Aurèle soit antérieure à 175 apr. J.-C.

<sup>206</sup> Sur le monnayage alexandrin général sous les Sévères : Geissen, « The coinage of Roman Egypt », dans Metcalf (éd.), 2012, p. 572-575.

Alexandre et non Caracalla. Nous pouvons penser que la constance sévérienne est plus le reflet de la volonté des Alexandrins de se lier à tous les empereurs, comme c'était le cas pour la dynastie antonine, que le reflet des intentions impériales : d'où la présence de Macrin et Diaduménien, et celle d'Élagabal en proportion totale notable. Si le nombre d'émissions caracalliennes n'arrive que second derrière Sévère Alexandre, la variété iconographique constatée pour Caracalla, avec sept types généraux sur neuf, serait l'expression à la fois des intérêts isiaques impériaux (comme l'empereur les exprime pareillement à Rome) et de l'atelier encouragé par son attitude favorable au monde isiaque dès qu'il est Auguste<sup>207</sup>. D'ailleurs, ses images sérapistes alexandrines, tout comme l'association empereur-Sérapis, datent de son règne seul et non de Caracalla en tant que César au contraire de l'Harpocrate, d'Hermanubis et d'*Agathodaimon*. Mais une même variété couplée à une proportion supérieure pour le monnayage de Sévère Alexandre concorde moins avec les données isiaques romaines. L'atelier alexandrin aurait pu voir dans le geste d'embellissement des temples isiaques par l'empereur des faveurs impériales à exploiter monétairement ; mais nous ne connaissons pas la date précise du geste, alors que la datation des monnaies alexandrines qui s'étalent de 221 – en tant que César – jusqu'à sa mort en 235 apr. J.-C. ne semble pas indiquer une telle raison temporaire.

Remarquons la présence du type focalisé sur Alexandrie tourelée avec à ses côtés le buste de Sérapis, présent chez Septime, Élagabal et Sévère Alexandre<sup>208</sup> : chez Trajan, l'association laissait prédominer la divinité masculine alors trônant ; ici, c'est bien Alexandrie qui est le personnage principal. Le nouveau type associé aux Sévères prouve la mise en avant de la cité-capitale de l'hellénisme égyptien, tout en révélant l'importance pour les habitants des origines alexandrines de Sérapis. Là encore, l'iconographie exprime la volonté de l'atelier local. Cette volonté a un impact plus notable : après les Antonins, Sérapis reste la divinité isiaque qui prédomine dans le monnayage impérial alexandrin des Sévères, alors qu'Isis seule est bien plus rare qu'auparavant. En outre, nous remarquons la réapparition du sous-type qui associe l'image de l'empereur et la divinité masculine isiaque

<sup>207</sup> Ce qui correspond à l'évolution perceptible dans les diagrammes de Rowan, 2012, p. 111-112 sur les proportions des représentations des monnaies entre Caracalla César et co-empereur puis Caracalla seul empereur.

<sup>208</sup> *SNRIS* Alexandria n° 491, n° 538, n° 570, présent chez plusieurs impératrices sévériennes.

alors principale. Ce sous-type confirme la prédominance de Sérapis sur les autres divinités isiaques par l'atelier d'Alexandrie, tout en restant éphémère.

Hormis Sérapis, les autres divinités n'apparaissent pas régulièrement sous les Sévères comme c'était le cas sous les Antonins. Ainsi, dans la répartition iconographique des types généraux, la dynastie sévérienne – et les usurpateurs Macrin et Diaduménien – présente irrégulièrement la variété de divinités affichées sous les Antonins, et en quantité moindre. Non seulement la variété générale est irrégulière ; en outre, la diminution quantitative a pour conséquence la disparition de nombreuses variantes moins répandues, pour se concentrer sur des variantes traditionnelles : les bustes ou les divinités debout avec leurs attributs habituels, ce qui se voit également dans le graphique focalisé sur les sous-types alexandrins selon les règnes des Sévères (figure n° 21).

Parmi les sous-types sérapistes, les empereurs de la dynastie sévérienne abandonnent plusieurs formes apparues sous les Antonins : ce sont les formes composites qui illustraient les forts penchants helléniques d'Hadrien, comme Sérapis *Panthée* qui disparaît après Septime<sup>209</sup>. Malgré ces abandons, le monnayage sévérien sérapiste observe une certaine constance, différente de la systématisation mise en place en 69 et qui respecte les images sérapistes les plus établies : Sérapis trônant (souvent accompagné de Cerbère) est présent chez tous les empereurs entre Septime et Sévère Alexandre ; le buste sérapiste restera émis au moins une fois par règne, hormis pour Géta et Diaduménien. Enfin, dernière variante de la « trilogie » sérapiste<sup>210</sup> qui s'installe sous les Sévères : Sérapis debout, étonnamment absent chez Septime, réapparaît chez Caracalla pour figurer régulièrement jusqu'à Maximin Daïa.

Là encore, la variété caracallienne conforte l'idée que son règne représente un moment fort pour la sphère isiaque à Alexandrie comme pour Rome. Car seul Caracalla est associé à plusieurs sous-types particuliers de la dynastie antonine : l'Hermanubis face à une barque sur une estrade<sup>211</sup>, l'*Agathodaimôn* sur un cheval<sup>212</sup>, Isis *lactans* avec un sphinx<sup>213</sup>,

<sup>209</sup> *SNRIS* Alexandria n° 494.

<sup>210</sup> Trilogie également privilégiée dans le monnayage des impératrices : *infra*, p. 396 et suiv.

<sup>211</sup> *SNRIS* Alexandria n° 518.

Sérapis sur un aigle<sup>214</sup>, etc., surtout en 212-213 apr. J.-C. Il multiplie les émissions où il est représenté avec Sérapis sur le revers : le type de l'empereur sur un quadriges qui se dirige vers un buste sérapiste<sup>215</sup>, émis en 212-213, est conjoint non seulement à des scènes d'*adventus*<sup>216</sup>, mais aussi de couronnement par Sérapis<sup>217</sup> (peut-être inspirée de statues et présente dans plusieurs monnayages provinciaux<sup>218</sup>) pour mettre en avant le règne désormais seul de Caracalla et le soutien divin. L'affichage caracallien de sous-types devenus rares prouve que l'atelier d'Alexandrie est enthousiasmé par le règne, certainement inspiré par les penchants isiaques que Caracalla affiche à Rome depuis 206 apr. J.-C. Il semble que l'année 212 représente un moment particulier pour l'atelier. Mais si la systématisation des sous-types sérapistes s'enclenche également à partir de cette année à Rome, elle ne sera perceptible que postérieurement, à travers la répétition des types jusqu'en 217. Ce n'est donc pas la systématisation romaine qui encourage directement Alexandrie, mais certainement deux gestes majeurs de cette année : l'apparition des types à Rome (qui ne sont pas encore annuels), et la mise en place de la constitution antonine<sup>219</sup>. Le

---

<sup>212</sup> *SNRIS* Alexandria n° 505.

<sup>213</sup> *SNRIS* Alexandria n° 519.

<sup>214</sup> *SNRIS* Alexandria n° 521. Le groupe « Sérapis et les animaux » connaît un grand succès surtout sous Antonin le Pieux, ainsi que sur les gemmes. Veymiers, 2003, p. 265 : ici, l'aigle est un emblème de force et de souveraineté, utilisé déjà depuis les Ptolémées (*SNRIS* Alexandria n° 002 par exemple). Cette association animale sérapiste alexandrine connaît un certain succès durant le II<sup>e</sup> siècle, qui augmente la dimension de *kosmokrator* du dieu au point qu'il sera bien désigné comme *SERAPIDI CONSERV AVG* à Rome par Commode : Veymiers, 2003, p. 274-277. Même si Caracalla ne reprend pas cette légende, la reprise de l'aigle peut apparaître comme riche de sens, car non traditionnelle pour son entourage. Le bélier, disparu après Antonin, est un symbole solaire et d'immortalité. Bakhoun, 1999, p. 46-48.

<sup>215</sup> *SNRIS* Alexandria n° 517.

<sup>216</sup> Rowan, 2012, p. 149.

<sup>217</sup> *SNRIS* Alexandria n° 516a-b, s'inspirant uniquement du couronnement d'Hadrien dans un temple distyle – *SNRIS* Alexandria n° 215 –, également dans le monnayage de sa mère Julia Domna la même année – 212-213 apr. J.-C. : *SNRIS* Alexandria n° 527. Le sous-type est assez exceptionnel sur toute la période impériale, et illustre la passation des pouvoirs sérapistes à Caracalla nouveau *kosmokrator*, comme d'autres preuves (épithètes communs, iconographie statuaire pharaoniques caracallienne etc.) : Aguado García, 2002, p. 710-711 ; Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 307. L'auteur parle d'un autre type à même signification : Sérapis offrant le globe à Caracalla, un serpent entre eux. Le type n'est pas répertorié dans la *SNRIS* pour ce règne. Sous Élagabale, l'empereur sera représenté en posture d'offrande (*SNRIS* Alexandria n° 539), type connu depuis Trajan (*SNRIS* Alexandria n° 078).

<sup>218</sup> *SNRIS* Alexandria n° 516a-b ; Nicaea n° 19 et 21 ; Nicomedia n° 10 etc.

<sup>219</sup> Pap. Giessen 40.

monnayage alexandrin prouve que l'édit caracallien a généré un certain regain de gloire personnelle à Alexandrie pour l'empereur, gloire ici associée aux divinités isiaques, alors que l'accord de Septime pour des institutions alexandrines ne se répercutait que peu dans son monnayage.

Isis est la divinité isiaque qui subit relativement le plus la diminution de la variété de sous-types : Isis-Tychè disparaît après Marc-Aurèle pour ne jamais revenir dans le monnayage alexandrin. Isis debout ; *Pelagia* ; trônant ; dans un temple ; Isis-Thermouthis ; Isis-Sothis : les variantes étaient très nombreuses sous les Antonins, alors qu'on ne retrouve que deux types principaux sous les Sévères (le buste et Isis *lactans*), puis sous les empereurs postérieurs à Sévère Alexandre (le buste d'Isis seule ou accolée à Sérapis<sup>220</sup>). Après les Antonins, il ne peut donc y avoir influence de l'atelier d'Alexandrie sur les types romains d'Isis, qui ne présenteront à nouveau cette variété qu'avec les *vota* du IV<sup>e</sup> siècle. En outre, durant la dynastie antonine, les types romains d'Isis s'inspirent finalement peu des types alexandrins, hormis pour l'Isis-Sothis sur Sirius et peut-être l'*adventus* d'Hadrien et de Sabine.

Le règne de Sévère Alexandre voit un relatif regain de l'image d'Isis, avec quatre émissions du buste d'Isis<sup>221</sup>, ainsi que cinq émissions de son buste accolé à celui de son parèdre sur le revers<sup>222</sup>. Cette image d'Isis accompagnée de son parèdre regagnera un certain succès postérieurement, puisque le type réapparaît très régulièrement entre Maximin le Thrace (235-238 apr. J.-C.) et Galère. Succès qui est utilisé pour les *vota publica* anonymes ?

Pour conclure sur les graphiques de la dynastie des Sévères, quelques remarques sur la catégorie « autres » : correspondant surtout à l'image d'un *uræus* ou d'un serpent, nous remarquons également la reprise de l'exceptionnelle monnaie qui représente du banquet

---

<sup>220</sup> Seul Aurélien est associé sur un exemplaire à Isis *Pelagia* : *SNRIS* Alexandria n° 678 ; Dioclétien et Maximien à une Isis debout, sans que la provenance alexandrine soit certaine : *SNRIS* Alexandria n° 697, n° 709.

<sup>221</sup> *SNRIS* Alexandria n° 573a-b.

<sup>222</sup> Type qu'on trouvait associé par six fois – avec des variantes – à Hadrien, par 5 fois avec Antonin et une unique fois à Élagabale.

divin d'abord chez Septime Sévère, puis chez son fils Caracalla<sup>223</sup>. En rappelant que Commode et Caracalla sont les deux empereurs qui ont émis le plus de monnaies isiaques à Rome, il semble que l'influence paternelle n'est pas à négliger par cette donnée alexandrine unique à ces deux couples filiaux.

Après les Sévères, il nous faut nous tourner sur les types postérieurs émis par l'atelier d'Alexandrie.

#### IV.2.2 L'évolution entre 235 et 284 apr. J.-C.

L'atelier monétaire alexandrin apporte des informations capitales et nombreuses pour les empereurs de la crise du III<sup>e</sup> siècle (figure n° 22), ce que la rareté des émissions romaines ne permettait pas : l'interdépendance des ateliers alexandrin et romain en temps de crise<sup>224</sup> n'est pas évidente lorsqu'on se concentre sur les types isiaques. Nous remarquons tout de suite des temps forts quantitatifs et qualitatifs pour la période, représentés par les règnes de Maximin, Gordien III, les deux Philippes, et Gallien. Ce dernier est le seul à figurer sur un revers Sérapis qui se fait couronner par Niké<sup>225</sup>, et l'un des rares, avec Claude II, à être associés à un Harpocrate des nomes : Harpocrate de Péluse<sup>226</sup>. Le couronnement de Sérapis par Niké illustre le don de la fonction victorieuse au dieu alexandrin par la déesse grecque, comme pour le prouver au témoin (peut-être impérial), alors qu'à l'époque de l'émission en 263-264 apr. J.-C., l'empereur s'engage

<sup>223</sup> *SNRIS* Alexandria n° 488A et n° 524.

<sup>224</sup> Affirmée par Bakhoum, 1998, p. 177, qui parle d'évidence pour la période d'anarchie militaire et des empereurs illyriens.

<sup>225</sup> *SNRIS* Alexandria n° 659 est titré comme association entre Sérapis, l'empereur et Niké, mais la description du revers remplace l'empereur par Arès debout, cuirassé et casqué, tenant une lance et un bouclier rond. L'identification n'est pas certaine, et l'association sérapiste avec Arès ou son équivalent Mars est peu fréquente.

<sup>226</sup> *SNRIS* Alexandria n° 661, n° 674, qui n'avait été émis autrefois que sous Trajan. Sur les monnaies des nomes, on pourra consulter Geissen, « The coinage of Roman Egypt », dans Metcalf (éd.), 2012, p. 568 (expliquant une connaissance intime des panthéons locaux, ce qui induit la présence d'un prêtre égyptien compétent à la cour du préfet provincial) et Grenier, « Une hypothèse sur l'origine des monnaies de nomes », dans Clarysse, Schoors, Willems (éd.), 1998, pp. 1331-1340, qui évoque une nature politico-économique (envers les régions égyptiennes les plus prospères) et une périodicité commémorative de 20 ans (de la censure impériale dans le cas de Vespasien par exemple). Grenier ne mentionne aucunement l'Harpocrate de Péluse sous Claude II, qu'on retrouve sous Dioclétien, Gallien, Maximien : le type est-il exclus car ne remplissant qu'à moitié la définition établie par l'auteur ? (à savoir, de porter au revers l'image de la divinité indigène majeure et le nom du nome).



contre les Perses par l'intermédiaire d'Odénat<sup>227</sup>. La trilogie sérapiste traditionnelle (buste, debout et trônant) s'observe encore jusqu'à Dèce, puis le Sérapis trônant disparaît hormis chez Aurélien. Le buste de Sérapis est le type le plus constant, apparaissant jusqu'à Galère soit à la fin du III<sup>e</sup> siècle. Le buste d'Isis est plus irrégulier, mais ne disparaîtra qu'après celui de son parèdre, et il peut éventuellement être émis à la place du buste sérapiste chez Dèce et Claude II. Ce type, par sa durée d'émission, apparaît comme traditionnel à Alexandrie, mais sans signification particulière féminine. Et il appuie la signification de puissance du buste sérapiste, voire il en prend le relais après Gallien. Quant à Sérapis debout, il apparaît plus irrégulier après le règne de Dèce : chez Trébonien, Volusien (251-253 apr. J.-C.), Carin et Numérien, le sous-type se transforme légèrement, passant du Sérapis statique et debout vers un Sérapis qui marche, parfois une étoile au-dessus de sa tête, mais avec toujours le *calathos* et le sceptre habituel<sup>228</sup>. Le mouvement est absent durant la dynastie antonine.

Cette dernière variante distingue deux phases globales de variété iconographique entre 235 et 284 apr. J.-C. La première phase (de Maximin à Dèce) voit les monnayages les plus conséquents quantitativement respecter la trilogie sérapiste traditionnelle mise en place timidement sous les Sévères, souvent accompagnée d'au moins un buste d'Isis et d'un Hermanubis<sup>229</sup> et des bustes accolés : combinaison mise en place sous Sévère Alexandre. Le monnayage sous Maximin reprend donc le précédent et affiche cette composition variée comme modèle. Nous remarquerons surtout les fortes similarités de variété entre Gordien III, Philippe l'Arabe et son fils Philippe II, ainsi que la reprise du type de l'Alexandrie tourelée qui tient un buste de Sérapis chez le couple père-fils<sup>230</sup> : ils se rapprochent au plus près de la combinaison de Sévère Alexandre. Ainsi, le monnayage de Philippe l'Arabe reflèterait le lien qu'il avait avec Sévère Alexandre de son vivant et son admiration pour son ancien capitaine après sa mort, qu'il transmet à son fils ; la production monétaire alexandrine conforte la politique générale dynastique de cet empereur qui

<sup>227</sup> Bowman, Garnsey, Cameron, 2005, p. 42.

<sup>228</sup> *SNRIS* Alexandria n° 643, n° 646, n° 684, n° 685.

<sup>229</sup> Lorsque la proportion d'Hermanubis comporte deux exemplaires au moins, on trouvera souvent la combinaison d'un Hermanubis debout et d'un buste.

<sup>230</sup> *SNRIS* Alexandria n° 609a-b, n° 637.

souhaite transférer la légitimité de son pouvoir à son fils tout en présentant le couple filial comme deux successeurs de Sévère Alexandre<sup>231</sup>. Ici, ce ne sont pas seulement les intérêts de l'atelier alexandrin qui s'expriment.

La deuxième phase voit d'abord une diminution quantitative par règne, qui s'expliquerait par la crise économique et sociale que connaît Alexandrie au milieu du III<sup>e</sup> siècle. Et par conséquent, par une réorganisation de l'atelier qui se répercute depuis le règne de Dèce jusqu'à au moins le règne de Trébonien Galle<sup>232</sup>. La seconde phase se distingue aussi par la disparition du Sérapis trônant et en général de la trilogie pour un même règne, puis l'apparition de types inédits comme le Sérapis qui marche ou la reprise de types depuis longtemps oubliés : l'Harpocrate de Péluse et l'association entre l'empereur et Sérapis, mais aussi le buste de Sérapis-*Panthéos* chez Gallien<sup>233</sup>, l'Isis *Pelagia* chez Aurélien<sup>234</sup>. La diversité associée à Gallien puis chez Aurélien peut paraître étonnante lorsqu'on pense aux troubles qui ont lieu sous leur pouvoir : si l'atelier alexandrin arrive malgré tout à produire autant de types, cela signifie une volonté profonde de passer au-dessus des troubles, favorisée par une implication soutenue des empereurs qui prouve des dispositions impériales isiaques locales, voire générales dans le cas de Gallien.

Reste à voir si cette évolution se stabilise avec et après Dioclétien, ou si l'on voit arriver une nouvelle phase de variété iconographique.

#### IV.2.3 La fin de l'atelier alexandrin : la période tétrarchique

Pour la période qui suit l'avènement de Dioclétien (figure n° 23), les monnaies qui sortent de l'atelier alexandrin sont susceptibles d'apporter des informations complémentaires à celles des *vota publica* de Rome dont la commande impériale n'est pas assurée, en particulier à partir de la dynastie constantinienne.

---

<sup>231</sup> Sur Philippe : Körner, 2002, notamment le chapitre 2 sur sa famille, le chapitre 5 sur ses monnaies.

<sup>232</sup> Bakhoum, 1999, p. 170-171 ; Lorient, 1997, 54-55 et 57 : la crise peut s'expliquer selon les sources littéraires par les graves émeutes qui ont lieu à la fin du règne de Philippe l'Arabe, alors que les données numismatiques indiqueraient des causes postérieures comme l'épidémie de « peste » en 251 apr. J.-C., ou encore les nouvelles tensions avec la frontière perse.

<sup>233</sup> *SNRIS* Alexandria n° 660.

<sup>234</sup> *SNRIS* Alexandria n° 678.

Ainsi, postérieurement à l'importante diminution quantitative et qualitative observable après les règnes des Philippes, et surtout après le règne d'Aurélien, le règne de Dioclétien représente un rebond d'activité par l'atelier. Le total d'émissions pour ce règne, ainsi que pour le règne de son coempereur Maximien Hercule, dépasse de nouveau la vingtaine d'exemplaires isiaques. On observe une variété exactement identique de types et sous-types des revers entre les deux coempereurs<sup>235</sup>, avec notamment la réapparition de la trilogie sérapiste, d'Hermanubis, la présence des bustes accolés, de la figuration d'Alexandrie. Cette variété est très similaire à celle affichée auparavant sous les empereurs ayant émis le plus de types durant l'anarchie militaire du III<sup>e</sup> siècle, en particulier la combinaison sous Philippe I<sup>er</sup>. On retrouve également le Sérapis qui marche<sup>236</sup> apparu sous Trébonien Galle et repris très récemment sous Carin et Numérien. Sa présence prouve que l'atelier alexandrin reprend une image récente, tout en s'inspirant d'une variété iconographique plus ancienne, mais qui remonte au maximum à une cinquantaine d'années. L'Harpocrate de Péluse<sup>237</sup> de Gallien et Claude II est également repris par les coempereurs, ce qui prouve que le polythéisme régional est encore assez soutenu pour être représenté par l'atelier d'Alexandrie. Chez Maximien, Harpocrate présente une variante inédite : l'Harpocrate-Héraclès qui porte une massue<sup>238</sup> prouve qu'Alexandrie innove encore avec de nouvelles assimilations gréco-romaines. L'image des bustes affrontés de Sérapis et d'Hélios<sup>239</sup> associée à Maximien est également inédite : sous les Antonins, on retrouvait plutôt l'assimilation Hélios-Sérapis, puis celle d'Hélios-Hermanubis sous les Sévères. La nouvelle image chez Maximien pourrait signifier à la fois une certaine distinction, une distance placée entre Sérapis et Hélios – car Maximien est plutôt herculéen –, mais une relative prépondérance du culte solaire encouragé depuis le règne d'Aurélien<sup>240</sup>.

<sup>235</sup> Dans la catégorie « autres », leur monnayage présente la même Isis debout radiée, tenant le sistre et un sceptre, mais dont la provenance n'est pas assurée, comme la datation de 296 apr. J.-C. : *SNRIS Alexandria* n° 697, n° 709.

<sup>236</sup> *SNRIS Alexandria* n° 694, n° 705. Également *SNRIS Alexandria* n° 722 pour Domitius Domitianus.

<sup>237</sup> *SNRIS Alexandria* n° 689, n° 701.

<sup>238</sup> *SNRIS Alexandria* n° 699.

<sup>239</sup> *SNRIS Alexandria* n° 707a-b.

<sup>240</sup> Dans tout le monnayage isiaque d'Aurélien – provenant d'Alexandrie et de Cremna et totalisant seulement 7 exemplaires –, étonnamment, aucune trace de rapprochement avec Hélios ou Sol.

La production hétéroclite qui respecte autant les cultes « autochtones » qu'alexandrins et gréco-romains est majoritairement émise avant 294 apr. J.-C., soit antérieurement à la réforme monétaire de Dioclétien. Elle atteste une effervescence polythéiste que nous n'observons plus dans le monnayage depuis Gallien, avec autant la reprise de traditions iconographiques que de nouveautés, effervescence qui contraste avec la rareté des *vota* isiaques associés à Dioclétien et Maximien en seulement 306 apr. J.-C. Après la réforme fiscale, seuls quelques bustes assurés et un Sérapis trônant sont émis par Dioclétien et son collègue, et ce avant 296 apr. J.-C. soit avant la révolte de Domitianus Domitianus (297-298 apr. J.-C.<sup>241</sup>). Le corègne a encouragé l'atelier alexandrin avant 294 apr. J.-C. Mais après cette date, l'atelier se contente de produire des bustes, ce qui reflèterait le mécontentement et les difficultés des Alexandrins conséquemment à la réforme ; la disparition du monnayage après 296-297 prouve une répression de Dioclétien, après avoir vaincu Domitianus<sup>242</sup>. La rareté du monnayage isiaque romain associé à Maximien et Dioclétien, avec seulement trois monnaies en 306 apr. J.-C., peut s'expliquer par ces turbulences politiques en Égypte : il semble que depuis la participation de l'Égypte à l'usurpation de Domitianus, Dioclétien et son collègue considèrent le pays comme une menace. L'apparition de *vota* isiaques peut alors témoigner d'une détente envers non pas l'Égypte, mais envers les divinités en contexte romain alors que la première Tétrarchie s'est engagée depuis 303 apr. J.-C. dans une grande persécution antichrétienne : l'« ennemi religieux principal » est désormais le christianisme.

---

Même la couronne radiée est absente, alors que *Sol Invictus* est très abondant dans tout son monnayage. Nous sommes en désaccord avec l'hypothèse de Tran Tam Tinh, « Le baiser d'Hélios », dans Bonacasa, *Di Vita* (dir.), 1984, p. 326-327, qui voit dans cette monnaie de Maximien (et auparavant d'Otacilie à Nicomédie : *infra*, p. 372, note 350) « le comportement affectueux de deux êtres unis par des liens d'amour » : l'image n'est pas aussi explicite, et comme il le remarque, il y a une différence de taille entre les deux personnages divins. Sérapis étant plus grand qu'Hélios, c'est une prépondérance sérapiste qui est probablement le reflet de préférences locales, l'expression de l'atelier alexandrin.

<sup>241</sup> Sur la date de la révolte et son rapport avec la réforme fiscale de Dioclétien : Carrié, 1994.

<sup>242</sup> Geissen, « The coinage of Roman Egypt », dans Metcalf (éd.), p. 565 et 576. Ce que la décoration du palais de Dioclétien nuance: *infra*, p. 455.

Le monnayage alexandrin de Galère et de Constance Chlore débute vers 293 apr. J.-C.<sup>243</sup> et disparaît après 296 : il les concerne en tant que Césars de la première Tétrarchie et non en tant qu'Augustes, ce qui explique la similarité de durée, ainsi qu'une certaine ressemblance de variété iconographique avec les Augustes Dioclétien et Maximien Hercule. La plupart des sous-types sont des bustes, mais nous remarquerons un exemplaire de Galère qui figure l'empereur debout et couronné par Sérapis<sup>244</sup>, daté de 295-296 apr. J.-C. Il témoignerait de la volonté de la part de l'atelier de se rapprocher de l'empereur par le biais de son César, plutôt que celle de Galère lui-même, ce qui concorderait avec le peu d'implication impériale qui ressort des rares *vota* isiaques à son effigie qui, dans la moitié des cas, reprennent l'iconographie de ses prédécesseurs. À Alexandrie, le monnayage de Galère observait le même phénomène : une reprise des traditions iconographiques récentes sur une monnaie au maximum, la quantité réduite pour chacun des types amenant à un total d'émissions peu important.

Le remplacement en 296 apr. J.-C. de l'atelier alexandrin local pour un atelier impérial par Dioclétien pourrait signifier des monnaies isiaques qui reflètent dorénavant les ambitions impériales plus que les intérêts de la population locale<sup>245</sup>. Si tel est le cas, il est saisissant de voir qu'à partir de cette date, l'atelier ne produit presque plus de monnaies isiaques. Datées de 312 apr. J.-C. selon la *SNRIS*, quelques rares monnaies alexandrines se démarquent par l'absence d'effigie impériale sur le droit, remplacée par une tête de Sérapis doté du *calathos* avec la légende *DEO (SANCTO) SARAPIDI*, et sur le revers le Nil allongé sur un crocodile et un hippopotame, qui tient un roseau et une *cornucopia* avec la légende *(DEO) SANCTO NILO*<sup>246</sup>, remplacé à une occasion par Alexandrie allongée qui tient un

<sup>243</sup> *SNRIS* Alexandria n° 716 datée de 292-293 apr. J.-C., comme *SNRIS* Alexandria n° 720.

<sup>244</sup> *SNRIS* Alexandria n° 717.

<sup>245</sup> Sur le changement administratif et l'introduction du *nummus* : Geissen, « The coinage of Roman Egypt », dans Metcalf (éd.), 2012, p. 563 et 576-577 ainsi que Abdy, « Tetrarchy and the House of Constantine », dans Metcalf (éd.), 2012, p. 588.

<sup>246</sup> *SNRIS* Alexandria n° 741-742, type très similaire à des *vota publica* avec la tête sérapiste sur le droit, et sur le revers le Nil allongé avec des roseaux dans ses cheveux tenant un navire (*SNRIS* Roma n° v076, v101, v104), alors que la plupart des frappes semi-autonomes anonymes de Nicomédie et d'Antioche sous Maximin Daïa se distinguent bien des *vota* romains, d'où souvent le rejet de la cohésion de la série orientale comprenant les émissions alexandrines : Van Heesch, 1975, p. 92.

gouvernail et légendé *GENIO ALEXAND*<sup>247</sup>. Selon la démonstration de Johan Van Heesch<sup>248</sup>, cette série alexandrine anonyme s'inscrit dans une série typologique plus générale des ateliers de province sous la Tétrarchie, qui présentent des similarités d'images et de légendes : une série orientale présentant sur l'avvers une divinité régionale ou civique mentionnée par la légende (comme Déméter pour Nicomédie, ou encore Apollon pour Antioche), et presque toujours sur le revers une divinité locale mentionnée par l'adjectif *sanctus*. Devant cette typologie monétaire généralisable à l'Orient, Van Heesch en conclut que cela forme un ensemble trop cohérent pour être seulement civique et autonome. La série semble donc émise par une plus haute autorité, et l'hypothèse la plus plausible est de l'attribuer à l'influence de Maximin Daïa étant désormais Auguste en Orient, en particulier en 312 lorsqu'il récupère l'autorité sur Nicomédie<sup>249</sup>. C'est pourtant une époque où l'Auguste renouvelle les persécutions envers les fidèles des dieux traditionnels et locaux. Donc comment de telles images païennes ont-elles pu être émises ?

Parce qu'à cette époque – à partir de 311 apr. J.-C. – où Maximin renforce son contrôle envers l'Orient, les requêtes religieuses d'ambassades des grandes villes d'Orient envers l'Auguste se multiplient notamment en apportant les images des dieux locaux et en demandant le bannissement des chrétiens, ce qui serait symptomatique de mesures d'une « politique païenne » de la part du tétrarque<sup>250</sup>. Alors qu'il fut admis (sur seule base d'Eusèbe et de Lactance) que Maximin a encouragé les demandes de bannissement<sup>251</sup>, Van Heesch rappelle que l'importance économique des dieux locaux n'est pas à négliger dans de telles initiatives diplomatiques. En effet, une partie de la population subsiste grâce aux activités commerciales dérivées des activités religieuses païennes, donc le christianisme est une menace économique pour eux<sup>252</sup>. Maximin Auguste d'Orient, qui dépend *a fortiori* des revenus des grandes villes orientales, a pu aller à l'encontre de ses idéaux religieux et

---

<sup>247</sup> *SNRIS* Alexandria n° 743.

<sup>248</sup> Van Heesch, 1993a, p. 67.

<sup>249</sup> Van Heesch, 1993a, p. 72.

<sup>250</sup> À propos de l'existence de la politique religieuse de Maximin : Belayche, « La politique religieuse 'païenne' de Maximin Daïa. De l'historiographie à l'histoire », dans Cecconi, Gabrielli (éd.), 2011, notamment p. 246 sur les pétitions civiques à l'encontre des chrétiens.

<sup>251</sup> Marcos, 2013, p. 17

<sup>252</sup> Van Heesch, 1975, p. 103 et 1993a, p. 75.

accepter les demandes des ambassades, notamment par l'émission de tels types religieux monétaires qui sont anonymes et non directement liés à son portrait. Nous pouvons donc extrapoler que dans le cas des monnaies anonymes alexandrines, il ne s'agit aucunement d'un indice explicite de faveur isiaque de la part de Maximin envers Alexandrie et l'Égypte, mais d'un consentement à la population locale ayant un moyen de pression sur l'empereur (position qui changera dès fin 312 et en 313 apr. J.-C. en Orient). C'est aussi un signe de l'application d'une politique « païenne » axée sur les gestes d'honneur des cités envers leurs divinités protectrices dans leur ensemble, dans la lignée d'une organisation traditionnelle et donc sans que cette politique soit révolutionnaire pour les cultes polythéistes, car elle consiste plus en des encouragements pour les dieux qu'en des réformes contre le dieu chrétien<sup>253</sup> (même si ces monnaies isiaques semblent exceptionnelles après une absence de production alexandrine pendant environ 15 ans).

Trois autres émissions alexandrines de Maximin Daïa (César puis Auguste, soit dès 308 apr. J.-C.<sup>254</sup>) présentent sur le droit son portrait lauré et sur le revers, *Sol Invictus* radié<sup>255</sup> en personnage principal, la main gauche qui tient une tête de Sarapis avec la

---

<sup>253</sup> Belayche, « La politique religieuse 'païenne' de Maximin Daïa. De l'historiographie à l'histoire », dans Cecconi, Gabrielli (éd.), 2011, p. 250. P. 241-242, l'auteure parle des prêtres *sacerdotes maximi* ayant la charge de tous les dieux civiques (*omnes deos suos*) puis de réprimer les chrétiens (p. 245) selon Lactance, sans que la restructuration de l'organigramme sacerdotale ait été radicale (p. 244) et présente dans les rescrits impériaux (p. 246). Le monnayage de Maximin indique « le zèle religieux dans les cérémonies » plus que les répressions envers les chrétiens (p. 247). L'auteure conclut sur Maximin qui ne semble pas un *novator* (p. 255) dans sa politique religieuse dont il existe des preuves.

<sup>254</sup> Datées précisément de 308-309 selon Turcan, 2006, p. 179.

<sup>255</sup> *SNRIS* Alexandria n° 731-733, qui reprendraient l'Alexandrie personnifiée qui tient cette tête sérapiسته associée à Philippe I<sup>er</sup> : Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 104. Les n° 731 et 732 sont datées d'entre décembre 308 et mai 311 apr. J.-C., avec la légende qui identifie Maximin Daïa en tant que César, alors que la n° 733 est datée d'entre mai 311 et mai 313 apr. J.-C. et le présente bien en tant qu'Auguste. Sur les monnaies de *Sol Invictus*, Martin, 2000 : l'image monétaire du dieu n'est qu'épisodique et liée à des campagnes orientales victorieuses durant les deux premiers siècles de notre ère ; avec la dynastie sévérienne, il acquiert le commandement du monde en tant que *RECTOR ORBIS* ; ce rôle est élargi temporairement avec le terme d'*invictus* qui apparaît sur les monnaies d'Élagabale. Gordien III lui fait retrouver sa splendeur : Sol est désormais garant de l'*AETERNITAS*, puis il est banalisé sous les règnes postérieurs qui voient réapparaître le qualificatif *invictus*, qui lui donnent les rôles de conservateur et de compagnon du pouvoir impérial l'assimilant à Jupiter. Au terme de cette longue

légende *SOLI INVICTO*. Il reprend une imagerie alexandrine traditionnelle d'une divinité tenant le buste sérapiste<sup>256</sup> : autrefois, Niké tenait un globe surmonté de Sérapis sur des monnaies de Trajan puis d'Hadrien<sup>257</sup> ; puis c'est Alexandrie qui porte le buste sérapiste à partir de Marc-Aurèle jusqu'à Philippe l'Arabe<sup>258</sup>. Avec Maximin Daïa, le Sol n'est pas *comes* comme il le sera chez Constantin peu après<sup>259</sup>, mais ce nouveau type confirme la prépondérance solaire qui s'exprimait déjà timidement à Alexandrie avec l'émission de Maximien confrontant Hélios et Sérapis (alors que Sol jouait un rôle plus mineur sous la Tétrarchie, loin de sa prédominance sous Aurélien<sup>260</sup>). Sol a ici le soutien des pouvoirs de Sérapis et devient plus omnipotent, car Sérapis est mis au service d'un mythe solaire syncrétique<sup>261</sup>. Le type prouve l'influence du culte solaire sur Maximin Daïa, puis sur Constantin et sur ses autres collègues impériaux qui feront frapper de nombreuses monnaies avec la légende *SOLI INVICTO COMITI*, donc qui définissent le dieu Sol comme compagnon impérial : la conversion de Constantin au christianisme a donc eu lieu après un

---

évolution, avec Aurélien, Sol devient dominateur, image exploitée à l'époque tétrarchique notamment pour les besoins de l'idéologie impériale qui insiste sur la notion de domination.

<sup>256</sup> Turcan, 2006, p. 180.

<sup>257</sup> *SNRIS Alexandria* n° 114 et n° 202.

<sup>258</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 198 ; *SNRIS Alexandria* n° 392, n° 491, n° 499, n° 507 etc.

<sup>259</sup> *Sol Invictus est comes augusti* sur les monnaies de Constantin à partir de 310 apr. J.-C., alors que le tétrarque commence à y porter la couronne radiée : Bardill, 2011, p. 397 ; Hekster, 1999, p. 744 et p. 746 ; Stephenson, 2010, p. 173-174, pour qui Sol est jusqu'à 317 apr. J.-C. le patron public de Constantin mais non privé, comme en atteste sa disparition progressive des monnaies à partir de cette date. Wienand, 2012, p. 48-55, 182-194.

<sup>260</sup> Manders, 2012, p. 122-127. Sous Gallien, Aurélien et Probus, Sol et Apollon sont des divinités solaires interchangeables, l'un pouvant tenir les attributs de l'autre et vice-versa, ou encore Sol pouvant être accompagné de la légende *APOL CONS AVG*. Pourtant, c'est bien Sol qui est choisi par Alexandrie ou Antioche pour figurer sur leurs monnaies isiaques, et qui est très fréquemment invoqué en tant que *conservator* ailleurs (surtout sous Aurélien : p. 150-151, où *CONS* peut se référer autant à cette épithète qu'à *consecravit*, pour le temple de Sol construit à Rome par cet empereur), mais pas sur les exemplaires qui nous concernent ici : le lien entre Sol et les Tétrarques à Alexandrie n'est donc pas aussi intime et puissant que pour la situation aurélienne partout dans l'Empire (et cela déjà avec la première Tétrarchie : Berrens, 2004, p. 125-140), même si cette divinité peut porter le titre de *comes* par Constantin de 320-321 à 324 apr. J.-C. – lorsque Sol est alors la dernière divinité païenne à être représentée sur les monnaies de cet empereur (Bardill, 2011, p. 60 et p. 330).

<sup>261</sup> Turcan, 2006, p. 181, comme Sol qui « exerce au nom de l'empereur sa souveraineté universelle et bienfaisante » lorsqu'il sera tenu par le *genius* impérial sur des folles d'Antioche produits en 312 apr. J.-C.



long cheminement, et postérieurement à des choix religieux païens qui effacent partiellement les divinités isiaques au profit d'un hénothéisme solaire.

Selon nous, les monnaies de Maximin Daïa qui associent Sol à son portrait se posent en variante des monnaies contemporaines anonymes, qui présentent Sérapis au droit et des divinités locales au revers et qui étaient certainement des anonymes consenties par Maximin et non directement représentatives des idées impériales, mais plutôt populaires. Sol (et les tétrarques associés) est donc du point de vue d'Alexandrie plus un dieu associé au pouvoir qu'au peuple, voire un dieu rassembleur, mais surtout supérieur envers les divinités isiaques<sup>262</sup>.

Si le type de Sol tenant Sérapis est d'abord produit sur des monnaies d'or d'Alexandrie, il sera utilisé par l'atelier d'Antioche, Cyzique, Héraclée et Nicomédie sur des monnaies de bronze en 311-312 apr. J.-C. Puis il va devenir l'inspiration du type antiochéen du *genius* qui tient la corne d'abondance et la tête de Sol en 312<sup>263</sup>. Par tradition tétrarquique qui permet à une image d'être imitée par les autres tétrarques (donc Licinius et Constantin), il devient aussi l'inspiration des dernières émissions alexandrines qui mettent en emphase l'aspect solaire, mais en utilisant le *genio augusti* ou le *genius* du peuple romain<sup>264</sup>. En effet, les monnaies produites sous le nouveau collègue impérial Constantin-Licinius-Maximin Daïa présentent les portraits impériaux et affichent la même image : le *genius* debout, tenant une *cornucopia* dans la main gauche et une tête de Sérapis dans la

---

<sup>262</sup> Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 105 : le monnayage anonyme provincial serait un geste envers une cité économiquement de poids, et dont les revenus dépendent beaucoup du commerce religieux.

<sup>263</sup> *supra*, note 261. On peut dire que dans cette association, c'est le *genius* impérial qui devient omnipotent, qui est « supérieur » à Sol car ce dernier lui apporte ses pouvoirs.

<sup>264</sup> La première de Constantin présente ainsi le *genio augusti* tenant la tête de Sérapis entre mai 311 et mai 313 apr. J.-C. (*SNRIS* Alexandria n° 738) ; puis les deux autres présentent le *genius populi* en 313-314 apr. J.-C. (*SNRIS* Alexandria n° 734 et 736). Sur Maximin Daïa, voir Kuhoff, Ehling, 2011. Ou encore Ehling, 2011, qui discute de la politique religieuse de Maximin, s'exprimant à travers des exemples monétaires qui utilisent notamment la figure sérapiste avec surtout son aspect solaire contre Constantin (alors qu'Alexandrie a été la première résidence de Maximin). Ehling date les monnaies alexandrines de Maximin, du Sol tenant la tête de Sérapis, de 305 apr. J.-C., soit dès qu'il devient César (p. 38), alors que la *SNRIS* les date de 308-311 apr. J.-C. Finalement, nous sommes d'accord avec lui sur le fait que le monde isiaque peut représenter une alternative religieuse touchant un public aussi large que le christianisme (p. 40), car à la différence du mithriacisme, la sphère isiaque est ouverte à tous. Mais nous avons pu voir que les textes ne reflètent pas véritablement une « concurrence » spécifique entre le Christ et Sérapis : *supra*, p. 168-182.

main droite, avec la légende *GENIO POPVLI ROMANI* ou *GENIO AVGVSTI*<sup>265</sup>. Ces monnaies affichent donc une certaine prédominance du génie, donc de la nature divine soit du peuple romain soit de l'empereur lui-même<sup>266</sup>, sur le dieu local Sérapis. Toutes datées entre 311 et 314 apr. J.-C.<sup>267</sup>, elles sont la preuve explicite (en comparaison des monnaies anonymes) que désormais, les monnaies alexandrines expriment la volonté impériale, et une certaine supériorité envers le monde isiaque qui appuie le pouvoir impérial, avant même que les empereurs ne soient plus les décisionnaires de la production monétaire romaine qui elle, révèle un renouveau iconographique et quantitatif.

#### IV.2.4 Comparaison des monnayages isiaques romain et alexandrin

Si l'atelier de Rome est directement soumis aux directives impériales pendant plusieurs siècles, celui d'Alexandrie est relativement plus indépendant : sa production semble le reflet à la fois des dispositions impériales par le biais des fonctionnaires romains commanditaires, et des intérêts religieux de la population ainsi que des événements intérieurs. Cette indépendance n'est pas pour autant un obstacle à l'analyse de l'influence impériale sur le monnayage provincial<sup>268</sup>. Enfin, l'indépendance cesse en 296 apr. J.-C., comme l'incertitude quant au commanditaire principal du message iconographique (ce qui est une situation inverse à Rome). Ainsi autant les quantités alexandrines que les types privilégiés dans l'atelier peuvent différer de l'évolution chronologique et iconographique observée pour l'atelier romain. Il est difficile d'approuver l'idée que l'atelier alexandrin est « une annexe de l'atelier de Rome<sup>269</sup> » sur la base des émissions isiaques, car dès le règne des premiers Antonins, le monnayage alexandrin affiche une prépondérance de Sérapis,

<sup>265</sup> *SNRIS* Alexandria n° 734-740. La légende *GENIO POPVLI ROMANI* pouvait déjà apparaître sous Dioclétien sur des émissions non-isiaques : Geissen, « The coinage of Roman Egypt », dans Metcalf (éd.), 2012, p. 576. On retrouve une image similaire sur une intaille (Bricault, Veymiers (dir.), 2015, p. 207, V.AAF n° 1), sans que le dieu tenant le buste sérapiste ne soit vraiment identifié.

<sup>266</sup> Qui « assume donc les compétences du dieu pour la sauvegarde de l'*Orbis Romanus* » : Turcan, 2006, p. 181.

<sup>267</sup> Elle sont datées en majorité de 313-314 apr. J.-C., soit après le décès de Galère puis de Maxence et donc lorsqu'ils sont tous légitimes. Seule *SNRIS* Alexandria n° 740, par Maximin Daïa, est datée entre mai 311 et mai 313 apr. J.-C.

<sup>268</sup> Geissen, « The coinage of Roman Egypt », dans Metcalf (éd.), 2012, p. 565 et 577-578.

<sup>269</sup> Bakhoum, 1999, p. 167.

divinité la plus représentative d'Alexandrie par sa naissance dans la cité ptolémaïque, alors qu'à Rome, les premières monnaies impériales figurent Isis. Bien entendu, les rapports entre les deux ateliers peuvent être étroits et se refléter sur les types choisis : l'Isis-Sothis ne se retrouve que dans le monnayage des deux ateliers, et celle d'Hadrien à Rome s'inspire certainement de l'Isis alexandrine émise dès le règne de Trajan. La mise en place d'une tradition sérapistes romaine durant le III<sup>e</sup> siècle, avec le Sérapis debout, ainsi que la systématisation caracallienne Sérapis debout-Sérapis trônant, est certainement le résultat d'une influence alexandrine qui met en avant cette divinité en particulier. Mais également le résultat de choix impériaux à Rome : avec Commode et Caracalla surtout, on peut percevoir une curiosité romaine où Isis seule n'est pas absente, voire figurée aux côtés de l'empereur, mais où Sérapis est privilégié certainement en raison de sa nature masculine par les quantités et l'apparition de sous-types inédits.

Si l'influence typologique alexandrine ne s'exprime véritablement à Rome que chez ces deux empereurs, la concordance indique leur véritable investissement à oser afficher leur curiosité isiaque dans la capitale impériale, qui se voit autant dans la quantité de monnaies émises que dans les sous-types inédits et temporaires, qui font de leur monnayage romain une composition d'une rare variété. Alors qu'à Alexandrie, leur monnayage est peu abondant par rapport à d'autres règnes, mais là encore, leurs sous-types inédits attestent un règne particulier pour la production de l'atelier égyptien.

Ainsi, les influences alexandrines existent, et nous avons pu en voir plusieurs exemples jusqu'aux *vota*. Nous ne pouvons pas pour autant affirmer la réciproque qui ferait de l'atelier romain une annexe d'Alexandrie quant au monnayage isiaque : l'exemple le plus flagrant étant l'absence à Rome de la forme iconographique générale la plus traditionnelle, c'est-à-dire du buste, qui n'apparaîtra que sur les droits des *vota* anonymes alors qu'elle existe depuis plusieurs siècles en Égypte. Quantitativement, nous avons pu voir une différence d'évolution avec un monnayage alexandrin plus intense durant l'anarchie militaire face à une rareté romaine contemporaine.

Ainsi, il existe bien des différences de production et de choix typologiques entre Rome et Alexandrie, qui s'expliquent notamment par l'implication impériale plus ou moins directe : si les commanditaires alexandrins sont de hauts fonctionnaires, la visite directe

d'un empereur peut fortement influencer cet atelier, alors que l'atelier romain reste sous décision directe de ce dernier tant que Rome garde son statut de capitale impériale.

Durant la crise du III<sup>e</sup> siècle, l'évolution quantitative et typologique alexandrine est fluctuante et différente de la rareté romaine. Mais certains temps forts concordent, comme le règne de Gallien. En outre, les troubles qui ont lieu directement en Égypte se reflètent<sup>270</sup> : l'atelier d'Alexandrie ne peut alors que se concentrer sur des types qui ont fait leur preuve et qui sont restés dans les esprits par leur caractère récent. Ainsi, les quantités monétaires alexandrines durant la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle font ressortir certains règnes, avec des empereurs qui à Rome n'affichent aucune implication isiaque. Et la typologie peut faire ressortir des phases iconographiques dépendantes des liens entre différents empereurs, et d'empereurs initiateurs de combinaisons iconographiques particulières comme c'est le cas pour Philippe qui se réfèrerait à Sévère Alexandre, et dont la combinaison inspirera encore l'atelier sous la première Tétrarchie.

À partir de Dioclétien, alors que le monnayage romain dépend de la relation directe entre empereurs et Rome qui s'estompe peu à peu au profit de nouvelles « capitales » en Orient, l'atelier alexandrin connaît un rebond iconographique avec un retour à la variété de Philippe l'Arabe<sup>271</sup>, antérieurement à la réforme monétaire qui atteste un réel intérêt impérial pour les finances. Mais ce rebond ne signifie pas nécessairement rebond de curiosité impériale isiaque : ainsi, alors que dorénavant, la production alexandrine dépend directement de l'empereur, elle décline rapidement après 294 tant en quantité qu'en images pour disparaître totalement après Maximin Daïa et Constantin I<sup>er</sup>. Là encore, si leurs chiffres et leurs images ne sont pas les mêmes, l'évolution monétaire romaine et alexandrine concorde pour un désintérêt isiaque avec la dynastie constantinienne. L'atelier romain bénéficie alors de l'investissement de nouveaux commanditaires alors que l'atelier alexandrin doit abandonner ses images isiaques. L'étude du monnayage issu d'autres ateliers provinciaux pourrait-elle nous apporter d'autres informations quant au IV<sup>e</sup> siècle, ce que le monnayage alexandrin permet peu ?

---

<sup>270</sup> Troubles politiques ou religieux et évolution numismatique concordent déjà dès la dynastie antonine : Bakhoum, 1999, p. 168-169.

<sup>271</sup> Sur la réforme de Dioclétien : Hollard, 1995, p. 1065-1066.

### IV.3 Autres villes

Avec la dynastie sévérienne, l'anarchie militaire et le rôle important de l'armée qui proclame des empereurs de moins en moins présents à Rome, la production de monnaies se décentralise dans les provinces<sup>272</sup>. Les grands ateliers monétaires impériaux permanents se multiplient surtout à proximité des zones militaires, alors que les monnayages « autonomes » (c'est-à-dire locaux, produits par les autorités civiques autorisées par la hiérarchie impériale<sup>273</sup>) cessent peu à peu leur production. La dernière cité à frapper est Perga en Asie, alors que la dernière série provinciale est issue d'Alexandrie<sup>274</sup>. Ce phénomène amène à la réforme monétaire de Dioclétien en 294 apr. J.-C. qui entraîne une seconde vague de création d'ateliers monétaires impériaux, tel Alexandrie, pour rapporter la production monétaire sous l'instance impériale. Enfin, la division du pouvoir de la Tétrarchie conduit à l'avènement de nouvelles capitales impériales successives, par conséquent l'ouverture de quelques ateliers supplémentaires et la diminution de la production romaine.

En dehors de l'atelier égyptien, le monnayage provincial (autonome ou impérial) a peu d'intérêts directs envers les divinités isiaques face aux autres divinités plus « locales » ou aux divinités considérées comme traditionnellement protectrices de l'empereur et de l'Empire : il représente en priorité les religions publiques (la « *polis-religion* ») qui contrôlent la cité émettrice, et non les cultes privés ou encore la théologie propre aux

---

<sup>272</sup> Rowan, 2011, p. 242-243. De façon générale, sur les indices d'époque sévérienne quant au lien entre la présence impériale provinciale (temporaire) et celle des divinités isiaques, on pourra consulter Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 320-324.

<sup>273</sup> Van Heesch, 1993a, p. 65.

<sup>274</sup> Si le monnayage local choisit préférentiellement des images militaires pour mettre en avant l'empereur en tant que général en chef, les représentations divines, sans rapport avec le domaine armé, ne sont pas rares. Mais l'évolution de la représentation des vertus impériales est représentative du phénomène de militarisation qui a comme conséquence la décentralisation de la production monétaire : dans la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, on insiste plutôt sur la *providentia*, la *liberalitas*, la *pietas*, pour plus tard mettre l'accent sur la *pax*, la *securitas* etc. L'empereur, qui prend ses distances avec Rome, est désormais moins présenté en tant que *sacerdos* : Manders, 2012, p. 221-222 (et en comparant les diagrammes p. 65 et p. 136).

immigrés arrivés dans la cité<sup>275</sup>. Ainsi, ces monnaies n'expriment que peu l'influence des intérêts du pays et de la population envers notre cercle divin ; mais si ce dernier est ponctuellement présent dans un monnayage local, cela peut être une preuve de son insertion progressive dans les cités et les régions considérées. Le contexte politique est toujours à prendre en compte, car l'iconographie monétaire (qu'elle soit isiaque, « indigène » ou gréco-romaine) peut renseigner quant à l'évolution du culte impérial dans ces régions particulières. Enfin, les monnaies provinciales pourraient, comme pour l'atelier d'Alexandrie, soit offrir une vision « extérieure » des liens entre pouvoir impérial et sphère isiaque, loin de toute pression que le statut de Rome et la présence du Sénat pouvaient apporter, soit des inclinaisons impériales isiaques plus « officieuses ». Ainsi, certains ateliers provinciaux, en particulier orientaux, pourront nous procurer quelques informations supplémentaires que l'atelier de Rome ne fournit que peu quantitativement à partir de la crise du III<sup>e</sup> siècle, informations peu exemptées de doutes quant à la commande impériale à partir de Dioclétien.

Le choix des monnayages impériaux provinciaux à étudier se base sur la proximité du pouvoir impérial avec certains de ses ateliers : par exemple, Antioche, troisième ville au début de l'Empire, qui devient résidence impériale depuis les Sévères jusqu'à Julien, car base arrière des campagnes romaines en Mésopotamie ; pareillement Nicomédie, capitale du royaume de Bithynie et résidence de Dioclétien puis de Constantin, qui demeure une capitale provinciale importante même après la fondation de Constantinople. Enfin Nicée, où a lieu le premier concile œcuménique, sous le règne de Constantin I<sup>er</sup> en 325 apr. J.-C. et qui est la future capitale de l'Empire byzantin après Constantinople. Rappelons également, quant au choix d'étudier le monnayage d'Antioche, la similarité de certains sous-types avec ceux de Rome : similarité telle qu'il existe des doutes pour certaines attributions monétaires<sup>276</sup>.

Le choix s'appuie secondairement sur la constance de leur production isiaque, qui ne doit pas être temporaire, mais qui doit idéalement exister depuis les Sévères : nous

---

<sup>275</sup> Howgego, Heuchert, Burnett (éd.), 2005, p. 2 ; Rowan, 2011, p. 243.

<sup>276</sup> Et raison pour laquelle Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 100-105, revient régulièrement sur les images d'Antioche dans cet article.

pourrions ainsi percevoir une évolution quantitative et qualitative du III<sup>e</sup> siècle plus complète que la situation romaine. Puisque ces trois dernières villes atteignent un certain apogée impérial ou religieux dans l'Antiquité tardive, surtout à partir de la dynastie constantinienne, leur monnayage est supposément riche en informations religieuses : reste à voir si les divinités isiaques sont concernées. Ainsi, alors que de plus en plus de petites cités émettent une unique monnaie isiaque sous quelques règnes sévériens, nous avons vu que d'autres cités font figurer à plusieurs reprises les divinités isiaques sous la majorité des empereurs jusqu'à Gallien : ce qui confirme notre choix d'étudier le monnayage de Nicée et Nicomédie.

#### IV.3.1 Antioche

Le monnayage isiaque d'Antioche sur l'Oronte, en Syrie, débute dès la période républicaine avec des émissions du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. qui font figurer Sérapis avec sa coiffe pharaonique (l'*atef*) sur son droit<sup>277</sup>, ou Isis diadémée et coiffée du *basileion*<sup>278</sup>. Sur le revers identique, un aigle debout sur un foudre témoigne d'un lien précoce avec Zeus dans la région. Quant à la légende *BASILEVS ANTIOXOU / ZEOU EPIIΦANOUS*, elle confirme la prépondérance des bienfaits de la divinité poliade d'Antioche associée au roi Antiochos IV *Épiphanes*, qui a pu rencontrer le culte sérapiste lorsqu'il se lança dans une expédition contre les Ptolémées d'Égypte<sup>279</sup> : sans datation précise, il s'agit soit d'un appel à la protection de Zeus pour vaincre sur l'Égypte et Sérapis, soit d'un rappel de la victoire déjà effectuée. Par la suite, les rois séleucides n'émettent plus de types à Antioche, hormis Antiochos VII *Évergète* avec un revers figurant le *basileion*<sup>280</sup>, associé à un droit d'Éros. À l'époque tardo-républicaine, nous trouvons deux émissions figurant Zeus sur le droit et trônant sur le revers, avec une statuette de Niké dans la main droite, et un *basileion* dans le champ<sup>281</sup>.

<sup>277</sup> *SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 01.

<sup>278</sup> *SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 02.

<sup>279</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, XLIV, 19.

<sup>280</sup> *SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 03.

<sup>281</sup> *SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 04.

Le monnayage isiaque précoce d'Antioche est éphémère, et plus égyptisant que véritablement dédié aux divinités et prouvant la diffusion de leur culte dans la région syrienne. Alors que l'atelier émet des monnaies locales occasionnelles depuis le règne d'Auguste jusqu'à Hadrien, puis en plus grande quantité depuis Antonin le Pieux, les types apparaissent majoritairement comme des imitations plus ou moins fidèles de figurations romaines<sup>282</sup> avec une minorité de représentations indigènes. Pourtant, si ce monnayage local persiste jusqu'au règne d'Élagabal, l'atelier n'imité aucunement les émissions isiaques romaines pourtant abondantes et répétitives avec Commode et Caracalla. Il faut attendre sa réouverture sous le règne de Gordien III pour voir les divinités isiaques sur des revers, avec 21 émissions qui s'étalent jusqu'au premier tiers du IV<sup>e</sup> siècle : l'atelier syrien, avec la venue de Gordien à la tête d'un corps expéditionnaire, gagne un second souffle et multiplie les frappes d'*antoniniani*, suivant la politique de frappe de l'atelier de Rome<sup>283</sup>.

Si les Sévères ne sont pas concernés par ce monnayage, c'est le célèbre Sérapis debout qui tient le sceptre<sup>284</sup>, systématisé à Rome par Caracalla, qui est choisi par l'atelier antiochéen lorsque Gordien devient seul empereur en 238 apr. J.-C. et qu'il obtient le titre de *Pater Patriae*, comme le prouve la légende *P M TR I P CON P P*. Cette dernière, étonnante avec des abréviations inhabituelles (*TR I P* et *CON*), serait selon la *SNRIS* une erreur du graveur syrien qui comme souvent dans l'Orient romain semble peu latinisé<sup>285</sup>. Mais hormis ces erreurs, l'émission serait l'exacte réplique de l'hypothétique antoninien de Rome par Gordien III<sup>286</sup>, et est certainement émise « à l'occasion du passage de l'Empereur et de son armée dans la ville<sup>287</sup> ». L'antoninien est lui-même l'exacte imitation de certains antoniniens caracalliens<sup>288</sup> avec la même posture impériale sur le droit (un buste radié, drapé et cuirassé) ; contrairement à ce qu'affirme Bricault, Rome a bien émis des

---

<sup>282</sup> Krzyżanowska, 1968, p. 287.

<sup>283</sup> Christol, 1980, p. 71.

<sup>284</sup> *SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 05.

<sup>285</sup> On retrouve la même erreur avec des monnaies représentant au revers Sol tenant le globe, voire Gordien lui sacrifiant : *RIC*, IV, p. 33.168-169.

<sup>286</sup> *SNRIS* Roma n° 40.

<sup>287</sup> Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 101-101.

<sup>288</sup> *SNRIS* Roma n° 29b et n° 32b.



antoniniens de ce type près de 20 ans avant Gordien III, et il est plausible que la provenance de la monnaie romaine de ce dernier soit correcte, tout comme l'imitation antiochienne avec une erreur de légende. Les monnaies de Gordien III, quelque soit leur provenance, ne sont que temporaires : il est difficile d'en conclure des faveurs impériales isiaques affirmées, d'autant que Gordien n'a que 13 ans lors de son avènement. Néanmoins, comme le dénote Bricault, Gordien III est le premier (jeune) empereur à voir son effigie impériale directement associée au buste de Sérapis sur le droit dans l'une des régions les plus régulièrement émettrices à partir des Sévères : la Mésie inférieure<sup>289</sup>. L'association sur le droit impérial fait de Sérapis un *comes augusti* et confirme le lien intime et inédit avec de nombreuses monnaies<sup>290</sup> qui s'étalent sur plusieurs années du règne.

Dès la fin du règne de Gordien III, l'atelier d'Antioche reprend la production massive de tétradrachmes ; mais sous Trébonien Galle, la tendance s'inverse pour un retour aux *antoniniani*, l'espèce monétaire militaire par excellence<sup>291</sup>. Pourtant, le renversement de production vers un type de monnaie qui a pu être un média de choix pour les figurations isiaques à Rome puis à Antioche, ne favorise pas la production isiaque sous Trébonien. Il faut attendre Gallien<sup>292</sup> qui se voit associé au même Sérapis debout tenant le sceptre<sup>293</sup> en 264, plus de vingt ans après Gordien et trois ans après sa monnaie romaine qui présentait un

---

<sup>289</sup> Par exemple *SNRIS* Marcianopolis n° 52, Odessus n° 21. Nous ne trouvons pas l'association sur le droit dans les monnaies de Thrace, comme l'indique L. Bricault. Mais la Thrace, comme la Mésie, présente Sérapis sur des droits l'associant à Philippe le Jeune, alors qu'il est César puis Auguste : *SNRIS* Mesembria n° 23 et Tomis n° 44 par exemple. Ainsi le monnayage isiaque de Philippe II présente des tendances communes à celui de Gordien III, voire même exacerbées : une association isiaque de Sérapis en tant que *comes augusti* avec un jeune empereur en Mésie et en Thrace, association totalement absente à Rome et à Antioche. César à 7 ans, et empereur à 10, Philippe confirme que Sérapis devient occasionnellement durant l'Anarchie militaire une divinité de prédilection qui accompagne les jeunes empereurs dans certaines provinces, reprenant le rôle de parents et de proches tutélaires : ainsi, les jeunes dirigeants se placent eux-mêmes dans une nouvelle sphère de pouvoir, celle du monde divin. Sérapis est autant le compagnon du prince, que le prince est le compagnon du dieu.

<sup>290</sup> 112 monnaies de Mésie répertoriées avec ce type particulier de droit.

<sup>291</sup> Christol, 1980, p. 70.

<sup>292</sup> Alors que l'atelier d'Antioche augmente encore fortement la production d'antoniniens, atteignant son apogée sous le corègne de Valérien I<sup>er</sup> et Gallien.

<sup>293</sup> *SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 06.

revers fortement similaire et un droit où l'empereur y était casqué et cuirassé, ce qui insiste sur le caractère militaire. Ses émissions sont certainement souvent liées à des démarches militaires : lorsque le Sérapis de Rome (tenant une lance selon la *SNRIS*) est émis en 261<sup>294</sup>, les usurpateurs orientaux sont éliminés en Syrie et en Illyrie. Trois ans plus tard, c'est l'envahisseur sassanide qui est repoussé alors qu'il menaçait Antioche : l'atelier félicite Gallien avec le célèbre Sérapis debout. Enfin, si la datation du médaillon romain n'est pas exactement établie, l'association victorieuse entre Sérapis et Gallien aura porté ces fruits pour le dieu qui est pour la première fois qualifié directement de *SERAPIDI COMITI AVG* à Rome même<sup>295</sup>. En effet, l'augmentation des conflits durant le III<sup>e</sup> siècle, qui nécessite l'éloignement constant des empereurs de Rome, fait évoluer le titre de *comes* qui se ne porte plus seulement à l'étranger en compagnie de l'empereur, et plus seulement temporairement : il devient une fonction permanente même à Rome, ce qui prouve un lien profond avec l'empereur, car le personnage qui l'acquiert devient le second représentant du pouvoir impérial, le « remplaçant » de l'empereur.

L'avènement de son successeur, Claude II, représente un événement particulier pour l'atelier d'Antioche, avec dix émissions pour l'année 268-269 apr. J.-C. : on retrouve le Sérapis debout<sup>296</sup> avec la légende *CONSER AVG* ; pour la première fois pour l'atelier, une Isis debout tenant sistre et situle<sup>297</sup> associée à *SALVS AVG* ; enfin, le couple isiaque composé d'Isis et de Sérapis debout avec les attributs traditionnels précédents<sup>298</sup> et la reprise de *CONSER AVG*. C'est la première fois que l'atelier émet des exemplaires isiaques avec une légende latine et qui exprime des vœux envers l'empereur, non la succession des abréviations de ses titres et pouvoirs. De façon inédite pour toute la région syrienne, et spécifiquement à ce règne, Isis et Sérapis sont définis comme des divinités « sanitaires » et

---

<sup>294</sup> La présence de la lance sur un revers isiaque n'est pas une nouveauté, mais elle était tenue par un empereur cuirassé, face à la divinité : cette image à caractère militaire victorieux apparaissait en majorité chez les Sévères, et en particulier chez Caracalla à Rome et à Alexandrie. *SNRIS* Cyzicus n° 03 : Sérapis trône avec Cerbère à ses pieds, alors que Caracalla cuirassé et armé de la lance lui adresse un salut, tel un soldat à son général.

<sup>295</sup> *SNRIS* Roma n° M06, toujours debout tenant le sceptre.

<sup>296</sup> *SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 07.

<sup>297</sup> *SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 08.

<sup>298</sup> *SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 09.

conservatrices du pouvoir impérial au moment même de l'avènement de Claude. Mais les émissions de Claude II, qui figurent par exemple le salut de l'Empire ou simplement cette légende, ne sont pas rares dans l'Empire<sup>299</sup> : surtout en 270 lorsqu'il est atteint d'une peste qui le tuera, mais également dès le début de son règne<sup>300</sup>. Partout dans l'Empire, il y a donc nécessité d'invoquer plusieurs divinités pour la santé de l'empereur et la conservation de son pouvoir, notamment les divinités isiaques ailleurs que dans leur pays d'origine. On peut expliquer l'initiative générale par le fait que Claude II est un exemple type de l'empereur-soldat, respectueux des institutions romaines en se rendant en ville pour recevoir l'investiture du Sénat, qui incarnerait alors une solution à l'anarchie militaire depuis le dernier empereur-soldat à date (Maximin le Thrace). La tendance monétaire au salut d'un empereur militaire, à Antioche, prend une tournure personnelle avec le danger des incursions des Goths dans les provinces d'Orient, qui peut expliquer l'intervention de divinités jusque-là rarement émises par l'atelier. Cette présence isiaque antiochéenne intensifiée ne signifie pas pour autant nécessairement le désir de s'accorder à d'éventuelles inclinaisons isiaques impériales. Car compte tenu de la rareté d'un monnayage de Claude II ailleurs dans l'Empire – avec, sous son règne, une forte diminution de villes émettrices, de la variété iconographique alexandrine et une absence de monnaies romaines –, elle s'accorde plutôt aux faveurs isiaques des légions présentes autour de cette ville d'importance, tout en souhaitant le succès militaire du chef de l'armée : l'empereur lui-même.

Entre 310 et 312 apr. J.-C., les trois tétrarques Maximin Daïa, Constantin et Licinius sont associés à des émissions isiaques d'Antioche, avec toujours le même revers : *Sol Invictus* radié tient dans sa paume une tête de Sarapis, coiffé du *calathos*<sup>301</sup>, que l'atelier alexandrin avait déjà associé pour la première fois à Maximin Daïa César puis Auguste. La légende est également explicite : *SOLE/I INVICTO*. Ici, les émissions antiochéennes solaires témoigneraient non pas du processus d'hénothéisme solaire qui se met en place au

<sup>299</sup> Manders, 2012, p. 216.

<sup>300</sup> Comme sur cette monnaie romaine : *RIC* V, 1, 98.

<sup>301</sup> *SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 10-16. La monnaie n° 16, avec Constantin sur le droit, présente une étoile dans le champ.

III<sup>e</sup> siècle comme on pouvait le percevoir succinctement à Alexandrie, mais une éviction des divinités isiaques (peu produites par l'atelier jusque-là) par le *Sol Invictus*, jusqu'à très peu de temps avant la promulgation de l'édit de Milan en 313 apr. J.-C.

#### IV.3.2 Nicée

Le monnayage isiaque nicéen, « le plus riche de la Bithynie<sup>302</sup> », est composé d'un corpus d'environ 90 émissions qui présentent sur le revers la légende *N[E]JKAIEVN*, ne nous apportant aucun élément caractéristique divin. Il débute sous la dynastie antonine avec une préférence pour le buste de Sérapis – secondairement les bustes accolés – et Apis debout<sup>303</sup>. Sous les Sévères, la tendance évolue avec la reprise d'Apis,<sup>304</sup> mais son rapide abandon après Caracalla. Surtout, les émissions présentent une prépondérance sérapiste qui privilégie Sérapis debout ou trônant – avec au moins une émission d'un des deux sous-types pour chacun des règnes sévériens depuis Caracalla et Géta – et délaissant les bustes. Si le Sérapis qui trône tient traditionnellement un sceptre et étend sa main au-dessus de Cerbère, le Sérapis debout nicéen n'est pas identiquement aux sous-types romains ou alexandrins, ni entre les différents empereurs qui lui sont associés. En effet, les attributs ou les éléments secondaires varient d'un règne à l'autre, avec par exemple Sérapis devant un autel enflammé<sup>305</sup> chez Caracalla et Julia Domna, puis chez Maximin et Valérien I<sup>er</sup><sup>306</sup>. Avec Macrin, Sévère Alexandre et Maximin le Thrace, il tiendra des épis<sup>307</sup> : pour Macrin, un « usurpateur » des Sévères qui est associé également à un Sérapis inédit tenant un long

<sup>302</sup> Tran Tam Tinh, 1983, p. 72.

<sup>303</sup> Les monnaies nicéennes d'Apis se distinguent légèrement de celles d'Alexandrie sous le règne des Antonins, où le taureau figure très souvent devant un autel, un croissant de lune sur son flanc. Nous pouvons expliquer cette présence nicéenne par la diffusion de l'image du taureau en Asie Mineure surtout grâce au culte de Mithra. Ainsi, la dualité numismatique Apis-Sérapis prouverait que les Bithyniens profitent de leur compréhension de Sérapis en tant qu'Osiris-Apis pour diffuser une image qui leur est familière. Notons que le monnayage isiaque nicéen débute sous Antonin, et non pas Hadrien : ainsi, les origines bithyniennes d'Antinoüs n'ont pas directement influé sur la diffusion monétaire locale.

<sup>304</sup> *SNRIS* Nicaea n° 15-16, n° 18, n° 23, même si l'identification est parfois douteuse.

<sup>305</sup> *SNRIS* Nicaea n° 17 ; *SNRIS* Nicaea n° 20A, n° 22a-b, n° 30B, n° 46a.

<sup>306</sup> L'autel enflammé en Égypte est plutôt associé à *Agathodaimôn*. Mais il n'est pas rare qu'il soit associé à Sérapis en Bithynie et en général en Anatolie (*SNRIS* Ancyra n° 05, Cremna n° 03A, Side n° 03, etc.) et en Mésie inférieure.

<sup>307</sup> *SNRIS* Nicaea n° 24a ; *SNRIS* Nicaea n° 30.

sceptre sur son épaule<sup>308</sup>, il pourrait y avoir volonté de se distinguer du monnayage nicéen des prédécesseurs.

Avec les Sévères, à Nicée, on voit apparaître la figuration conjointe de Sérapis et de l'empereur : Caracalla, qui porte la cuirasse, le *paludamentum* et une épée, est couronné par le dieu en 214-215<sup>309</sup> soit lorsque l'empereur se trouve relativement proche, en étant basé à Nicomédie pendant quelques mois (proximité à prendre en compte comme influence sur la production de l'atelier nicéen, tout comme la restauration impériale de la cité)<sup>310</sup>. L'image est alors exactement identique au type alexandrin daté de 212-213 apr. J.-C. et repris l'année suivante<sup>311</sup>. Une monnaie nicéenne de Julia Domna présente la même iconographie de revers<sup>312</sup>, mais sa datation étendue de 198 à 217 apr. J.-C. ne permet pas l'identification de l'empereur. Il s'agit soit de Septime Sévère, et Caracalla aurait alors repris l'iconographie de sa mère et aurait été influencé par les tendances isiaques de ses parents ; soit de Caracalla lui-même. Julia Domna présentant le même type en 212-213 par l'atelier d'Alexandrie, un an après la mort de Septime, nous supposons que l'empereur affiché à Nicée est bien Caracalla, donc que la première mère sévérienne et son fils reprennent l'iconographie alexandrine pour bien confirmer la protection isiaque sur la dynastie et sur le nouvel empereur. Une autre monnaie alexandrine de Julia Domna, datée de 201-202 apr. J.-C., affichait l'empereur qui sacrifie devant un autel avec le buste de Sérapis<sup>313</sup> : il s'agissait bien de Septime, dans une posture de demande de protection – alors que lui-même ne se représente pas aux côtés de divinités isiaques, et ce par aucun atelier. Ainsi, avec Caracalla, l'iconographie de désir impérial aboutit en protection isiaque affichée pour l'empereur, protection qui s'étend aux impératrices ponctuellement présentes sur les droits des émissions et non exclusive à la région égyptienne, car affichée par d'autres ateliers.

---

<sup>308</sup> *SNRIS* Nicaea n° 24b.

<sup>309</sup> *SNRIS* Nicaea n° 19, avec une incertitude quant à la datation.

<sup>310</sup> Rowan, 2012, p. 158.

<sup>311</sup> *SNRIS* Alexandria n° 516a-b ; Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 307.

<sup>312</sup> *SNRIS* Nicaea n° 20.

<sup>313</sup> *SNRIS* Alexandria n° 496.

Nicée émet une autre image caracallienne sérapistes en 214-215 apr. J.-C. : Sérapis debout se tient sur la proue d'une galère avec quatre rameurs, alors qu'en face de lui, l'empereur est assis et tient son sceptre et une patère. Enfin, un aigle est présent sur la proue et un *vexillum* sur la poupe<sup>314</sup>, l'enseigne de la cavalerie romaine. Il y a confirmation d'un caractère militaire implicitement exprimé par l'autre monnaie où Caracalla porte la cuirasse et le *paludamentum*. La présence des attributs militaires sur un navire à fonction militaire définit Sérapis et l'empereur comme deux protecteurs de l'armée qui arrivent en Orient<sup>315</sup>, attribution à niveau égal entre les deux personnages qui tiennent pareillement un sceptre.

Attardons-nous sur les exemplaires nicéens de Sévère Alexandre, qui affichent certaines spécificités. Tout d'abord, son Sérapis debout dont la datation s'étend sur toute la durée de son règne se tient derrière les murs de la cité<sup>316</sup>. Ses deux autres émissions présentent sur le droit un buste lauré de Sévère Alexandre, mais également la contremarque d'une autre tête : l'identification est incertaine, mais il s'agirait selon la *SNRIS* soit de Septime, soit de Sérapis. La marque d'un empereur sur une monnaie d'un règne précédent est souvent synonyme d'extension de la validité de la monnaie dans le temps ; ici, il s'agirait de la marque d'un empereur précédent le règne sous lequel est émise la monnaie, donc de confirmer les fonctionnalités de l'empereur qui règne, soit Sévère Alexandre, avec la possible présence du premier empereur de la dynastie, Septime. S'il s'agit de Sérapis, le pouvoir d'Alexandre en est également renforcé par le caractère divin de la contremarque. L'incertitude de l'identification prouve surtout la similitude iconographique du buste de Septime avec celui de Sérapis depuis 196-197 apr. J.-C.<sup>317</sup>. L'une des émissions à contremarque présente le Sérapis qui trône<sup>318</sup> ; l'autre, une Isis *Pelagia* pour la deuxième

<sup>314</sup> *SNRIS* Nicaea n° 21 dont la datation est pareillement incertaine. Rowan, 2012, p. 157.

<sup>315</sup> Bricault, 2006, p. 166 ; Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 323.

<sup>316</sup> *SNRIS* Nicaea n° 29.

<sup>317</sup> McCann, 1968.

<sup>318</sup> *SNRIS* Nicaea n° 28.

fois représentée seule par l'atelier de Nicée<sup>319</sup> après celle de Faustine mineure<sup>320</sup>. Si la présence de cette forme particulière d'Isis confirme la nécessité pour Nicée d'une navigation heureuse – certainement pour amener l'armée en concordance avec une émission de Périnthe de 231 apr. J.-C. au type d'Isis *Pelagia*<sup>321</sup> –, la déesse reste secondaire par rapport à Sérapis.

La prépondérance sérapiste se confirme postérieurement aux Sévères jusqu'au règne de Gallien. Les préférences nicéennes sont conformes à celles de l'atelier de Rome pour le III<sup>e</sup> siècle et ainsi, le succès des bustes isiaques apparaît plutôt confiné à l'atelier d'Alexandrie tant en terme de quantité que surtout en terme de récurrence et de longévité du type. Les empereurs de l'Anarchie militaire associés à un monnayage isiaque nicéen sont : Maximin et Maxime<sup>322</sup> ; Gordien III<sup>323</sup> qui émet les deux sous-types et sa femme Tranquilline associée à Sérapis debout<sup>324</sup> ; Philippe II en tant que César<sup>325</sup> ; Trajan Dèce, sa femme Etruscilla qui est associée à Harpocrate debout et leurs fils Herennius et Hostilien<sup>326</sup> (251 apr. J.-C.) ; Trébonien Galle<sup>327</sup> ; Valérien<sup>328</sup> I<sup>er</sup> ; enfin Gallien<sup>329</sup>. Pour certains règnes, cela confirme un lien numismatique entre les empereurs et les divinités isiaques déjà observé à Rome ou à Alexandrie (notamment pour Maximin, Gordien III, Philippe II et Gallien). En outre, ce monnayage prouve une attention particulière portée à Trajan Dèce et sa famille. Par exemple, alors que Tranquilline n'affichait aucune initiative numismatique à Nicée en suivant l'imagerie de son conjoint Gordien, Etruscilla, quant à

<sup>319</sup> *SNRIS* Nicaea n° 27.

<sup>320</sup> *SNRIS* Nicaea n° 08.

<sup>321</sup> *SNRIS* Perinthus n° 15. Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 323 : comme pour Caracalla, il s'agit d'associer la frappe aux campagnes militaires et de faire concourir les divinités isiaques au succès impérial (ici contre les Sassanides).

<sup>322</sup> *SNRIS* Nicaea n° 30-33, avec un Sérapis debout différent pour les deux empereurs.

<sup>323</sup> *SNRIS* Nicaea n° 34-35.

<sup>324</sup> *SNRIS* Nicaea n° 36.

<sup>325</sup> *SNRIS* Nicaea n° 37.

<sup>326</sup> *SNRIS* Nicaea n° 38a-c, n° 39, n° 40, n° 41a-b, n° 42.

<sup>327</sup> *SNRIS* Nicaea n° 43-44. La monnaie n° 45 présente une divinité trônant, mais le *calathos* étant hors champ, il n'est pas certain qu'ici ce soit Sérapis plus que Zeus.

<sup>328</sup> *SNRIS* Nicaea n° 46a-b.

<sup>329</sup> *SNRIS* Nicaea n° 47a-b.

elle, reprend le type de l'Harpocrate debout tenant une corne d'abondance et levant sa main droite à ses lèvres, abandonné par l'atelier après Marc-Aurèle. Le retour nicéen de l'Horus enfant révèle une initiative liée à l'impératrice d'associer une figure isiaque enfantine à son règne, donc certainement aux enfants du couple Herennius et Hostilien. Nous pouvons supposer que cette initiative nicéenne fait écho aux persécutions chrétiennes de Dèce, notamment en Bithynie, et met en avant la volonté de paganisme de Dèce et certainement sa volonté d'associer ses fils-Césars à cette initiative.

Sur une émission de Gordien III, avec le revers où Sérapis est debout avec à ses pieds un autel allumé, une contremarque particulière a été apposée : il s'agit de Niké, alors que la même contremarque était présente sur le droit d'une monnaie de Commode<sup>330</sup>. La marque supplémentaire n'est pas inédite ; nous pouvons supposer qu'elle signifie une sorte de symbole de reconnaissance adressé par les Nicéens à Niké<sup>331</sup> – Nicée étant un dérivé du nom divin –, sans qu'il y ait spécifiquement rapprochement souhaité entre les dieux, puisque les monnaies isiaques qui figurent Niké sont extrêmement rares dans l'Empire<sup>332</sup>. Une autre contremarque apparaît : sur les droits d'Herennius Etruscus, et sur le revers d'un exemplaire de Gallien (toutes des monnaies au type du Sérapis debout), nous voyons figurer la lettre H. Une telle marque avec une lettre est souvent synonyme d'initiale d'une ville. Or, le H est fréquent dans le monnayage nicéen de Gallien. Ainsi, le règne et la marque doivent être liés. Les contremarques temporaires de ville signifient une appropriation de monnaies issues d'un grand atelier (Nicée) par une petite cité (certainement Héraclée du Pont), dans un besoin de « numéraires de nécessité ». Nous serions alors tentés de relier ce besoin avec le danger que représentent les Scythes pour la Bithynie et Héraclée<sup>333</sup>.

---

<sup>330</sup> *SNRIS* Nicaea n° 14a.

<sup>331</sup> Ce qui est fréquent et explicite lorsque la marque est le nom d'une divinité.

<sup>332</sup> Nous en trouvons quatre en Mésie inférieure, avec Niké sur le revers et Sérapis alors sur le droit, accompagnant un empereur – Gordien III puis Philippe II : *SNRIS* Marcianopolis n° 59 par exemple. Puis nous en recensons deux par l'atelier alexandrin. Donc même en Égypte, le rapprochement est très peu fréquent.

<sup>333</sup> Histoire Auguste, *Vies des deux Galliens*, XII, 6 : *Occupato tamen Odenato bello Persico, Gallieno rebus ineptissimis, ut solebat, incubante Scythae navibus factis Heracleam pervenerunt (...)* ou encore Zosime, *L'Histoire Nouvelle*, I, 35, 2.



Après Gallien, le monnayage isiaque de la cité disparaît subitement, conformément à la baisse du monnayage nicéen en général après ce règne et avec les usurpations de Macrien et de ses fils, qui produisent quelques exemplaires figurant par exemple la cité<sup>334</sup>. Même lorsque la cité abrite le premier concile œcuménique sous le règne de Constantin, aucune divinité isiaque n’y réapparaît : ce qui ne signifie pas nécessairement négation des cultes isiaques, mais que le Concile ne nécessite pas la réouverture de l’atelier.

#### IV.3.3 Nicomédie

Avec les premières émissions isiaques nicomédiennes qui apparaissent sous la dynastie antonine, nous remarquons tout de suite la similarité iconographique entre Nicomédie et Nicée par la prépondérance sérapiسته : le principal type choisi est le Sérapis debout, puis d’une façon anecdotique Isis *Pelagia* et Apis. Cette similarité précoce et générale, qui se poursuivra sous certains règnes, s’explique par la proximité des deux cités de la Bithynie. Mais les différences existent : par exemple, alors qu’à Nicée, les origines bithyniennes d’Antinoüs ne se reflétaient pas dans le monnayage isiaque, celui de Nicomédie débute avec des droits qui présentent le familier d’Hadrien entre 130 et 138 apr. J.-C., certainement après sa divinisation par l’empereur<sup>335</sup>. Les émissions représentent Apis sur le revers (figuration très disparate, qui ne réapparaît qu’avec Caracalla<sup>336</sup>). Isis *Pelagia* est bien plus présente à Nicomédie dès Antonin le pieux, puisqu’elle revient avec Marc-Aurèle et Commode César ; pour les périodes qui nous intéressent, avec Sévère Alexandre<sup>337</sup> puis avec Salonine<sup>338</sup>. La caractéristique maritime d’Isis est certainement plus fréquente ici non pas pour annoncer l’arrivée bienheureuse de l’armée en ces temps de *pax*

---

<sup>334</sup> *BMC Pontus*, n° 178.

<sup>335</sup> *SNRIS Nicomedia* n° 01a-b.

<sup>336</sup> *SNRIS Nicomedia* n° 11. Et peut-être auparavant avec Marc-Aurèle – *SNRIS Nicomedia* n° 04 – mais l’identification du taureau est incertaine, renvoyant éventuellement à Hermès comme c’est le cas à Stratonicee-Hadrianopolis et Bithynium-Claudiopolis.

<sup>337</sup> *SNRIS Nicomedia* n° 14, association similaire présente à Nicée, sans que les datations larges de 222 à 235 apr. J.-C. nous indiquent l’antériorité iconographique d’un atelier en particulier.

<sup>338</sup> *SNRIS Nicomedia* n° 27.

*Romana*, mais parce que Nicomédie est une ville maritime alors que Nicée est une ville continentale<sup>339</sup>.

Pourtant, ce qui explique les différences de tendances iconographiques entre les deux cités, c'est surtout leur rivalité entretenue depuis les Antonins<sup>340</sup>. Alors que les légendes numismatiques des revers isiaques de Nicée ne varient pas, nous remarquons que dès les premières monnaies isiaques nicomédiennes, la légende associée à Apis définit la cité maritime comme « métropole » : le titre qui faisait d'une cité une ville à l'origine de toutes les autres cités, donc une sorte de cité-mère ayant l'honneur d'être en tête des processions en l'honneur de l'empereur, était convoité et est souvent repris par Nicomédie sous les Antonins puis sous Caracalla<sup>341</sup>. Est également utilisée : le titre de « néocorie », depuis le règne de Marc-Aurèle, intensivement depuis les Sévères jusqu'à l'Isis *Pelagia* de Salonine entre 253 et 268 apr. J.-C.. La néocorie signifiant l'installation du culte impérial par un temple dans une cité, toutes les villes ne pouvaient avoir accès à ce titre, réservé à une voire deux par provinces : son acquisition apporte alors du prestige à la cité choisie par l'empereur. L'intensification de la néocorie sous les Sévères prouve une victoire de Nicomédie : alors que Nicée a pris ouvertement le parti de Niger en 193-194 apr. J.-C., et Nicomédie ayant offert son soutien à Septime Sévère, après la victoire de ce dernier elle se voit désormais seule cité importante de la Bithynie, sa concurrente étant privée du titre de première de la province<sup>342</sup>. Mais ce soutien ne se reflète pas vraiment par une intensification du monnayage isiaque qui présente l'effigie de Septime. Certes, à Nicée, nous ne trouvons qu'une émission de Septime avec identification incertaine d'Apis, mais ici, nous n'avons que deux monnaies (l'une avec Sérapis qui trône, l'autre avec les bustes

---

<sup>339</sup> Sur les liens hellénisés entre Isis et l'élément marin : Bricault, 2006.

<sup>340</sup> Drolet, 2004, décrit cette rivalité depuis Auguste jusqu'à Septime Sévère ; Robert, 1977. Rivalité connue dans la littérature grâce par exemple à Dion de Pruse, *Discours*, XXXVIII, adressé aux Nicomédiens : « nous ne nous battons pas pour une question territoriale ou maritime [...] nous ne luttons pas pour des revenus [...] nous luttons pour le premier rang ».

<sup>341</sup> *SNRIS Nicomedia* n° 11. Sur le titre honorifique de *Metropolis*, Haensch, 1997, 24-26, qui représente le siège de gouverneur tant convoité.

<sup>342</sup> Burrell, 2004, p. 154-156 ; si l'auteur affirme que le monnayage de la seconde néocorie de Nicomédie fait souvent écho à celui de Commode, ce n'est pas le cas avec le monnayage isiaque.

affrontés d'Isis et de Sérapis<sup>343</sup>). Néanmoins, les deux types sont inédits pour l'atelier de Nicomédie, et lourds de sens : ainsi, le soutien à Septime s'exprime entièrement par le revers, avec l'iconographie inédite, et les légendes qui en quelque sorte sont une preuve de l'intervention du pouvoir impérial dans le don de titres importants à la cité.

On observe donc une inversion de tendance iconographique entre Nicée et Nicomédie : alors que le monnayage nicéen émettait des bustes isiaques durant la dynastie antonine, qui disparaissent avec les Sévères, le monnayage nicomédien reprend au contraire ces types à partir de Septime Sévère, qui réapparaissent à quelques occasions jusqu'à Philippe I<sup>er</sup> et Otacilie. L'apparition des bustes dans le monnayage nicomédien se fait conjointement à l'affirmation de Nicomédie comme cité supérieure de Bithynie, résultat d'une décision impériale : les bustes isiaques, par leur signification de puissance divine, confirment la puissance impériale figurée par le buste de l'empereur qui équivaut aux bustes divins, et par la légende qui prouve l'application de cette puissance pour les bienfaits choisis d'une cité.

Par la suite, l'iconographie isiaque nicomédienne reprend surtout le Sérapis debout, ce qui ne le distingue pas de Nicée. Sous Caracalla, les différences s'atténuent avec la figuration de l'empereur aux côtés de Sérapis<sup>344</sup>. Cette dernière, émise comme à Nicée en 214-215 apr. J.-C., est légèrement différente avec l'empereur qui ne tient pas une épée, mais un bâton. Néanmoins, Caracalla se présente toujours comme un général dans une posture de couronnement par Sérapis, coiffé du *calathos* et tenant son sceptre. Le monnayage nicomédien caracallien est donc presque identique au nicéen, ne manquant que le sous-type de l'empereur aux côtés de Sérapis sur une galère. Une telle similarité monétaire atteste des intérêts isiaques impériaux et la profondeur de l'investissement de Caracalla qui dépassent la rivalité régionale lorsque l'empereur est sur place.

---

<sup>343</sup> *SNRIS* Nicomedia n° 06-07. La n° 06 présente deux trous, donc a surement été portée en amulette : par vénération pour Septime ? ou pour Sérapis ? Difficile de le déterminer.

<sup>344</sup> *SNRIS* Nicomedia n° 08, n° 09, n° 10 et n° 11.

Le corpus isiaque nicomédien, malgré la « victoire » affichée de la cité par rapport à sa concurrente Nicée dès la dynastie sévérienne, est pourtant constitué d'une trentaine d'exemplaires, soit moins de la moitié du corpus nicéen. L'infériorité numérique est perceptible à partir des Sévères. Car si à Nicée, tous les empereurs de cette époque étaient associés aux divinités isiaques (et même Julia Domna), à Nicomédie, seuls Septime, Caracalla, Macrin et Sévère Alexandre le sont sans doute<sup>345</sup>. Donc, si le pouvoir impérial s'investit à Nicomédie dans le don de titres d'importance repris monétairement, la quantité émise par l'atelier ne témoigne pas d'un investissement isiaque particulier par rapport à Nicée, hormis pour Caracalla. Par conséquent, il semble que Nicée tente de s'attirer de nouveau les faveurs impériales par la quantité isiaque émise plus importante et surtout plus régulière durant les Sévères, plutôt que par l'iconographie et surtout les légendes qui lui sont désormais interdites. Alors que Nicomédie, dorénavant assurée de l'attention impériale, ne voit pas la nécessité d'émettre des types isiaques pour le règne de tous ces empereurs, mais elle privilégie plutôt certaines images comme les bustes et des légendes la mettant en avant. Ainsi, les empereurs du premier tiers du III<sup>e</sup> siècle, non associés à des types isiaques à Nicomédie, sont des empereurs qui n'affichent pas d'attention profonde envers la sphère isiaque, ce qui peut se confirmer ailleurs dans l'Empire.

Pour la période d'anarchie militaire, on remarque encore une infériorité de la quantité nicomédienne par rapport à la production isiaque nicéenne, et une répartition différente des émissions par règnes : Maximin est absent alors que Philippe l'Arabe apparaît, tout comme sa femme Otacilie. Herennius et Hostilien ne sont pas figurés, même si leurs parents sont encore présents. Nous retrouvons Maxime, Gordien III<sup>346</sup>, Philippe II,

---

<sup>345</sup> On remarquera d'ailleurs que le monnayage bithynien de Sévère Alexandre figure Isis *Pelagia* dans une ville comme dans l'autre : *SNRIS Nicomedia* n° 14, dont la large datation ne permet pas de conclure sur l'influence d'un atelier sur l'autre, et dont l'existence semble incertaine.

<sup>346</sup> Maxime est associé à un Sérapis debout similaire à celui de Nicée, avec un sceptre dans la main gauche – *SNRIS Nicomedia* n° 15 – mais plus au Sérapis trônant. Gordien III reprend ce Sérapis debout sur deux émissions, comme à Nicée : *SNRIS Nicomedia* n° 16a-b, l'exemplaire (b) présentant deux épis dans la main droite du dieu. Ces monnaies prouvent à la fois une similarité d'un type général répandu en Bithynie, et quelques différences d'attributs qui font les particularités des ateliers sous un même règne. Enfin, Gordien est associé à un Sérapis debout inédit, tenant deux

Dèce. Enfin, remarquons l'absence de Gallien, alors que son épouse Salonine est associée à une Isis *Pelagia*. De cette répartition, nous constatons une mise en avant d'une famille impériale différente de Nicée avec Philippe I<sup>er</sup>, Otacilie et Philippe II. Philippe l'Arabe y est associé à un type inédit avec les bustes affrontés de Sérapis et d'Isis avec entre eux le petit buste d'Harpocrate<sup>347</sup>. L'image illustre bien le désir de prouver que le pouvoir impérial est détenu par une famille, et le coin est d'ailleurs réutilisé pour une monnaie d'Otacilie<sup>348</sup>. L'impératrice est possiblement associée aux bustes affrontés de Sérapis et d'Isis<sup>349</sup>, ce qui met en exergue le couple impérial et pas l'impératrice elle-même. Elle est aussi associée à un revers qui affronte les bustes de Sérapis et d'Hélios<sup>350</sup>, mais le buste solaire pourrait avoir remplacé celui d'Isis par une retouche selon la *SNRIS*. Le monnayage de Philippe II César est constitué d'un Sérapis qui trône<sup>351</sup>, donc un sous-type apparu uniquement sous Septime à Nicomédie, afin de renforcer l'idéal dynastique par le biais de ce mode de communication de masse.

Au contraire, les enfants de Trajan Dèce ne sont plus associés monétairement à ces divinités comme c'était le cas à Nicée, et Herennia ne présente pas d'innovation iconographique, copiant l'un des Sérapis debout de son mari, avec la lettre G dans le champ<sup>352</sup>. Ce qui est plus conforme aux données alexandrines que les proportions nicéennes. Enfin, l'absence de Gallien serait à relier aux invasions des Goths dont

---

grappes de raisins dont l'identification est difficile, d'où l'incertitude en tant que Sérapis-Dionysos : *SNRIS* Nicomedia n° 17.

<sup>347</sup> *SNRIS* Nicomedia n° 18 et n° 19.

<sup>348</sup> *SNRIS* Nicomedia n° 20.

<sup>349</sup> *SNRIS* Nicomedia n° 21.

<sup>350</sup> *SNRIS* Nicomedia n° 22. Sur ce type, Tran Tam Tinh, « Le baiser d'Hélios », dans Bonacasa, Di Vita (dir.), 1984, p. 325-326, pour qui l'image n'est pas rituelle sur les monnaies, mais politique et/ou allégorique plutôt que le signe d'une dévotion isiaque du couple impérial, même si le geste apparaît comme exceptionnel vu la rareté de cette image monétaire. Néanmoins, le commentaire du corpus remet en question cette hypothèse dans le cas de Philippe en nous disant ceci : « Le revers pose problème. On reconnaît bien le buste de Sarapis, à gauche, affronté à celui d'Hélios-Sol, à dr. La monnaie a été retouchée et l'un ou l'autre des bustes a été ajouté après coup. On pourrait songer, vu le manque de relief de celui d'Hélios, qu'Isis devait primitivement être affrontée à Sarapis et que son image a été effacée dès l'Antiquité lorsque le culte solaire est devenu prépondérant ».

<sup>351</sup> *SNRIS* Nicomedia n° 23.

<sup>352</sup> *SNRIS* Nicomedia n° 26, copiant le n° 25, mais le coin n'est pas le même selon la différence de légende.

Nicomédie est victime à plusieurs reprises sous son règne<sup>353</sup> ; si Salonine est présente dans ce monnayage<sup>354</sup>, l'Isis *Pelagia* qui lui est associée confirme une volonté nicomédienne de navigation heureuse qui amènerait l'armée romaine.

Finalement, l'atelier émet ses derniers types isiaques sous le corègne de Maximin Daïa, Constantin I<sup>er</sup> et Licinius, avec comme à Antioche le type du Sol qui tient la tête de Sérapis<sup>355</sup>, et pour la première fois pour le monnayage nicomédien, la légende *SOLI INVICTO*. Ce type émis en 312 apr. J.-C. est pour le moment absent à Nicée. Ainsi, même par le biais d'une image qui minimise les cultes isiaques au profit du culte solaire, Nicomédie brandit sa supériorité par rapport à Nicée en émettant un type cher au trio impérial. C'est peut-être parce que Nicomédie, capitale provinciale de la Bithynie, émet cette image que Nicée n'a pas à le faire à la même époque.

#### IV.3.4 Que nous apportent les données d'Antioche et de la Bithynie ?

Si les émissions de l'atelier alexandrin pouvaient refléter les dispositions impériales envers les divinités isiaques par leur quantité, leur iconographie était également le reflet de traditions religieuses locales propres à l'Égypte, et leur date d'émission parfois le reflet de contexte politico-religieux particulier. Dans les autres provinces, le poids des traditions isiaques locales sera moindre, tout comme les dispositions isiaques impériales. Néanmoins, certains événements politiques, produisant des types iconographiques particuliers et influant sur l'évolution quantitative ou iconographique traditionnelle, permettent de distinguer une fonction singulière du monnayage provincial surtout durant le III<sup>e</sup> siècle, et le choix des populations locales<sup>356</sup>.

L'atelier d'Antioche, à partir du III<sup>e</sup> siècle, produit des émissions isiaques qui emploient des images bien connues, autant à Rome qu'ailleurs. Mais c'est la réapparition du monnayage sous Gordien, et par la suite sa répartition par règnes, qui révèle ses liens avec des événements militaires durant la période de l'Anarchie. En effet, c'est la venue de

<sup>353</sup> Histoire Auguste, *Vies des deux Galliens*, IV, 7 ; Zosime, *L'Histoire nouvelle*, I, 31-32.

<sup>354</sup> *SNRIS* Nicomedia n° 27.

<sup>355</sup> *SNRIS* Nicomedia n° 28-30.

<sup>356</sup> Tran Tam Tinh, 1983, p. 73.

l'empereur à la tête d'un corps expéditionnaire qui déclenche le renouveau monétaire antiochéen. Et c'est la présence conjointe de l'effigie militaire impériale sur le droit et de l'empereur sur le revers qui définit les divinités isiaques comme *comes augusti*, en particulier compagnons « militaires » et fonction générale qui se confirme à Rome. Par la suite, avec Gallien puis Claude II, l'iconographie peut être plus explicite, favorisant l'empereur ou Sérapis en tenue militaire, qui tiennent des attributs militaires comme la lance, l'épée, etc., ou encore les légendes peuvent se multiplier – *CONSER AVG* et *SALVS AVG*, *COMITI AVG* à Rome –, ce qui illustre le souhait de salut impérial pour un empereur archétype du soldat dont la carrière militaire l'emmène jusqu'au pouvoir.

À Nicée, la dimension militaire s'exprime dès le règne de Caracalla avec des types inédits et d'autres qui imitent des images alexandrines, mettant notamment l'accent sur la dimension de navigation – nécessaire car elle amène l'armée. L'Isis *navigans* qu'on retrouve à Nicée et à Nicomédie « reste toujours intimement liée aux cités de bord de mer ou proches d'un littoral<sup>357</sup> ». Les innovations caracalliennes ne sont pas seulement le reflet de la politique de l'atelier nicéen, mais elles concordent avec les informations obtenues auparavant avec Alexandrie et Rome et elles affichent une protection isiaque explicite qui s'étend aux impératrices ponctuellement présentes sur les droits. L'apparition des contremarques durant l'Anarchie touche également les monnaies isiaques nicéennes et prouve le besoin de numéraires de nécessité, ce qui signifie un certain danger militaire – représenté par les Scythes.

Enfin, le monnayage de Nicomédie prouve les tendances iconographiques générales isiaques de la Bithynie : l'aspect conventionnel d'Apis et d'Harpocrate face à la variété rencontrée pour Isis et Sérapis<sup>358</sup> ; l'Isis drapée, coiffée du *basileion* et accompagnant Sérapis est rare en dehors d'Alexandrie et pourtant présente à Nicée et à Nicomédie<sup>359</sup>. Mais surtout, on y retrouve la prépondérance du Sérapis debout, donc en majesté, avec de nombreuses variantes<sup>360</sup>. Et si cela se confirme pour Caracalla dans les deux cités, ainsi que pour Gordien III comme le note Tran Tam Tinh, les distinctions quantitatives sont notables

<sup>357</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 104.

<sup>358</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 101.

<sup>359</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 102.

<sup>360</sup> Tran Tam Tinh, 1983, p. 67-71.

pour Gallien, absent à Nicomédie. Ainsi, le monnayage de cette cité bithynienne prouve également les spécificités d'images et d'évolution quantitative, propres à Nicomédie d'un côté, Nicée de l'autre. En exemple d'évolution, chacune des deux cités mettra l'emphase sur une famille impériale différente et un empereur possiblement « père dynastique » : autour de Trajan Dèce pour Nicée, autour de Philippe l'Arabe pour Nicomédie<sup>361</sup>. L'emphase différente se fait grâce aux imitations des impératrices ou au contraire à leurs innovations, ainsi que par le monnayage des fils-César. Ces différences sont dues à la concurrence installée entre ces cités et exacerbée depuis le règne de Septime, notamment pour l'obtention du titre de néocore ainsi que par des événements militaires comme les invasions des Goths à Nicomédie sous Gallien, qui expliqueraient l'absence de ce dernier dans ce monnayage-ci.

Nos exemples orientaux d'Asie Mineure et de Syrie ont ainsi apporté des informations nouvelles pour la dynastie sévérienne et le III<sup>e</sup> siècle en général. Ils prouvent une vocation militaire de certaines images et des politiques d'émission par des monnaies isiaques au premier abord non militaires, mais dont la date d'émission ou le règne associé prouvent un lien avec des événements politiques qui entraînent le soutien de l'armée romaine. Isis *Pelagia* en est un bon exemple. Annonciatrice à Alexandrie puis à Rome de prospérité agraire et annonaire par une heureuse navigation, en Bithynie, postérieurement aux Antonins et à la *pax Romana*, cette navigation signifie surtout transport de l'armée romaine et recul du danger représenté par certaines tribus, surtout pour Nicomédie qui est une cité côtière.

Postérieurement, le monnayage isiaque oriental disparaît rapidement (après Gallien), pour réapparaître éventuellement durant le IV<sup>e</sup> siècle sous les Tétrarchies entre 310 et 312 apr. J.-C. : le type figuré est alors Sol qui tient la tête de Sérapis. Ainsi, à

---

<sup>361</sup> Le monnayage bithynien de Philippe I<sup>er</sup> révèle d'ailleurs une donnée contraire à l'atelier d'Alexandrie : dans cette région, ses monnaies n'imitent pas les types d'Alexandre Sévère. Les données nicomédiennes prouvent plutôt des innovations, avec surtout le type des bustes affrontés de Sérapis, d'Isis et d'Harpocrate. Ces innovations, et l'abandon du modèle représenté par l'ancien général de Philippe, indiqueraient une curiosité plus profonde pour les cultes isiaques, qu'il conviendrait d'approfondir par une étude ultérieure ciblée sur ces monnaies provinciales.



Antioche comme à Nicomédie, ces dernières monnaies similaires à un type alexandrin attestent d'une évolution religieuse de l'Empire du moins dans sa partie orientale, avec un apogée du culte solaire vers un hénouthéisme et des transformations religieuses officielles qui ont pu nécessiter par exemple le Concile de Nicée en 313. C'est à cette date que Maximin II Daïa, le plus « païen » des tétrarques, disparaît, tout comme l'iconographie monétaire isiaque en Orient<sup>362</sup>.

Pour finir, afin de confirmer l'apport d'une étude non exhaustive sur le monnayage des ateliers provinciaux, nous avons établi un graphique général quantitatif par règnes<sup>363</sup> (figure n° 24). On remarque que si le monnayage d'Antioche, Nicée et Nicomédie s'inscrit dans une quantification provinciale générale notable durant le règne de Caracalla, qui indique un règne particulier partout dans l'Empire, il n'en est pas de même pour les autres membres de la dynastie. Entre Nicée et Nicomédie, le monnayage isiaque de Septime n'est pas régulier, mais en général son monnayage provincial est quantitativement plus important que celui de Sévère Alexandre, pourtant figuré par les deux ateliers orientaux. Un tel graphique illustre donc des disparités par règnes qu'une étude non exhaustive comme la nôtre ne peut expliquer.

---

<sup>362</sup> Rappelons qu'en 312, des types alexandrins anonymes présentent le Nil ou Alexandrie comme *genii* égyptiens. À la même époque – entre 311 et 312 apr. J.-C. –, Nicomédie et Antioche, les deux autres cités orientales les plus importantes économiquement et politiquement, émettent des monnaies également anonymes avec leur *genius* au revers et Cérès, Jupiter ou Victoria au droit. Ce sont les deux cités qui voient apparaître le type du Sol : il n'est donc pas hasardeux de confirmer que les émissions anonymes s'opposent aux émissions impériales du Sol. Par conséquent, la généralisation iconographique monétaire des principaux ateliers provinciaux divisent deux groupes religieux : les *genii* locaux défenseurs du paganisme, face au Sol défendu par les tétrarques. On peut affirmer que pour certains défenseurs du paganisme et du cercle isiaque, le phénomène hénouthéiste développé autour de Sol par les empereurs est un danger. Mais l'hénouthéisme solaire n'est pas obligatoirement l'étape nécessaire au passage vers l'officialisation du christianisme : l'iconographie de Sol n'est ainsi pas spécifiquement remplacé par une iconographie chrétienne à partir de 325 apr. J.-C. (Fowden, « Late Polytheism », dans Bowman, Garnsey, Cameron, 2005, p. 558-560).

<sup>363</sup> Ce graphique n'inclut pas les émissions isiaques de Rome, ni les émissions alexandrines que nous avons déjà traitées. S'il peut nous apporter quelques renseignements, ces derniers représentent surtout des pistes de recherche à explorer plus exhaustivement. Nous ne pouvons ici étudier le monnayage de chaque cité voire chaque région, et nous encourageons de telles analyses comparatives plus spécifiquement ciblées.

Nous remarquerons également la quantité provinciale sous Gordien III, supérieure à celle de Caracalla et la plus importante pour toutes les périodes qui nous intéressent, ce qui est contraire aux données romaines et alexandrines qui révèlent un phénomène inverse. Cela prouve une concentration des intérêts isiaques caracalliens dans la cité-base du pouvoir impérial. Après les Sévères, l'Anarchie militaire nécessite l'éloignement constant des empereurs vers les provinces, ce qui se constate dans la quantification provinciale<sup>364</sup>, en particulier avec certains règnes comme Gordien III dont les intérêts isiaques et l'influence s'expriment à l'Est.

Le monnayage provincial général observe une tendance similaire à la production chiffrée alexandrine pour Philippe l'Arabe et son fils : tous les deux sont investis monétairement dans la production isiaque, avec une supériorité quantitative observée chez Philippe II. Les ateliers bithyniens témoignaient en outre d'une supériorité pour Philippe II en tant que César, comme la moitié de la production alexandrine qui présente son effigie. L'iconographie de cette dernière affichait une grande variété, alors que la production bithynienne l'associe aux types sérapistes les plus répandus soit le Sérapis debout et celui qui trône (ce dernier pourtant rare à Nicomédie), ce qui prouve une volonté d'exhiber le César comme celui qui prendra le pouvoir impérial à la suite de son père. Il semble que ce dernier graphique illustre l'initiative de lier cette famille impériale aux divinités isiaques qui a débuté sous Philippe l'Arabe, qu'il y associe son fils au moins autant que lui sinon plus : rappelons que Philippe est absent du monnayage isiaque de Nicée. Et le fils continue d'entretenir le lien dans son propre monnayage en tant qu'Auguste, sans pour autant l'amplifier : 59 de ses émissions provinciales (exceptées les émissions alexandrines) sur 78 au total présentent Philippe II César, soit 75 % de son monnayage isiaque.

Trajan Dèce et sa famille semblent bien moins associés aux divinités isiaques dans les provinces que ces prédécesseurs directs ; au contraire, Valérien puis Gallien reprennent l'initiative de lien isiaque dynastique, ce dernier surtout avec Valérien II et peu avec

---

<sup>364</sup> Notons que la quantification provinciale concerne majoritairement des ateliers orientaux : les conflits à l'Ouest ne sont pas absents tout comme les ateliers monétaires, mais les divinités isiaques se sont implantées dans les provinces proches de l'Égypte bien plus tôt qu'à l'Ouest.

Salonin. D'ailleurs, l'iconographie numismatique de Valérien le Jeune a fait supposer une dévotion voire une initiation isiaque : le César serait en effet le seul personnage impérial à porter une particularité capillaire sur des monnaies romaines et provinciales d'Occident. On l'y voit avec « le crâne rasé à l'exception d'une mèche étroite et longue, réservée derrière l'oreille droite et descendant dans le cou<sup>365</sup> », appelée boucle d'Horus. Depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, on associe la boucle d'Horus que portaient les jeunes Égyptiens voire les princes royaux (alors désignés comme successeurs au trône, nouveaux Horus<sup>366</sup>) à un acte rituel de passage, les jeunes quittant la classe sociale « asexuée » protégée par Isis en coupant la mèche et réalisant ainsi le mythe horien sur le plan humain<sup>367</sup>. La mèche deviendrait une marque uniquement religieuse lorsqu'elle se répand en Italie et qu'elle subsiste à l'époque impériale<sup>368</sup>, caractéristique peut-être d'une catégorie de jeunes futurs mystes influencés par la dévotion isiaque parentale et sur le chemin de l'initiation vers la déesse Isis<sup>369</sup>. Ces arguments de Von Gonzenbach ont néanmoins été parfois remis en cause : par exemple, M. Malaise trouvait difficile d'affirmer sans doute possible la symbolique religieuse de la boucle à l'époque impériale face à la possibilité qu'elle ne soit qu'une mode égyptisante ; ou encore sa définition de phases chronologiques différenciées de la localisation de la boucle, basée sur la datation parfois erronée de documents<sup>370</sup>. Le consensus actuel est que la boucle spécifiquement portée à droite semble le signe d'un enfant placé sous la protection d'Isis (ce qui semble moins clair avec une boucle portée à gauche ou à l'arrière de la tête), et des documents iconographiques semblent indiquer un état préliminaire initiatique de certains enfants qui la portent. Brenot s'est penchée en particulier sur l'iconographie de Valérien le Jeune. Nous trouvons

---

<sup>365</sup> Brenot, 1973, p. 157.

<sup>366</sup> Von Gonzenbach, 1957, p. 66-79.

<sup>367</sup> Von Gonzenbach, 1957, p. 64-104.

<sup>368</sup> La symbolique religieuse aurait d'ailleurs perduré jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle chez Macrobe, *Saturnales*, I, 21, 14 : *Apud eosdem Apollo, qui est sol, Horus uocatur: ex quo et horae uiginti quattuor quibus dies noxque conficitur nomen acceperunt, et quattuor tempora quibus annuus orbis impletur horae uocantur. Idem Aegyptii uolentes ipsius solis nomine dicare simulachrum figurauere raso capite, sed dextra parte crine remanente. Seruatus crinis docet solem naturae rerum numquam esse in operto: dempti autem capilli residenti radice monstrant hoc sidus etiam tempore quo non uisitur a nobis rursum emergendi, uti capillos, habere substantiam.*

<sup>369</sup> Von Gonzenbach, 1957, p. 113-124.

<sup>370</sup> *Conditions*, p. 151. Backe-Dahmen, *à venir*, résume les objections.

effectivement des monnaies issues de plusieurs ateliers où Valérien semble porter le type de l'*Horus-lock*. Le jeune César l'affiche notamment sur des monnaies romaines<sup>371</sup> avec au revers soit la légende *PRINCIPI IVVENTVTIS* et Valérien qui tient une lance et une effigie ou un globe, soit la légende *PIETAS AVGG*, soit *IOVI CRESCENTI* (Jupiter chevauchant la chèvre Amalthée), ou encore des revers de consécration au type de l'autel<sup>372</sup>, de l'aigle<sup>373</sup> et du bûcher. On retrouve les mêmes types, avec la mèche horienne ou non, dans d'autres ateliers placés sous l'autorité de Gallien ou de son fils, comme à Viminacium et Cologne<sup>374</sup>.

Quant aux ateliers des provinces orientales, la particularité capillaire y semble rare même à Alexandrie<sup>375</sup>, mais pas inexistante. L'iconographie du César qui porte la mèche reste bien moins conventionnelle que celle où la mèche est absente<sup>376</sup>. La mèche horienne est douteuse sur les monnaies isiaques de Valérien II : certes, sur un exemplaire de Pamphylie<sup>377</sup>, le César présente une mèche descendant jusqu'au niveau de la bouche (donc d'une certaine longueur qui la démarque de l'oreille et du reste de la chevelure), mais elle est beaucoup plus courte que sur les exemplaires romains précédemment mentionnés et ne descend pas dans le cou<sup>378</sup>.

D'ailleurs, est-ce significatif que sur les monnaies isiaques où la présence de la boucle est douteuse, mais potentielle, le revers représente Sérapis (debout ou son buste) seul ou face à la personnification d'Alexandrie, et non Isis qui est la divinité consacrant les porteurs de la mèche, d'où une remise en cause de l'interprétation de la mèche pour le III<sup>e</sup> siècle ? Ceci impliquerait que le choix d'iconographie de droit serait lié à la représentation du revers. Or, dans l'état actuel de notre documentation numismatique (tant que nous

<sup>371</sup> Brenot, 1973, p. 158-159.

<sup>372</sup> *RIC* V, 1, 24.

<sup>373</sup> *RIC* V, 1, 27, pl. IV n° 67.

<sup>374</sup> Brenot, 1973, p. 159-160.

<sup>375</sup> Brenot, 1973, p. 160-161. La *SNRIS* relève trois émissions isiaques avec Valérien II (Alexandria n° 666 et n° 667) mais Valérien n'y porte pas la mèche horienne.

<sup>376</sup> Telle que l'affirmait Brenot, 1973, p. 161.

<sup>377</sup> *SNRIS* Magydus n° 04. L'état de conservation d'Aspendus n° 27 ne permet pas de déterminer la présence de la mèche, qui semble absente sur Aspendus n° 28.

<sup>378</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 197, nous parle d'un antoninien au nom de Valérien le jeune avec la mèche, noté Roma n° 41, mais l'exemplaire répertorié à ce numéro dans la *SNRIS* est la monnaie gallienne au Sérapis debout.

n'avons pas un Valérien II porteur associé à une Isis monétaire), cela ne semble pas être le cas, puisqu'un même type au droit peut être associé ou non, indifféremment, à Valérien II portant la mèche ; en outre, il serait difficile d'expliquer que la mèche au droit soit associée à Jupiter qui chevauche une chèvre sur le revers ou aux autres types évoqués. Il ne s'agit pas de remettre en cause le port de la mèche horienne par Valérien II. D'ailleurs, Brenot résume que la protection isiaque accordée sur le jeune César trouve un écho, certes flou, dans les sources littéraires<sup>379</sup>. Nous y ajouterons que la politique monétaire isiaque de la famille de Valérien père suivie par Gallien trouve un écho dans le monnayage lié à Valérien le Jeune : ne serait-ce qu'en quantité, leur monnayage provincial représente une recrudescence par rapport à la diminution (figure n° 11 et n° 59) depuis Trajan Dèce. À cela s'ajoute la possible implication isiaque de Plotin qui aurait pu se répercuter dans l'entourage impérial de Gallien, puisque lui-même et sa femme Salonine « paid regular visits to the circle of the Neo-Platonic philosopher Plotinus<sup>380</sup> ». Avec l'hypothèse d'une influence isiaque plotinienne sur Gallien et sa femme, l'hypothèse subséquente du port de la mèche horienne par Valérien, lui offrant protection d'Isis qu'aurait pu souhaitée Salonine pour son jeune fils parti en Pannonie, est d'autant plus plausible. Mais devant l'irrégularité de cette iconographie certes inédite, il est étonnant d'en conclure à une implication mystique du jeune César, même si elle était guidée par des influences parentales.

Quant à la rareté iconographique isiaque de Valérien II, on pourrait l'expliquer par son jeune âge (jeunesse qui correspond au port de la boucle jusqu'à 14 ans), et la brièveté de son association au pouvoir. Mais en comparaison, Philippe II était également jeune et pourtant bien plus impliqué monétairement grâce à son père, alors que Gallien fut similairement autant impliqué quantitativement que Philippe l'Arabe. Ainsi, il y a ambiguïté entre d'une part l'hypothèse d'une implication mystique de Valérien II selon le port de la boucle, et d'autre part la rareté des documents isiaques liés au César. Nous sommes plus retenus sur la déduction qui fait de la boucle d'Horus chez Valérien l'indice de son chemin vers l'initiation isiaque ; la mèche horienne chez Valérien II serait plus symptomatique d'une volonté de symbole dynastique à connotation secondaire isiaque (ce

---

<sup>379</sup> Brenot, 1973, p. 163-164.

<sup>380</sup> De Blois, 1976, p. 145. *supra*, p 134-137.

qui reprend le sens d'héritier au trône protégé par Isis lorsque la mèche était portée par des princes de l'Égypte ancienne) que d'une véritable initiation du César en tant que myste d'Isis. Mais dans les deux cas, nous sommes d'accord qu'on a là « un signe supplémentaire de la (profonde) influence de la religion alexandrine à Rome en cette seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle », et nous précisons : sur les héritiers de Valérien père.

Gallien ne présente aucune monnaie isiaque en tant que César, alors que sa quantification provinciale est similaire à celle de son père et qu'à Alexandrie, sa variété reprenait quelques types paternels et dans son ensemble la composition iconographique de Valérien. À Nicée, les Sérapis debout de Gallien reprenaient ceux de son père avec la même posture, connue depuis Géta. Dans d'autres ateliers provinciaux, les types de Valérien sont bien repris par son fils : à Sinope par exemple, Gallien reprend la tête de Sérapis émise de façon inédite par son père en 254 apr. J.-C<sup>381</sup>. Les reprises des types de Valérien par Gallien confirment une initiative familiale perpétuée par celui qui a osé s'associer au cercle isiaque directement à Rome, sans que cette initiative soit la continuité d'un lien entrepris par son père lorsqu'il le nomme César. On peut alors s'étonner de la relative pauvreté quantitative par rapport à Gordien III et Caracalla, ou même Sévère Alexandre et Philippe II qui n'ont pas de monnaies romaines isiaques à leur actif. On peut imaginer que les mouvements importants de cet empereur, confronté à des invasions sur presque toutes les frontières, n'ont pas fourni aux ateliers provinciaux autant d'événements-prétextes à multiplier les émissions avec cette effigie particulière. Quant à la monnaie romaine, si elle n'exprime pas une adhésion isiaque profonde qui se refléterait dans les provinces, elle peut être le reflet d'un désir de s'associer précisément à la capitale impériale et aux divinités qui y sont présentes, alors que Gallien est le dernier membre de l'ordre sénatorial à devenir empereur avec l'appui du sénat et non par acclamation première des soldats, ce qui n'était pas arrivé depuis Gordien III.

---

<sup>381</sup> *SNRIS* Sinope n° 53a pour Valérien et n° 57 pour Gallien ; on pourrait aussi évoquer la reprise de l'Isis brandissant le sistre à Cyme (connu auparavant avec une unique émission liée à Sabine), celle d'Isis *Pelagia* à Éphèse, celle de Sérapis debout devant un autel allumé à Cius, etc.

Il semble que la réforme monétaire de Dioclétien n'ait pas d'incidence sur le monnayage provincial isiaque, qui déjà postérieurement à Gallien puis à Claude II se raréfie à l'extrême. Seuls les tétrarques Licinius, Maximin II Daïa et Constantin I<sup>er</sup> réapparaissent sur notre graphique ; en dehors des *vota publica*, leurs revers isiaques présentent toujours soit Sol, soit le *Genius* qui tient la tête de Sérapis. Cette division entre l'iconographie de leurs émissions romaines (très variée chez Constantin surtout) et la constance iconographique de leurs monnaies provinciales tend à confirmer que les *vota publica* ne sont pas issus de l'initiative impériale, d'autant plus que la datation effectuée sur certains est postérieure à la deuxième Tétrarchie et à cette ascendance solaire sur Sérapis.

## **IV.4 Les autres figures de pouvoir**

### IV.4.1 Les choix des impératrices

Alors que nos diagrammes n'incluaient pas les émissions des impératrices, nous pouvons néanmoins analyser les monnaies de ces « reines » (figure n° 25). Les émissions isiaques qui présentent le portrait d'une impératrice<sup>382</sup>, sur le droit ou sur le revers, apparaissent dès le début de l'époque impériale pour les exemplaires alexandrins en rouge, dès le II<sup>e</sup> siècle pour les exemplaires romains en bleu et les émissions des autres cités en vert. Ces émissions pourraient permettre d'accéder à de nouvelles pistes de liens entre cercle divin isiaque et pouvoir impérial. Ainsi, observe-t-on des choix iconographiques différents pour les impératrices et comment interpréter ces derniers ?

En termes de quantités, nous n'avons que treize émissions isiaques romaines qui présentent le portrait d'une impératrice, contre plus d'une centaine avec le portrait d'un

---

<sup>382</sup> Si l'impératrice n'a pas un pouvoir direct quant à la production iconographique monétaire et dans le choix des types, son pouvoir peut parfois être indirect comme une question d'influence sur son entourage décisionnaire, ou comme l'empereur, c'est-à-dire une question de concordance aux yeux du public envers les idéaux du personnage féminin à la tête de l'État. Car accoler l'image d'une impératrice à côté de celle d'une divinité « étrangère », n'est pas un geste anodin de la part d'un empereur ou des hauts-fonctionnaires responsables de la « propagande » monétaire impériale : le geste doit être le résultat d'une forte volonté de la part de cette femme puis de son mari. Rowan, 2011, p. 243-244 : en outre, p. 246-247, l'historienne émet l'hypothèse qu'un atelier à Rome (sur probablement six existants) était dédié aux émissions des impératrices durant la période sévérienne.

empereur. Les impératrices à se lier aux divinités isiaques à Rome<sup>383</sup> sont Sabine, femme d'Hadrien ; Faustine l'Ancienne, épouse d'Antonin le Pieux ; puis Faustine la Jeune, épouse de Marc-Aurèle et mère de Commode. Trois dernières monnaies représentent sur le droit Julia Domna, la mère de Caracalla. Face à la situation, qui s'explique notamment par la place sur une longue durée de ces femmes dans la maison impériale<sup>384</sup>, on peut se demander si les inclinaisons religieuses de certaines impératrices ont pu influencer celles de leur entourage, particulièrement leur fils dans le cas de Commode et Caracalla.

À Alexandrie, les émissions isiaques des impératrices sont bien plus nombreuses (plus de 150). Elles sont émises par la majorité des impératrices jusqu'au règne de Gallien, même en petit nombre. À ce titre, Faustine la Jeune et Julia Domna se démarquent encore<sup>385</sup>, tout comme Julia Maesa et Julia Mamaea dans une moindre mesure<sup>386</sup>. Crispine (femme de Commode) et Plautille (femme de Caracalla) ne sont que peu représentées : quantitativement, l'influence isiaque semble donc plutôt maternelle que maritale.

Sur les treize émissions isiaques présentant le portrait d'une impératrice et qui sortent de l'atelier romain, Isis est toujours sur le revers, souvent en personnage principal : c'est là une caractéristique qui ne semble pas avoir influencé directement Commode et Caracalla, les deux affichant leur préférence monétaire pour Sérapis. Isis y apparaît avec la dynastie antonine, qui a à cœur de faire évoluer le culte impérial et l'idéologie

---

<sup>383</sup> Et qui vont porter le titre *augusta* (qui apparaît sur les monnaies à partir déjà de 21 apr. J.-C.), titre honorifique qui n'est pas donnée automatiquement à la conjointe de l'empereur, mais avec l'accord du sénat ; ce titre est alors en relation étroite avec la notion de « maternité universelle » (Morelli, « *Augustae* come madri sulle monete », dans Kolb (éd.), 2010, p. 143), qui permet aux *Augustae* d'avoir plus de pouvoir en théorie car plus de sacralité, mais surtout plus d'influence en pratique. Il est donc intéressant de constater que les impératrices ici présentes, qui sont liées monétairement aux divinités isiaques, sont toutes *augustae*, car c'est la preuve du poids de leur influence à Rome, notamment sur la production monétaire.

<sup>384</sup> Rowan, 2011, p. 249, relève justement les 24 ans de Julia Domna dans la maison impériale, qui connaît à la fois le règne de son mari et de son fils.

<sup>385</sup> Bricault, 2000b, p. 147, remarque ainsi que les monnaies isiaques de l'impératrice dépassent en nombre celles de son époux et de son père.

<sup>386</sup> Ce qui correspond au pourcentage important de cette impératrice pour l'atelier romain en général, quantité expliquée par le jeune âge d'Alexandre Sévère par Rowan, 2011, p. 248, explication qui ne se reflète ici avec Julia Soaemias.



dynastique<sup>387</sup>. « La divinisation des impératrices tend à devenir une règle<sup>388</sup> », et les *Augustae* sont de plus en plus liées ou assimilées à de multiples divinités féminines (dont Isis) autant *ante* que *post-mortem*. Par exemple, sur la première monnaie qui nous concerne ici et que nous avons déjà évoquée<sup>389</sup>, Hadrien se fait représenter sur le droit face au couple Isis et Sérapis, qui les accueillent lui et sa femme Sabine comme d'égal à égal en Égypte.

Une émission de Faustine l'Ancienne qui reprend l'Isis-Sothis d'Hadrien chevauchant le chien Sirius (avec la même légende *S C*) est émise après la mort de l'impératrice par *senatus consulto* ; elle la présente en tant que *DIVA FAVSTINA*<sup>390</sup>, et prend place parmi une série très abondante de monnaies de consécration<sup>391</sup>. Le geste de diviniser l'impératrice et surtout d'associer la divinisation à Isis-Sothis requiert l'aval du Sénat<sup>392</sup> ; et la première dynastie qui lie l'image divine isiaque à Rome à l'image de ses membres semble donc quelque peu hésitante à le faire sans consentement affiché du Sénat. L'aval sénatorial n'est pas unique à un lien isiaque : on observe pareillement *S C* sur une autre monnaie de *DIVA FAVSTINA*, avec la figure de Cybèle assise sur un lion<sup>393</sup> ; ou encore avec la représentation de Faustine assise sur un trône tiré par deux éléphants<sup>394</sup>. Si l'on peut alors penser que l'aval est nécessaire pour les revers à figuration qui rappellent l'Orient, l'exemplaire figurant un mausolée au revers, avec *CONSECRATIO* et *S C*, dément

---

<sup>387</sup> Rowan, 2011, p. 245 ; Rowan, 2013, p. 215.

<sup>388</sup> Malfugeon, 2005, p. 33.

<sup>389</sup> *supra*, p. 304. *SNRIS* Roma n° 13a-b : ce sont deux émissions très similaires, l'unique différence étant que sur l'une, on y voit un buste drapé d'Hadrien sur le droit, alors que l'autre présente sa tête nue. Surtout ce sont les deux seules qui n'affichent pas le portrait de l'impératrice sur le droit. Ainsi la présence de Sabine sur le revers relève bien de la volonté d'Hadrien d'associer sa femme et lui à Isis et Sérapis. Quant aux tendances isiaques propres à Sabine, ils seront plus perceptibles avec l'analyse des émissions alexandrines qui présentent son portrait au droit.

<sup>390</sup> *SNRIS* Roma n° 15.

<sup>391</sup> Levick, 2014, p. 126-129. Sur les monnaies de consécration, on pourra aussi consulter Beckmann, 2012, p. 19-39, mais qui ne mentionne pas de monnaies isiaques.

<sup>392</sup> D'ailleurs, les auteurs anciens dénotent pour la première fois l'aval sénatorial pour l'apothéose d'une impératrice avec le cas de Faustine : Malfugeon, 2005, p. 37.

<sup>393</sup> *RIC* III, 1150. Sur les liens entre Faustine et Cybèle : Levick, 2014, p. 131-132.

<sup>394</sup> *RIC* III, 1698. L'importance de Faustine (avant et après sa mort) dans le monnayage d'Antonin le Pieux est relevée avec justesse par Rowan, 2013, p. 215, ce qui contraste avec le règne d'Hadrien ; la monnaie isiaque romaine d'Hadrien avec figuration de Sabine apparaît donc d'autant plus exceptionnelle.

ici l'hypothèse. On pensera plutôt que la garantie sénatoriale est souhaitée parce que la divinisation immédiate de l'impératrice est un geste encore inédit.

Le type de l'Isis-Sothis réapparaît à Alexandrie sous celui d'Antonin le Pieux sans la légende *S C*<sup>395</sup>. Il n'exprime donc pas un aspect féminin spécifiquement lié aux impératrices. L'aspect cosmologique semble plutôt être un moyen d'afficher la félicité apportée par le règne et l'éternité de la dynastie<sup>396</sup>, d'autant plus lorsque le motif sera réémis chez leur fille à Rome<sup>397</sup>, et chez Antonin à Alexandrie en 158-9 (soit pour ses *Vicennalia*). Or, Isis-Sothis étant annonciatrice de la crue du Nil et de la prospérité agricole, une telle image à Rome anciennement liée à *Diva Faustina* sur des monnaies de bronze correspond à une politique monétaire générale : si les monnaies d'or d'Antonin insistent sur la piété et la famille impériale, ses monnaies d'argent et de bronze pour un public différent se concentrent sur un message distinct, soit l'approvisionnement en grain (donc l'annone et un empire prospère) par l'intermédiaire de nombreuses divinités, personnifications et vertus<sup>398</sup>. L'aspect cosmologique d'Isis est là encore un instrument au service de toute la famille impériale sacrée.

Les autres types romains d'Isis liés aux impératrices antonines sont variés : Isis *Pharia* se présente debout et tient un voile au-dessus de sa tête, avec derrière elle un phare (ce qui permet de lui attribuer cette épithète) et devant un bateau à voile déployée. On la trouve par deux fois sur les émissions de Faustine la Jeune<sup>399</sup>. Elle impose la première dame comme protectrice de la flotte d'Alexandrie, qui amenait le blé d'Égypte jusqu'à la capitale impériale, et rappelle peut-être l'entreprise d'Antonin de restaurer le phare d'Alexandrie en

---

<sup>395</sup> *SNRIS* Alexandria n° 275.

<sup>396</sup> Levick, 2014, p. 125.

<sup>397</sup> *SNRIS* Roma n° M01 et n° 17a (le dernier étant répertorié dans le supplément I de la *SNRIS* : Bricault, Veymiers (dir.), 2015, p. 264).

<sup>398</sup> Levick, 2014, p. 129 : Cérès-Déméter est particulièrement utilisée à Rome ; Malfugeon, 2005, p. 40 ; Rowan, 2013, notamment les diagrammes p. 216 pour les monnaies d'or, p. 221, pour les monnaies d'argent, p. 225 pour celles en bronze.

<sup>399</sup> *SNRIS* Roma n° M02 ; *SNRIS* Roma n° 16.

l'an 18 de son règne<sup>400</sup>. À Rome, le type est exclusif aux impératrices ; par la suite, lorsque l'annonce sera menacée, c'est Sérapis qui apparaîtra sur un navire<sup>401</sup>.

Par deux fois, on trouve avec Faustine *minor* Isis lotophore (coiffée d'un lotus) debout, avec à ses pieds un paon et un lion<sup>402</sup>. Si le paon était considéré comme l'attribut de la consécration d'une impératrice après sa mort, l'absence ici du titre *DIVA* signifierait que ses émissions sont immédiatement posthumes, émises avant sa consécration officielle<sup>403</sup>. Quant au lion, il rapproche Isis d'une autre déesse d'origine orientale, Cybèle, l'une des protectrices officielles de l'impératrice. Le rapprochement serait confirmé par la dernière émission isiaque de Faustine qui représente Cybèle assise sur un lion comme Isis sur Sirius, surtout tenant le sceptre et le sistre qui sont des attributs typiques de la déesse égyptienne<sup>404</sup>. La monnaie présente un lien entre deux divinités d'origine orientale, une association consentie monétairement par le Sénat avec la légende *S C*. En outre, Isis lotophore n'est jamais associée aux empereurs et Cybèle est *MATRI MAGNAE*, la « Grande Mère » des dieux. Faustine est donc associée à un rapprochement divin qui a une relative connotation maternelle<sup>405</sup>.

Pour la période qui nous concerne, seule Julia Domna, première impératrice de la dynastie sévérienne, émet des monnaies isiaques romaines. En effet, le type isiaque le plus explicitement maternel lui est associé : ses trois émissions romaines isiaques de 201 représentent Isis sur un navire, coiffée du *calathos* (symbole féminin d'abondance), le pied

<sup>400</sup> Bricault, 2006, p. 72 ; Levick, 2014, p. 133-134.

<sup>401</sup> Comme sur le médaillon de Commode sacrifiant à Ostie (*SNRIS* Roma n° M05) : *supra*, p. 305.

<sup>402</sup> *SNRIS* Roma n° M04 ; *SNRIS* Roma n° 17.

<sup>403</sup> Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 95-96.

<sup>404</sup> *SNRIS* Roma n° M03. Ici, nous ne pouvons pas conclure à une simple monnaie égyptisante par l'absence d'Isis : d'une part à cause du contexte monétaire désormais défini comme isiaque depuis les Flaviens, et confirmé avec les Antonins par les autres types ; d'autre part parce que le sistre n'est pas un symbole qui passe au second plan, mais présenté comme un attribut de Cybèle qui le brandit.

<sup>405</sup> Sans parler de rapprochement divin, on peut néanmoins voir un lien – certes ténu – entre la sphère isiaque (ou du moins égyptienne) et Cybèle sous le règne de Septime, lorsque ce dernier restaure le temple romain de la déesse phrygienne puis que le geste est commémoré par une émission alexandrine avec Julia au droit, la déesse étant représentée trônante avec son lion couché. L'émission alexandrine est interprétée comme l'une des preuves de l'assimilation entre Cybèle et Isis : Bakhoum, 2000, p. 655.

sur une proue et devant un gouvernail posé contre un autel<sup>406</sup>. Surtout, la déesse joue avec son fils Harpocrate, assis sur son genou. Même si la légende n'indique pas à quelle déesse le type fait référence, il est une synthèse de deux autres images isiaques : tout d'abord, avec la présence du gouvernail et de la proue, il reprend l'attribut principal d'Isis *Pharia*, et rappelle les liens avec l'Égypte qui apporte la prospérité par son blé, et d'Isis-Fortuna<sup>407</sup>. De plus, il fait écho à Isis *lactans* très populaire dans la statuaire romaine. Cette Isis *lactans* romaine avait abandonné peu à peu le trône de l'Isis *lactans* égyptienne, cette dernière existant depuis au moins la XXV<sup>e</sup> dynastie et s'étant perpétuée jusqu'aux monnaies du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., en étant une image de propagande royale pharaonique<sup>408</sup> reprise par les empereurs en Égypte. Julia Domna semble vouloir incarner un aspect isiaque particulier lié à la notion de fécondité et de dévouement dynastique<sup>409</sup>, aspect qui fusionne une célébrité à la fois officielle et populaire, car au départ lié au pouvoir puis transmis à Rome par le biais d'une source populaire ayant alors un certain succès<sup>410</sup>. Le choix d'une

---

<sup>406</sup> *SNRIS* Roma n° 23a-c. On notera l'apparition tardive de la dimension maternelle dans le monnayage isiaque romain associé aux impératrices, alors que cette dimension peut s'exprimer par le biais d'autres images divines et légendes dès l'époque julio-claudienne (voir Morelli, 2009, p. 35-80). Cette innovation avec Julia Domna participe ainsi à l'universalité divine qui s'opère sur les personnages impériaux sévériens et leur pouvoir, avec une impératrice présentée en tant que mère des hommes et des dieux (Morelli, 2009, p. 128, 136-144), ce qui va s'intensifier sous les impératrices suivantes selon leur titulature : *infra*, p. xx (annexe 1).

<sup>407</sup> Langford, 2013, p. 72-73 et 107 ; Rowan, 2011, p. 252, qui rappelle un type similaire d'une Fortune assise, tenant une corne d'abondance et un gouvernail, un enfant à ses pieds, avec la légende *FORTVNAE FELICII*. Pour l'historienne, l'identification isiaque de notre type sans légende divine est trop simpliste ; mais elle oublie que la popularité et la connaissance des Romains envers certaines images d'Isis, telles donc l'Isis *Pharia*, Isis-Fortuna (notamment au II<sup>e</sup> siècle chez Apulée) et Isis *lactans*.

<sup>408</sup> Bricault, 2013, p 500-501.

<sup>409</sup> Ce qui est un point qui ne serait pas exclusif aux monnaies : ainsi, si les premiers Sévères font restaurer parmi d'autres la statue de Cornelia, mère des Gracques, c'est peut-être pour lier cet *exemplum* populaire, incarnation de fécondité, de dévouement familial mais aussi d'envergure politique, à la nouvelle mère dynastique du début du III<sup>e</sup> siècle (Desnier, 1993, p. 619). On pourra aussi se référer au diagramme de Rowan, 2011, p. 250, qui montre l'importance du thème traditionnel de la piété sur les monnaies romaines de Julia sous le règne de Septime, avec Junon et Vénus en première place pour les divinités (comme incarnations de la vertu sexuelle et du rôle maternelle, p. 251), puis Vesta, Cybèle (qui établit une continuité avec les Antonines) et Isis « *unusual* » (p. 252) qui reprend ici elle-aussi l'idée de maternité. Voir aussi Morelli, 2009, p. 133-135.

<sup>410</sup> Alors que son époux, Septime Sévère, n'émet aucun type isiaque à Rome : distinction qui semble induire que Julia Domna semble bien être de ces impératrices qui ont pu avoir une grande influence

telle image ne représente pas une rupture, et Julia Domna n'est donc pas à Rome une force corruptive de la culture romaine comme elle fut souvent présentée avec les autres impératrices de la dynastie sévérienne : au contraire, elle semble incarner un « connective role<sup>411</sup> » entre *instituant* isiaque et *institué* romain, plutôt qu'une incarnation de l'Autre oriental. Quant à la légende *SAECVLI FELICITAS*<sup>412</sup>, elle renforce l'idée d'une nouvelle ère de prospérité, grâce à cette nouvelle « mère dynastique » qui revient tout juste d'Égypte et dont le fils devra perpétuer la réussite.

Quantitativement, la répartition monétaire romaine nous désavantage même si qualitativement, le peu de types émis nous apporte quelques pistes quant aux choix des impératrices. L'absence de monnaies isiaques liées aux impératrices est logique durant la crise du III<sup>e</sup> siècle : si un empereur n'arrive pas à imposer une image à Rome à cause des troubles politiques et militaires, comment une impératrice le pourrait-elle ? Mais on peut s'interroger sur cette absence pour les autres membres féminins de la dynastie sévérienne, qui émettent pourtant à Alexandrie, et surtout quand on connaît les intrigues et leur investissement dans la succession dynastique alors que Macrin et Diaduménien forment une famille « concurrente ». Nous pouvons supposer que Julia Domna, première impératrice de la dynastie qui s'impose après une guerre civile et qui revient d'Égypte, y a rencontré une image qui lui permet de faire passer une apparence de famille unie auprès de Rome, capable de garder le pouvoir impérial établi par la Capitale alors que ses deux enfants sont en future concurrence... D'ailleurs, Isis *lactans* n'est pas la seule à figurer sur les monnaies romaines de Julia : la *FECVNDITAS* est fréquente<sup>413</sup>, tenant parfois un enfant dans ses bras<sup>414</sup> et

---

indirecte sur leur image numismatique, sans qu'ici, cette influence soit en relation avec le jeune âge de l'empereur comme cela pouvait être le cas avec Élagabale (Rowan, 2011, 244). Cette volonté de l'impératrice de vouloir incarner un aspect isiaque « populiste » peut néanmoins s'inscrire dans la politique de son époux, qui selon Hérodien dispensait pour les Romains des jeux de tous genres dans tous les théâtres, ainsi que des cérémonies religieuses nocturnes rappelant les mystères (Levick, 2007, p. 126) pour se rendre populaire : *φόβῳ γοῦν ἤρξε μᾶλλον τῶν ἀρχομένων ἢ εὐνοίᾳ* (Hérodien, *Histoire romaine*, III, 8).

<sup>411</sup> Rowan, 2011, p. 242.

<sup>412</sup> Qu'on retrouvera sur des monnaies romaines de Julia Maesa et d'Orbiana : Rowan, 2011, p. 265 et 270.

<sup>413</sup> *RIC* IV, 1, 549.

<sup>414</sup> *RIC* IV, 1, 534.

reprenant un type déjà présent sous les Antonins (avec Faustine *minor*, Lucilla, etc.). L'allégorie romaine est présente dans le monnayage des autres Julia sévériennes ; donc pourquoi pas Isis ? Cette absence pourrait être due au fait que les autres Sévériennes n'ont pas visité l'Égypte et perçu le potentiel maternel de la déesse isiaque à diffuser à Rome, comme les autres allégories plus traditionnelles autour de l'idée de maternité dynastique<sup>415</sup>. Rappelons que nous n'avons que trois émissions romaines de Julia Domna : l'interprétation de l'absence ultérieure d'Isis dépend des découvertes archéologiques, et un seul nouvel exemple qui présenterait l'effigie d'une impératrice postérieure remettrait tout en question, surtout avec des différences proportionnelles aussi peu importantes...

À Rome, Isis a donc différentes faces pour les impératrices : d'abord, figure de pouvoir divin qui équivaut à celui de Sérapis et de l'empereur. Isis est aussi une déesse exacerbant la féminité maternelle, ce qui ressort avec des types spécifiquement choisis par les impératrices. Ces informations sont propres à la situation romaine, capitale de l'Empire où est né le culte impérial et dynastique. Et l'étude iconographique semble confirmer que, chez Commode et Caracalla qui ont eu des rapports particuliers avec les divinités isiaques, maman et son intimité avec Isis ne sont pas loin<sup>416</sup>.

Est-ce une spécificité romaine ? Il est adéquat de se tourner vers la situation alexandrine non seulement pour avoir plus de types à analyser puis à comparer avec la rareté romaine, mais également pour une vision de l'évolution des choix puisque les émissions alexandrines se poursuivent jusqu'au règne de Salonine. À Alexandrie, hormis Faustine majeure, toutes les impératrices qui ont diffusé des monnaies isiaques dans la capitale émettent des monnaies alexandrines. Faustine mineure et Julia Domna se démarquent toujours. Ajoutons que contrairement à Rome, toutes les impératrices de la dynastie sévérienne voient leur effigie sur des monnaies alexandrines, même Annia

---

<sup>415</sup> RIC IV, 2, 271 illustre d'ailleurs la pérennité de la légende *SAECVLI FELICITAS* sur le denier romain à l'effigie de Julia Maesa.

<sup>416</sup> L'influence du père n'entre pas en ligne de compte, sans émission de leur part. L'influence maternelle reste indirecte puisque les deux empereurs-fils affichent une préférence monétaire pour Sérapis, sans imiter les images choisies par leur mère : ce qui expliquerait en partie l'absence d'Isis sur les monnaies des Julia sous le règne de son fils Caracalla (absence relevée par Rowan, 2011, p. 255), en plus des relations tendues que les deux entretenaient depuis le meurtre de Géta en 211 ?

Faustina qui fut l'épouse d'Élagabal pour seulement quelques mois. Il y a là un véritable effort par l'atelier d'Alexandrie pour lier les reines sévériennes au cercle isiaque. Effort certainement facilité par la succession dynastique qui fonctionne (malgré les intrigues de ces femmes et l'intervention passagère de Macrin et Diaduménien), ce qui n'est pas le cas après le règne de Sévère Alexandre et ce qui se répercute sur le diagramme avec une diminution des reines qui émettent après Julia Mamaea. Et effort facilité par l'origine orientale de cette famille. Orbiane, épouse d'Alexandre, émet très peu de monnaies en Égypte contrairement à la mère de ce dernier, Julia Mamaea, qui présente une quantité non négligeable d'émissions alexandrines (la deuxième après Faustine la jeune). Cela concorde avec ce qu'on connaît de l'entourage d'Alexandre : une mère très influente qui réussit à supplanter sa belle-fille. En général, le graphique reflète le poids de l'influence des mères sévériennes dans la succession dynastique, influence qui a des conséquences dans la diffusion monétaire en Égypte, contrairement à celle des épouses non futures mères. Par la suite, remarquons la présence de Tranquilline, femme de Gordien III ; d'Otacilie, femme de Philippe l'Arabe (notamment lorsque ce dernier est officier sous le règne de Gordien III)<sup>417</sup> ; et Salonine femme de Gallien : toutes des épouses qui évoluent autour de trois empereurs dont le monnayage alexandrin était notable pour la période de l'anarchie militaire – dont deux pour lesquels on a supposé des émissions isiaques à Rome – et qui ont eu un lien avec le philosophe Plotin<sup>418</sup>.

Pour introduire les émissions alexandrines, nous avons établi un diagramme de répartition icono-chronologique avec des catégories générales selon la divinité principale représentée (figure n° 26). Les impératrices sont plutôt liées à Sérapis qu'à Isis. En particulier les impératrices qui n'ont pas eu d'enfants, comme Plautille, Annia Faustina, Aquilia Severa et Orbiana, et qui ne sont pas sévériennes d'origine. Ces dernières, les « pièces rapportées » de la dynastie qui sont concernées par des quantités plus minimes, présentent des émissions masculines avec Sérapis ou des émissions où Isis est accompagnée

<sup>417</sup> Geissen, « The coinage of Roman Egypt », dans Metcalf (éd.), 2012, p. 575 : le monnayage d'Alexandrie en général connaît un rebond associé à toute cette famille et lié la célébration du millénaire de la fondation de Rome en 248.

<sup>418</sup> *supra*, p. 134-135.

de son parèdre pour mettre en avant le pouvoir divin masculin et par conséquent le pouvoir de leur mari<sup>419</sup>. En outre, les émissions qui représentent Isis tendent déjà à disparaître après Faustine *minor*, pour apparaître sporadiquement sous quelques impératrices sévériennes et revenir sous Otacilie et Salonine. Sabine est la seule à favoriser Isis par rapport à Sérapis en Égypte, alors qu'elle y a voyagé en 130 apr. J.-C.<sup>420</sup> avec son mari Hadrien. Faustine la jeune offre la plus grande quantité de monnaies isiaques par l'atelier d'Alexandrie ainsi que la plus grande variété, comme c'était le cas à Rome.

Hormis la supériorité quantitative sérapiste, il n'existe pas de tradition générale qui se développe sur plus d'un siècle et qui se transmettrait aux impératrices sévériennes<sup>421</sup>. Julia Domna, et plus tard Julia Mamaea et Otacilie, diffusent une certaine variété de grandes catégories isiaques avec des monnaies qui présentent au moins quatre grands thèmes divins différents. Julia Domna est la seule impératrice à être liée à Apis en 196-197<sup>422</sup> (avant même le voyage de sa famille en 200 apr. J.-C.), sans que son mari le soit et sans signification particulière perceptible. Les seules constantes qu'on peut observer sont : la disparition progressive de la catégorie « autres<sup>423</sup> » au début de la dynastie sévérienne ; l'apparition des bustes accolés d'Isis et de Sérapis<sup>424</sup> chez Julia Maesa, Soaemias, Annia Faustina, Julia Mamaea et Otacilie<sup>425</sup>. La présence des bustes accolés est souvent conjointe à celle d'Hermanubis qui connaît une constante similaire, mais ils sont peu présents chez les impératrices en comparaison de la durée et de la quantité du type chez les empereurs. En

---

<sup>419</sup> Les différences quantitatives entre les « mères sévériennes », qui forment le lien de sang entre un règne et le suivant (Rowan, 2011, p. 271-272) et les « pièces rapportées » se remarquent aussi pour l'atelier romain (p. 246-247). Les quantités minimales d'émissions pour Plautille, les épouses d'Élagabale et Orbiana s'expliquent néanmoins aussi par la brièveté des mariages concernés (p. 248).

<sup>420</sup> Et la première monnaie alexandrine à l'effigie de Sabine, avec Isis trônant au revers, date bien de 130-131 : *SNRIS Alexandria* n° 237.

<sup>421</sup> Notre étude isiaque numismatique ne reflète pas une continuité entre impératrices antonines et sévériennes comme c'est le cas dans l'étude de Rowan, 2011, p. 248-249, mais la faiblesse numérique de nos données pour les impératrices entrave cette contestation.

<sup>422</sup> *SNRIS Alexandria* n° 500.

<sup>423</sup> Qui comprend les *uraeus*, les *calathos* et les canopes etc.

<sup>424</sup> Chez Faustine mineure, l'association d'Isis et de Sérapis n'est pas représentée par leur buste, mais par Sarapis trônant sur le pont d'un navire aux côtés d'Isis *Pelagia* et de Déméter debout : *SNRIS Alexandria* n° 346.

<sup>425</sup> Relatif puisqu'on passe d'une émission unique chez Julia Maesa – *SNRIS Alexandria* n° 566 –, à deux émissions chez Julia Mamaea et Otacilie. Sur les impératrices sévériennes : Rowan, 2011.



outre, leur succès sévérien est à relativiser : majoritairement diffusé en 221-222 apr. J.-C., ils sont surtout associés aux femmes qui entourent Élagabal, et reprennent une monnaie de l'empereur émise la même année<sup>426</sup>.

Il y a donc une mise en avant du pouvoir impérial masculin dans le monnayage alexandrin des impératrices du III<sup>e</sup> siècle, non du couple impérial comme c'était le cas avec Hadrien et Faustine : mise en avant par l'imitation d'un type accolé fortement présent dans le monnayage de leur conjoint/fils, etc. ; par leur association surtout avec Sérapis et non Isis ; par leur manque d'innovations iconographiques. Le phénomène concorde avec la prépondérance sérapiste chez les empereurs en particulier à partir des Sévères, ces derniers étant par exemple figurés uniquement aux côtés de la divinité masculine (et non à Isis comme à Rome). Il semble donc signifier qu'à partir de cette nouvelle dynastie, à Alexandrie, les impératrices passent dorénavant au second plan : autant les mères influentes que les femmes fécondes<sup>427</sup> et les impératrices plus effacées qui présentent majoritairement des émissions sérapistes.

Malgré l'infériorité numérique d'Isis, dans un but de comparaison avec les types romains des impératrices qui ne présentaient que la déesse et qui sont rares, nous pouvons nous intéresser aux sous-catégories d'Isis sur les monnaies alexandrines des impératrices (figure n° 27). On remarque encore la variété chez Faustine mineure<sup>428</sup> qui tend à disparaître postérieurement pour laisser la place principalement au buste d'Isis. Ce buste, présent pour la première fois dans le monnayage de Julia Maesa, apparaît lié à certaines impératrices qui n'ont pas émis les bustes accolés comme Julia Paula et Salonine. Mais nous ne devons pas penser que le buste d'Isis compense les bustes accolés, puisque les deux types peuvent être conjoints dans un même monnayage comme c'est le cas chez Julia Mamaea et Otacilie. Ainsi, entre 219-220 apr. J.-C. – date de la première émission du buste d'Isis, par Julia Maesa – et 267-268 – date de la dernière émission du type –, l'atelier d'Alexandrie semble privilégier le sous-type du buste parmi les images d'Isis, seul ou

<sup>426</sup> *SNRIS* Alexandria n° 547.

<sup>427</sup> Avec, nous l'avons vu, la disparition de l'Isis *lactans* sous les Sévères.

<sup>428</sup> Et on perçoit plus cette variété chez Sabine, par rapport au graphique précédent.

accompagné, pour le lier à l'effigie d'une impératrice. Mais ce sous-type a un antécédent masculin sur les monnaies des reines.

Nous avons déjà vu que le type du buste d'Isis avec les empereurs apparaît dès le règne de Galba et qu'il est émis au moins une fois pour l'année d'avènement, jusqu'au règne de Constant I<sup>er</sup>. Il apparaît comme traditionnel à Alexandrie et surtout sans signification particulière féminine, comme le type du buste d'Isis accolé à Sérapis présent chez Hadrien et Antonin. Au contraire, Isis-Tychè, maîtresse de la fortune et du destin, est peu répandue : présente chez Faustine mineure, elle reste isolée à la dynastie antonine. Mais c'est une constatation générale, puisqu'Isis-Sothis et Isis *Pharia* sont deux autres types qui ne concernent que la dynastie antonine et que Faustine mineure, ce qui montre l'importance de la dynastie pour Alexandrie.

Le type alexandrin d'Isis *lactans* apparaît dans le monnayage de Trajan : il n'est pas exclusif aux impératrices en Égypte. Cette Isis *lactans* est toujours représentée trônant, ce qui reprend là une tradition iconographique pharaonique<sup>429</sup>. Seule Sabine représente Isis seulement trônant, donc uniquement comme figure de puissance qui représente l'exact pendant de Sérapis qui trône<sup>430</sup>. L'Isis *lactans* trônant est une figure à la fois maternelle et de puissance<sup>431</sup>. Elle est émise 60 fois au total depuis le règne de Trajan jusqu'à celui de Caracalla, en passant par Sabine, Faustine mineure, Lucilla et Julia Domna. Celle de Julia Domna date de 213-214 : elle est postérieure à ses émissions romaines, ces dernières qui apparaissent donc comme non influencées par cette image alexandrine.

---

<sup>429</sup> Bricault, 2013, p. 501-502.

<sup>430</sup> *SNRIS Alexandria* n° 237.

<sup>431</sup> Dès le Moyen Empire, Isis était avant tout garante du pouvoir pharaonique, une souveraine à la fois femme et mère des premiers pharaons devenus dieux : Osiris et Horus. Le pouvoir dynastique a été depuis bien longtemps mis en place dans ce pays, il est la norme jusqu'à l'annexion à l'Empire romain. Donc l'aspect maternel d'Isis n'est pas le principal pour son peuple égyptien. Alors qu'à Rome, le pouvoir dynastique est récent, et fait face à quelques difficultés et guerres civiles. Durant la période impériale, cela se manifeste par la diversité des types monétaires alexandrins : certains mettent en avant la royauté en reprenant des images traditionnelles comme les divinités trônant, puis en innovant avec les bustes qui deviennent la nouvelle tradition. Conjointement, dans les premiers temps de diffusion monétaire impériale, on accentue l'aspect maternel ; mais cette image étant inédite, on la combine à quelque chose de plus traditionnel, qui permet encore de souligner l'aspect dynastique qui se perpétue grâce à ces « reines ».

Iconographiquement, selon les types d'Isis, les impératrices semblent respecter les choix de leur époux qui mettent en avant leur propre pouvoir tout en respectant certaines traditions affectionnées par le peuple ; elles n'inventent pas d'images monétaires qui leur seraient propres, comme c'était exceptionnellement le cas à Rome. Cette hypothèse se vérifie-t-elle avec leurs types sérapistes alexandrins (figure n° 28) ?

La variété iconographique sérapiste se confirme encore avec Faustine mineure : ses monnaies alexandrines présentent sept types sur les huit recensés pour toutes les monnaies avec effigie d'une impératrice. D'ailleurs, ce que le graphique n'indique pas, c'est également la variété que l'impératrice antonine présente avec le groupe du « buste de Sérapis » : pour son monnayage, il concerne le sous-type du buste coiffé du *calathos*<sup>432</sup>, mais également le buste sur un bélier (rappelant Ammon de Siwa)<sup>433</sup>, le buste de Sérapis *Pantheos* coiffé des cornes d'Ammon<sup>434</sup>, du buste sur un aigle entouré d'une étoile et d'une lune<sup>435</sup>. Nous ne retrouverons pas les trois derniers dans le monnayage d'une autre impératrice, mais chez Hadrien et son mari Antonin pour le bélier ; pour l'aigle, chez les mêmes empereurs ainsi que Marc-Aurèle, Lucius Verus (161-169 apr. J.-C.), Caracalla<sup>436</sup>. Nous avons vu le succès de Sérapis *Pantheos* chez les Antonins, repris par Philippe I<sup>er</sup> jusqu'à Gallien. Faustine émet un autre type inédit pour les impératrices : Sérapis qui trône entre Déméter et Tychè<sup>437</sup>. Sur une autre de ses monnaies, Déméter était également présente aux côtés de Sérapis trônant et d'Isis *Pelagia* sur un bateau. L'association reflète le lien entre agriculture par la présence de la déesse grecque et navigation heureuse par Isis, le tout sous le gouvernement de Sérapis pour approvisionner l'Empire de blé égyptien. Ici, Isis est remplacée par Tychè, mais sa présence garde la même signification : la maîtrise du destin et le contrôle des moissons, sous la direction de Sérapis. On voit le lien intime entre Isis et Tychè chez Faustine (qui d'ailleurs est la seule à diffuser en Égypte l'image d'Isis-

---

<sup>432</sup> *SNRIS* Alexandria n° 337.

<sup>433</sup> *SNRIS* Alexandria n° 344.

<sup>434</sup> *SNRIS* Alexandria n° 403.

<sup>435</sup> *SNRIS* Alexandria n° 408. Il s'agit de la quatrième variante du type associant l'aigle sous Sérapis, et la variante à connotation la plus cosmique : Veymiers, 2003, p. 269-270.

<sup>436</sup> *SNRIS* Alexandria n° 521.

<sup>437</sup> *SNRIS* Alexandria n° 346.

Tyché). Le type n'est là encore pas exclusif à l'impératrice, présent dans le monnayage des membres masculins de cette dynastie.

Si les sous-catégories précises du buste de Sérapis ne se transmettent pas, ce n'est pas le cas du sous-type du buste coiffé du *calathos*, dont au moins un exemplaire est émis par toutes les impératrices à partir de Julia Domna – excepté Annia Faustina. On y voit une tradition iconographique mise en place plus tôt et respectée plus régulièrement que le type du buste d'Isis. Les impératrices qui émettent d'autres types du buste sérapiste ne feront toujours pas preuve d'inventivité, mais reprendront des images émises chez les empereurs antérieurs. Chez Julia Domna, le buste est accompagné de l'empereur qui sacrifie<sup>438</sup>, image qu'on ne voit antérieurement que chez Commode et non chez Septime, et qui semble avoir inspiré Caracalla<sup>439</sup> ; ou il est accompagné d'Alexandrie<sup>440</sup>, qu'on avait chez son mari Septime deux ans auparavant et qu'on retrouve chez sa belle-fille<sup>441</sup> (à défaut de le retrouver chez Caracalla), puis chez Julia Mamaea<sup>442</sup> en 223-224 et 232-233, qui le transmet à son fils Sévère Alexandre en 231-232 pour la première fois, et une fois par an jusqu'à sa mort.

Julia Domna est la seule impératrice à insister sur l'association iconographique entre un empereur et Sérapis : elle émet également un revers où l'empereur est couronné par Sérapis debout<sup>443</sup>. Produite en 212-213, elle se référerait donc à son fils Caracalla. En outre, alors que le type de Sérapis-*Agathodaimôn* est traditionnel depuis les Antonins, elle est la seule impératrice et le seul membre de la dynastie sévérienne, voire la seule figure impériale depuis le début de cette tradition, à représenter Sérapis face à Agathodaimôn sur un revers en 213-214<sup>444</sup>. Cette émission, produite alors que son fils règne, innove et ajoute à l'aspect protectionniste de la part de l'Égypte et surtout d'Alexandrie.

---

<sup>438</sup> *SNRIS* Alexandria n° 496.

<sup>439</sup> *SNRIS* Alexandria n° 517 avec une variante : l'empereur est sur un quadriges, donc en posture d'apparat voire de triomphe et non pas sacrificiant.

<sup>440</sup> *SNRIS* Alexandria n° 499.

<sup>441</sup> *SNRIS* Alexandria n° 507.

<sup>442</sup> *SNRIS* Alexandria n° 577.

<sup>443</sup> *SNRIS* Alexandria n° 527.

<sup>444</sup> *SNRIS* Alexandria n° 529.

Finalement, après la grande variété sérapiste de Faustine puis la variété plus restreinte, mais plus ciblée vers le sens protectionniste de Julia Domna, cette diversité décline comme pour les types d'Isis. Les impératrices se concentrent peu à peu sur le Sérapis qui trône, le Sérapis debout et toujours le buste. La tradition d'une trilogie iconographique sérapiste n'est pas étonnante : ce sont trois types non exclusifs aux reines, présents sur les émissions à effigie des empereurs dans les quantités les plus importantes, dont nous avons évoqué le succès par leur durée.

En conclusion, les monnaies isiaques associées aux impératrices sont peu innovantes à Alexandrie, reprenant des types antérieurs diffusés par les empereurs. Par la préséance de Sérapis sur leurs monnaies, les reines de l'Empire romain n'expriment pas un aspect divin féminin particulier qui leur serait associé : même Isis *lactans* est plus présente sur les monnaies des empereurs que de leur(s) femme(s) et mère. Néanmoins, par la comparaison de sous-types émis par certaines impératrices, la volonté de promouvoir certains aspects particuliers de leur pouvoir peut être perçue. Ainsi, à Alexandrie, Julia Domna n'innove pas vraiment par rapport aux empereurs précédents ; mais elle peut afficher un certain protectionnisme envers son fils régnant avec des types qui associent la figure de l'empereur et Sérapis. Ce qu'aucune autre impératrice ne fera.

Quant à Faustine mineure, qui est la deuxième impératrice qui se distinguait autant à Rome et qu'à Alexandrie, elle se démarque par la variété des types repris de ceux des empereurs, mais sans le sens particulier de protection du pouvoir de son mari ou de son fils. Ses types non traditionnels, mais qui reprennent des éléments numismatiques alexandrins antérieurs, affichent par exemple la protection de la navigation, exprimée par des associations divines – notamment avec les Dioscures<sup>445</sup>. Là encore, c'est une association qui est fréquente chez les Antonins à Alexandrie. Cette dynastie affiche un succès particulier en Égypte, étant la première à visiter l'Égypte sans objectif de conquête militaire. La dynastie sévérienne utilise dans un premier temps des réemplois antonins, avec Julia Domna, pour par la suite opérer des choix restreints, mais usuels jusqu'à la crise du

---

<sup>445</sup> *SNRIS* Alexandria n° 340.

III<sup>e</sup> siècle. Le phénomène de réemploi s'explique par la volonté de l'atelier d'Alexandrie et des figures de pouvoir d'appuyer le système dynastique qui a fonctionné sous les Antonins ; et les transformations pour une nouvelle tradition, par les origines différentes – syriennes – de la nouvelle dynastie en place, puis par les difficultés politiques et militaires postérieurement à la mort de Sévère Alexandre.

#### IV.4.2 L'engagement sénatorial<sup>446</sup>

Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer la présence de la légende *SC* sur certains exemplaires : signifiant *senatus consulto* donc « par décret du Sénat », elle est le symbole de l'accord sénatorial dans la diffusion des monnaies, même si la décision définitive, à partir de l'époque impériale, revient à l'empereur lui-même et à son administration. Elle est ainsi exclusivement émise par l'atelier romain, le Sénat s'exprimant dans la ville qui abrite son institution. Enfin, elle n'est présente habituellement que sur les monnaies de bronze, l'empereur se réservant les frappes d'or et d'argent ; mais *a contrario*, tous les sesterces, asses et *dupondii* ne présentent pas cette marque.

Les premières monnaies romaines recensées par la *SNRIS* et qui affichent cette légende sur le droit appartiennent à la catégorie des monnaies égyptisantes : il s'agit de monnaies républicaines qui présentent au droit Cérès avec un sistre sous le menton<sup>447</sup>, ou encore Bonus Eventus devant un lotus<sup>448</sup>. Ainsi, les attributs rituels ou symboliques isiaques ne sont que secondaires, et la légende prouve surtout l'attention sénatoriale portée autour des divinités romaines (ici agraires).

Il est notable que la première monnaie impériale romaine isiaque, émise par Vespasien en 71 puis en 73 apr. J.-C., soit dotée de la légende *SC* au revers et accompagne ainsi l'image de l'*Iseum* romain<sup>449</sup>. Ce premier geste impérial accordé à la communauté isiaque de Rome et au cercle divin (même indirectement par le biais d'une image

---

<sup>446</sup> Nous espérons beaucoup du livre de Várhelyi sur la religion des sénateurs de l'Empire romain. Malheureusement, Isis, Sérapis ou les autres divinités isiaques n'y sont que très peu mentionnés, par rapport à Mithra.

<sup>447</sup> *SNRIS* Roma n° 04a-b, émises en 81 av. J.-C.

<sup>448</sup> *SNRIS* Roma n° 06 émise en 69 av. J.-C.

<sup>449</sup> *SNRIS* Roma n° 10.

architecturale) a donc nécessité l'accord du Sénat. Ce qui prouve les balbutiements d'un lien affiché entre pouvoir impérial et cercle isiaque à Rome, face au poids de l'autorité sénatoriale encore puissante dans les questions de religiosité, ainsi que le respect de Vespasien envers cette institution. Au contraire, avec les monnaies isiaques domitiennes<sup>450</sup> et leur légende de revers *IMP CAES*, son fils n'affiche pas les mêmes préoccupations : le respect du Sénat est omis, au profit de l'affirmation du pouvoir impérial lié à des images architecturales isiaques.

Les lettres *S C* réapparaissent avec des monnaies hadriennes, les premières qui figurent les divinités isiaques elles-mêmes occasionnellement aux côtés de l'empereur. Tout d'abord avec le type qui associe le couple impérial Sabine-Hadrien et le couple isiaque Isis-Sérapis, ces derniers tendant les mains comme en geste de protection. Avec la légende *ADVENTI AVG ALEXANDRIAE S C*, les monnaies se rapportent au voyage du couple impérial en Égypte. Donc voyage et lien protectionniste alexandrin qui semblent à première vue sous accord du Sénat. Mais c'est bien une émission romaine, et l'émission ne concerne pas uniquement des monnaies d'argent comme habituellement avec cette légende : le type a pu être émis sur des *aurei*<sup>451</sup>, soit des monnaies d'or résolument sous le contrôle impérial. Ainsi, si l'accord sénatorial est affiché, c'est surtout la volonté impériale qui s'exprime dans l'image, et cela à Rome même, même si la protection isiaque sur le pouvoir impérial n'est annoncée timidement que par le biais d'une image alexandrine.

Puis la légende *S C* est liée à Isis-Sothis<sup>452</sup>, connue des Romains comme étant sur le fronton de l'*iseum* déjà représenté par les Flaviens. C'est la première fois qu'un revers est ciblé uniquement sur une divinité isiaque en contexte non alexandrin, connue ou non. Ainsi les monnaies d'Hadrien innovent tout en prenant le soin de se concilier l'accord du Sénat, ici sur des monnaies de bronze, et il semble que le Sénat accepte l'émission. Les deux types romains d'Hadrien ne sont pas datés avec précision : ainsi, si l'Isis-Sothis est antérieure à l'image protectionniste, on peut s'imaginer que devant la permission sénatoriale, Hadrien a

---

<sup>450</sup> *SNRIS* Roma n° 11-12.

<sup>451</sup> *SNRIS* Roma n° 13a.

<sup>452</sup> *SNRIS* Roma n° 14.

osé émettre son *aureus* en conservant l'accord sénatorial par la légende. Au contraire, si l'image protectionniste de la monnaie d'or contextualisée à Alexandrie est antérieure, c'est le poids du pouvoir impérial et de ses liens avec la sphère isiaque qui a pu avoir comme conséquence le compromis romain sénatorial.

Par la suite, c'est Faustine l'Ancienne divinisée qui est concernée par cette légende associée à la même Isis-Sothis. Il s'agirait surtout de l'aval sénatorial pour consacrer l'impératrice<sup>453</sup>, puisque la monnaie s'inscrit dans une initiative générale où toutes les monnaies de bronze de Faustine divinisée présentent cette légende *S C*, quelle que soit l'image de revers. Mais l'aval n'est pas obligatoire, les monnaies de consécration sans cette légende n'étant pas rares<sup>454</sup> avec les autres métaux utilisés, donc émises par l'administration impériale directement. Ainsi, tant que nous ne découvrons pas une monnaie isiaque romaine d'or ou d'argent qui affiche *DIVA FAVSTINA*, nous pouvons dire que le geste est également synonyme d'aval sénatorial pour associer la divinisation à Isis-Sothis, même si ce sens précis n'est pas prioritaire sur l'aspect encore inédit de consécration impériale.

L'aval n'est pas unique à un lien isiaque : on l'observe pareillement avec la figure de Cybèle assise sur un lion, ou encore sur un médaillon de Faustine *minor* où Cybèle présente une posture et des attributs qui signifient non pas une assimilation, mais un lien entre deux divinités d'origine orientale. Ainsi, l'accord sénatorial, durant le règne de ces deux couples impériaux en particulier, est souvent nécessaire pour les revers à figuration qui rappellent l'Orient, même s'il ne leur est pas spécifique. D'ailleurs, Faustine *minor* est présente sur d'autres monnaies de bronze, plus spécifiquement isiaques, sans que la légende du Sénat ne soit là : il s'agit d'asses d'Isis *Pharia*, d'Isis lotophore, mais également d'un médaillon d'Isis-Sothis avec la même image que sa mère.

---

<sup>453</sup> Alors qu'à l'époque antonine, le Sénat est responsable des décisions rituelles et doit être concerté à propos du décret de la *consecratio*, avant même que l'organisation de la cérémonie ne débute : Benoist, 2005, p. 148. Ainsi la présence de la légende *S C* pour des monnaies de consécration n'a pas comme objectif d'affirmer le pouvoir sénatorial, mais elle « semble rendre compte des procédures régulières » (Benoist, 2005, p. 162).

<sup>454</sup> *RIC* III, 354.



L'accord sénatorial apparaît bien plus fréquemment sous le règne de Commode, avec huit émissions concernées. En terme de datation, si la première monnaie commodienne<sup>455</sup> ne présente pas *S C*, la légende *VOTIS FELICIBVS* – donc le souhait de vœux publics pour le peuple romain, accordés ici par les divinités isiaques – permettrait cette absence, car l'empereur agit au nom du peuple romain, et non pour son propre pouvoir. Postérieurement, en 191-192 apr. J.-C., la situation change puisque Commode associe ses propres titres et fonctions impériales à la figure du Sérapis debout<sup>456</sup>. Ou encore, *S C* est précédé du souhait de *PROVIDENTIAE AVG* sur les monnaies où Commode fait face à Isis. L'implication directe et personnelle de l'empereur nécessite donc le *senatus consulto* pour les monnaies de bronze. Pour les dernières monnaies romaines isiaques de son règne, l'utilisation des autres métaux se multiplie<sup>457</sup>, comme par conséquent l'absence de *S C*. D'ailleurs, si elle réapparaît avec les titres impériaux sur des sesterces et des *dupondii* qui affichent Commode aux côtés du couple isiaque, elle est également absente sur des asses – donc des monnaies de bronze – de même type. Il s'agit soit de l'acceptation de plus en plus marquée de la sphère isiaque par le sénat, soit des conséquences d'un engagement impérial isiaque plus profond qu'auparavant.

Avec la dynastie des Sévères, la légende *senatus consulto* ne disparaît pas, malgré la dépossession de l'un des derniers pouvoirs du Sénat – donner l'investiture impériale immédiate – face à la montée en puissance de l'ordre équestre et de l'armée en général qui a acclamé Septime. Bien au contraire, elle apparaît sur les sesterces de Julia Domna qui présentent Isis jouant avec Harpocrate en 201 apr. J.-C.<sup>458</sup>, légitimant l'image dynastique isiaque et inédite et la légende *SAECVLI FELICITAS* qui incarne autant un souhait de prospérité pour le peuple romain qu'un intérêt impérial indirect. Surtout, elle réapparaît fréquemment dans le monnayage romain isiaque caracallien, toujours associée aux titres

---

<sup>455</sup> *SNRIS* Roma n° M05a-b, émises en 190 apr. J.-C.

<sup>456</sup> *SNRIS* Roma n° 19a-c.

<sup>457</sup> *SNRIS* Roma n° 21, avec Sérapis debout et *SNRIS* Roma n° 22a, *aureus* avec Commode, Sérapis et Isis debout.

<sup>458</sup> *SNRIS* Roma n° 23a-c.

impériaux classiques, d'abord occasionnellement en 206<sup>459</sup> et 213, puis une à deux fois par an à partir de 215. Elle concerne surtout Sérapis debout ou Sérapis qui trône, et à une occasion l'image de Caracalla face à Isis ; mais ces sesterces, asses ou *dupondii* auront toujours leur équivalent dans un autre métal, donc toujours leur pendant sans *SC* directement issu de la volonté impériale et non du Sénat. Ainsi, toutes les variantes iconographiques émises par Caracalla ont sur au moins un exemplaire la légende *SC*, qui apparaît par systématisation comme une convention monétaire, plus qu'un véritable accord sénatorial demandé pour la sphère isiaque romaine.

Après Caracalla, aucune monnaie isiaque romaine ne présente la légende *SC* ; mais parce que le corpus isiaque romain se raréfie à cette époque jusqu'à disparaître sous plusieurs règnes, il n'est pas possible d'en déterminer un lien direct avec le déclin du pouvoir sénatorial. Tandis que pour les monnaies antérieures, il est difficile de conclure sans doute possible si la présence de la légende est véritablement synonyme d'ouverture du Sénat envers les divinités isiaques, ou plutôt poids du pouvoir impérial qui se reflète dans le monnayage sénatorial pour plaire à l'empereur. C'est-à-dire que si la dernière décision d'émission revient à l'empereur lui-même et à son administration, il est impossible de connaître le décisionnaire initial. Dans ce dernier cas, les monnaies sénatoriales seraient plus le reflet des inclinaisons religieuses impériales que des tendances sénatoriales<sup>460</sup>. Il est important de remarquer que cette légende, associée aux types monétaires isiaques, se multiplie sous les règnes des empereurs des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles ayant émis le plus de monnaies à Rome, et ayant osé s'être fait représenter aux côtés des divinités dans la Capitale. Elle nous apparaît donc plus comme une convention établie par les empereurs qui innovent et qui font avancer l'officialisation monétaire isiaque. Convention qui permet au pouvoir impérial d'ajouter la garantie sénatoriale dans ce mouvement d'introduction officielle du cercle isiaque autour de la famille impériale. Surtout dans le cas où les monnaies

---

<sup>459</sup> Sur l'as présentant le type du Sérapis dans un temple, avec la légende intrigante *IOVI SOSPITATORI*.

<sup>460</sup> Ando, 2000, p. 160-164.

sénatoriales ont leurs exacts pendants impériaux en terme d'iconographie, donc avec Caracalla en particulier.

Quant à l'engagement sénatorial tardif, nous avons vu les hypothèses de commande des *vota publica* isiaques ainsi que l'iconographie et la quantification concernée<sup>461</sup>.

## **Conclusion du chapitre IV**

Dans *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Françoise Dunand affirmait qu'une cité ne traduit pas nécessairement tous les cultes qui y sont présents dans son monnayage<sup>462</sup> ; quant à Delrieux, sur l'époque hellénistique, il affirme que « [p]our autant, le nombre de cités ayant frappé monnaie avant l'avènement de l'Empire avec des types ou des marques isiaques n'est aucunement proportionnel à l'importance des cultes rendus aux dieux égyptiens à l'époque hellénistique<sup>463</sup> » selon l'analyse des autres sources comme les inscriptions et les restes architecturaux. Avec l'affirmation de Dunand, on ne peut rien conclure face à la découverte de monnaies isolées. Delrieux ne confirme pas exactement cette contrainte, mais en démontrant par la suite la variété de facteurs qui influent sur la diffusion isiaque monétaire en Grèce hellénistique<sup>464</sup>, son affirmation semble pronostiquer un changement pour l'époque impériale avec une certaine proportionnalité entre monnayage et diffusion des cultes isiaques. Proportionnalité sûrement associée à une réduction des facteurs influençant la production monétaire : c'est désormais l'empereur qui dirige la diffusion monétaire et imagée dans l'ensemble de l'Empire, grâce à son

---

<sup>461</sup> *supra*, p. 314-333.

<sup>462</sup> Dunand, 1973, p. 3.

<sup>463</sup> Bricault (dir), 2008, p. 234.

<sup>464</sup> Bricault (dir), 2008, p. 235 : la diffusion se voit sur les bords de mer et elle suit les routes maritimes. Ainsi, la diffusion monétaire isiaque grecque a de forts liens avec les mouvements commerciaux des agents diffuseurs ; ces mouvements sont souvent intimement associés au facteur politique, selon si telle ou telle région a des liens privilégiés avec les Lagides. Donc la diffusion monétaire isiaque grecque a déjà une dimension politique, notamment par la présence des portraits ptolémaïques sur certains exemplaires mais qui ne sont pas indispensables. Les émissions peuvent également avoir uniquement une origine religieuse, comme c'est le cas des monnaies de Byblos qui rappellent les liens entre la cité et Isis, qui remontent au Nouvel Empire égyptien. Le facteur identitaire de ces monnaies est plus ténu, et on pourrait dire de plus en plus absent avec l'époque impériale et la mainmise de l'empereur sur les ateliers émetteurs.

administration contrôlée, donc une direction plus « centralisée »<sup>465</sup> de la production que ce que le monnayage grec hellénistique a pu connaître auparavant.

L'époque impériale voit donc un changement d'importance s'opérer pour le monnayage isiaque avec une relative abondance de monnaie pour une même cité : Rome. Il est certain qu'une telle ville, capitale de l'Empire et lieu d'installation de nombreux étrangers, fournit relativement plus de monnaies pour un culte, même d'origine étrangère, qu'une ville de province. Mais face à cette abondance pour une même cité, peut-on conclure par la réciproque de l'affirmation de Dunand, soit qu'une telle masse monétaire soit nécessairement synonyme d'installation cultuelle dans la cité concernée ? On peut parler de culte établi si le monnayage s'installe sur une longue période et surtout s'il concorde avec les preuves épigraphiques et archéologiques. La question de la périodisation du monnayage d'une cité est plus épineuse. Pour Rome, on peut dénombrer 393 monnaies isiaques sur plus de 400 ans pour l'époque impériale : corpus important par rapport aux autres cités pour la même époque, et pourtant corpus qui peut paraître limité sur une telle période. Nous avons pu voir que les proportions par dynasties sont très différentes ; ensuite que les proportions dynastiques ne sont pas représentatives des tendances par règnes, ce qui indique une limite de quantification et des questionnements induits. Il existe bien des moments forts pour le monnayage isiaque romain, mais qui ne peuvent conduire directement à la conclusion de moments forts pour la pratique populaire des cultes isiaques eux-mêmes : la réciproque n'est pas envisageable, c'est-à-dire que l'absence ou la rareté du monnayage ne signifie pas défection populaire pour les divinités concernées. S'il peut y avoir influence indirecte des préférences religieuses populaires, il y a surtout corrélation entre les proportions monétaires individuelles exceptionnelles et la politique impériale envers le cercle isiaque romain, voire dans l'Empire romain en général.

Les deux premiers moments forts identifiés par le monnayage romain sont les règnes de Commode et Caracalla. Si, pour les Antonins, les spécialistes ont pu démontrer

---

<sup>465</sup> Même si des facteurs régionaux peuvent entrer en compte des décisions impériales indirectes gérées par son administration.

un phénomène d'accroissement des villes émettrices, notamment sous Antonin et Marc-Aurèle, Bricault avoue que ce processus ne semble pas lié à une politique religieuse impériale établie et réfléchie puisque ce sont deux empereurs qui ont affiché « peu d'intérêt privé ou public qu'ils ont pu manifester pour les cultes isiaques »<sup>466</sup>. Ce qui n'est pas le cas de Commode, qui représente l'initiateur d'un nouveau mouvement où les tendances impériales isiaques ont une influence directe et souhaitée sur le monnayage, et sur le poids des divinités qui sont désormais *conservatores augusti* et désignées avec une image contextualisée à Rome. Pour la première fois de la part d'un empereur romain, il y a volonté de lier la figure impériale et les divinités directement à Rome, tant en terme de quantités et que dans la variété iconographique et des légendes, et surtout par le biais d'images explicites. Il y aussi pour la première fois perception de choix pour une divinité en particulier : Sérapis.

L'époque sévérienne représente également une ambiguïté de monnayage. Si les spécialistes affirment que « c'est durant ces quatre décennies que l'on trouve le plus de monnaies à types isiaques, en nombre absolu comme en nombre d'ateliers émetteurs<sup>467</sup> », nos graphiques de proportions par règne illustrent une situation bien plus complexe selon le contexte géographique étudié. Le graphe de proportions de villes émettrices suggère que c'est surtout Caracalla qui s'investit, comme pour Rome où c'est lui seul. Avec Caracalla apparaît la tradition monétaire isiaque à Rome : par la reprise fréquente d'un type commodien parmi une nouvelle variété ; par une volonté de systématisation représentative des préférences isiaques impériales. La tradition isiaque monétaire entre les deux empereurs se voit notamment par la présence de la couronne radiée pour Sérapis dans uniquement ces deux monnayages romains : la couronne disparaît par la suite pour ne réapparaître que sur des *vota* anonymes. Ainsi, Caracalla s'inspire de Commode dans certaines formes, mais il n'hésite pas à innover et à adopter une stratégie monétaire romaine différente avec une systématisation non contextualisée, qui permet l'universalisation des formes choisies. Pourtant, dans le monnayage romain des deux empereurs, le buste impérial ne sera jamais

---

<sup>466</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 243-244.

<sup>467</sup> Bricault (dir), 2008, p. 244.

représenté affronté au buste sérapiste, ce qui placerait véritablement l'empereur comme partenaire du dieu<sup>468</sup>.

En dehors de Rome, le monnayage de Commode est étonnamment conventionnel et ne présente pas de proportions exceptionnelles. À Alexandrie, il suit les traditions antonines et certains choix de son père<sup>469</sup> : tendance alexandrine qu'il conserve même lorsqu'il obtient le pouvoir, face à un comportement monétaire romain différent avec à la fois une curiosité pour diverses divinités, mais un choix de protectorat particulier – masculin.

Au contraire, le monnayage provincial de Caracalla présente une relative importance quantitative par rapport aux autres Sévères, comme à Rome. C'est surtout par la variété iconographique exacerbée que Caracalla se distingue. Lui seul est associé à plusieurs sous-types particuliers de la dynastie antonine. On retrouve dans certains sous-types inédits l'association entre Caracalla et Sérapis qui le couronne. Certaines de ses associations dépassent les frontières et inspirent même les ateliers de Cyzique<sup>470</sup> : signe que ces sous-types exceptionnels ne sont pas seulement le reflet d'une certaine popularité isiaque en Asie Mineure, mais aussi des liens privilégiés entre cercle isiaque et pouvoir impérial sous ce règne particulier.

C'est encore la variété de sous-types isiaques, et notamment la variété d'associations entre figure impériale et figure isiaque, qui distingue Caracalla en Asie Mineure : à Nicée (où la quantité émise est encore notable) apparaît Caracalla qui porte la cuirasse et le *paludamentum*, couronné par le dieu, image présente dans le monnayage associé à sa mère. Ou encore, Sérapis debout se tient sur une galère et tient son sceptre, alors que l'empereur assis face à lui tient également un sceptre et une patère. À Nicomédie, si auparavant le monnayage affiche certaines différences avec celui de sa rivale Nicée, sous Caracalla, les différences s'atténuent. Les associations entre l'empereur et Sérapis présentent par plusieurs attributs une certaine connotation militaire propre au contexte de la

---

<sup>468</sup> Turcan, 1978, p. 1026.

<sup>469</sup> Qui se voit par exemple avec le revers singulier représentant un banquet divin autour de Sérapis, qu'on ne retrouve que chez le couple filial Septime-Caracalla.

<sup>470</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 107-108.

région, avec les campagnes menées par l'empereur en Orient à partir de 214 apr. J.-C. C'est une stratégie iconographique qui se régionalise, qui prouve l'implication impériale réussissant à dépasser les rivalités et les frontières locales de diffusion des types monétaires.

Avec Commode à Rome, avec Caracalla partout dans l'Empire, l'iconographie de désir impérial aboutit en protection isiaque affichée qui peut s'étendre aux impératrices ponctuellement présentes sur les droits, et non exclusive à la région égyptienne car affichée par d'autres ateliers. Avec ces deux empereurs, les différences de stratégies monétaires d'une cité à l'autre révèlent la complexité d'interprétation du monnayage provincial, surtout pour le monnayage alexandrin qui exprime les circonstances d'un règne, les « ambitions personnelles » impériales, les aspirations régionales et populaires.

Caracalla est le dernier empereur à se faire représenter aux côtés d'une divinité isiaque dans l'iconographie monétaire romaine<sup>471</sup>. Ainsi, qualitativement, la mort de Caracalla « marque [bien] une rupture dans la présence de types isiaques sur les monnaies sorties des ateliers impériaux<sup>472</sup> » en ce qui concerne le monnayage romain. Rupture que nous avons vue de manière quantitative ; mais nous avons également noté une différence d'évolution pour le reste de l'Empire en terme de nombre de villes émettrices.

Nous pouvons ajouter que la crise du III<sup>e</sup> siècle est surtout une crise politique et militaire, mais moins monétaire pour les cultes isiaques puisque « la production de monnaies [isiaques] provinciales est exponentielle à partir [de cette époque], un phénomène qui s'explique par la raréfaction des émissions de sesterces et de divisionnaires à Rome même du fait de la grave crise monétaire qui s'engage à partir du règne de Caracalla et de ses réformes<sup>473</sup> ». Il faut donc revoir la notion de crise isiaque du point de vue monétaire : il n'y a pas de véritable creux, mais un déplacement de l'intérêt isiaque numismatique vers les provinces qui produisent des monnaies « refuges ». Ce qui est bien perceptible avec la

---

<sup>471</sup> En rappelant que le lien entre pouvoir impérial et cultes isiaques à Rome se fait plus par l'iconographie que par les légendes, qui restent très formelles.

<sup>472</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 196.

<sup>473</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 246.

stratégie monétaire de Gordien III : il présente la proportion de monnaies provinciales la plus élevée du III<sup>e</sup> siècle, mais un nombre de villes émettrices dans la moyenne des Sévères. Donc contrairement à la concentration des intérêts isiaques caracalliens dans la cité-base du pouvoir impérial, il y a donc concentration gordienne sur certains ateliers provinciaux déjà stimulés par la « publicité » isiaque monétaire des Sévères, notamment en Mésie inférieure où Gordien est le premier empereur à voir son effigie impériale associée au buste de Sérapis. Il est le parfait exemple de l'empereur de la période anarchique moins présent à Rome, plutôt surtout en provinces.

Avec les Philippes, la stratégie géographique est similaire, l'impact quantitatif moindre et la stratégie iconographique momentanément autre. Car souvent, leur choix s'inspire des choix gordiens ou de Sévère Alexandre, notamment en plaçant Sérapis comme divinité de prédilection pour accompagner les jeunes empereurs en provinces, reprenant le rôle de parents et de proches tutélaires. Mais il y a un désir spécifique de filiation isiaque avec l'association de Philippe le jeune, avec à Nicée le César qui affiche le rare Sérapis trônant (comme pour confirmer qu'il prendra le pouvoir impérial à la suite de son père) puis son monnayage presque identique à son père lorsqu'il est auguste.

Il y a multiplication des types, parallèlement à l'augmentation de la masse monétaire très locale, là où l'influence impériale sur la production des ateliers est plus indirecte. D'ailleurs, le nord de l'Asie Mineure représente une région féconde, notamment la Bithynie et la Paphlagonie où les ateliers sont les plus nombreux, et les séries d'émissions les plus importantes par cités. La *SNRIS* affirme que les deux régions émettent tant de monnaies d'Hadrien à Gallien qu'il est impensable que ces cultes n'y aient pas eu leur place<sup>474</sup>, d'autant plus que des exemplaires affichent des objets tels que des autels enflammés, qui prouvent l'existence d'un culte dans cette zone. Ce phénomène provincial, reflet d'un processus populaire, aide-t-il à comprendre les liens entre pouvoir impérial et figurations isiaques ? Oui, car si la diffusion monétaire est essentiellement locale, l'impact

---

<sup>474</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 100, 105 et 110.



impérial se verra dans les types qui se retrouvent dans plusieurs ateliers, dans les imitations qui dépassent les frontières comme avec Caracalla.

Cela se voit avec le monnayage de Gallien, qui ne représente pas un nouveau sursaut quantitatif général par rapport à celui de Gordien III ou de Philippe II. Néanmoins, la proportion de villes émettrices sous son règne est déjà plus notable. Donc plus de villes émettrices, mais moins de monnaies émises au total dans les provinces : ce qui signifie que sous Gallien, de plus en plus de petites villes émettent un minimum d'exemplaires isiaques. Stratégie monétaire qu'on peut lier à une caractéristique de ce règne et déjà esquissée sous les précédents, soit les troubles militaires qui rendent indispensables les nombreux et importants mouvements de « l'empereur à cheval » et de ses généraux partout dans l'Empire. Ce qui distingue son monnayage isiaque, c'est la réapparition éphémère à Rome, et la persistance dans les provinces de caractéristiques antérieures jusqu'à son règne et qui disparaissent juste après : à Alexandrie, Gallien se distingue tant par la quantité que la variété. Cette diversité est significative face aux troubles directement antérieurs à son règne (épidémie de « peste », tensions avec la frontière perse). L'atelier alexandrin arrive malgré tout à produire autant de types : fait significatif selon nous d'une volonté profonde de passer au-dessus des troubles, favorisée par une implication soutenue de l'empereur.

À Nicée, c'est la persistance des types qui est surtout notable, puisque le monnayage isiaque disparaît après sa mort. À Antioche, Gallien est l'un des premiers empereurs qui apparaissent sur le monnayage isiaque, en reconnaissance encore une fois d'une victoire du général en chef, même si c'est surtout Odénat qu'il faut remercier pour les triomphes impériaux. Lui qui avait droit de regard sur l'administration civile et fiscale de tout l'Orient excepté la Bithynie, c'est pourtant Gallien qui est représenté sur le droit des monnaies isiaques : signe ici non pas seulement de la volonté isiaque de ce dernier, mais aussi de l'empereur qui reste le commanditaire de la production monétaire. Or, si Odénat fut *Dux Romanorum*, *Corrector totius orientis* voire *Basileus basileon* de son propre chef, il n'a jamais pris le titre d'Auguste et resta dans une position d'allié loyal à Gallien. Parfois, les troubles militaires peuvent au contraire empêcher l'empereur dans l'émission isiaque par certains ateliers : à Nicomédie, on peut relier l'absence de Gallien aux invasions des Goths.

À Rome, l'instabilité politique postérieure à 235 apr. J.-C. a un gros impact sur le monnayage isiaque, mais Gallien réussit à imposer de nouveau le type du Sérapis debout, avec la même formalité de légende que Caracalla<sup>475</sup>. Et là encore, autant l'iconographie que le contexte d'émissions indiquent une connotation militaire à cette volonté d'émissions. Surtout, l'atelier impérial principal apporte une nouvelle caractéristique en concordance avec l'important facteur militaire du règne : Sérapis devient *comes augusti*, ce qui représente la seule véritable innovation monétaire de sa part.

Dans la *SNRIS*, les spécialistes affirment que « l'intérêt [de Gallien] pour les cultes isiaques est indéniable<sup>476</sup> ». C'est selon nous un discours à relativiser, puisque ses manifestations monétaires isiaques sont majoritairement liées à des événements militaires, et que si ses victoires lui permettent de dépasser momentanément la difficulté des ateliers à produire des exemplaires isiaques, on peut s'interroger sur son implication rare en quantité : pourquoi une telle implication n'a-t-elle pas plus d'impact monétaire ? N'est-ce pas parce que cette implication est uniquement liée à ses victoires ? Il semble que Gallien choisisse le type sérapiste debout comme « support divin iconographique de victoire », et comme compagnon du pouvoir impérial par les légendes, mais pas comme protecteur<sup>477</sup>. Une telle politique monétaire isiaque, finalement, a représenté autant une contrainte générale qu'un soutien passager pour les ateliers. L'implication durable de Gallien se voit peut-être plus dans une tentative timide de mise en place d'une filiation isiaque : avec l'imitation de la publicité isiaque monétaire de son père Valérien dont il reprend les quantités et les types – sans que ce dernier affiche directement un tel souhait, puisque Gallien n'est présent sur aucune monnaie isiaque en tant que César – ; puis en impliquant ses fils, surtout Valérien II. Quant à la monnaie romaine, qui présente une iconographie particulière non imitée ailleurs, elle peut être le reflet d'un désir de s'associer aux divinités qui y sont présentes et à la capitale elle-même, alors que Gallien est le dernier membre de l'ordre sénatorial à devenir empereur avec l'appui du sénat.

---

<sup>475</sup> Manders, 2012, p. 291 : « Moreover, the representations of Liber, Aesculapius, and Serapis on Gallienus' coins recall Severan imagery ».

<sup>476</sup> Bricault (dir.), 2008, p. 197.

<sup>477</sup> Sérapis est l'une des rares divinités à ne pas être *conservator* ou *conservatrix* durant le règne de Gallien seul, alors que ce dernier augmente son cercle de protecteur divin : Manders, 2012, p. 287.

Dès Claude II, la supériorité provinciale diminue progressivement, même s'il est un autre empereur-soldat et que les attributs militaires sur les monnaies isiaques provinciales ne sont pas rares. On remarquera surtout de sa part une certaine insistance sur la fonction « sanitaire » et salutaire des divinités isiaques, avec à Antioche l'apparition de légendes comme *CONSER AVG* et *SALVS AVG* conjointes parfois à des types inédits pour cet atelier, et à Alexandrie l'émission de deux *Agathodaimones* plutôt qu'un comme avec les règnes précédents : choix qu'on explique à la fois par les dangers militaires incarnés par les Goths, et la santé de l'empereur qui mourra de peste. Quant à Aurélien, la diminution provinciale s'accélère. L'empereur semble s'être concentré sur *Sol Invictus*, très abondant dans tout son monnayage, sans que ce dernier ait pu apporter un soutien « solaire » à Sérapis monétairement. Au contraire, l'absence de rapprochement entre Hélios/Sol et Sérapis a pu amener Sol à devenir plutôt un ennemi de Sérapis et du cercle isiaque général selon des émissions à effigie et d'autres anonymes.

Après que Sérapis devienne le compagnon de voyage de Gallien, il n'y a plus d'évolution monétaire de diffusion, de titres et de pouvoirs pour le cercle divin : malgré des rebonds, les quantités diminuent voire la production s'arrête, et les innovations iconographiques sont rares jusqu'à Dioclétien. Peu avant sa réforme en 294 apr. J.-C., on observe (du moins à Alexandrie) une reprise d'une certaine production hétéroclite, qui respecte autant les cultes « autochtones » qu'alexandrins et gréco-romains, sous son nom et celui de Maximien Hercule. Symbole d'une effervescence polythéiste que nous n'observons plus depuis Gallien. Après cette réforme puis l'usurpation de Domitianus, les coempereurs considéreraient ce pays et les divinités associées comme une menace, d'où l'abandon des émissions monétaires isiaques. Quant aux *vota* isiaques en leur nom, ils témoignent d'une stratégie différente entre l'atelier d'Alexandrie dans un pays menaçant, et l'atelier de Rome, siège du paganisme qui peut s'appuyer sur l'engagement de la première Tétrarchie dans une grande persécution antichrétienne.

Car à Rome, les *vota publica* amorcent de nouvelles traditions, où Isis prend le pas sur les autres divinités, ce qui inverse la tendance du III<sup>e</sup> siècle. Elle présente de nouvelles associations comme avec Neptune. Mais dans le reste de l'Empire, la production isiaque

n'est plus. Il est donc difficile de conclure à un véritable intérêt isiaque romain impérial à partir des *vota*, dont l'évolution quantitative et qualitative n'est absolument pas en concordance avec l'évolution observable dans les provinces. D'ailleurs, si les divinités isiaques semblent de nouveau liées à chaque empereur jusqu'à Valentinien II, ce lien est formel, protocolaire, s'exprimant uniquement au Nouvel An. À partir de la Tétrarchie composée de Licinius, Maximin Daïa et Constantin, il est peu plausible que les *vota* soient le reflet d'une quelconque implication impériale, alors que les images provinciales des principaux ateliers encore ouverts affirment une supériorité soit de Sol, soit du *genius*, sur Sérapis. Par la suite, certains empereurs ont pu s'impliquer directement ou indirectement à l'émission des *vota* isiaques : face à un regain quantitatif et de combinaison iconographique, on pense à Julien et Jovien.

Après Gratien, l'association monétaire entre le portrait impérial et les divinités isiaques disparaît définitivement, mais les émissions anonymes ont sûrement perduré après l'édit de Théodose, jusqu'à peut-être le règne d'Eugène<sup>478</sup>. Les *vota* anonymes affichent une volonté d'illustrer des divinités aux origines étrangères tout en les insérant dans le contexte romain par un physique et des attributs plus « romains », pour les faire concorder avec les attentes déclarées par la légende *VOTA PVBLICA* de prospérité romaine – grâce à l'Égypte. C'est la preuve que le cercle divin romain est capable d'aller chercher en Orient des divinités si elles peuvent servir au bonheur des habitants de la capitale, et qu'il n'y a pas de quoi être choqué puisqu'elles peuvent afficher un appareil romain, plus habituel pour le public visé. Stratégie à Rome déjà timidement mise en place sous les Antonins ; conservée chez les empereurs – surtout Commode et Caracalla – jusqu'à la fin du III<sup>e</sup> siècle en omettant des légendes « orientales » ; exacerbée, avec la présence d'Anubis à partir du règne de Constantin I<sup>er</sup> et de l'abandon impérial dans la diffusion monétaire romaine.

---

<sup>478</sup> Bricault (dir), 2008, p. 201. La *SNRIS* conclut que sa défaite, à la bataille de la Rivière Froide le 05 septembre de l'an 394 apr. J.-C., met sûrement un terme définitif au monnayage isiaque partout dans l'Empire.

Quant à la question de l'utilisation impériale de la monnaie en tant que support de « propagande », ce qui induit que ce support devait être aisément lisible par le public visé, les discussions récentes s'accordent à dire que la monnaie impériale est un moyen délibéré des empereurs pour communiquer leurs messages idéologiques. Mais un moyen indirectement utilisé par les empereurs puisque les décisions d'images et de légendes devaient être prises par un haut fonctionnaire devant concorder avec les idéaux impériaux. Par conséquent, devant l'investissement des ateliers, les discussions s'accordent également à dire que les audiences visées devaient être touchées d'une certaine façon. Erika Manders, en 2012, affirme ainsi que « *the representation of imperial power was necessary to legitimize the emperor's authority, which was in turn vital for maintaining his supreme rule*<sup>479</sup> », et que le monnayage est indubitablement un moyen réfléchi de persuasion sur ceux sur lesquels l'autorité exerce son pouvoir, car la coopération entre le texte explicite (la légende) et l'image monétaire facilite la lecture du message, même par les analphabètes, tout comme la richesse du matériau utilisé jouera également sur la taille du public touché<sup>480</sup>. Persuasion en particulier sur les soldats, l'élite et les travailleurs dans l'administration, qui percevaient les monnaies dans les premiers temps après leur production, les membres de la sphère civile ne les recevant que dans le deuxième temps de propagation<sup>481</sup>.

---

<sup>479</sup> Manders, 2012, p. 28. Dans son introduction, l'historienne récapitule ainsi l'historiographie autour de la problématique de la circulation des représentations impériales (p. 5-7), avec dans les années quatre-vingt, Zanker et Hölscher qui ont débattu sur l'importance de la *visual imagery* (comprenant les monnaies, mais aussi l'architecture, la sculpture, etc.) pour la diffusion idéologique. Plus récemment, Jones et Crawford se sont spécifiquement interrogés sur la réelle prise en compte des monnaies en tant que support d'un message, alors que Levick et Wallace-Hadrill ont argumenté pour la théorie de la monnaie en tant que *vehicle for imperial communications*. L'idée se développe désormais que la représentation du pouvoir impérial et sa diffusion sont cruciales pour l'unité de l'Empire, en particulier durant le III<sup>e</sup> siècle, avec par exemple la propagation de la couronne radiée sur les monnaies (Bergmann) : Noreña et Manders s'inscrivent dans ce courant de pensée.

<sup>480</sup> Manders, 2012, p. 30. Sur ce point, Caracalla semble viser un large spectre d'audience romaine, avec une utilisation de matériaux variés pour les monnaies romaines isiaques (alors qu'ailleurs, le bronze sera privilégié), comme le faisait Commode (ce dernier ayant aussi émis des médaillons, visant alors un public aisé). Tous les *vota* sont en bronze.

<sup>481</sup> Le premier public étant le plus susceptible d'être lettré (Manders, 2012, p. 36), et les images monétaires se retrouvant sur des objets de la sphère privée (comme les bijoux), le message impérial

En 2011, pour sa problématique de la diffusion des idéaux dans l'Empire et des moyens de circulation qui aident à soutenir la hiérarchie sociale et politique de l'Empire<sup>482</sup>, Noreña affirmait que pour que ces idéaux aient un impact réel voulu par l'empereur, sur les formes culturelles et les structures politiques, ils doivent être largement diffusés, donc compris<sup>483</sup>. Ce qui amène à la théorie d'une nécessité de propagation rapide et extensive des symboles utilisés sous plusieurs formes, dans une large gamme de médias, pour maintenir l'existence impériale dans la conscience collective. Or, les monnaies répondent à cette nécessité, en plus de circuler de façon constante entre la sphère publique et privée, atteignant l'objectif plus en profondeur ; « *this symbolic system helped to legitimate the political supremacy of a single ruler ; naturalize and universalize the experience of Roman imperial power ; facilitate the cohesion (...)*<sup>484</sup> ». Ainsi, les décisionnaires iconographiques devaient choisir des symboles officiels sans ambiguïté, accessibles à tous, en accord avec la perception souhaitée de l'empereur<sup>485</sup>. Néanmoins, Noreña explique que l'iconographie monétaire ne doit pas être considérée comme un moyen de « propagande » à court terme auprès de la sphère civique<sup>486</sup>, les temps de circulation induisant plutôt un impact à long terme sur cette audience. La production cumulative de types similaires ou identiques sur plusieurs années pourrait palier au problème à moyen terme : ainsi la systématisation monétaire sérapiaste par Caracalla, exceptionnelle à Rome, serait représentative de la politique de diffusion, de la tentative de faire passer le message à moyen terme et dans toutes les sphères d'audience, tout comme les autres médias qui présentent des images ou des idéaux similaires peuvent être des moyens d'accélérer la communication impériale vers le peuple<sup>487</sup>.

Ainsi, la monnaie isiaque est bien « de fait, [un] support iconographique et idéologique [apparaissant] comme un révélateur, sinon un acteur de la diffusion des cultes

---

devait donc être compris. Voir le schéma de Noreña, 2011, p. 196, sur cette propagation monétaire en plusieurs temps.

<sup>482</sup> Noreña, 2011, p. 1-2.

<sup>483</sup> Noreña, 2011, p. 14.

<sup>484</sup> Noreña, 2011, p. 15.

<sup>485</sup> Noreña, 2011, p. 191-192 et Manders, 2012, p. 31.

<sup>486</sup> Noreña, 2011, p. 195-197.

<sup>487</sup> Noreña, 2011, p. 199.

isiaques<sup>488</sup> », à court terme auprès de certains groupes sociaux (dont les soldats qui deviendront eux-mêmes vecteurs de diffusion isiaque durant le III<sup>e</sup> siècle en dehors de Rome), à moyen ou long terme auprès du « grand public ». Et ajouterons-nous, pour la période impériale, un acteur dont le chorégraphe est bien l'empereur avant tout à Rome, puis le peuple en arrière-plan dans les provinces. Finalement, un acteur dont le jeu est le reflet avant tout de préférences religieuses pour la fin du II<sup>e</sup> et le début du III<sup>e</sup> siècle, avant que les troubles politiques n'interviennent après 235 apr. J.-C. et que les troubles religieux du IV<sup>e</sup> siècle n'éloignent l'empereur de son rôle de chorégraphe monétaire païen.

---

<sup>488</sup> Bricault, « Fonder un lieu de culte », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 61.

## V L'engagement impérial monumental

Étudier l'architecture romaine grâce aux restes archéologiques est une étape certes compliquée, car dépendante des découvertes sporadiques et partielles, mais nécessaire puisque l'urbanisation romaine est en lien avec le monde divin dans l'esprit des citoyens. En effet, à leurs yeux, Rome et sa grandeur sont un don des dieux, qu'on remercie par le biais des rites correctement exécutés, efficacité augmentée par l'organisation du clergé et des temples<sup>1</sup>.

Selon Lassère, dans son manuel d'épigraphie romaine, « (...) si l'on se fie aux inscriptions, les grosses réparations, les agrandissements et les embellissements [des temples] étaient pris en charge par les évergètes<sup>2</sup> », qui sont des notables offrant des générosités architecturales profitant à l'ensemble du *populus*. Leur fortune personnelle leur assure une certaine prééminence et se met au service de la cité. La question pour nous est : du point de vue isiaque, peut-on considérer l'empereur romain comme seulement un évergète ? En effet, l'empereur est un notable particulier qui possède le titre de *pontifex maximus*. C'est autant un titre qu'un pouvoir<sup>3</sup> qui lui permet d'exprimer son point de vue impérial sur ce qu'englobe la *religio* romaine par de véritables gestes architecturaux. Rome doit être d'autant plus resplendissante que son culte est désormais lié au culte impérial<sup>4</sup>, l'empereur qui règne étant l'intermédiaire sacré entre les dieux et les hommes, les messages s'exprimant alors dans la capitale. Ces messages concernent la sauvegarde de l'Empire et de Rome. Ainsi « l'empereur puise dans l'inspiration divine la force et la résolution de sauver l'*orbis Romanus*<sup>5</sup> », inspiration qui peut s'exprimer par l'architecture religieuse.

Or, la sphère isiaque romaine est appuyée par les classes populaires depuis son arrivée dans la capitale à la fin de l'époque tardo-républicaine. Ainsi, on pourrait considérer les gestes impériaux romains architecturaux effectués à travers les temples isiaques comme profitant aux appuis populaires du cercle isiaque, et donc l'empereur comme un évergète qui obtient un certain prestige. En outre, dans une cité multiculturelle comme Rome, la

<sup>1</sup> Borgeaud, Prescendi (éd.), 2008, p. 23.

<sup>2</sup> Lassère, 2005, p. 539.

<sup>3</sup> Lassère, 2005, p. 597.

<sup>4</sup> Turcan, 1978, p. 999.

<sup>5</sup> Turcan, 1978, p. 1036.



pénétration et par conséquent la visibilité des cultes isiaques (par le biais de gestes architecturaux) doivent dépendre de l'ambiance identitaire et religieuse des microcontextes, en d'autres mots de tel ou tel quartier romain<sup>6</sup>. Il est donc souhaitable d'étudier en corrélation les dons architecturaux isiaques des empereurs avec le niveau identitaire local dans lesquels ces monuments s'installent, ce qui pourrait amener à distinguer différentes stratégies d'installation culturelle monumentale impériale. Il est notamment possible d'établir diverses pistes de corrélation grâce à la méthode cartographique<sup>7</sup>.

La question n'est pas seulement de percevoir l'influence populaire sur le don de tels gestes impériaux, mais surtout d'essayer de percevoir la politique impériale religieuse au-delà de la pression populaire. Il s'agit de comprendre si au-delà du simple geste d'évergète, certains empereurs peuvent être considérés comme de véritables agents de propagation des cultes isiaques grâce à l'architecture culturelle. C'est-à-dire : est-ce que les gestes architecturaux isiaques de certains empereurs signifient une volonté plus profonde de s'engager pour le cercle isiaque à Rome ? Y a-t-il des engagements architecturaux plus significatifs que d'autres ? C'est pourquoi il convient de faire cette étude en lien avec celle du *pomerium*, frontière intérieure de Rome longtemps sacralisée, et pourtant potentiellement à remettre en question face à la matérialité démographique et juridique de l'expansion romaine à laquelle les empereurs ont dû faire face.

## **V.1 Les temples romains**

L'installation d'un sanctuaire isiaque, qu'elle provienne d'une autorité plus ou moins large, est synonyme de vecteur de diffusion des cultes isiaques par le biais des hommes qui le fréquenteront. Les facteurs à cette installation – contextes, motivations, etc. – sont parfois décrits dans des récits de fondation, qui deviennent eux-mêmes des

---

<sup>6</sup> Bricault, 2013, p. 21, parle de ne pas généraliser l'étude des sanctuaires isiaques comme pour tous les autres types de sources et d'étudier des micro-contextes locaux. S'il désigne par là des petites cités, en opposition avec les « contextes multiculturels » comme Athènes, Délos ou Rome, il nous semble adéquat de transposer ce conseil à l'intérieur même de Rome en redéfinissant ces micro-contextes en tant que quartiers identitaires ou religieux de Rome. En outre, Desnier, 1993, p. 572-573, prouve par exemple que la localisation de certains monuments sévériens permet une mise en scène élaborée des représentations iconographiques, selon si elles sont tournées vers le Forum ou au contraire vers le Capitole (pour par exemple l'Arc de Septime).

<sup>7</sup> voir annexe 3, *infra* p. xxx-xxxviii.

vecteurs de diffusion isiaque comme ont pu l'être les arétalogies<sup>8</sup>. Ces documents écrits, issus directement ou indirectement de l'autorité concernée, sont ainsi une riche source d'information sur les propagandes architecturales. Nous trouvons de nombreux récits de fondation, surtout dans la zone méditerranéenne orientale. Les Ptolémées sont bien connus comme fondateurs directs de sanctuaires isiaques dans les régions placées sous leur protectorat<sup>9</sup>, particulièrement à Alexandrie et aux alentours de leur capitale. Mais qu'en est-il de Rome ?

Les débuts architecturaux isiaques romains de l'époque tardo-républicaine nous sont décrits par divers auteurs antiques<sup>10</sup> (Varron, Dion Cassius, Valère Maxime), mais aucune inscription de la part d'un personnage politique concerné (les triumvirs, les sénateurs qui s'attaquent directement aux autels) ne nous est parvenue. Il en est de même pour l'époque julio-claudienne. Et si les Flaviens sont connus comme d'ardents « bâtisseurs isiaques »<sup>11</sup> en raison de leur monnayage et de plusieurs mentions littéraires, nous n'avons aucun récit de fondation de leur part qui viendrait appuyer leur politique architecturale. Il faut attendre la dynastie sévérienne, et surtout Caracalla, pour voir un tel type de document apparaître à propos d'un temple situé à Rome.

### V.1.1 Le serapeum du Quirinal

Pourtant là encore, on observe une pauvreté épigraphique impériale, face à l'abondance monétaire, (épigraphique) et littéraire qui prouve les liens entre Caracalla et les divinités isiaques<sup>12</sup>. Abondance qui définit son règne, ainsi que la dynastie sévérienne en générale, comme l'« acmé de la diffusion isiaque<sup>13</sup> » selon les termes de Bricault. C'est notamment pour la forte impulsion dans la politique urbanistique romaine de Caracalla et de son père Septime Sévère que ces derniers peuvent afficher le titre de *restitutor urbis* sur

---

<sup>8</sup> Bricault, 2013, p. 71 et suiv.

<sup>9</sup> Bricault, 2013, p. 91-94 par exemple.

<sup>10</sup> Kardos, 2000, nous offre une compilation des textes latins relatant de la topographie de lieux romains, notamment des mentions sur l'Isis *Metellinum* et l'Isis *Campensis*.

<sup>11</sup> Nous reprenons ici les termes de Bricault, 2013, p. 104.

<sup>12</sup> *supra*, p. 219-222, 224, 230, 251, 260, 276-278, 294, 298, 306-312, etc....

<sup>13</sup> Bricault, 2013, p. 112.

leurs monnaies, ou que la Capitale est nommée *urbs sacra augustorum nostrum*<sup>14</sup>. Cette impulsion sévérienne est généralisée à l'ensemble du monde divin pour une large propagande de cohésion<sup>15</sup>, et non spécifique aux divinités isiaques, même si Caracalla peut se montrer plus sélectif dans ses choix architecturaux notamment envers Mithra et Hercule.

Mais force est de constater que l'acmé isiaque n'inclut pas une grande richesse architecturale romaine, comme on pourrait s'y attendre lorsque l'*Histoire Auguste* nous parle de *templa ubique magnifice* construits par Caracalla, et lorsque Paloma Aguado García inclut Isis et Sérapis dans la sélection architecturale particulière caracallienne<sup>16</sup>. En effet, nous ne possédons qu'une unique inscription offerte par l'empereur lui-même, qui mentionne un *serapeum* construit sur le Quirinal pour Sérapis et qui certes, représente une piste de choix pour l'étude d'une propagande architecturale romaine. Reste à voir ce que les restes archéologiques nous en apprennent<sup>17</sup>.

#### V.1.1.1 Le débat de la reconstitution

Cette unique inscription<sup>18</sup> n'est pas réellement un « récit », mais une dédicace de fondation du temple en l'honneur de Sérapis qualifié d'*invictus*. Le fragment a bien été retrouvé dans la *regio* VI qui englobe la colline du Quirinal, mais dans le pavement de l'église *S. Agatha*, ce qui renseigne moins sur la localisation précise du *serapeum* que sur le

---

<sup>14</sup> Aguado García, 2005, p. 372 ; Daguét-Gagey, 2000, p. 316-320 et 328-329. Sur la première légende, nous pourrions consulter Daguét-Gagey, 2004, p. 175-199.

<sup>15</sup> Desnier, 1993, p. 547-549, expose le problème de l'application de la notion de « propagande » à l'Antiquité, et l'hostilité des historiens. Néanmoins, cette notion – dans le sens de « la quête d'un consensus et la mise en œuvre de moyens techniques pour le réaliser » alors partagé par des interlocuteurs – peut être appliquée notamment dans les contextes conflictuels. Ainsi, la question se pose dans la Rome proclamée *sacra* par la dynastie sévérienne (p. 549) après son accession particulière au pouvoir : sur une potentielle propagande sévérienne non pas *ex nihilo*, mais prenant appui sur des *exempla* illustres du passé comme Auguste, ce que Desnier analyse surtout grâce à l'Arc du Forum (avec des panneaux iconographiques faisant le parallèle entre Pescennius Niger et Marc-Antoine, entre Issus et Actium – p. 557-558, p. 567) ou encore Trajan et Marc-Aurèle (p. 570 par le titre de *PARTHICVS*) pour « l'image d'une famille favorisée des dieux et propice à l'Empire ».

<sup>16</sup> *Histoire Auguste, Vie de Caracalla*, IX, 10. Aguado García, 2005, p. 377.

<sup>17</sup> Voir *Inventaire*, p. 180-182, *Roma* n° 334-336b et *Steinby*, IV, p. 302-303. Ensoli, « I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 269-271.

<sup>18</sup> *Inventaire*, *Roma* n° 23 (voir *supra*, p. 277 note 219).

réemploi habituel d'éléments architecturaux païens pour des édifices chrétiens. Il confirme néanmoins la régionalisation définie par la *Notitia regionum* et le *Curiosum Urbis Romae*<sup>19</sup>, qui parlent de *templum Saluti(s) et Serapis* pour la *regio VI* nommée *Alta Semina*. La base de marbre<sup>20</sup> dédiée à Sérapis *conservator*, datée du début du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., proviendrait également du temple construit par Caracalla, sans nous en apprendre plus sur sa localisation. Celle retrouvée le long de la *via Nazionale*, qui qualifie Caracalla et Sérapis en tant que *megalos*, indiquerait que le *serapeum* se trouvait dans la partie méridionale du Quirinal<sup>21</sup>.

Certaines trouvailles archéologiques confirmeraient cette dernière hypothèse : une statue de Ramsès II<sup>22</sup> fut également découverte *via Nazionale*, tout comme une base de marbre près de l'église *San Vitale*, au rione *Monti*, qui se présente sous la forme du Nil étendu et entouré de quatre enfants<sup>23</sup>. Plusieurs autres éléments ont été découverts sur la place du Quirinal, comme les statues colossales du Tibre et du Nil<sup>24</sup> en tant que dieux-fleuves (qui datent de l'époque de Trajan), ou celles des Dioscures<sup>25</sup>. La proximité des éléments architectoniques isolés avec les restes d'une grande construction retrouvée au nord-ouest des thermes de Constantin permet de circonscrire actuellement le *serapeum* à proximité du *Giardino Colonna*<sup>26</sup>. Tous ces éléments ne permettent pas une reconstitution avérée, car la localisation reste hypothétique. Mais voici ce que les restes architecturaux – et leur description par des auteurs de la Renaissance les ayant vus en meilleur état et ayant pu proposer des reconstitutions<sup>27</sup> (voir figure n° 29) – et les éléments décoratifs isolés –

<sup>19</sup> Sur les deux textes : Nordh, 1949 et Arce, « El inventario de Roma : Curiosum y Notitia », dans Harris (dir.), 1999.

<sup>20</sup> *Inventaire, Roma* n° 26 (*supra*, p. 251 note 103 sur la possible provenance impériale de cette dédicace).

<sup>21</sup> *Inventaire, Roma* n° 79 (voir *supra*, p. 88 note 264).

<sup>22</sup> *Inventaire, Roma* n° 334.

<sup>23</sup> *Inventaire, Roma* n° 336.

<sup>24</sup> *Inventaire, Roma* n° 335.

<sup>25</sup> *Inventaire, Roma* n° 336b.

<sup>26</sup> Aguado García, 2005, p. 380.

<sup>27</sup> Comme Pirro Ligorio, dont les œuvres ont disparu, mais dont les connaissances se sont transmises jusqu'à aujourd'hui grâce par exemple à la carte romaine d'Antonio Tempesta en 1593 : Brothers, 2002, p. 55-56, illustration n° 1 ; ou encore Palladio, qui nous a laissé de nombreux dessins (figure n° 29 prise dans Ensoli, « I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza

découverts tant à proximité que dans les *regiones* voisines<sup>28</sup> – laissent apparaître comme différentes restitutions.

Situé dans les jardins, le temple se trouverait sur une estrade, dont l'accès se ferait par un escalier monumental : frontal et soutenu par de hauts murs et des doubles voutes de brique selon certains chercheurs ; à double volée de côté selon Bigot au début du XX<sup>e</sup> siècle. L'escalier partirait de la base de la colline du Quirinal, derrière l'actuelle basilique des Saints Apôtres. Malaise évoque brièvement un *dromos* décoré des statues monumentales<sup>29</sup>, ce qui rappellerait le plan de certains temples égyptiens, comme le temple d'Isis à Philae embelli par Auguste.

Le temple seul, avec des dimensions d'environ 135 mètres de longueur sur 98 mètres de largeur, couvrirait près de 10 000 m<sup>2</sup>, et près 13 200 m<sup>2</sup> en incluant l'escalier ou le *dromos*, ce qui représente un monument imposant<sup>30</sup>. Des pilastres frontaux et des

---

pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 269) : Taylor, 2004, p. 223 et 231-234.

<sup>28</sup> *Inventaire, Roma* n° 339, est un bloc d'imitation égyptienne représentant peut-être un pharaon, découvert dans la *regio VII via due Macelli*.

<sup>29</sup> *Inventaire*, p. 181.

<sup>30</sup> Seul le temple de Vénus et de Rome le dépasserait en grandeur (Ensoli, « I sanctuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 269). Par comparaison, à l'époque romaine, la largeur de la colonnade extérieure à Alexandrie est proche de 105 mètres, alors que la longueur approche 205 mètres : Mckenzie, Gibson, Reyes, 2004, p. 93. Le temple romain pourrait mesurer jusqu'à 17000 m<sup>2</sup> selon Taylor, 2004, p. 223. Mentionnons qu'Ensoli, « I sanctuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 268-271, parle de l'hypothèse d'une phase initiale sous Domitien. Et pour Taylor, 2004, le *serapeum* originel du Quirinal serait l'œuvre d'Hadrien puis d'Antonin le Pieux, l'intervention caracallienne n'intervenant qu'en deuxième phase de restauration (p. 243-244). Sa présentation historiographique est louable (avec l'exposition des différentes hypothèses d'identification et d'attribution du temple, p. 234-237). Mais nous retenons de cette étude qu'elle se base principalement sur des dessins, des reconstitutions de la Renaissance et d'époque moderne : il affirme ainsi que le style de l'entablement ou du fronton y semble très similaire à celui du Mausolée d'Hadrien, du temple de Vénus et de Rome, ou encore de l'*Hadrianum* et de la reconstruction hadrienne du Panthéon (p. 242). L'historien avoue lui-même les failles de sa méthodologie : des détails dans les dessins qui se contredisent (p. 228) ; la difficulté de retracer la progression des styles « in an aesthetic marketplace as complex as Rome's » (p. 243) ; ou encore, le fait que les sources littéraires antiques soient muettes sur une telle initiative hadrienne (p. 254). Quant aux inscriptions d'époque caracallienne et celle de Caracalla, elles ne sont pas considérées comme preuve formelle pour identifier une construction caracallienne (p. 234) : « Caracalla's inscription to Serapis which Hülsen attributed to the Quirinal temple sheds no light on whether this was an initial dedication or a restoration » (p. 244). Au contraire, Taylor avance une

colonnes sur les côtés (qui mesurent près de 22 mètres et larges de deux mètres) devaient supporter le toit du temple pseudodiptère. L'ensemble du bâtiment était peut-être entouré de portiques, et sa façade arrière a pu être reliée postérieurement au portique de Constantin. Le décor serait composé autant d'œuvres égyptiennes qu'égyptisantes, qui lient les divinités isiaques aux divinités plus traditionnelles : le Nil était lié au Tibre<sup>31</sup>, les Dioscures sont représentés à l'entrée du temple selon Malaise. Ramsès II serait présent par une statue colossale, alors qu'un chapiteau représenterait peut-être un pharaon assis, avec distinctement sur son trône les symboles de la Basse et de la Haute-Égypte. Or, comme à Alexandrie<sup>32</sup>, l'utilisation à Rome de l'image de Ramsès II est récurrente : le roi égyptien est devenu le modèle mythique (autant dans la décoration que dans la littérature) du pharaon exemplaire<sup>33</sup>, de la légitimité du pouvoir pharaonique qui se réfère toujours aux souverains précédents, devenus des Osiris. Les réemplois d'œuvres d'époque pharaonique feraient donc partie d'un programme décoratif et idéologique qui relie monde divin et représentation du pouvoir sur terre. On peut supposer qu'un tel décor a pour but de définir,

---

identification douteuse du *serapeum* sur une monnaie romaine hadrienne (p. 255), là encore grâce à une lecture d'éléments architecturaux basée sur les dessins de la Renaissance, alors qu'aucune statue dans la *cella* n'est représentée. Il est difficile d'adhérer à une telle théorie, d'autant qu'il convient de remarquer l'absence dans les découvertes liées au *serapeum* du Quirinal d'un quelconque lien entre les cultes isiaques et Antinoüs divinisé (alors qu'une telle mort avait des répercussions dans le décor à Tivoli). Pour toutes ces raisons, nous ne tiendrons pas compte de l'hypothèse hadrienne, restant sur celle d'une construction caracallienne parce que les autres sources (littéraires, épigraphiques, statuaire, voire numismatiques) concordent et Bricault, 2013, p. 120, affirme bien une construction du *serapeum* par Caracalla.

<sup>31</sup> On pourra consulter les images de Ensoli, « I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 270.

<sup>32</sup> McKenzie, Gibson, Reyes, 2004, p. 100.

<sup>33</sup> Francocci, « L'*iseum* et le *serapeum* du Champ de Mars. Remarques sur les monuments égyptiens », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 192-196, ce qui induit l'implication de personnages savants provenant de l'Égypte (et ayant ainsi renseigné les Romains sur une telle identification d'un pharaon particulier) soit l'attraction romaine subsistante envers la culture pharaonique tout comme l'intérêt égyptien envers Rome et son influence égyptienne sur elle. Pour la décoration, Domitien reprend des épithètes proches de la titulature de Ramsès II (et Ptolémée II, qui est l'autre exemple phare de l'hypothèse de Francocci) ; quant à la littérature romaine sublimant ce pharaon, on pourra mentionner par exemple Tacite, *Annales*, II, 60. L'utilisation de telles statues pharaoniques, autant dans le *serapeum* du Quirinal qu'au Champ de Mars, serait symptomatique d'une compréhension de l'idéologie pharaonique à l'époque impériale, et donc de l'exploitation de cette dernière en faveur du pouvoir impérial.

dans ce lieu précis, l'empereur Caracalla comme pharaon, alors que ce dernier a pu se faire représenter avec les attributs, la coiffe, l'attitude hiératique pharaoniques en Égypte<sup>34</sup>.

Ainsi, dans le décor et dans l'ordonnance du temple, il peut y avoir une certaine recherche qui dérive d'une observation personnelle de la sphère pharaonique : en effet, rappelons que Caracalla est allé en Égypte. On peut supposer qu'il a transposé ce qu'il a vu architecturalement à Alexandrie vers le Quirinal<sup>35</sup>. Pour le plan, l'indice principal réside dans le fait que le *sarapeion* alexandrin se trouve sur un terrain surélevé, avec un accès par un escalier d'une centaine de marches – situation qui lui donne le surnom d'« Acropole d'Alexandrie » –, ce pourrait indiquer une influence sur la localisation du *serapeum* du Quirinal. La description du *sarapeion* par Rufin d'Aquilée<sup>36</sup> apporte quelques autres similarités assez générales : un plan presque carré du bâtiment orné de colonnes, au centre d'une enceinte à portiques. Ce discours nous apporte de nombreux autres détails, comme l'étage dédié aux habitations des prêtres – un *pastophorion* –, un niveau inférieur voûté destiné aux rituels, un puits de lumière tombant sur une statue colossale de Sérapis à l'intérieur. Quant aux recherches archéologiques à Alexandrie, elles permettent les reconstitutions suivantes<sup>37</sup>.

De tels éléments sont actuellement impossibles à déterminer pour le Quirinal. Il est donc difficile d'affirmer si son plan était directement inspiré de celui d'Alexandrie pour sa surélévation et son ordonnance « à la grecque »<sup>38</sup>, puis de nombreux *serapea* italiens

---

<sup>34</sup> Aguado García, 2002, p. 710. Par contre, lorsque l'auteur parle de monnaies où Caracalla présente les attributs de Sérapis (p. 705), les exemples cités ne s'accordent pas avec cette affirmation : il s'agit soit d'autres divinités, soit d'attributs fréquents comme la lance.

<sup>35</sup> Aguado García, 2002, p. 706 ; Aguado García, 2005, p. 380.

<sup>36</sup> Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique*, XI, 23 : « The site was elevated, not naturally but artificially, to a height of a hundred or more steps, its enormous rectangular premises extending in every direction. All the rooms up to the floor on top were vaulted, and being furnished with ceiling lights and concealed inner chambers separate from one another, were used for various services and secret functions. (...) In the middle of the entire area rose the sanctuary with priceless columns, the exterior fashioned of marble, spacious and magnificent to behold. In it there was a statue of Serapis so large that its right hand touched one wall and its left the other ; this monster is said to have been made of every kind of metal and wood (...) ».

<sup>37</sup> D'après Mckenzie, Gibson, Reyes, 2004, p. 76 et 88.

<sup>38</sup> Mckenzie, Gibson, Reyes, 2004, p. 86.

inspirés des plans plus égyptiens comme celui d'Ostie<sup>39</sup>, mais cela semble plausible. En effet, Caracalla ne semble pas imiter les *serapea* italiens fortement inspirés d'autres plans grécisés en Égypte, comme celui du Champ de Mars<sup>40</sup> qui se présente sous la forme d'une exèdre semi-circulaire à portique, au milieu d'un jardin. Finalement, il semble loin du plan du *sarapeion* de Memphis, très « égyptien » car sans élévation<sup>41</sup>, sans un escalier, mais avec un immense *dromos* de sphinx, avec un plan typique pronaos (par une salle hypostyle)-naos<sup>42</sup>. Mais le *serapeum* de Rome pourrait très bien être une combinaison entre les plans italiens à petit podium carré, et le grandiose alexandrin surélevé observé par Caracalla lui-même pendant ses séjours à Alexandrie<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Dédié en 123 apr. J.-C. donc peu antérieur à l'époque de Caracalla. De nombreux temples isiaques italiens, comme l'*iseum* de Pompéi, du Champ de Mars, de Bénévent, présentent plusieurs éléments de plan très égyptiens : constitués d'un *pronaos* et d'une *cella*, le tout sur un podium peu élevé et accessible par un petit escalier, dans une cour bordée de portiques. On note parfois l'entrée par un passage dans le mur, présence de souterrains voire de bassins rituels, de murs-écrans, de *dromos*, même si la salle hypostyle caractéristique a disparu en Italie. La décoration, quant à elle, peut combiner des éléments hellénistico-romains et égyptiens, comme pour notre *serapeum* du Quirinal. Voir *Conditions*, p. 239-243.

<sup>40</sup> Sa décoration architectonique est également « grécisée » avec des chapiteaux corinthiens, comme le *serapeum* de la villa d'Hadrien à Tivoli, qui s'inspirerait en plan et en décor de celui de Canope en Égypte. Par contre, le complexe *Campense* reste assez égyptien, avec des murs-écrans, un long *dromos* avec statues égyptiennes et obélisques, au point d'être qualifié par Martial, II, 14, 7 de « memphitique » (Roulet, 1972, p. 24).

<sup>41</sup> Mais au contraire de nombreuses galeries souterraines funéraires. Le temple alexandrin, à élévation, présente aussi des galeries souterraines : McKenzie, Gibson, Reyes, 2004, p. 97.

<sup>42</sup> Bricault, 2013, p. 216 : un temple égyptien de Haute-Égypte présente une ordonnance encore plus codifiée, enclos dans une enceinte comprenant souvent un lac sacré, avec le *dromos* de sphinx et deux obélisques devant l'entrée, le(s) pylône(s), quatre espaces successifs avec la cour à portique, la salle hypostyle, la salle des offrandes pour finalement aboutir sur la *cella* et ses chapelles voisines.

<sup>43</sup> Caracalla a séjourné à Alexandrie par deux fois : la première fois en tant que César et consul lorsque son père, l'empereur Septime, séjourne dans toute l'Égypte avec sa famille en 200 apr. J.-C., passant à Alexandrie où il laisse plusieurs réformes et s'intéresse à Sérapis (Histoire Auguste, *Vie de Septime Sévère*, XVII, 2-4). Ainsi Septime a pu passer par le célèbre *sarapeion* d'Alexandrie, et par le temple d'Auguste à Philae qui est similaire en plan et en élévation (McKenzie, Gibson, Reyes, 2004, p. 87), mais ce n'est qu'une hypothèse. La deuxième fois, Caracalla visite Alexandrie en tant qu'empereur en 215 apr. J.-C., visite le *sarapeion* comme l'avait fait son père et pour obtenir le consentement divin contre les Parthes, mais où, offensé par une satire en lien avec le meurtre de Géta, il ordonne un massacre des Alexandrins (Hérodien, *Histoire romaine*, IV, 9, 4-8). Devant ses multiples visites alexandrines, on peut se demander à quel moment de son règne le temple du Quirinal a été construit : est-ce plausible que Caracalla ait effectué ce don à Sérapis, en s'inspirant du monument alexandrin, après la révolte de ce peuple qui le touche directement ?



Selon Malaise<sup>44</sup>, les gestes isiaques caracalliens à Rome dateraient du début de son règne, soit d'avant son propre voyage en Égypte. Son père, Septime, aurait d'ailleurs fait agrandir le *serapeum* alexandrin<sup>45</sup>, sûrement lors du voyage familial. Ainsi, si l'influence du *sarapeion* alexandrin sur le *serapeum* romain est avérée, ce pourrait être, selon cette hypothèse, une conséquence du premier voyage de Caracalla en Égypte. Ce serait également une preuve de l'influence isiaque exercée alors qu'il était enfant, par le biais notamment de l'intérêt isiaque de son père exprimé en Égypte seulement, influence qu'il exprimerait pleinement dès qu'il obtient le trône impérial. La construction sur le Quirinal interviendrait alors avant la révolte des Alexandrins contre l'empereur, ainsi que le refus sérapiste de guérison du corps et de l'esprit de l'empereur.

Mais des preuves d'interventions architecturales à Alexandrie, de la part de Caracalla en tant qu'empereur seul, ont aussi été retrouvées. Il s'agit d'une citerne, qui représente le principal argument – léger selon nous – pour une reconstruction du *sarapeion* par Caracalla lui-même<sup>46</sup>. Quoi qu'il en soit de cette l'intervention directe à Alexandrie, Caracalla a connu personnellement le *sarapeion* durant son deuxième voyage en Égypte, architecturalement parlant et expérience attestée par les auteurs antiques. Ce qui peut appuyer l'autre hypothèse d'une construction du *serapeum* romain après son deuxième voyage. Ainsi, les malheureuses anecdotes qui interviennent contre Caracalla à Alexandrie n'ont pas de conséquence architecturale pour les cultes isiaques, que ce soit à Rome ou à Alexandrie<sup>47</sup>.

Quelle que soit l'hypothèse choisie de chronologie de construction, l'implication particulière de Caracalla s'exprime architecturalement à Rome. S'il a fait construire le temple du Quirinal dès les débuts de son règne, c'est qu'il a dû attendre d'obtenir le

---

<sup>44</sup> *Conditions*, p. 439-440.

<sup>45</sup> Bricault, 2013, p. 223 ; Mckenzie, Gibson, Reyes, 2004, p. 98.

<sup>46</sup> *Conditions*, p. 425, reprenant Beaujeu, 1955, p. 232 ; Aguado García, 2002, p. 708-709, opte pour une reconstruction caracallienne du *sarapeion* après son incendie en 181 apr. J.-C. ; Mckenzie, Gibson, Reyes, 2004, p. 98.

<sup>47</sup> Rappelons qu'il en est de même pour le monnayage isiaque – romain et général – de Caracalla, qui continue à publier des émissions nombreuses, avec les mêmes types qu'avant son voyage en 215 apr. J.-C. : *supra*, p. 308.

pouvoir pour exprimer pleinement ses liens isiaques, ce qu'il s'est empressé de faire et avec grandeur en choisissant certainement un monument égyptien qui l'avait marqué durant son enfance. S'il l'a fait construire après son voyage en 215 apr. J.-C., il est passé au-dessus de ses mauvaises expériences, dont certaines ont eu lieu directement dans le *sarapeion*, ce qui prouverait une foi sans faille envers les cultes isiaques, en particulier sa foi sérapiote.

Les auteurs antiques ne nous en apprennent pas plus sur la chronologie de construction. Mais nous avons vu qu'Aurelius Victor parle de l'intention caracallienne de *deportare* les cultes égyptiens à Rome, geste qu'il décrit comme décisif pour le règne<sup>48</sup>. L'utilisation du verbe *deportare* induirait un simple « transport » d'un monument étranger vers Rome. Selon l'hypothèse de certains historiens<sup>49</sup>, l'auteur a ici signalé la particularité d'un geste architectural romain non commun, soit l'introduction formelle de quelque chose d'étranger à l'intérieur de la frontière sacrée de Rome : c'est-à-dire une construction étrangère à l'intérieur du *pomerium*, qui devient alors romaine elle-même comme les cultes qu'elle abrite<sup>50</sup>. D'un autre côté, nous avons pu nous interroger sur l'étonnement de l'auteur de l'*Histoire Auguste* qui parle de l'importance, avant Caracalla, de Commode pour cette « introduction »<sup>51</sup>. D'une part, cette mention omet Sérapis, pourtant si important pour Caracalla – mais ici, on peut admettre une subjectivité de l'omission, pour ne pas insister sur une divinité si aimée d'un empereur considéré comme péjoratif. D'autre part, le récit semble minimiser l'importance de la construction du *serapeum*, qui est même souvent omise par d'autres auteurs. On peut donc raisonnablement s'interroger sur l'impact de l'introduction architecturale d'un culte « étranger » à l'intérieur du *pomerium*, en prenant l'exemple du *serapeum* du Quirinal.

---

<sup>48</sup> *supra*, p. 141.

<sup>49</sup> Comme Wissowa, 1912, p. 355 et *Conditions*, p. 440.

<sup>50</sup> Sur le *pomerium* : *infra*, p. 426-443.

<sup>51</sup> *Histoire Auguste, Vie de Caracalla*, IX, 11 : *In quo quidem mihi mirum uidetur, quemammodum sacra Isis primus per hunc Romam uenisse dicantur, cum Antoninus Commodus ita ea celebrauerit, ut et Anubin portaret et pausas ederet ; nisi forte iste addidit celebritati, non eam primus inuexit.*

### V.1.1.2 Le pomerium : une limite sacrée fluctuante

Il semble que Caracalla lui-même n'ait pas relevé une importance particulière à placer son *serapeum* à l'intérieur même du *pomerium* : absence de récit fondateur ou d'une inscription plus illustre, ou encore absence d'une telle image architecturale dans son monnayage romain. On se rappelle que les premières monnaies romaines isiaques représentaient de tels gestes architecturaux, précisément *l'Iseum Campense* par Vespasien et Domitien<sup>52</sup>. Certes, depuis l'apparition directe des figures divines isiaques dans le monnayage romain d'Hadrien, une étape fut franchie et il est désormais plus fréquent de voir afficher directement les dieux plutôt que leurs lieux de culte. Mais les temples ne deviennent pas définitivement absents sur les monnaies romaines, et Caracalla nous en donne l'exemple avec l'exemplaire de 206 apr. J.-C. qui honore Jupiter *sospitator* portant le *calathos*, donc rapproché de Sérapis. D'ailleurs, les temples ne sont pas rares dans le monnayage romain ou provincial de Caracalla<sup>53</sup>. L'absence du *serapeum* du Quirinal sur ses émissions apparaît étonnante, et elle relativise l'aspect de consécration officielle du cercle isiaque par l'intermédiaire de ce bâtiment, alors que plusieurs historiens font grand cas de cette construction intra-*pomerium* comme le geste significatif de l'introduction des divinités isiaques dans le panthéon romain<sup>54</sup>.

Il est certain qu'au début de l'époque impériale, le *pomerium* devait être hautement respecté par les premiers empereurs, établissant depuis les origines de Rome par Romulus la frontière entre l'*ager romanus* et l'*urbs* à l'aide de bornes matérialisées par des cippes. Durant la République, la frontière juridique et politique interdisait dans l'*urbs* la présence de l'armée et donc de l'*imperium militiae* – l'*imperium domi* étant accepté. En tant que

---

<sup>52</sup> *supra*, p. 303.

<sup>53</sup> Il s'est déjà fait représenter en 215 apr. J.-C. en train de sacrifier devant le temple de Vesta (*RIC* IV, 1, 249), ou aux côtés d'Esculape devant un temple tétrastyle non identifié (*RIC* IV, 1, 270a). À Aelia Capitolina, il fait représenter Tychè au centre d'un temple : *BMC* n° 66-70. À Ancyra, c'est un temple octostyle, sûrement d'Auguste et de Rome : *BMC Galatia*, n° 32. À Alexandrie, en 213-214 apr. J.-C., c'est Osiris qui est abrité par un temple distyle, face à Hermanubis debout (*SNRIS Alexandria* n° 518).

<sup>54</sup> À l'image de *Conditions*, p. 480 (« Caracalla accomplit le dernier geste de reconnaissance officielle en faisant construire dans le *pomerium* un Sérapéum sur le Quirinal ») ; ou encore Aguado García, 2005, p. 378.

limite sacrée qui protège les dieux de Rome et la pureté de la ville, on a longtemps considéré qu'elle interdisait les divinités « étrangères » et la construction de leurs lieux de culte à l'intérieur<sup>55</sup>, mais surtout ce qui se rapporte à la mort, donc les tombes et les soldats (qui apportent la mort) – hormis pour les cérémonies triomphales<sup>56</sup>. Encore que certaines divinités pouvaient être incluses dans la limite pomériale si le culte en question avait été convoqué par *evocatio*, c'est-à-dire apporté à Rome selon un acte formel d'introduction ou si le culte est relié à l'histoire de la naissance de Rome ou de ses fondateurs<sup>57</sup>, le culte n'étant pas seulement incorporé au statut romain, mais transformant ce dernier. Également, d'autres exemples prouvent que le *pomerium* n'a pas comme objectif de faire la distinction entre cultes « natifs » et « étrangers », comme Fortuna Primigenia et Vediovis qui y sont installés ; alors que Junon Regina, convoquée par Rome, n'a pas été installée dans le *pomerium*. Tous ces exemples attestent d'une redéfinition de la flexibilité du *pomerium*, soit l'inexistence d'une règle républicaine pomériale stricte envers les cultes étrangers<sup>58</sup>, alors que la frontière reste importante au regard des enterrements et de l'*imperium*. Les sources romaines nous indiquent le respect impérial envers l'interdit religieux, et notamment lors d'événements qui concernent les divinités isiaques : ainsi sont-elles spécifiquement exclues du *pomerium* par Octave en 28 av. J.-C. alors que ce dernier fait construire un temple d'Apollon sur le Palatin<sup>59</sup>. L'exclusion ciblée, au lendemain de la bataille d'Actium de l'Occident contre l'Orient, représenterait un acte qui redéfinit ce qui est romain de ce qui ne l'est pas : pour le futur Auguste, le *pomerium* est bien l'incarnation de la frontière entre romanité et profane étranger<sup>60</sup>. Ainsi, le *pomerium* n'aurait pas obligatoirement un sens de frontière religieuse avant l'époque impériale : c'est peut-être

<sup>55</sup> Dyson, 2010, p. 296-297 ; Sandberg, 2009, p. 148-149.

<sup>56</sup> Labrousse, 1937, p. 166 ; Magdelain, 1990, p. 155 ; Sandberg, 2009, p. 147.

<sup>57</sup> Orlin, 2002, p. 7, donne l'exemple de Vénus Erycina sur le Capitole, venant de Sicile mais incarnation de la mère d'Énée, et p. 14 celui de Cybèle, alors liée à Troie et de là aux ancêtres des Romains et aux patriciens. Orlin, 2010, p. 36-41, prend cette fois-ci l'exemple de Juno Regina convoquée en 396 av. J.-C. pour illustrer le lien entre impérialisme romain et religion romaine. Sandberg, 2009, p. 148-149, donne celui de Castor et Pollux, et celui qui nous intéresse plus : Cybèle sur le Palatin.

<sup>58</sup> Orlin, 2002, p. 8.

<sup>59</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LIII, 2, 4, qui mentionne précisément *ἱερὰ τὰ Αἰγύπτια*.

<sup>60</sup> Bricault, 2013, p. 180.

avant tout Auguste, qui par ses gestes d'exclusion religieuse, en a fait une telle frontière et une tradition<sup>61</sup>. Ce qui n'empêche pas la tolérance de la présence isiaque ailleurs à Rome...

Néanmoins, le pouvoir impérial conjuguant *imperium domi* et *militiae* entre les mains de l'unique empereur, ce dernier transgresserait *de facto* la sacralité du *pomerium* lorsqu'il y est : ainsi l'apparition du pouvoir impérial induit une flexibilité progressive des interdits de cette frontière. Nous avons pu donner l'exemple de l'installation de Mars sur le forum par Auguste. Les privilèges impériaux donnent également à l'empereur le droit de modifier le visage de Rome pour augmenter le prestige de la famille impériale. En outre, l'agrandissement de la limite du *pomerium* est un acte depuis longtemps établi à des fins juridiques et démographiques, qui permet d'étendre le territoire romain et d'englober un corps civique grandissant. Sénèque par exemple, parle d'un tel agrandissement de la part de Sylla<sup>62</sup>, ce que confirme Tacite en ajoutant que César et Auguste ont fait de même<sup>63</sup>. Il est certain qu'un tel acte, pour les empereurs qui l'effectuent, était autant une nécessité pour Rome qu'une action de prestige pour leur personne. Et ces derniers ne l'effectuaient qu'en respectant la notion ancienne par la consécration des cippes<sup>64</sup>. Ces pierres, à leur tour, participaient à l'autoglorification des empereurs<sup>65</sup> puisqu'elles ne pouvaient être installées que par des princes ayant agrandi le territoire de Rome ; ce qui était rappelé par leur formulaire *auctis finibus populi Romani* cité après le nom et le titre de l'empereur qui justifie l'opération, elle-même signalée par *pomerium ampliauit terminauitque*<sup>66</sup>.

On a ainsi retrouvé les cippes pomériaux de Claude en 49 apr. J.-C., de Vespasien et Titus (extension la mieux connue) en 75 apr. J.-C., de restauration d'Hadrien en 121 apr. J.-C. par un nouveau bornage sur un tracé existant. Alors que l'*Histoire Auguste* mentionne

<sup>61</sup> Orlin, 2002, p. 6 ; Orlin, 2010, p. 211.

<sup>62</sup> Sénèque, *De la brièveté de la vie*, XIII, 8.

<sup>63</sup> Tacite, *Annales*, XII, 23, 2 : « Le *pomerium* de la Ville fut agrandi par Caesar, selon l'antique coutume, qui veut que ceux qui ont agrandi l'Empire aient le droit d'étendre aussi les limites de la Ville. Mais les chefs romains, bien qu'ils eussent soumis de grandes nations, ne s'en étaient pas prévalu à part L. Sulla et le dieu Auguste ».

<sup>64</sup> Benoist, 2005, p. 246-255 ; Magdelain, 1990, p. 156.

<sup>65</sup> Beard, North, Price, 2006, p. 176-180.

<sup>66</sup> Lassère, 2005, p. 916.

des extensions par Auguste<sup>67</sup>, Néron, Trajan et Aurélien sans qu'on ait de preuves archéologiques. D'ailleurs, il semble qu'Hadrien suive le tracé de Vespasien, donc l'idée d'un élargissement par Trajan est désormais exclue<sup>68</sup> et suppose plutôt l'invalidité de l'*Histoire Auguste* dans ce cas. Après l'extension par César en 45 av. J.-C., le *pomerium* englobait majoritairement les quartiers contenus par le mur servien<sup>69</sup> : le Quirinal, le Viminal, l'Esquilin avec sa partie méridionale (l'Oppius), le Capitole, le Palatin, et la partie occidentale du Caelius (suivant dans son ensemble le tracé de l'*Aqua Appia*), excluant le Pincio et le Champ de Mars, ainsi que l'Aventin<sup>70</sup>. L'agrandissement de Claude au sud inclut le Pincio et l'Aventin, suivant les bords du Tibre depuis le bord méridional du mont Testaccio jusqu'au pont Néronien pour inclure le port de Rome, mais il contourne le Champ de Mars. Avec Vespasien et Titus, le *pomerium* s'étend au-delà du Tibre avec l'île Tibérine et une partie du *Trastevere*, incluant la partie orientale du Champ de Mars le long de la *via Lata* (partant logiquement en dessous du mausolée d'Auguste)<sup>71</sup>.

Revenons sur les extensions de Claude : l'Aventin était autrefois entièrement exclu du *pomerium* pour des raisons religieuses selon Sénèque<sup>72</sup>, même si le mur servien en englobait une partie<sup>73</sup>. Chez cet empereur attaché à l'idée d'intégration ethnique (dans son discours qui propose l'incorporation des Gaulois au Sénat), l'inclusion de l'Aventin n'est sûrement pas aléatoire, mais réfléchie<sup>74</sup>. Car l'Aventin était auparavant, à l'époque

---

<sup>67</sup> Histoire Auguste, *Vie d'Aurélien*, XXI, 9-11 : « Alors Aurélien (...) prit l'avis du Sénat pour étendre les murs de la ville de Rome. Il n'agrandit cependant pas le pomérium tout de suite, mais plus tard. Du reste aucun empereur n'a le droit d'agrandir le pomérium s'il n'a pas personnellement enrichi l'État romain par l'adjonction d'une partie du territoire barbare. Il avait été agrandi par Auguste, par Trajan, par Néron (...) » — *adhibito consilio senatus muros urbis Romae dilatavit. Nec tamen pomerio addidit eo tempore, sed postea. Pomerio autem neminem principum licet addere nisi eum, qui agri barbarici aliqua parte Romanam rem p. locupletaverit. Addidit autem Augustus, addidit Traianus, addidit Nero (...)* ; Frezouls, 1987, p. 377-379.

<sup>68</sup> Labrousse, 1937, p. 167.

<sup>69</sup> Magdelain, 1990, p. 156.

<sup>70</sup> On trouvera une carte chez Orlin, 2002, p. 10, qui met en avant la situation particulière de l'Aventin : inclus dans la muraille de la cité, mais exclu du *pomerium*.

<sup>71</sup> Labrousse, 1937, p. 169, présente une carte récapitulative des extensions.

<sup>72</sup> Sénèque, *De la brièveté de la vie*, XIII, 8.

<sup>73</sup> Frezouls, 1987, p. 378.

<sup>74</sup> Orlin, 2002, p. 16.

républicaine, une zone d'incorporation des cultes étrangers<sup>75</sup> : zone propice à l'installation de cultes étrangers dès le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>76</sup>, ceux qui s'y concentrent étaient à la fois exclus religieusement du *pomerium*, mais inclus physiquement dans les murailles de la cité, donc invités à rejoindre la communauté romaine. Les cultes ainsi concernés étaient intégrés à un statut romain, mais ils transformaient également ce dernier en changeant la sphère religieuse et sociale romaine : l'Aventin était un espace dit « *liminal* », liminalité qui rappelle toujours l'aspect étranger d'origine des cultes installés et l'importance de la communauté dans leur succès<sup>77</sup>. Cette situation est unique à l'Aventin<sup>78</sup> et correspond parfaitement à l'idée d'*altérité inclusive*, donc une focalisation sur les installations isiaques situées dans cette région est indispensable à notre étude.

La compréhension de la colline aventine en tant que zone liée à la classe plébéienne<sup>79</sup>, à des campagnes militaires et (par conséquent) d'incorporation religieuse, relativise par un premier degré l'importance de la limite pomériale tout en prouvant que la localisation urbaine des temples reliés à des cultes *étrangers* a son importance. Il s'agit finalement de la non-existence d'une *règle stricte* d'exclusion pomériale, qui d'ailleurs n'est jamais expliquée par les auteurs anciens et qui a été peu à peu formulée dans les ouvrages d'époque moderne<sup>80</sup>.

Nous quittons temporairement la sphère impériale publique pour traiter des temples destinés aux personnes de couches moins aisées ou des chapelles privées, afin d'apporter une nouvelle argumentation à celle d'Eric Orlin quant à la relativisation de la règle

---

<sup>75</sup> Orlin, 2002, p. 13, selon le schéma anthropologique de rite de passage jusqu'à la transformation de statut en 3 étapes : rites de séparation (par l'*evocatio*), rites de transition (par le transport de la divinité vers Rome), puis rites d'incorporation (par l'installation de la divinité étrangère). L'Aventin est donc un seuil transitionnel pour Rome, et l'installation d'un culte étranger sur l'Aventin représente la dernière étape.

<sup>76</sup> Orlin, 2002, p. 5, donne les principaux exemples installés précocement : Diane, Mercure, Cerès, Liber et Libera, Juno Regina, Summanus, Vortumnus.

<sup>77</sup> Orlin, 2002, p. 13.

<sup>78</sup> Orlin, 2002, p. 11.

<sup>79</sup> Orlin, 2002, 2002, p. 8-9, mais le lien entre l'Aventin et l'histoire plébéienne et militaire n'est pas un principe généralisateur, seulement l'une des explications possibles des incorporations religieuses (p. 10). C'est surtout sa situation dans la muraille servienne mais en-dehors du *pomerium* qui en fait une zone de transition inclusive religieuse.

<sup>80</sup> Orlin, 2002, p. 2-6.

pomérial : existe-t-il des lieux isiaques inclus dans le *pomerium* hérité de la période tardo-républicaine (c'est-à-dire dans sa limite sans les extensions impériales) ? Il semble que non, du moins pas de constructions autorisées par le pouvoir. Située soit dans la *regio* II du Caelius ou la *regio* III dite « Isis et Sérapis », on peut débattre de la localisation de l'Isis *Metellinum*<sup>81</sup>. Le possible caractère privé de cette Isis qui, jusqu'à au moins l'époque de l'*Histoire Auguste*, garde le nom d'un collègue sénatorial de Sylla (selon l'hypothèse théonymique, et non celle du nom d'un *vicus*), a pu faire en sorte que son installation *intra-pomerium* a pu se faire (d'où la position supposée par Coarelli, proche du Colisée). Une telle hypothèse va certes à l'encontre du rejet sénatorial que l'on connaît pour la période triumvirale postérieure, mais elle peut être appuyée par le comportement ouvert et certainement intéressé de Sylla lui-même (d'autant plus depuis l'aide isiaque lors du siège de Rhodes en 88 av. J.-C.)<sup>82</sup>. L'absence de mention lors des troubles et des destructions tardo-républicaines puis impériales prouverait que ce lieu isiaque est resté très modeste. Mais l'Isis *Metellinum* est aussi honorée par les légionnaires des *Castra peregrina*, et elle pourrait alors se situer plus près du lieu exclu du *pomerium* en raison de son caractère militaire, plus précisément proche de l'actuelle *Santa Maria in Navicella* (dite aussi *Santa Maria in Domnica*) selon Malaise<sup>83</sup>. Dans ce cas, nul besoin de la part des sénateurs de s'attaquer à un temple modeste et *extra-pomerium*. Finalement, la dernière hypothèse est la localisation proche de *Santi Pietro e Marcellino*, au nord-ouest du croisement de la *via Labicana* et *Merulana*, ce qui reste un emplacement *extra-pomerium*<sup>84</sup>.

La *regio* III est très intéressante, car comprenant la partie septentrionale du Caelius, deux élévations de l'Esquilin (Cispus et Oppius), elle est incluse dans le *pomerium* depuis l'époque tardo-républicaine. Or, les régionnaires du IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. lui donnent le nom

---

<sup>81</sup> Si *Inventaire*, p. 167, classe l'*iseum* dans la *regio* II, ce n'est pas le cas de Steinby, III, p. 110, qui le place en *regio* III.

<sup>82</sup> Bricault, 2011, p. 138-140 et Coarelli, 1982, p. 54, car c'est bien sous Sylla qu'un collège de pastophores isiaques s'est installé à Rome selon Apulée, donc d'un culte bien organisé, et Sylla avait notamment une politique favorable à des cultes étrangers comme celui de Mâ-Bellone.

<sup>83</sup> *Inventaire*, p. 171.

<sup>84</sup> Cette localisation de Steinby se retrouvera sur notre carte (figure n° 31), ainsi que celle de Coarelli et de Malaise.



d'« Isis et Sérapis ». Le temple important<sup>85</sup> à l'origine de l'appellation se situerait à l'ouest de l'abside de *San Pietro e Marcellino*, au sud-est de la *regio*, donc juste à l'est du mur servien et en-dehors de la limite pomériale originelle. L'éventuel *sacellum* des *Castra Misenatium*, marins souvent d'origine égyptienne, est un cas similaire à l'Isis *Metellinum* : visité par les étrangers-soldats, le lieu probablement « privé » était certainement exclu pour raison militaire liée à ces fidèles<sup>86</sup>, non (uniquement) pour la nature de la divinité honorée. Attardons-nous sur le lien entre *castra* et divinités isiaques, puisque nous sommes face à trois cas romains possibles (entre l'Isis *Metellinum* et les *Castra Peregrinum*, avec les éventuels laraires des *Castra Misenatium* ainsi que des *Castra Praetoria*, dont l'existence incertaine n'est argumentée que par une statuette en basalte d'un naophore, d'époque ptolémaïque ou d'imitation romaine<sup>87</sup>). L'Isis *Metellinum* n'est pas honorée à l'intérieur du camp, alors que si les deux hypothétiques laraires se trouvaient dans les camps militaires, d'une part ils ne sont pas confirmés sans réserve par l'archéologie, d'autre part nous ne pouvons spécifiquement les localiser à l'intérieur des camps : sont-ils des sanctuaires de centurie ? Ou des monuments isolés plutôt synonymes de préférences individuelles de certains dédicants ? Cette incertitude monumentale est d'ailleurs généralisée à l'ensemble du dossier des divinités romano-orientales présentes dans les camps militaires romains<sup>88</sup>. Pourtant, il semble que pour les divinités non romaines (indigènes ou romano-orientales), on soit plus souvent devant le cas de lieux de culte privés ou semi-privés (habitations et collèges), ce qui indiquerait à la fois un certain contrôle des autorités militaires et une souplesse de leur part sur l'autorisation de divinités non romaines à l'intérieur du camp : celle-ci doit rester privée et restreinte, pour préférer publiquement les divinités romaines<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Wild, 1984, p. 1813-1814 pour la transcription d'une description datant de 1664. Le sanctuaire serait à identifier à l'Isis *Metellinum* selon Ensoli, « I sanctuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 268.

<sup>86</sup> Pour une localisation des *Castra Misenatum* : Steinby, I, p. 248-249, n'évoquant pas ce *sacellum*.

<sup>87</sup> Coarelli, 1982, p. 59 et *Inventaire, Roma* n° 337. Steinby, I, p. 252, ne mentionne pas les divinités isiaques parmi celles honorées dans la caserne selon les inscriptions.

<sup>88</sup> Schmidt Heidenreich, 2013, p. 135-138.

<sup>89</sup> Ce qui semble se refléter avec la différence de divinités honorées par d'un côté les inscriptions sur pierre retrouvées dans les camps, et de l'autre par les graffitis et les objets anépigraphes (qui concernent notamment les divinités isiaques et Jupiter *Dolichenus*), même si l'étude de ces derniers n'est que régionale pour le moment : Schmidt Heidenreich, 2013, p. 245-246. Cette souplesse contrôlée permet aux officiers supérieurs d'honorer les divinités non romaines par des inscriptions

Dans la *regio* VIII, le Capitole étant intégré au *pomerium* depuis l'époque républicaine (du moins en partie<sup>90</sup>), et étant un haut centre religieux avec le temple consacré à la triade capitoline, la présence d'un éventuel autel ou temple isiaque sur la colline serait « illégale » selon le sens impérial du *pomerium*, et ne pourrait signifier qu'intrusion par le peuple. Malgré la rareté de preuves archéologiques d'un réel temple isiaque capitolin<sup>91</sup>, la variété de mentions littéraires et quelques indices épigraphiques de *sacerdotes Isidis Capitolinae* amènent à confirmer une telle présence isiaque monumentale, au moins depuis l'époque tardo-républicaine jusqu'à la fin du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>92</sup>. Autre présence isiaque dans la *regio* VIII : la possible existence d'une obscure Isis *Curiana* citée par Cicéron dans une lettre à Atticus à propos de Pompée<sup>93</sup>. Obscure, car le passage de Cicéron n'est pas clair et est lu de façons diverses<sup>94</sup> ; obscure, car si c'est bien d'une Isis

---

isolées, comme c'est le cas en Pannonie supérieure pour Jupiter-Sérapis de la part d'un tribun (p. 169, et n° C257-258). Le lien entre officiers supérieurs – sénatoriaux et équestres – et divinités romano-orientales se concentre surtout sur la période sévérienne (p. 170). Mais de tels cas ne sont pas assurés pour Rome, où c'est d'ailleurs Isis qui semble liée aux lieux militaires.

<sup>90</sup> Sur l'intégration pomériale du Capitole et le débat qui en est lié : Sandberg, 2009, p. 141-145, qui croit qu'une partie de la colline sacrée est restée tout au long de la République en dehors du pomérium, notamment par un lien avec Mars et par sa proximité avec le Champ de Mars, zone d'activités militaires.

<sup>91</sup> Une statue retrouvée : *Inventaire, Roma* n° 34 (*Lucretia / Amaryllis / Isidis sacror(um)*), alors qu'un débat existe encore quant à la localisation romaine d'origine de l'obélisque Mattei : *iseum* capitolin ou *iseum* du Champ de Mars ? (Coarelli, « Le *bellum Vitellianum* et l'Isis du Capitole », dans Kardos (éd.), 2011, p. 50).

<sup>92</sup> Steinby, III, p. 112 et surtout Coarelli, « Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi », dans Bonacasa, Di Vita (dir.), 1984, sur la chronologie *ante* et *post-quem* en lien avec une corporation de marchands d'esclaves en provenance de Délos (p. 471). *Inventaire*, p. 186-187, parlait également avec réserve de l'hypothèse d'une subsistance du temple jusqu'à l'époque des régionnaires. La chronologie I<sup>er</sup> av.-fin II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. limite notre approfondissement puisque le lieu capitolin ne concernerait pas les époques visées dans ce travail. Plus récemment, Coarelli, « Le *bellum Vitellianum* et l'Isis du Capitole », dans Kardos (éd.), 2011, p. 47-50, résume le débat sur l'existence d'une Isis du Capitole et expose ses différents arguments (principalement épigraphiques) l'opposant entre autres à M. Malaise, M. J. Versluys etc. Sandberg, 2009, p. 150-151, résume les anecdotes littéraires, et p. 152-153, les indices épigraphiques (*Inventaire, Roma* n° 1 et n° 2 – *supra*, p. 240 note 36). Mais son explication de preuves numismatiques spécifiques au Capitole est invérifiable. Lui ne renie pas la présence isiaque au Capitole, mais remet en question l'intégration de cette présence dans les limites du *pomerium*.

<sup>93</sup> Cicéron, *Ad Atticum*, II, 17, 2 : *Solebat enim me pungere ne Sampsicerami merita in patriam ad annos sescentos maiora viderentur quam nostra. Hac quidem cura certe iam vacuus sum; iacet enim ille sic ut phocis Curiana stare videatur.*

<sup>94</sup> *Inventaire*, p. 185, suit ainsi Ziehen dans son interprétation positive quant à l'existence d'Isis *Curiana*, et suggère plutôt une statue qu'un *sacellum*. Pour un résumé du débat : Steinby, III, p. 113.

dont parle Cicéron, édiflée certainement par un particulier, l'orateur n'en donne aucune caractéristique (à savoir si ce fut une statue ou une chapelle, sa localisation, si elle a été touchée par les mesures répressives, etc.). Selon nous, avec la description de tant d'animosités consulaires entre 59 et 48 av. J.-C., il est difficile de conclure sur une absence isiaque capitoline pour cette époque. Mais il est vrai que cette présence est encore difficile à définir<sup>95</sup> : seulement privée avec de simples autels ? Présence publique avec un grand temple ? Succession de l'une après l'autre ? Elle est en premier lieu « illégale » et serait visée par le décret d'Auguste en 28 av. J.-C. : selon Malaise, ce dernier aurait indirectement fait déplacer les divinités isiaques depuis le Capitole vers la *regio IX* et le Champ de Mars<sup>96</sup>. Qu'un culte isiaque privé se soit transformé ou non en culte public isiaque capitolin<sup>97</sup>, les gestes d'exclusion sont mieux expliqués si la présence isiaque privée fait bien partie de la partie capitoline intra-pomérial, plutôt que, comme le suggère Sandberg<sup>98</sup>, si l'on considère une présence isiaque dans une région capitoline non incluse dans la frontière sacrée de Rome à ces époques tardo-républicaine et impériale.

Le complexe religieux isiaque situé sur le Champ de Mars est moins difficile à localiser : mentionné comme proche des *Saepta Julia*<sup>99</sup> et du temple de Minerve Chalcidique au centre des portiques, ou encore du portique d'Octavie, il se situe à l'ouest de la *via Lata*. Les restes archéologiques précisent la localisation actuelle d'une partie de l'*iseum* sous l'abside de l'église *Santa Maria sopra Minerva*, alors que l'hémicycle du *serapeum* associé se trouve juste au sud, sous la *via Pie di Marmo* et la *Piazza di San*

---

<sup>95</sup> Sandberg, 2009, p. 153-155, expose bien les différentes théories et leurs adeptes, notamment la théorie des « hypercritiques » comme Malaise, Le Glay et Versluys (nommés ainsi par leurs « opposants » comme Coarelli).

<sup>96</sup> Sandberg, 2009, p. 212. Depuis au moins le règne de Tibère, selon la mention de Flavius Josèphe sur le temple où se passe le célèbre scandale de la matrone romaine abusée par Anubis.

<sup>97</sup> Coarelli, « Le *bellum Vitellianum* et l'Isis du Capitole », dans Kardos (éd.), p. 49, propose qu'à l'origine devait exister le culte privé d'un *collegium*, transformé en culte public et ainsi victime des fameuses tentatives de destructions républicaines.

<sup>98</sup> Sandberg, 2009, p. 158.

<sup>99</sup> Appelé *ovile* par Juvénal, *Satires*, VI, 529 : « juste à côté du parc à brebis antique » — *antiquo quae proxima surgit ouili*. J. Scheid, 2004, p. 309. Voir p. 309-310 sur la construction initiale du temple. Steinby, III, p. 107-109 pour un résumé des mentions littéraires d'un complexe à *Isis* et *Serapis Campense*, avec un historique des événements qui lui sont liés, une localisation et une reconstitution (fig. 69).

*Stefano*<sup>100</sup>. L'entrée du complexe se situe sur l'actuelle *via del Seminario*. L'*iseum* et le *serapeum* du Champ de Mars ne sont donc pas inclus *in emporio*, même par l'extension de Vespasien qui passe juste au sud du complexe religieux<sup>101</sup> : ce qui confirmerait sa politique timide envers les divinités isiaques qui ont pourtant aidé sa famille.

Au contraire, la supposée chapelle isiaque qui aurait été construite dans la *Domus Flavia* sur le Palatin<sup>102</sup> – *regio X* – suppose une construction incluse dans le *pomerium* depuis ses origines. Il s'agit d'une chapelle privée à décoration romaine qui imite des modèles pharaoniques, certainement pour Domitien – qui a fait de même avec son obélisque sur le Champ de Mars. Son caractère privé semble primer sa localisation : étant privée et restreinte, elle ne participe pas à la diffusion isiaque et ne représente pas de danger pour le *templum* romain. On pourrait autrement supposer que Domitien a réussi à imposer sa volonté d'un lieu isiaque sur la sacralité topographique du lieu choisi ; or la chapelle semble toujours en fonction au début du III<sup>e</sup> siècle<sup>103</sup>. Il ne peut donc s'agir d'un geste imposé et nuisible qui aurait été rejeté, comme les autels sur le Capitole. Il apparaît que le caractère privé subsiste jusqu'à l'époque sévérienne, sans conséquence pour le *pomerium* ni pour le statut public des divinités isiaques. Il en est de même pour le laraire d'époque constantinienne situé dans la *regio III* près de l'église *San Martino ai Monti*<sup>104</sup>. Plusieurs lieux de cultes isiaques se trouvent dans la *regio XII (Piscina publica)*. Tout d'abord un laraire retrouvé sous les thermes de Caracalla<sup>105</sup> (probablement abandonné au moment de la construction impériale<sup>106</sup>), dont la localisation est incertaine tout comme l'époque de

<sup>100</sup> *Inventaire, Roma* n° 343-391. Ensoli, « I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 273-282.

<sup>101</sup> Labrousse, 1937, p. 193.

<sup>102</sup> *Inventaire*, p. 219-222 ; Steinby, II, p. 43-44.

<sup>103</sup> Selon une inscription à Sérapis : *Inventaire, Roma* n° 24 (voir *supra*, p. 268 note 183), par un affranchi impérial du nom de Mithres, sans rapport avec une dévotion à Mithra.

<sup>104</sup> *Inventaire, Roma* n° 324-328, *lararium* noté comme dévolu à Isis-Fortuna dans Goddard, « The Evolution of Pagan Sanctuaries in Late Antiquity Italy », dans Ghilardi, Goddard, Porena (dir.), 2006, p. 291-294 et Steinby, III, p. 115, de par la statue la plus importante du lieu (n° 324). Remarquons une différence de localisation : dans le *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, il est situé dans la *regio V*, alors que chez Malaise, il se trouve classé parmi les lieux isiaques de la *regio III*. Les photos sont tirées d'Ensoli, « I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 281.

<sup>105</sup> *Inventaire*, p. 224, n° 409.

<sup>106</sup> Steinby, III, p. 114.

construction ; on y trouve plusieurs divinités isiaques (Harpocrate, Anubis, Sérapis et certainement Cérès pour Isis-Déméter), ainsi que les Dioscures, la triade capitoline, la louve romaine et les jumeaux, donc un décor éclectique dans ses figures divines en action (donc non pas un décor simplement égyptisant). On trouve dans la même *regio* un lieu consacré à Isis *Athenadoria*, situé entre les thermes et la *via Appia*. Mais tous deux sont donc en dehors du *pomerium* impérial.

Quant à l'éventuel petit sanctuaire ou laraire isiaque situé dans la *regio* XI par Coarelli<sup>107</sup>, nous ne ferons que l'évoquer brièvement. Car d'une part son existence (ainsi que sa localisation) reste très incertaine. D'autre part, son possible caractère restreint (ou privé) le classe dans la catégorie des lieux privés qui ont pu être inclus *intra-pomerium* sans causer trop de remous.

Avec les extensions pomérales, il a pu arriver que des temples ou autels autrefois exclus aient alors été intégrés, du moins topographiquement, dans la limite sacrée. Pour la *regio* VI *Alta Semina*, l'agrandissement de Claude inclut par exemple le Pincio et donc les *Horti Sallustiani*<sup>108</sup>. Mais le décor égyptisant retrouvé dans la partie septentrionale des jardins ne signifie pas pour autant un espace cultuel, plutôt une « mode à l'égyptienne » qui pénètre le *templum* romain en tant que facteur esthétique, non dangereux pour les cultes romains<sup>109</sup>. L'obélisque aujourd'hui place d'Espagne (devant l'église de la Trinité-des-Monts) fut l'un des ornements : ramené anépigraphe d'Égypte, puis gravé par les ateliers romains d'une copie péniblement exécutée du texte hiéroglyphique de l'obélisque augustéen du *Circus Maximus*. L'imitation d'un texte qui n'évoque pas les divinités isiaques fait de ce monument une œuvre étonnante. Une œuvre non isiaque, mais une œuvre

<sup>107</sup> Sur la carte de Coarelli, 1982, p. 39, il distingue bien l'*iseum* capitolin et le petit édicule isiaque au forum *Boarium*, alors que *Inventaire*, p. 222, identifie les découvertes archéologiques de cette *regio* XI comme appartenant probablement à l'*iseum* de la *regio* VIII.

<sup>108</sup> Qui se trouvent dans la vallée située entre le Pincio et le Quirinal. *Steinby*, III, p. 79-81.

<sup>109</sup> C'est également le cas avec l'*Aula isiaca* sur le Palatin, qui mélange décor de scènes mythiques grecques et égyptiennes. Ce décor remonte à une date incertaine – soit vers 20 av. J.-C., soit depuis Caligula – mais il est depuis toujours inclus dans le *pomerium*. La datation du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. est la plus actuelle et témoigne que « ce qui est alexandrin n'est pas nécessairement isiaque » : *Inventaire*, p. 218. Sur l'espace isiaque des jardins de Salluste, Ensoli, « I sanctuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 268 en parle comme d'un sanctuaire privé de Caligula.

qui peut participer à la diffusion d'idée religieuse solaire, d'autant plus si la traduction d'Hermapion, qui parle d'Apollon, était répandue. Les Romains pouvaient alors comprendre au mieux le texte (selon le filtre grec) et l'apprécier dans un contexte plus « bucolique » et quotidien que le cirque Maxime, permettant possiblement de s'en approcher au plus près. Si l'on ne connaît pas avec certitude l'importateur de cet obélisque (qui est *post*-augustéen selon Ammien Marcellin), plusieurs chercheurs optent pour Aurélien, ce qui confirmerait la volonté de répandre une idéologie religieuse solaire, même si elle n'est pas isiaque<sup>110</sup>.

La situation est plus complexe pour la *regio* XIII de l'Aventin, propice à accueillir les cultes étrangers selon Orlin<sup>111</sup> : dans un édifice thermal du III<sup>e</sup> siècle, certaines pièces réutilisées semblent avoir été auparavant des lieux isiaques. La première difficulté est de définir le lieu (appelé « *iseum* de Sainte-Sabine »), car les chercheurs hésitent entre véritable *iseum* et local isiaque plus restreint<sup>112</sup>. Or le complexe, quelle que soit son étendue, se trouve des deux côtés du mur servien, donc du *pomerium* d'après l'agrandissement de Claude, mais auparavant dans la zone aventine qui est selon Orlin une zone « tampon » d'incorporation religieuse à l'époque républicaine. La localisation doublée de chaque côté du mur serait pour certains la conséquence de l'exclusion par Auguste et Agrippa des *ἱερὰ τὰ Αἰγύπτια*, et une « ruse » des fidèles isiaques qui s'installent juste de l'autre côté de la frontière sacrée. Pour Malaise, la théorie est inadéquate, puisque le lien entre les deux parties du complexe ne s'est fait que bien plus tard au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Infirmité auquel nous adhérons, puisque si les fidèles de l'Aventin se sont vus exclus par la mesure augustéenne (ce qui en outre ne correspond pas au fait que l'Aventin n'est pas dans le *pomerium* et est une zone d'incorporation républicaine des cultes étrangers alors non touchée par Auguste), pourquoi ne sont-ils pas allés plus loin, comme ceux du Capitole

<sup>110</sup> Steinby, III, p. 358. Aurélien aurait-il alors placé le monument dans le « cirque » des Jardins de Salluste, soit le *porticus Miliarensis*, comme l'indiquerait l'Histoire Auguste, *Vie d'Aurélien*, XLIX, 1 (*Miliarensem denique porticum in hortis Sallusti ornavit*) ?

<sup>111</sup> Quoique sa fonction incorporative n'est pas le seul facteur attractif pour ces cultes, sans quoi ils ne s'installeraient que dans cette région romaine, ce qui n'est pas le cas : Orlin, 2002, p. 14-15. Nous verrons ainsi dans leur localisation générale quels peuvent être les autres critères d'installation des lieux isiaques (annexe 3, *infra*, p. xxx-xxxviii).

<sup>112</sup> *Inventaire*, p. 227 ; Steinby, III, p. 114 ; Vermaseren, Van Essen, 1965, p. 147 ; Wild, 1984, p. 1814-1817.

qui déplacent leur autel/temple vers le Champ de Mars ? Avec l'agrandissement de Claude, le complexe se retrouve inclus dans le *pomerium* ; pourtant, aucune mention littéraire, aucune inscription ne dénotent d'un changement public de statut des cultes isiaques présents précisément dans ce local. On supposera alors, soit que c'était bien un local restreint qui là encore n'a pas inquiété la sacralité du *templum* romain, soit qu'avec les agrandissements, la sacralité du *pomerium* a été peu à peu plus flexible envers les cultes « étrangers », en particulier ceux qui étaient déjà accueillis par la communauté romaine et étant présents sur l'Aventin. Malheureusement, l'insuccès de son entretien et sa transformation en édifice thermal conduit à ne pas considérer ce lieu isiaque comme l'un de ceux inclus dans la colline aventine dans l'objectif d'inclure les divinités concernées dans la sphère religieuse romaine<sup>113</sup> (certes ouverte et tolérante selon des exemples voisins entretenus depuis des siècles) : l'incorporation n'aurait-elle pas eu lieu à cause du caractère privé de sa première installation ? C'est l'une des possibilités envisageables selon la définition de l'incorporation aventine, qui doit concerner des cultes passant par les rites publics de séparation et de transition.

Par ailleurs, l'Aventin offre plusieurs indices dans le sens d'une flexibilité urbaine de Rome envers les cultes étrangers dès l'époque républicaine, mais aussi à l'époque impériale : le *mithraeum* de *Santa Prisca*, construit à la fin du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. – et comportant une décoration égyptisante qui laisse supposer une salle isiaque à l'intérieur<sup>114</sup> –, se trouve dans cette zone. Quant au sanctuaire dédié à Jupiter *Dolichenus*, il est situé sur l'Aventin à l'intérieur du mur servien, et connaît son apogée du milieu du II<sup>e</sup> siècle à la fin du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>115</sup>. Deux reliefs isiaques ont été découverts à l'intérieur, signifiant comme point commun principal avec l'ancien Baal de Doliché une nature cosmique et une gouvernance sur l'univers<sup>116</sup>.

Les exemples de la *regio Aventinus* prouvent que les agrandissements impériaux du *pomerium* n'avaient pas *a priori* de fins religieuses<sup>117</sup>, et que l'intégration topographique

---

<sup>113</sup> Orlin, 2002, p. 15.

<sup>114</sup> *Inventaire, Roma* n° 415-419a. Sur le *mithraeum* : Steinby, III, p. 268-269.

<sup>115</sup> Steinby, III, p. 133-134.

<sup>116</sup> Merlat, 1947.

<sup>117</sup> Labrousse, 1937, p. 197.

pomériale ne signifie pas intégration religieuse publique de divinités étrangères désormais « romaines », du moins romanisées. Car l'intégration d'édifices publics à l'intérieur des murailles romaines a pu auparavant déjà signifier intégration communautaire, et aucune trace littéraire ni épigraphique et impériale d'un tel changement décisif de statut religieux, par l'intégration pomériale post-Claude, n'est relevée<sup>118</sup>.

Quant à l'éventuelle extension d'Aurélien non pas matérialisée par des cippes, mais qui suit le tracé de la nouvelle muraille, elle englobe désormais tous les sanctuaires isiaques, et même les sanctuaires « orientaux » en général (excepté le temple ou *sacellum* isiaque non localisé ni daté de l'*ager vaticanus*<sup>119</sup>). On ne trouve aucun indice qui prouverait que cette intégration générale topographique est revendiquée par l'empereur en tant que politique religieuse, alors que le geste pourrait paraître important. Aurelius Victor souligne surtout l'aspect défensif de la muraille qui nécessite un élargissement du périmètre<sup>120</sup>, sans que l'aspect sacré soit évoqué. D'ailleurs, comme geste religieux, rappelons qu'il ne relève que la construction par Aurélien d'un temple romain *magnificum* à *Sol Invictus* – sur le Champ de Mars –, et que même si cette mention est assez unique, elle ne représente pas une officialisation publique du culte par sa localisation topographique. Quant à l'*Histoire Auguste*, elle distingue l'extension pomériale après la construction de la muraille d'Aurélien, sans donner de motifs religieux à cette deuxième phase<sup>121</sup>.

Il est donc encore difficile d'établir des raisons précises aux extensions<sup>122</sup> : les raisons démographiques sont éliminées par l'absence d'extension durant près de 200 ans.

<sup>118</sup> Par exemple pour Mithra, il faudra attendre le début du IV<sup>e</sup> siècle, vers 307 ou 308, pour que Dioclétien, Galère et Licinius attribuent à Mithra le nom de *fautor imperii sui* (*CIL*, III, 4413), c'est-à-dire protecteur de l'Empire. Et cela non pas à Rome, mais à Carnuntum pour s'assurer la fidélité des légions : il s'agit d'un acte régional, selon une situation bien particulière, qui ne trouve pas d'équivalent dans la capitale impériale.

<sup>119</sup> *Inventaire*, p. 229-231, dont plusieurs indices viendraient corroborer l'existence : *Roma* n° 420 à 423. Dans la *regio* XIV, il existerait également un édifice (non localisé avec précision, ni daté) consacré aux cultes romano-orientaux près de la *porta Portese* : *Inventaire*, p. 231-232, n° 425, dont l'aspect isiaque n'est pas assuré pour M. Malaise, alors que Coarelli, 1982, le définit bien comme un lairac dédié à Isis sur sa carte des lieux isiaques (p. 39).

<sup>120</sup> Aurelius Victor, *Des Césars*, XXXV, 7 : « et, pour éviter que se reproduise jamais ce qui était arrivé sous Gallien, il enferma la Ville, à l'aide des remparts les plus solides qu'il put, dans un périmètre plus vaste qu'auparavant ».

<sup>121</sup> *Histoire Auguste*, *Vie d'Aurélien*, XXI, 11 (*supra*, p. 429 note 67).

<sup>122</sup> Labrousse, 1937, p. 197-199.



Même chose avec le facteur militaire<sup>123</sup>, relativisé par l'absence de tels gestes face à une multitude d'empereurs-conquérants des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles qui auraient eu raison de le faire. Au départ, le facteur financier a pu être décisif jusqu'à 75 apr. J.-C. et l'intervention de Vespasien et Titus, facteur qui disparaît par la suite. Avec Aurélien, la transformation de la topographie romaine sacrée est peut-être la résultante d'une volonté de la faire coïncider avec le tracé de la nouvelle muraille romaine, ou le contraire<sup>124</sup>. Selon cette dernière théorie, Aurélien aurait pris en compte les transformations religieuses qui ont abouti jusqu'à son époque, pour les matérialiser en englobant tous les différents sanctuaires romains dans le *templum*. Mais il semble que le geste d'extension ne signifie pas obligatoirement agrandissement du *templum* romain comme cause à ce geste. À cette difficulté d'établir les raisons à de telles extensions pomérales, nous ajouterons que le cas de Caracalla ne fait qu'ajouter à la confusion. Empereur-militaire victorieux, empereur rassembleur par son édit de 212 apr. J.-C.<sup>125</sup>, empereur peut-être économiste par le même édit, empereur fêru des divinités isiaques – et rappelons les hypothèses de facteurs religieux à son édit<sup>126</sup> –, il aurait le droit et le choix, entre plusieurs raisons, d'effectuer un tel agrandissement. Mais il ne le fait pas.

Il semble donc que du point de vue religieux, la situation que représente le *pomerium* soit plus complexe que prévue, sur ce qu'englobe et induit son évolution impériale. Une certaine flexibilité de la zone urbaine romaine (délimitée par la muraille servienne) semble exister dès l'époque républicaine avec l'Aventin en tant que région à « incorporative function<sup>127</sup> », et la règle pomérale n'a dû devenir stricte envers les cultes étrangers qu'à partir d'Auguste surtout, ce qui aurait finalement participé à son idéologie

<sup>123</sup> Dyson, 2010, p. 161 et 295 : pour Claude par exemple, son extension n'a pas pour causes des facteurs militaires, mais elle est néanmoins justifiée par sa conquête de la Bretagne. Pour Vespasien – p. 173 –, la raison aurait été le besoin de s'imposer en tant qu'empereur restaurateur des anciennes valeurs romaines, par le biais de la carte de Rome.

<sup>124</sup> Dyson, 2010, p. 342-343, propose que ce soit le système défensif, donc la muraille d'Aurélien, qui aurait été construit pour mieux correspondre aux limites sacrées romaines.

<sup>125</sup> Simenon, 2010, p. 798-802, décrit notamment l'inspiration d'Alexandre le Grand sur Caracalla qui se reflèterait dans la portée universaliste de l'édit de 212 apr. J.-C.

<sup>126</sup> Et si parfois la cause religieuse à l'édit est remise en cause, les conséquences de solidarité religieuse dans tout l'Empire sont certaines : Turcan, 1978, p. 1065.

<sup>127</sup> Orlin, 2002, p. 12.

post-Actium d'opposer Rome et l'Égypte. À partir de l'époque impériale, la flexibilité de la sacralité du *pomerium* semble s'être installée peu à peu à son tour, concernant autant l'intégration par les extensions de temples construits autrefois en-dehors, que des temples plus tardifs et construits dans le *pomerium* originel ou étendu. Depuis au moins l'évolution topographique de Vespasien et Titus en 75 apr. J.-C., voire depuis les premières extensions impériales, la frontière sacrée et son évolution ne marque que peu les esprits du point de vue religieux (d'après la rareté des descriptions littéraires), alors que les complexes architecturaux qui honorent des divinités non romaines ne font que se multiplier. D'ailleurs, certains de ces complexes, construits dans le *pomerium* étendu, ne semblent pas victimes de mesures d'exclusion comme c'était le cas au début de l'époque impériale.

Il s'agit d'une première relativisation évolutive de l'importance du *pomerium* par ses extensions topographiques, et donc de la place *intra-pomérial*e du *serapeum* du Quirinal. Mais ne nous arrêtons pas là, puisque la vision du caractère profane des espaces urbains s'insère dans cette question. En effet, on remarque vers la fin du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. qu'on différencie de plus en plus la sacralité religieuse symbolique de Rome (et des autres cités) face au caractère profane des actions qui s'y déroulent : « même si la ville romaine est conceptuellement un espace sacré dans la religion traditionnelle, du fait des rites de consécration associés à sa fondation [et auquel participe le *pomerium* romain], elle est dans les faits un espace profane<sup>128</sup> ». Et ceci est perceptible autant chez les non-chrétiens (même si leur vision est plus délicate à percevoir) que chez les chrétiens comme Tertullien, qui dans son traité sur les spectacles affirme bien cette idée qu'il n'y a pas de lieux sacrilèges, que les monuments sont toujours sacrés, mais que les actions qui s'y déroulent peuvent être profanes<sup>129</sup>. Bien sûr, la définition de ce qui est profane est différente entre l'auteur chrétien

<sup>128</sup> Sotinel, « La sphère profane dans l'espace urbain », dans Rebillard, Sotinel, 2010, p. 321.

<sup>129</sup> Tertullien, *Contre les spectacles*, VIII, 8 : *quid enim, inquis, si alio in tempore circum adiero, periclitabor de inquinamento? nulla est praescriptio de locis. nam non sola ista conciliabula spectaculorum, sed etiam templa ipsa sine periculo disciplinae adire seruus dei potest urgente causa simplici dumtaxat, quae non pertineat ad proprium eius loci negotium uel officium.* D'ailleurs, en exemple de lieu souillé par les actes qui s'y déroulent, Tertullien mentionne un *serapeum* (*Contre les spectacles*, VIII, 10, *non tamen quod in saeculo sumus, a deo excidimus, sed si quid de saeculi criminibus attigerimus. proinde si Capitolium, si Serapeum sacrificator uel*

et les auteurs païens. Mais cela implique de chaque côté que ce ne sont pas les lieux qui définissent la sphère profane urbaine, mais leurs activités (et des moments). Or, les temples de Rome sont conçus comme beaucoup d'autres espaces urbains en tant qu'espaces plurifonctionnels<sup>130</sup>. Ainsi les temples peuvent être à la fois sacrés (*cella*) et profanes (portiques et aires ouvertes) par les multiples et différentes activités qui se produisent dans les différentes aires des temples. Cette porosité spatiale entre lieux sacrés et usages profanes est une « réalité factuelle » intensifiée au III<sup>e</sup> siècle selon plusieurs textes chrétiens, qui peut s'étendre au *pomerium*. La sacralité du *pomerium* reste symbolique, mais dans les faits, de multiples activités *intra-pomerium* sont profanes, même à l'intérieur des temples. La porosité profane pourrait aussi expliquer que le profane étranger, autrefois bien banni de la limite pomériale, peut y être désormais plus facilement inclus. Ce qui induit que parallèlement à l'évolution que connaissent les cultes isiaques à l'époque sévérienne, le *serapeum* du Quirinal (à la fois étranger dans les origines de son dieu, et *intra-pomerial*) n'y pose aucun problème.

Face à toutes ces constatations, il semble perspicace de relativiser l'importance de la localisation du *serapeum* de Caracalla pour l'évolution du statut romain des cultes isiaques. Si cette frontière apparaissait essentielle du point de vue religieux contre les temples isiaques à l'époque d'Auguste voire de Tibère, ce n'est plus le cas pour l'époque sévérienne, en raison de l'évolution continue qu'ont connus ces cultes depuis le I<sup>er</sup> jusqu'au III<sup>e</sup> siècle. Et peut-être aussi parce que le *serapeum* du Quirinal ne se situe pas dans le *pomerium* impérial de base, mais dans une extension flavienne, et que la sacralité des espaces romains définis comme sacrés (tel le *pomerium*) est relativisée à cette même époque par la profanité des actions urbaines. Cette conjugaison de facteurs explique la rareté des mentions littéraires qui en font état, ainsi que le fait que cette localisation ne semble pas assez importante aux yeux de « Spartien » pour être considérée ni comme l'introduction isiaque à Rome, ni comme une officialisation. Il priorise l'implication

---

*adorator intrauero, a deo excidam, quemadmodum circum uel theatrum spectator. loca nos non contaminant per se, sed quae in locis fiunt, a quibus et ipsa loca contaminari altercati sumus: de contaminatis contaminamur).*

<sup>130</sup> Sotinel, « La sphère profane dans l'espace urbain », dans Rebillard, Sotinel, 2010, p. 322.

impériale liturgique sur l'implication architecturale topographique. Mais lui-même admet que d'autres considèrent Caracalla comme l'introducteur officiel des cultes d'Isis à Rome : donc pour certains, le *pomerium* a toujours raison d'être du point de vue religieux, même durant ou après le Sévère concerné. Imaginons alors que cette importance est moindre aux yeux de l'*Histoire Auguste* parce que son auteur écrit tardivement, et que le *pomerium* a continué à gagner en flexibilité jusqu'à son époque, au point que les avis divergent quant à l'acte caracallien.

### V.1.2 Les autres gestes et constructions culturels<sup>131</sup>

#### **V.1.2.1 Reconstitution historique et architecturale**

En dehors du *serapeum* du Quirinal, le règne de Caracalla et de la dynastie sévérienne en général semble avoir été bénéfique pour le paysage architectural romain isiaque, du moins pour son entretien. Par exemple, l'Isis *Metellinum* existe et est honorée par les soldats des *Castra peregrina* depuis au moins le début du III<sup>e</sup> siècle, mais le personnage qui lui donne son nom est un collègue de Sylla, consul en 80 av. J.-C. Le temple modeste (absent des régionnaires) était le lieu d'*ex-voto* consacrés après une heureuse traversée sous la forme de petits navires, d'où l'identification à Isis *Pelagia*. La décoration jusqu'ici retrouvée est composée de statues égyptisantes sorties des ateliers romains et parfois faites de marbre de Paros, et de bases de marbre datées du milieu du III<sup>e</sup> siècle. Ce qui signifie un entretien du temple sur trois siècles (assuré durant la première moitié du III<sup>e</sup> siècle), voire jusqu'à l'époque de la rédaction de l'*Histoire Auguste* qui en mentionne l'existence pour situer la demeure de Tétricus<sup>132</sup>. Mais il reste difficile d'en dire plus quant à la configuration de la chapelle.

La chapelle isiaque de la *Domus Flavia* a également subsisté (grâce à ?) sous l'époque sévérienne, du moins au début du III<sup>e</sup> siècle selon la dédicace d'un affranchi

<sup>131</sup> Pour l'élaboration et la visualisation cartographique, voir annexe 3, *infra*, p. xxx-xxxviii et figure n° 31.

<sup>132</sup> Histoire Auguste, *Vies des trente tyrans*, XXV, 4 : « Le palais des Tétricus existe aujourd'hui encore dans toute sa splendeur sur le mont Célius entre deux bois sacrés et en face du temple d'Isis élevé par Métellus » — *Tetricorum domus hodieque extat in monte Caelio inter duos lucos contra Isium Metellinum pulcherrima*. Encore que dans son commentaire, Paschoud argumente pour une invention de la topographie du passage littéraire (p. 165 : voir le débat),.

impérial de cette dynastie<sup>133</sup>. Là encore, hormis une décoration composée d'imitations romaines égyptisantes (qui insiste souvent sur l'aspect royal pharaonique certainement commandé par Domitien<sup>134</sup>) et d'une pièce d'origine pharaonique<sup>135</sup>, nous ne pouvons ni préciser le plan, ni l'historique de cette chapelle.

Encore plus imprécis, malgré l'affirmation d'Aguado García de l'attribuer à la fin du règne de Septime ou à Caracalla<sup>136</sup> : le temple isiaque qui donne le nom d'*Isis et Sérapis* à la *regio* III dans les régionnaires du IV<sup>e</sup> siècle, à proximité de *San Pietro e Marcellino*. Les deux inscriptions<sup>137</sup> qui attestent de cette présence sont datées de façon incertaine du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., et une troisième inscription (sur une tessère en plomb avec l'image d'Harpocrate) se rapporte également au quartier, sans qu'une datation soit donnée<sup>138</sup>. Les informations historiques s'arrêtent là, alors que la décoration, hétérogène avec quelques têtes d'Isis et de Sérapis retrouvées et non datées en majorité<sup>139</sup>, nous en apprend peu. Il semble seulement que le temple honorait surtout Isis puis Sérapis, alors que certains éléments décoratifs indiquent une présence secondaire d'Apis voire d'Anubis. Häuber et

<sup>133</sup> *Inventaire, Roma* n° 24.

<sup>134</sup> Avec des divinités couronnées de plusieurs façons – *nemes*, *atef*, de Basse-Égypte –, tenant de multiples attributs royaux – sceptre *ouas*, *uraeus* : *Inventaire, Roma* n° 396-397.

<sup>135</sup> *Inventaire, Roma* n° 406, qui est un fragment de trône de Ramsès II selon l'auteur.

<sup>136</sup> Aguado García, 2005, p. 378-380, qui affirme qu'il s'agit d'un temple à Isis, étant alors l'un des temples qui introduiraient des divinités isiaques dans le panthéon romain. Même si ce temple était de construction caracallienne, nous avons vu précédemment que sa localisation actuelle l'exclut du *pomerium* originel.

<sup>137</sup> *Inventaire, Roma* n° 32, situe le temple isiaque à proximité du temple de Bellone : *[D(is)] M(anibus) / L. Cornelio Ianuario / fanatico ab Isis (et) Serapis / ab aedem (sic) Bellone Rufiliae / v(ixit) a(nnos) XXII, m(enses) XI, d(ies) XXI. Fec(it) / C. Calidius Custos amico / b(ene) m(erenti) ; Roma* n° 67 le situe proche d'un temple dédié à *diasuriaes*, c'est-à-dire *deae syriae* : *D(is) M(anibus) / Terentia Matron(a) / C. Iulio Abdederae / fecit fratri pientiss/imo benemer<en>ti gallo / Diasuriaes / ab Isis et Se/rapis*.

<sup>138</sup> *RICIS* 501/0225 : *ab Ise et Serap(ide)*.

<sup>139</sup> *Inventaire, Roma* n°315d est datée d'époque hellénistique (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Liées au temple de façon plus incertaine, des statuettes sont datées d'époque saïte ou ptolémaïque (*Roma* n° 320-321). Mais aucun élément n'est daté d'époque sévérienne. Le décor identifié semble surtout de type égyptisant, avec les peintures (*Roma* n° 313), une tête égyptisante portant le *nemes* – d'un sphinx ? (*Roma* n° 316) –, et les restes d'une frise égyptisante qui daterait peut-être de l'époque d'Hadrien (*Roma* n° 317) etc. Nous ne retiendrons pas l'éventuelle Hathor copiant un modèle de l'*Iseum Campense* signalée en seconde main par Aguado García, 2005, p. 380, qui émet lui-même des doutes quant à cette identification datant en premier lieu de 1901.

Schütz<sup>140</sup>, qui ont cartographié les découvertes éparses et numérisé d'anciennes cartes et des dessins d'excavation, proposent une reconstitution très hypothétique du sanctuaire identifié par le complexe appelé *Porticus with Piscina*, construit sur une terrasse de l'Oppius, protégé par le mur servien, proche d'un temple dédié à *Fortuna Virgo*. Il serait ainsi précisément situé entre *Horti Maecenatiani* et la *Domus Aurea*, et assez différent de l'architecture isiaque romaine plus fréquente, c'est-à-dire bien plus éclectique. S'ils confirment la distinction à faire entre la construction de l'Isis *Metellinum* par un membre de la famille *Caecilii Metelli* et le complexe de la *regio III*, les deux chercheurs supposent une construction par Néron ou un empereur flavien, en se basant principalement sur une datation douteuse et non confirmée des décorations ainsi que sur la localisation théorique. Selon cette localisation, le grand temple serait en déclin vers 443 apr. J.-C., puis se retrouve sous le *forum* et la *domus* de Petronius Maximus.

Les divinités isiaques ont aussi indirectement bénéficié de la forte présence orientale générale à Rome sous la dynastie sévérienne, par le biais d'associations architecturales : le *mithraeum* de *Santa Prisca*, certainement construit sous le règne de Septime Sévère<sup>141</sup>, comporte des éléments décoratifs isiaques, en particulier des statues sérapistes qui font supposer un édicule isiaque. On ne peut pas déterminer si l'*isiaca* contenu dans le *mithraeum* a été édifié dès la construction initiale de ce dernier. Mais il est indéniable que les liens entre Sérapis et Mithra se sont renforcés culturellement et architecturalement sous la période sévérienne<sup>142</sup>. En outre, une inscription confirme explicitement ce désir de

---

<sup>140</sup> Haüber, Schütz, 2010.

<sup>141</sup> Vermaseren, Van Essen, 1965, p. 118 : selon un graffito daté de peu avant 202 apr. J.-C., un membre de la famille impériale aurait encouragé la construction du *mithraeum*, sur le consentement de Septime. Antérieurement à la période sévérienne, un *mithraeum* de la *regio II* (près de l'hypothétique Isis *Metellinum* et à proximité de *Santa Maria in Domnica*) comporterait des traces de présence isiaque : voir notre carte (figure n° 31), basée sur celles de Coarelli, 1982, p. 39 et 63.

<sup>142</sup> *Conditions*, p. 464-467 sur les rapports entre divinités isiaques et Mithra. Mais des éléments décoratifs isiaques se retrouveraient aussi dans différentes parties ouvertes de l'ensemble thermal, même en dehors du *mithraeum*, notamment des têtes d'Isis et de Sérapis sculptées dans des chapiteaux de colonnes : Aguado García, 2005, p. 385-387. Ce qui participerait à un décor visant à lier les divinités préférées de l'empereur en un même lieu (pas seulement les divinités isiaques à Mithra, mais aussi par exemple Hercule), donc un décor ambitieux religieusement, à l'origine

« réunion » divine sous le règne de Caracalla : retrouvée dans le *mithraeum* de ses thermes<sup>143</sup> de la *regio* XII, la face antérieure honore Ζεὺς Σάραπις Ἥλιος κοσμοκράτωρ<sup>144</sup>. Leurs liens étaient tels que sur la deuxième ligne, le nom de Sérapis a été effacé au profit de celui de Mithra, certainement peu de temps après la mort de Caracalla<sup>145</sup>. Quant à la face postérieure, elle indique un dédicant appelé Mithra, qui offre l'autel à Sérapis dans le *mithraeum* des thermes<sup>146</sup>. Si ces associations apparaissent comme issues d'initiatives privées et non publiques (reconnues officiellement ou par le clergé isiaque), elles sont encouragées par l'« orientalisation » romaine et dans l'Empire en général sous les Sévères, puisqu'elles se présentent souvent dans des monuments construits par ces mêmes empereurs. L'association entre Sérapis et Mithra a certainement des raisons théologiques liées à leur caractère commun de divinités cosmiques. Cette raison est probablement également la cause de l'association architecturale – moins répandue certes – entre les divinités isiaques et Jupiter *Dolichenus*, qui connaît son apogée du milieu du II<sup>e</sup> siècle à la fin du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Dans le *dolichenum* romain principal, situé sur l'Aventin et qui remonte au plus loin à 150 apr. J.-C., rappelons que deux reliefs isiaques ont été retrouvés, représentant Jupiter et Junon *Dolichena* aux côtés d'Isis et de Sérapis. Associées aux reliefs, deux inscriptions, l'une datée de la fin du II<sup>e</sup> siècle<sup>147</sup> et l'autre du milieu du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>148</sup>, prouvent que l'édicule isiaque est toujours en fonction tout au long de la dynastie sévérienne. Voire que cette association pourrait ne débiter qu'à partir du règne de Septime, ou de Commode.

---

personnel, mais exposé publiquement : « a la vista de todo el pueblo romano, que se sentía unido a su emperador, y a sus advocaciones divinas favoritas ».

<sup>143</sup> Thermes à décoration égyptisante avec un *mithraeum* destiné certainement aux Orientaux employés dans le complexe : Cumont, Canet, 191, p. 317. *Steinby*, III, p. 268.

<sup>144</sup> *Inventaire, Roma* n° 108 (voir *supra*, p. 250 note 93), *kosmokrator* qualifiant Caracalla lui-même à Alexandrie, le désignant comme « seigneur universel », donc là-encore le sens de réunion du monde sous son égide (Aguado García, 2005, p. 386 et 388). C'est aussi à partir du règne de Caracalla, rappelons-le, que Sérapis emprunte l'épithète *invictus* à Mithra.

<sup>145</sup> Cumont, Canet 1919, p. 318.

<sup>146</sup> Bricault, 2013, p. 470.

<sup>147</sup> *Inventaire, Roma* n° 101, où le relief représente Jupiter et Junon de chaque côté d'un autel, d'où s'envole un aigle portant les bustes d'Isis et de Sérapis (voir *supra*, p. 248 note 86). Sur la théorie d'assimilation liée à ce relief, lire *Conditions*, p. 462.

<sup>148</sup> *Inventaire, Roma* n° 102, où le relief représente Jupiter sur un taureau, Junon sur une biche, et debout entre eux les deux divinités isiaques (voir *supra*, p. 249 note 87).

Ainsi, plusieurs cultes d'origine orientale connaissent une impulsion architecturale sous les Sévères. L'impulsion est à la fois individuelle (par l'augmentation ou l'agrandissement de leurs temples) et collective (par leur association, grâce à un édifice ou des statues cultuelles dédiés à des divinités, dans un temple qui n'est pas le leur, mais qui honore une autre divinité romano-orientale). Lorsqu'ils rencontrent des associations de divinités étrangères, Nicole Belayche et Éric Rebillard parlent de « cohabitation topographique pour un rituel pratiqué à la romaine lors des cérémonies de la naissance<sup>149</sup> » à Rome. Cette cohabitation semble d'autant plus possible si les divinités concernées englobent la notion de polyonymie, donc une certaine « élasticité » dans leurs pouvoirs, comme c'est le cas pour Isis<sup>150</sup> et les divinités isiaques principales. Cette élasticité permettrait le pluralisme religieux à l'intérieur d'un même édifice cultuel, « pluralisme [...] à l'œuvre aussi dans l'élaboration des figures plastiques des dieux [et qui] n'était pas potentiellement porteur que de différenciation<sup>151</sup> ». Le processus de différenciation des groupes religieux présents à Rome<sup>152</sup> est donc perméable architecturalement, sous condition que les groupes divins concernés partagent des préoccupations similaires (théologiques, liturgiques, spirituelles ou psychologiques). La perméabilité architecturale n'est pas pour autant signe de syncrétisme : les fonctions des divinités « secondaires » se doivent de rappeler celles de la divinité principale honorée par la structure, mais sans que cette dernière assimile ses compagnons temporaires. Elle est donc signe de « coexistence de sensibilités culturelles différentes<sup>153</sup> », ce qui est typique du polythéisme. Il semble que cette perméabilité grandisse avec le temps, lorsqu'on voit que les associations architecturales se multiplient à partir de la fin du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. La perméabilité

---

<sup>149</sup> Belayche, Rebillard, « “Cultes orientaux” et pluralisme religieux. Introduction thématique », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 138.

<sup>150</sup> Bricault, 1994, p. 68-72 : si le terme *πολώνυμος* est absent des arétologies isiaques, c'est probablement pour éviter une mauvaise interprétation des Grecs, d'où pour Isis l'utilisation préférée du terme *μυριώνυμος* qui induit aussi une élasticité de pouvoirs donc de noms.

<sup>151</sup> Belayche, Rebillard, « “Cultes orientaux” et pluralisme religieux. Introduction thématique », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 145-146.

<sup>152</sup> Qu'opéraient surtout les auteurs littéraires grecs et romains pour bien différencier dans un premier temps les cultes « étrangers » des cultes romains, dans un deuxième temps les cultes étrangers entre eux, selon leur ancienneté à Rome, leur caractère « exotique » etc.

<sup>153</sup> Bricault, Prescendi, « Une théologie en images », dans Bonnet, Pirenne-Delforge, Praet (éd.), 2009, p. 68, qui prennent d'ailleurs l'exemple de Jupiter *Dolichenus*.



architecturale agrandie dès la fin des Antonins coïncide temporellement avec la systématisation littéraire des *pagani* par les chrétiens<sup>154</sup> (depuis Tertullien jusqu'aux auteurs chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle).

Finalement, les régionnaires mentionnent l'*iseum* et le *serapeum Campense*, tout comme la *Forma Urbis* de Septime-Sévère qui représente la partie méridionale dédiée à Sérapis sous la forme d'une exèdre, et qui lui donne pour la première fois le titre de *serapeum*<sup>155</sup>. Peu d'indices probants confirment une quelconque intervention architecturale ou décorative (plutôt qu'un simple entretien du temple) après l'époque antonine. Pourtant Serena Ensoli et Stefano Francocci présupposent une restructuration du complexe sous Hadrien puis les Sévères<sup>156</sup>, d'où la présence du bâtiment sur les fragments du plan de Septime. Les trouvailles archéologiques témoignent certes d'un décor enrichi à l'époque d'Hadrien<sup>157</sup>, voire sous le règne de Marc-Aurèle<sup>158</sup>. Si Francocci n'avance finalement aucune preuve architecturale ou décorative de l'intervention directe de Septime sur le temple, Ensoli ajoute plusieurs éléments à la théorie d'une reconstruction sévérienne après

<sup>154</sup> Soit le processus littéraire regroupant différents groupes religieux de Rome sans pour autant les assimiler, mais les affichant comme cohabitant par certains points communs.

<sup>155</sup> D'où l'hypothèse de Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 306, pour qui Sérapis n'est accueilli dans le complexe qu'à partir du règne de Septime. Sur la *Forma Urbis* : Lanciani, 2007 et Reynolds, 1996.

<sup>156</sup> Ensoli, « L'Iseo e Serapeo del Campo Marzio con Domiziano, Adriano e i Severi : l'assetto monumentale e il culto legato co l'ideologia e la politica imperiali », dans Bonacasa, Naro, Portale, Tullio, 1998, p. 407-431 ; Francocci, « L'*iseum* et le *serapeum* du Champ de Mars. Remarques sur les monuments égyptiens », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 188. Wild, 1984, p. 1812-1813, quant à lui, avance avec prudence que le *serapeum* serait plus tardif que l'*iseum* et daterait du III<sup>e</sup> siècle (en se basant sur la *Forma Urbis* ainsi que sur Dion Cassius qui désigne deux temples, à la différence des auteurs antérieurs), précisément de Septime, devant la constatation non expliquée d'un « apparent enthousiasm » sérapiste de sa part. L'argument est repris par Ensoli, « I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 274. Voir aussi Kardos, « La satire des cultes égyptiens chez Martial et Juvénal et l'*iseum* du Champ de Mars », dans Kardos (éd.), 2011, p. 58-60, qui décrit l'architecture du complexe ainsi que les débats de construction/reconstruction qui en résultent.

<sup>157</sup> *Inventaire, Roma* n° 348, alors que les inscriptions dédiées à Antinoüs dans le temple vont se multiplier à partir de ce règne : *Roma* n° 75 ([*Ἀντινόωι*] / *συνθρόνοι τῶν* / *ἐν Αἰγύπτωι θεῶν* / *Μ. Οὐλίπιος Ἀπολλώνιος* / *προφήτης*).

<sup>158</sup> *Inventaire, Roma* n° 351 : pied colossal qui serait représenté sur un médaillon de l'empereur. On sait également que les Péanistes de Sérapis y avaient un local sous le règne d'Antonin (*Roma* n° 88 datée de 146 apr. J.-C., *supra* p. 250 note 93).

l'incendie que connaît Rome sous le règne de Commode : des colonnes ciselées dont les reliefs seraient symptomatiques du début du III<sup>e</sup> siècle<sup>159</sup> ; une inscription monumentale de Septime et Caracalla située à l'entrée de la place centrale qui conduit au nymphée de l'hémicycle<sup>160</sup> ; une statue colossale d'Isis-Sothis, datée d'environ 200 apr. J.-C., qui ornerait de nouveau le fronton sous Septime (en accord avec la décoration frontale que le temple connaît depuis au moins le règne des Flaviens<sup>161</sup>, autour d'un thème astral qui serait « un importante elemento della propaganda politico-religiosa di età imperiale, soprattutto a partire dal II secolo d.C., registrando un forte legame con l'annona<sup>162</sup> »). Finalement, le plan de marbre de Septime représente également des cercles réguliers, ce qui fait supposer à Coarelli des puits possiblement liés à l'utilisation culturelle de l'eau<sup>163</sup>.

Dans les textes, Élagabal est le seul empereur postérieur aux Antonins relié explicitement au complexe du Champ de Mars, lorsque l'Isis-Sothis chevauchant Sirius, sur le fronton, tourne la tête vers l'intérieur de son sanctuaire<sup>164</sup> en 219-220 apr. J.-C., comme pour se replier sur elle-même face à la folie annoncée de ce règne. Quant aux embellissements de Sévère Alexandre, nous y reviendrons<sup>165</sup>.

Du point de vue architectural, les cultes romano-orientaux atteignent donc un certain apogée à Rome sous les Sévères, dans la multiplication et l'entretien des complexes.

---

<sup>159</sup> Ensoli, « L'Iseo e Serapeo del Campo Marzio con Domiziano, Adriano e i Severi : l'assetto monumentale e il culto legato co l'ideologia e la politica imperiali », dans Bonacasa, Naro, Portale, Tullio, 1998, p. 420-421 ; Encoli, « I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 274 et figures 13-14 p. 275.

<sup>160</sup> Référencée par Steinby, III, p. 107 : *Notizie degli scavi di antichità (NSc)* 1925, 239.

<sup>161</sup> Ensoli, « L'Iseo e Serapeo del Campo Marzio con Domiziano, Adriano e i Severi : l'assetto monumentale e il culto legato co l'ideologia e la politica imperiali », dans Bonacasa, Naro, Portale, Tullio, 1998, p. 422-423.

<sup>162</sup> Ensoli, « L'Iseo e Serapeo del Campo Marzio con Domiziano, Adriano e i Severi : l'assetto monumentale e il culto legato co l'ideologia e la politica imperiali », dans Bonacasa, Naro, Portale, Tullio, 1998, p. 421.

<sup>163</sup> Coarelli, 1996, interprète une structure triangulaire au sud de l'*iseum* comme une reconstitution symbolique du Delta du Nil sous forme d'un grand réservoir entouré d'un portique, daté de l'époque césarienne ou peu après.

<sup>164</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXIX, 10, 1 : « Portents had been taking place in Rome, one of them being given by the statue of Isis, who is represented as riding on a dog above the pediment of her temple ; for she turned her face toward the interior of the temple ».

<sup>165</sup> *infra*, p. 450-452.

Leur appartenance à l'intérieur du *pomerium* serait un autre signe de cet apogée, sans en être la quintessence : nous parlons ici tant du *serapeum* caracallien sur le Quirinal, que du *dolichenum* sur l'Aventin compris dans le territoire sacré (d'après l'extension de Claude). Là encore, la rareté des témoignages qui concernent la topographie du temple principal dédié à un Jupiter « étranger » étonne. Elle confirme selon nous que l'inclusion d'un temple romano-oriental dans une extension pomériale est un geste public qu'il n'est pas nécessaire de relever littérairement, et que ce genre de temples avait alors sa place dans le *templum* romain à une certaine époque, sans pour autant parler de *Staatstempel* comme le faisait Wissowa<sup>166</sup>.

L'*Histoire Auguste* parle de plusieurs gestes architecturaux isiaques de la part de Caracalla<sup>167</sup>, mentionnant *templa ubique magnifice eidem deae fecit*, ce qui participerait à l'apogée architectural sous les Sévères. Il ne peut s'agir ici de simples embellissements par l'ajout de monuments égyptiens dans les temples romains, car « Spartien » utilise bien le verbe *facere*<sup>168</sup>. Or, hormis le *serapeum* du Quirinal, nous ne pouvons toujours pas déterminer sans aucun doute quels sont ces autres temples mentionnés en l'état actuel des recherches archéologiques. Si plusieurs édifices semblent entretenus sous son règne, aucune autre construction isiaque n'est datée de son règne précisément, encore moins avec une mention explicite qui dénoterait d'une volonté impériale.

Tournons-nous vers Sévère Alexandre : l'auteur de l'*Histoire Auguste* dit que le dernier des Sévères « embellit avec goût les temples d'Isis et de Sérapis en les dotant de statues, de bronzes de Délos et de tous les objets [de culte] utilisés pour les mystères<sup>169</sup> ». Selon les historiens, l'embellissement décoratif concerne Isis *Campensis* et le *serapeum* associé<sup>170</sup>. D'ailleurs, Lampride évoque cet acte dans un chapitre parmi d'autres gestes

<sup>166</sup> Wissowa, 1971, p. 362 cité par Speidel, 1978, p. 20.

<sup>167</sup> *Histoire Auguste, Vie de Caracalla*, IX, 10-11.

<sup>168</sup> Alors qu'avec le verbe *deportare*, la question était de savoir s'il s'agissait à proprement parler d'un tel « transport » de monuments ou de la construction d'un monument isiaque dans le *pomerium*. Nous avons démontré, avec l'aide de M. Malaise, que la seconde théorie primait, mais elle n'a pas cours ici. Nous nous étonnons de la certitude de Bricault, 2013, p. 120, qui déclare que Caracalla a embelli le complexe du Champ de Mars, selon l'*Histoire Auguste*.

<sup>169</sup> *Histoire Auguste, Vie d'Alexandre Sévère*, XXVI, 8.

<sup>170</sup> Kardos, 2000, p. 130 ; Turcan, 1993a, p. 44. *Conditions*, p. 443, ne précise pas de quel temple d'Isis et de Sérapis il s'agit, mais pense certainement au complexe du Champ de Mars. Toutefois, le

impériaux qui prennent place autour du Champ de Mars : réunion des statues de grands hommes sur le forum de Trajan, volonté d'une chapelle alexandrine. Sévère Alexandre apparaît ainsi comme un véritable évergète romain, notamment par cet embellissement isiaque assez exceptionnel. Exceptionnel parce qu'habituellement, un embellissement isiaque dans un temple public est dû à la générosité soit des fidèles du temple<sup>171</sup>, « parfois obligés de s'associer pour faire face à la dépense<sup>172</sup> », soit des membres du clergé concernés (passés ou encore actifs), et rarement à la volonté directe d'une autorité politique qui ne fait qu'officialiser le geste. Certes, certains empereurs ont pu se montrer évergètes dans la sphère isiaque romaine par des constructions ou reconstructions<sup>173</sup> – gestes de grande envergure, probablement impossibles par la communauté isiaque seule –, et non des embellissements. Les simples dévots-évergètes accompagnent la plupart du temps leurs gestes d'une inscription bien visible, qui ne fait que préciser que l'objet consacré est offert par reconnaissance envers la divinité : c'est-à-dire un geste de pure dévotion, sans précision d'un quelconque investissement secondaire. L'absence d'une telle inscription de la part de Sévère Alexandre est difficile à interpréter, car nous ne pouvons pas savoir si cette absence est accidentelle (inscription non retrouvée) ou volontaire. Néanmoins, les précisions de l'*Histoire Auguste* ne sont pas anodines : l'empereur semble respecter une décoration typique des complexes isiaques romains. Ensuite, en offrant des *deliaca* et *omnibus mysticis*, Alexandre fait preuve d'un respect et d'une recherche envers le déroulement des rites isiaques ; s'est-il fait conseiller ? était-il lui-même au courant des rites isiaques destinés aux initiés ? Impossible de le déterminer, tout comme il est impossible, à l'état actuel des recherches archéologiques, de déterminer quels sont ces *mystica* offerts. L'utilisation de ce terme, qui induit la notion d'initiation envers les aspects les plus

---

même auteur, p. 107, parle de gestes d'Alexandre envers « les différents temples alexandrins de Rome ». Notons cependant que lorsque *Conditions*, p. 440, note 10, hésite sur une initiative caracallienne ou tétrarquique pour le temple de la *regio* III, et à juste titre puisque les inscriptions ne sont pas datées, on pourrait imaginer qu'une telle construction existant à l'époque d'Alexandre Sévère aurait tout aussi bien pu retenir son attention.

<sup>171</sup> Bricault, 2013, p. 337-338, donne plusieurs exemples d'actes évergètes par des dévots, comme *Conditions*, p. 109-111.

<sup>172</sup> Bricault, 2013, p. 237.

<sup>173</sup> Domitien, Caracalla, voire Caligula pour l'*iseum* du Champ de Mars, encore que l'origine de cette construction soit encore discutée et reculée à l'époque flavienne : Scheid, 2004, p. 311.

étranges des cultes isiaques, répondrait selon Turcan aux attaques des polémistes chrétiens contre la zoolâtrie isiaque<sup>174</sup>. C'est là une preuve de sensibilité de l'auteur face à un geste impérial généreux et respectueux<sup>175</sup>, sans signifier pour autant implication religieuse de l'empereur, mais nécessitant au moins un investissement auprès du clergé initié. Ce ne sont malheureusement là que des extrapolations littéraires, sans corrélation archéologique.

Il est donc difficile d'établir de nouveaux lieux isiaques romains qui apparaîtraient sous les Sévères (hormis le *serapeum* du Quirinal) ou de nouvelles générosités décoratives bien définies. Mais les anciens complexes cultuels semblent subsistés jusqu'à cette dynastie, voire être entretenus sous leur règne. Beaucoup vont même subsister postérieurement, jusqu'à être relevés par les régionnaires du IV<sup>e</sup> siècle. Seul l'*iseum* de Sainte-Sabine est transformé en édifice thermal vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle ; là encore, sans datation plus précise de la transformation, on imagine qu'elle a eu lieu postérieurement au règne de Sévère Alexandre. La « crise » du III<sup>e</sup> siècle ne se montre donc pas subversive du point de vue architectural pour la sphère isiaque romaine. Au contraire, hors des murs romains, au 7<sup>e</sup> kilomètre de la *Via Appia Nuova*, les restes d'un sanctuaire dédié à Zeus Bronton<sup>176</sup> abritent plusieurs divinités d'origine orientale. Hormis la décoration<sup>177</sup>, un cippe de marbre<sup>178</sup> confirme le *sacellum* dédié aux divinités orientales, notamment pour Nephtys citée sous le terme de Neôtora. L'inscription cite également *[IMP ? C]AESA[RIS M.] A[NT]ONII GORDIANI AVG(VSTO) / FVRIAE SABINIAE TRAQVILLINIAE AVG(VSTAE)*. La référence à Furia Sabina Tranquillina en tant qu'impératrice permet de dater le document entre 241-244 apr. J.-C. Surtout, c'est là l'un des rares documents romains qui indique un lien entre Gordien III et les divinités isiaques : on se rappellera les doutes quant à l'origine de l'émission isiaque de Gordien définie comme romaine.

---

<sup>174</sup> Turcan, 1993a, p. 44-45.

<sup>175</sup> Turcan, 1993a, p. 52, ce qui contraste avec les autres descriptions moins admiratives de générosités architecturales isiaques, mais effectuées par des empereurs « qui n'ont pas la cote dans l'opinion sénatoriale », comme celles de Commode et Caracalla.

<sup>176</sup> Originaire de Phrygie, répandue dans la région de Dorylée.

<sup>177</sup> Sur les restes isiaques : *Inventaire, Roma* n° 429-431.

<sup>178</sup> *Inventaire, Roma* n° 109 (voir *supra*, p. 258 note 142).

Malheureusement, le cippe ne nous en indique pas plus : s'il semble avoir un usage de borne religieuse, il n'affirme pas une construction initiale par l'empereur, qui n'est indiquée dans aucun texte. Cette absence de mentions littéraires architecturales pourrait argumenter la théorie d'appauvrissement isiaque impérial durant la « crise ». Car elle fait face à la fois à une relative profusion de mentions épigraphiques du premier tiers du III<sup>e</sup> siècle et à des anecdotes littéraires, toutes attestant de la multiplication d'associations divines dans les temples, de construction(s) et d'embellissement. Le tout donne l'image d'une bonne santé architecturale pour les divinités isiaques sous les Sévères. Mais en observant les restes strictement architecturaux, la période 235-284 apr. J.-C. n'est pas si différente de la période sévérienne en ce qui concerne le paysage isiaque romain : les anciens temples subsistent, les nouveaux sont tout aussi rares. Les empereurs de la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle ne se sont probablement pas préoccupés directement de l'entretien monumental romain, occupés ailleurs dans l'Empire. Mais nous n'avons pareillement pas de preuve directe pour les Sévères, seulement des indices indirects – hormis toujours le *serapeum* du Quirinal. L'indifférence impériale n'est pas impossible. Encore que le cippe que nous venons de citer indiquerait que les responsables romains associent leur empereur aux gestes architecturaux qu'ils effectuent, gestes devant refléter la politique religieuse impériale. Là encore, nous nous trouvons face à une réévaluation nécessaire de la théorie de cultes isiaques délaissés impérialement entre 235 et 284 apr. J.-C., lorsque cette théorie n'est argumentée que par le contraste avec la situation sévérienne affichée comme « brillante ».

Il faut attendre le règne de Dioclétien pour avoir de nouveaux indices qui lient directement l'architecture isiaque romaine et un empereur, mais ces nouveaux indices s'inscrivent dans une reprise architecturale générale notamment due à l'incendie sous Carin en 283 apr. J.-C.<sup>179</sup>. Une colonne de marbre présente la dédicace d'un temple « brillant de Sarapis » et de sa statue cultuelle de la part de quatre personnes<sup>180</sup>. Les dédicants sont

---

<sup>179</sup> Coarelli, « L'edilizia pubblica a Roma in età tetrarchica », dans Harris (dir.), 1999, p. 23, incendie qui touche en particulier les régions IV, VIII et X.

<sup>180</sup> Bricault, 2013, p. 121-122 ; *Inventaire, Roma* n° 81 (voir *supra*, p. 254 note 117).

précisés : un zacore<sup>181</sup> nommé Dioscoros, qu'on retrouve dans une autre dédicace à côté du néocore Staius Cordatus<sup>182</sup> ; l'épouse de Kyrillos ; et deux membres d'une même famille non nommée. Or, non seulement Dioscoros date le don d'après le calendrier égyptien – ce qui confirme son origine égyptienne et non alexandrine –, mais également sous « le consulat de nos seigneurs Dioclétien Auguste, pour la septième fois et Maximien Auguste, pour la sixième fois » (le 27 mars 299 apr. J.-C.). Finalement, la dernière ligne de la colonne datée déclare ceci : « Le lieu fut concédé par Valérios Kômazon, intendant des édifices sacrés ». Loin d'être en présence ici d'un simple autel élevé par la communauté isiaque, c'est bien d'un temple offert indirectement par volonté impériale dont il est question. Nous n'avons pas d'indications quant à la localisation des deux inscriptions. Néanmoins, Bricault opte pour que le temple offert par les tétrarques soit celui de la *regio* III, ce dont Malaise est moins sûr<sup>183</sup>. Les deux inscriptions qui lui sont liées<sup>184</sup> sont donc potentiellement à dater de la fin du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., voire du début du IV<sup>e</sup> siècle. Un cippe<sup>185</sup> de la *regio* III n'est malheureusement pas daté avec précision, et ne renseigne que sur le fait qu'Anubis y est associé à Isis *educatrix*, épithète qui fait allusion aux soins maternels de la déesse sur Horus. On imagine donc un temple qui regroupe plusieurs divinités isiaques et un culte assez élargi. Rappelons que la décoration retrouvée à proximité est hétérogène<sup>186</sup>, avec des peintures et des objets égyptisants, des statuettes datées d'époque saïte ou ptolémaïque, des frises d'époque impériale antérieure,<sup>187</sup> voire hellénistique. Isis y est présentée en tant que déesse lunaire et cosmique, en tant que déesse agraire avec un voile surmonté d'épis et de pavots, ou encore comme liée à Apis, surtout

<sup>181</sup> Le zacore et le néocore sont des sacristains honorifiques responsables de l'entretien d'un temple et non des prêtres, même si selon l'importance du complexe cultuel ils peuvent s'en approcher. Dioscoros, citant le calendrier égyptien, était certainement néocore dans le sanctuaire de Canope, car il souhaite ériger à Rome une statue de Sérapis de Canope : Ligne 12 de *Roma* n° 85 (voir *supra*, p. 250 note 93) : *Τὸν ἐν Κανόβω*.

<sup>182</sup> *Inventaire, Roma* n° 85. Ligne 5, le terme *κράτιστος* indique que Cordatus est de rang équestre.

<sup>183</sup> *Conditions*, p. 440 note 10, qui hésite avec une initiative caracallienne. Pourtant, p. 447, il affirme bien une construction tétrarchique.

<sup>184</sup> *Inventaire, Roma* n° 32 (voir *supra*, p. 444 note 137), situe le temple isiaque à proximité du temple de Bellone et n° 67 (voir *supra*, p. 444 note 137) le situe proche d'un temple dédié à *diasuriaes*, c'est-à-dire *deae syriae*.

<sup>185</sup> *Inventaire, Roma* n° 59 (voir *supra*, p. 239 note 35).

<sup>186</sup> *Inventaire, Roma* n° 313-322.

<sup>187</sup> Du I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, aucun d'époque sévérienne.

des aspects alexandrins et moins gréco-romains, comme coiffée du *basileion* et tenant le sistre. Le caractère égyptisant correspondrait aux goûts de Dioclétien qu'on retrouve dans certaines de ses résidences extérieures<sup>188</sup>. Mettons de côté la localisation incertaine du temple isiaque tétrarchique ; toujours est-il que la construction intervient probablement dans la deuxième moitié du règne de Dioclétien, selon l'inscription de Dioscoros datée de 299. Ensuite, en 297-298 apr. J.-C., Domitius Domitianus se soulève en Égypte et Dioclétien intervient directement, s'emparant d'Alexandrie. C'est cette intervention tétrarchique directe qui aurait permis à Dioclétien de connaître les cultes isiaques qu'il associerait à des œuvres alexandro-égyptiennes qu'il préfère aux gréco-romaines égyptisantes. Choix de « décor exotique » qu'il affiche dans son palais de Salone, et qui potentiellement serait celui d'un temple isiaque romain qu'il ferait construire, ce qui concorde avec l'hypothèse du temple de la *regio* III. Ce rapprochement isiaque impérial, tant à Rome qu'en dehors, signifierait que Dioclétien ne tient pas rigueur à l'Égypte du point de vue esthétique pour le soulèvement de Domitius Domitianus<sup>189</sup>. Malgré une première rencontre directe qui commence mal, il ne fera jamais paraître les divinités isiaques en mauvaise posture, comme Caracalla avait pu le faire vaguement sur une monnaie où il s'affiche « soumettant » Isis<sup>190</sup>. Au contraire, Dioclétien fait construire un temple à Rome : on semble au-delà de la simple propagande conciliante envers la communauté isiaque romaine. Si l'on associe goût pour un décor égyptien dans le domaine privé et propagande architecturale isiaque dans le domaine public, on en arrive à une certaine implication personnelle de la part de l'empereur. Théorie qui ne serait que renforcée par la confirmation de l'hypothèse du temple de la *regio* III. Malaise affirme que les deux mêmes tétrarques s'occupent également de l'*Iseum Campense*<sup>191</sup>. Finalement, notons un grand autel de marbre retrouvé sur la *via Appia*, dans la *regio* XII, près de la

---

<sup>188</sup> *Conditions*, p. 449.

<sup>189</sup> Alors que l'atelier monétaire alexandrin voit sa production isiaque fortement décliner après cette révolte : *supra*, p. 347-348.

<sup>190</sup> *supra*, p. 310-311.

<sup>191</sup> *Inventaire*, p. 214, repris par Ensoli, « I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, *La Rocca* (éd.), 2000, p. 278. Coarelli, « L'edilizia pubblica a Roma in età tetrarchica », dans Harris (dir.), 1999, p. 25, relie cette restauration possible avec l'incendie antérieur sous Carin, qui aurait touché une partie du Champ de Mars et donc le complexe isiaque.



basilique entre *San Sebastiano* : sa décoration non isiaque est datée du I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., alors que l'inscription est datée de la fin du III<sup>e</sup> siècle<sup>192</sup>. Cette inscription postérieure honore *I(OVI) O(PTIMO) M(AXIMO) SOLI SARAPIDI*. Le rapprochement entre Sérapis et Jupiter n'est pas nouveau. On en a des traces épigraphiques romaines dès les II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles apr. J.-C.<sup>193</sup>. Mais l'ajout du rapprochement sur un autel non isiaque a pu être effectué sous l'impulsion de l'idéologie tétrarchique jupitérienne, Dioclétien devenant l'empereur « jovien ». Ainsi la datation de l'inscription pourrait être placée sous la première Tétrarchie, et plus précisément, entre 297 et 299 apr. J.-C., soit durant la période de construction(s) architecturale(s) isiaque(s) impériale(s) – après le passage égyptien de Dioclétien – donnant l'inspiration au(x) dédicataire(s) de l'inscription.

### V.1.2.2 Abandon impérial, fermeture et destruction des temples

Si « l'avènement de la dynastie constantinienne (...) sonne le glas du paganisme<sup>194</sup> » selon Malaise, Rome reste le bastion d'un paganisme menacé, ce qui se voit avec le paysage architectural isiaque désormais moins public. Car ce sont les laraires privés qui semblent se multiplier ou être embellis sous le règne de Constantin, comme celui de la *regio* III près de *San Martino ai Monti* (dédié à Isis-Fortuna, mais on y trouve également une éventuelle statuette d'Harpocrate, un Sérapis bryaxidien, une statue saïte ou ptolémaïque d'Horus, et des divinités gréco-romaines comme Zeus, Apollon, Héraclès, etc.<sup>195</sup>). Avec cette « privatisation » accrue, la question de la localisation des espaces cultuels isiaques à l'intérieur ou non du *pomerium* n'a plus lieu d'être, d'autant qu'à cette époque tardive, les divinités sont probablement moins inquiétées par leur statut romain que par le devenir du paganisme en général. Ce qui pourrait expliquer un tel regroupement général dans le lairare. Les regroupements inter-romano-orientaux continuent à être opérés :

<sup>192</sup> *Inventaire, Roma* n° 17 (voir *supra*, p. 270 note 192).

<sup>193</sup> *Inventaire, Roma* n° 28 (voir *supra*, p. 252 note 105), qui mentionne *SOL(I) SERAPI IOVI*, et *Roma* n° 101-102 (voir *supra*, p. 248-249 notes 86-87) mentionnent *I(OVI) O(PTIMO) M(AXIMO) DOLICHENO SERAPI*, même s'il s'agit ici d'un Jupiter d'Orient.

<sup>194</sup> *Conditions*, p. 450.

<sup>195</sup> Goddard, « The Evolution of Pagan Sanctuaries in Late Antiquity Italy », dans Ghilardi, Goddard, Porena (dir.), 2006, p. 291-294 ; *Steinby*, III, p. 115.

d'où la présence d'une statue d'un pseudo-Osiris<sup>196</sup> au centre d'un *sacellum* syrien situé sur le Janicule qui date du IV<sup>e</sup> siècle, aux côtés d'Adonis. Les temples publics strictement isiaques ne disparaissent pas, puisque tous ceux mentionnés par les régionnaires, rédigés à l'époque de Constantin, ont subsisté jusqu'à et sous ce règne. C'est le cas par exemple de l'Isis *Patricia*<sup>197</sup> que nous connaissons très peu, seulement par les régionnaires et non par des découvertes monumentales, et qui se situerait à proximité de la *Porta Viminalis*. La situer dans la *regio* V l'exclut du *pomerium* impérial originel, mais l'inclut à l'intérieur du nouvel espace sacré délimité désormais par le mur Aurélien. Tel est le cas également de l'Isis *Athenadoria* de la *regio* XII, désignation des régionnaires dont on ne sait si cela indique un temple ou une statue. Les restes d'un pied colossal retrouvé sous les thermes de Caracalla<sup>198</sup> indiquent une statue d'environ cinq mètres de haut accrochée à un socle monumental, signe d'un *sacellum* pas si modeste pour être relevé par la *Notitia* et le *Curiosum*. Le décor marin autour du pied définit l'Isis *Athenadoria* comme une Isis *Pelagia*, dont l'*aedes* désignée par une inscription latine pourrait être soit ce temple à Isis *Athenadoria*, soit un édicule différent<sup>199</sup>.

---

<sup>196</sup> *Inventaire, Roma* n° 424, qui serait à l'origine une simple statue royale égyptisante de l'époque hadrienne, détournée pour devenir un Osiris. Le détournement serait là-encore symptomatique d'un programme non pas esthétique, mais idéologique : la volonté romaine de l'époque impériale d'insister sur l'idée de la divinisation et de la transmission du pouvoir royal, puisque les pharaons morts deviennent des Osiris, certainement au profit de l'image du pouvoir impérial dans les lieux de cultes romano-orientaux : Francocci, « L'*iseum* et le *serapeum* du Champ de Mars. Remarques sur les monuments égyptiens », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 196-197.

<sup>197</sup> *Inventaire, Roma* n° 330. *Steinby*, III, p. 113-114.

<sup>198</sup> *Inventaire, Roma* n° 408. *Steinby*, III, p. 112. Ensoli, « I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 272-273 (photo p. 273).

<sup>199</sup> *Inventaire, Roma* n° 45 (voir *supra*, p. 240 note 40), est une inscription (datée du I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.) dénotant d'un *aedituus* – un affranchi gréco-oriental – dévolu à l'entretien d'Isis *Pelagia*. Mais *aedituus* ne signifie pas obligatoirement *aedes* dévolue spécifiquement à Isis *Pelagia*, l'affranchi pouvant être simplement le gardien d'une chapelle incluse dans un complexe isiaque plus général (comme l'*Iseum Campense* : Bricault, 2006, p. 120). Ensuite, l'inscription n'est pas localisée, ce qui conduit, dans le cas de l'Isis *Athenadoria*, à l'hypothèse d'un autre lieu dédié à cet aspect isiaque, d'où la distinction chez *Steinby*, III, p. 114. Une autre inscription (*Roma*, n° 51, *supra* p. 240 note 37), cette fois datée du milieu du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., désigne quant à elle l'existence d'un *cultrix deae phariaes casta*.

Il y a donc une grande variété de temples et locaux isiaques qui ont subsisté jusqu'à au moins Constantin, alors signalés par la *Notitia Regionum* et le *Curiosum Urbis Romae*<sup>200</sup> qui, résumons, mentionnent le complexe de la *regio* III, Isis *Patricia*, le *serapeum* du Quirinal, le complexe du Champ de Mars, et Isis *Athenadoria*. Les témoignages épigraphiques et littéraires vont dans le sens d'un entretien général des cultes traditionnels dû désormais à de grandes figures de l'aristocratie romaine, et non aux empereurs qui se tournent de plus en plus vers l'Orient, Constantinople et le christianisme<sup>201</sup>. Ces grands personnages païens romains vont d'ailleurs endosser de plus en plus de multiples charges religieuses, dont la néocorie<sup>202</sup>, pour ne « rien laisser perdre du conglomérat syncrétique de religions hétérogènes qui a fait de Rome le rendez-vous des dieux autant que des hommes du monde méditerranéen<sup>203</sup> ». Il semble cohérent que la subsistance des temples isiaques romains soit dorénavant – et peut-être quelque temps avant même le règne de Constantin – l'œuvre de certains des néocores, qui sont entre autres néocores isiaques. La multiplication des charges par les aristocrates, dont l'entretien des complexes isiaques romains, continue jusqu'à (et malgré) 380 apr. J.-C. avec l'édit de Thessalonique<sup>204</sup>. Quelques inscriptions et mentions textuelles nous donnent le nom de certains de ces personnages<sup>205</sup>. Nous avons pu mentionner Ulpus Egnatius Faventinus qui assume d'un tel rôle de protecteur architectural général<sup>206</sup>. On peut s'imaginer qu'il a pu construire pour les divinités isiaques – ce dont nous n'avons aucune trace directe –, du moins entretenir les structures existantes.

<sup>200</sup> Sur le caractère lacunaire, éclectique mais non panégyrique (à la différence de la *Notitia Urbis Constantinopolitanae*) des régionnaires de Rome, on pourra lire le résumé de Behrwald, 2006.

<sup>201</sup> Goddard, « The Evolution of Pagan Sanctuaries in Late Antiquity Italy », dans Ghilardi, Goddard, Porena (dir.), 2006, p. 290 ; Salzman, « The Christianization of sacred time and sacred space », dans Harris (dir.), 1999, p. 132-133.

<sup>202</sup> Là-encore, Várhelyi, 2010, se concentre sur une période allant du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. à la dynastie sévérienne, ce qui occulte le rôle que les sénateurs romains prendront par rapport au monde isiaque romain dans la « lutte » contre le christianisme au IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>203</sup> Turcan, 1993a, p. 22, même si, à cette toute fin du IV<sup>e</sup> siècle, Rome n'est plus réellement ce laboratoire décisionnaire de la religion.

<sup>204</sup> *Code théodosien*, XVI, 1, 2 : « Les empereurs Gratien, Valentinien et Théodose Augustes. Édit au peuple de Constantinople. Nous voulons que tous les peuples régis par le gouvernement de Notre Clémence pratiquent la religion transmise aux Romains par le divin apôtre Pierre (...) ».

<sup>205</sup> *supra*, p. 271-275.

<sup>206</sup> Avec un autel à Magna Mater et Attis, où il se vante d'accomplir les sacrifices à Cybèle et d'avoir été *SA/CERDOS ISIDIS* : *Inventaire, Roma* n° 21 (voir *supra*, p. 273 note 205), proche de la basilique Saint-Pierre, qui est datée d'après les lignes 9-11.

Également Vettius Agorius Praetextatus, qui apparaît chez Macrobe en tant que *sacrorum omnium praesul*<sup>207</sup>, et qui est mentionné dans une épitaphe ainsi qu'une inscription<sup>208</sup> où il est dit *PONTIFEX VESTAE, PONTIFEX SOL[IS] (...) NEOCORVS, TAVROBOLIATVS*, etc., en identifiant Sol à Sérapis. Donc non seulement il est en charge de gestes rituels métroaques, du culte de Sérapis, mais aussi de l'entretien de tous ces temples ce qui nécessite d'importants moyens financiers<sup>209</sup>. Surtout, Ceonius Rufius Volusianus, peut-être *praefectus urbi* à partir de 365 apr. J.-C.<sup>210</sup>, fut *IEROFANTA* en général, *PROFETA ISIDIS* en particulier selon une base de marbre retrouvée dans la *regio XIII*<sup>211</sup>. Or, aucun monument isiaque – construit ou entretenu – n'a été recensé pour l'époque dans cette *regio*, ni même un local dans un temple consacré à une autre divinité. Il reste hasardeux d'extrapoler que cette base puisse provenir de l'Isis *Athenadoria* de la *regio XII* (même si nous savons qu'elle a subsisté jusqu'à l'époque constantinienne), car nous n'avons aucun décor. L'indice reste donc limité à la connaissance des charges religieuses de Volusien, non à leur application architecturale.

Face à ces constatations principalement épigraphiques, quelques remarques, tout d'abord chronologiques : toutes ces inscriptions datent du dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle apr.

<sup>207</sup> Macrobe, *Saturnales*, I, 17, 1 : « Or puisque les puissances divines t'ont placé, Vettius Prétextatus, à la tête de l'organisation religieuse (...) ».

<sup>208</sup> *Inventaire, Roma* n° 30 puis *RICIS* 501/0181, où apparaît une variété plus grande mais similaire de titres religieux, sans changer l'ordre général (voir *supra*, p. 272 note 201).

<sup>209</sup> Cette connaissance de « tout le sacré », et donc sa forte implication rituelle, lui a permis d'initier sa femme Fabia Aconia Paulina : *Inventaire, Roma* n° 31 (voir *supra*, p. 273 note 208). Sa forte implication religieuse fait aussi de lui la victime idéale et visée du *Carmen contra paganos*, œuvre qui parle d'un *Sarapidis cultor* (vers 50, *supra* p. 191, note 433) : Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, résume le climat d'attaques chrétiennes contre l'aristocratie sénatoriale païenne, à travers trois exemples en particulier (le *Carmen contra paganos*, le *Carmen ad quendam senatorem* et le *Poema ultimum*) qui font intervenir des éléments isiaques, tout comme Cybèle, Mithra, etc.

<sup>210</sup> *Conditions*, p. 452. Le préfet de Rome, depuis le règne de Constantin qui se concentre sur Constantinople, se voit ainsi obtenir tous les grands pouvoirs urbains comme le maintien de l'ordre et la direction de tous les travaux publics, sans passer par l'intermédiaire impérial.

<sup>211</sup> *Inventaire, Roma* n° 29 (voir *supra*, p. 273 note 206). Sa femme, Caecinia Lolliia, nous a laissé la dernière mention isiaque épigraphique de Rome datée de 390 apr. J.-C. sur un grand autel, mais elle n'apporte pas plus de connaissances monumentales : elle y assume la charge de *DEAE ISIDIS SACERDOTIS*. Mais il n'est pas assuré que l'autel fasse partie d'un complexe isiaque, ou même métroaque (puisqu'elle se vante d'effectuer le taurobole).

J.-C., et celles qui sont datées avec précision le sont parce qu'elles mentionnent Valens ou Valentinien II. Nous n'avons pas d'indications épigraphiques et monumentales entre le règne de Constantin (qui correspond à l'époque des régionnaires) et le dernier co-règne de l'Empire romain unifié. C'est un véritable hiatus qui disparaît à partir de 376 apr. J.-C. On ne peut pas occulter un lien avec la politique antipaïenne de Gratien et le fait que son oncle Valens et son frère Valentinien II ont été associés aux divinités isiaques sur des *vota publica* assez variés iconographiquement<sup>212</sup>. Il est probable que l'affichage de plus en plus fréquent de la prise en charge culturelle et architecturale des divinités isiaques par l'aristocratie romaine ne vise pas directement l'appui du très jeune Valentinien II, ni même à l'influencer<sup>213</sup>. Mais peut-être sa mère, l'impératrice Justine, qui a pu se servir de sa « régence » pour favoriser certains hauts personnages païens comme Symmaque et Prétextat, d'où une Isis *lactans* sur les *vota*. La politique aristocratique amplifiée peut également viser à contrer Valens et sa persécution païenne, ainsi que Gratien, qui en 382 apr. J.-C. refusera le titre de *pontifex maximus*<sup>214</sup>. Autre remarque, socioreligieuse : nous remarquons avec ces inscriptions que les aristocrates pagano-isiaques s'efforcent d'avoir un entourage proche également initié, et à plusieurs cultes romano-orientaux. Cet effort donne l'impression d'une société païenne aristocratique bien établie à Rome, élargie, et surtout soucieuse de l'urbanisme religieux romain le plus étendu.

Ces inscriptions fournissent essentiellement des renseignements épigraphiques, qui ne signifient pas directement un apport monumental isiaque romain, ni même un embellissement ou un entretien des anciens temples et autels, car elles ne se retrouvent pas

---

<sup>212</sup> *supra*, p. 322-323.

<sup>213</sup> Une telle tentative d'influencer un jeune co-empereur se reflèterait certainement avec comme conséquence plus de monnaies isiaques romaines que seulement les deux émissions qui le représentent. Alors que Valens est associé à six types numismatiques, et Gratien trois types.

<sup>214</sup> Rappelons que l'abandon du titre par Gratien n'est pas considéré comme une rupture avec les anciens dieux romains selon Cameron, 2011, p. 51-52 ; pourtant, un tel affichage aristocratique épigraphique des charges culturelles romaines et romano-orientales qui vise à déclarer l'État dans sa pleine vitalité s'amplifie peu après l'abandon du titre par Gratien (Enjuto Sánchez, 2003, p. 171-173). Pour Benoist, 2009, p. 44-47 et p. 50, le geste de Gratien ne vide pas pour autant le pouvoir impérial de son rôle sacerdotal (d'où les lois religieuses du *Code Théodosien*) et ne représente pas une rupture entre le *princeps* et les *sacra* : il s'agit plus de la confirmation du glissement entre ce qui est désormais *religio* et *superstitio*, ainsi que d'une affirmation d'un pouvoir pouvant être exercé à l'échelle de l'Empire et plus attaché à Rome.

sur des restes monumentaux identifiés comme isiaques par un relief ou un décor cultuel/divin. Pourtant, elles sont typiques des dédicaces d'évergètes depuis les débuts de l'Empire romain : par les noms complets des dédicants qui permettent d'identifier les familles influentes, par une liste de plus en plus complète de leurs fonctions, politiques et religieuses. On peut vraisemblablement en déduire que ces différents personnages ont contribué architecturalement – ou financièrement – à chacune des sphères religieuses dont ils se vantent d'avoir des liens. La crise du paganisme à la fin du IV<sup>e</sup> siècle réveille donc les tendances évergètes isiaques, et nuance la crise de l'évergétisme – qu'on établit en général à partir du III<sup>e</sup> siècle<sup>215</sup> –, du moins localement à Rome. Reste à déterminer si cet évergétisme est réellement synonyme de sentiments religieux. Nous nous conformons ici à l'argument de Malaise<sup>216</sup> qui veut qu'une telle implication, à une époque où les auteurs chrétiens ne sont pas tendres, ne soit pas juste une implication formelle. À plus forte raison, si la communauté isiaque s'est amoindrie à Rome, au point que les prêtres professionnels ont déserté les temples comme l'affirme Vidman<sup>217</sup>, l'implication aristocratique prend d'autant plus de poids, surtout lorsqu'ils respectent la hiérarchie cultuelle isiaque en diversifiant les titres : Ulpus Egnatius Faventinus est *sacerdos*, Ceonius Rufius Volusianus est hiérophante et prophète d'Isis, Vettius Agorius est hiérophante, *pontifex* de Sérapis-Sol et néocore.

Finalement, nous disposons de très peu de connaissances sur le devenir final de l'urbanisme isiaque romain<sup>218</sup>. Les traces retrouvées de destructions sont rares, les réemplois très étalés dans le temps, les documents impériaux qui ordonnent des

---

<sup>215</sup> Et liée à un renouvellement sociologique qui touche durement les anciennes aristocraties alors essouffées et appauvries, particulièrement en Italie et durant le II<sup>e</sup> siècle : Gros, « La basilique dans la maison des notables », dans Cébeillac-Gervasoni, Lamoine, Trément (éd.), 2004, p. 321 ainsi que dans la conclusion des actes du colloque (Andreau, « Conclusion », p. 532).

<sup>216</sup> *Conditions*, p. 454-455.

<sup>217</sup> Vidman, 1970, p. 164-166.

<sup>218</sup> Quant à la fin du patrimoine architectural isiaque dans le reste de l'Empire : voir annexe 4, *infra*, p. xxxix-xlvi.

réaménagements ou des destructions architecturales ne nous sont pas parvenus<sup>219</sup>. Si pour le cas (mieux renseigné) du *serapeum* alexandrin<sup>220</sup>, il existe encore des débats sur la date réelle de sa destruction, le fait est que le décret théodosien semble afficher explicitement la volonté impériale de le voir fermé sous son règne<sup>221</sup>. Pareillement, le code théodosien n'ordonne pas de destruction monumentale à Rome<sup>222</sup> mais seulement en général que « personne n'entre dans les sanctuaires, n'aille de temple en temple », dans l'article du 24 février 391 apr. J.-C. destiné à Albinus<sup>223</sup>, préfet de prétoire. L'article cite

<sup>219</sup> Goddard, « The Evolution of Pagan Sanctuaries in Late Antiquity Italy », dans Ghilardi, Goddard, Porena (dir.), 2006, p. 286 : « No destruction of public buildings in Italy or elsewhere was never ordered directly by any fourth-century emperor (...) ».

<sup>220</sup> voir annexe 4, *infra*, p. xxxix-xlvi.

<sup>221</sup> *Code théodosien*, XVI, 10, 11 (16 juin 391) : « Les trois mêmes Augustes à Évagrius préfet augustal et à Romanus comte d'Égypte. Qu'à personne ne soit accordée la possibilité de sacrifier, que personne ne fasse le tour des temples, que personne ne révère les sanctuaires. Que, du fait de l'obstacle de Notre Loi, tous sachent que les accès profanes (des temples) leur sont fermés (...) ». Encore que cette lecture se base avant tout sur des auteurs chrétiens, comme pour justifier des actes chrétiens non couverts par la loi, qui auraient été le résultat d'actions non pas directement impériales, mais avant tout d'évêques ou de préfets puis justifiés par le code impérial (Goddard, « The Evolution of Pagan Sanctuaries in Late Antiquity Italy », dans Ghilardi, Goddard, Porena (dir.), 2006, p. 286-287 : « as for the Eastern part they were most of the time the result of the local action of some bishops or monks, some prefects or governors (...). It is true that in 392 for example, in the case of the *Serapeum* in Alexandria, Theodosius did not do anything to prevent the building from being ransacked and destroyed, but the reverse is also true »).

<sup>222</sup> Cameron, 2011, p. 72. Cette prudence existait déjà avec les fils de Constantin : si Constant se montre intransigeant envers les sacrifices et le cultes des idoles par la loi de 341 apr. J.-C. (*Code théodosien*, XVI, 10, 2 : « Que cesse la superstition, que soit abolie la folie des sacrifices », transmise sous le nom de Constance : Maraval, 2013, p. 217), il l'est moins en 342 apr. J.-C. envers les temples hors des murs de Rome qui peuvent être préservés du pillage et de la destruction sous prétexte de lieux de festivités (*Code théodosien*, XVI, 10, 3). L'interdiction de pillage a été abolie peu après (*Code théodosien*, XVI, 10, 4, en 356-357 apr. J.-C.), à une époque où Constance multiplie et durcit les lois anti-paganisme après l'usurpation de Magnence. Cette multiplication révèle d'ailleurs que l'application ne fut jamais strictement appliquée (Maraval, 2013, p. 218-219). Les temples subirent plutôt un abandon que des destructions (p. 221) et le pillage des éléments de construction à l'époque de rédaction du code théodosien devient fréquent, amenant éventuellement à la destruction autorisée de temples ruraux (*Code théodosien*, XVI, 10, 16, datée de 399 apr. J.-C. : « S'il se trouve quelques temples dans les campagnes, qu'ils soient détruits sans attroupement ni désordre. En les jetant bas et en les supprimant, on ôtera toute base à la superstition »).

<sup>223</sup> *Code théodosien*, XVI, 10, 10 : *Nemo se hostiis polluat, nemo insontem uictimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suscipiat, ne diuinis adque humanis sanctionibus reus fiat. Iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam uel in itinere uel in urbe adoraturus intrauerit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur (...)*. Le terme *profanus*, utilisé à plusieurs reprises dans le livre XVI, signifie ici que les rites concernés ne sont plus sacrés selon les empereurs chrétiens : c'est nier une

également les « juges » qui doivent s’y plier : Théodose vise certainement l’aristocratie romaine, alors que le décret est émis sous le consulat du célèbre défenseur païen Symmaque, ancien préfet de Rome<sup>224</sup>. Même chose dans un article du 8 novembre 392, destiné à Rufin, préfet de Constantinople, qui vise explicitement toute personne qui est « revêtu[e] d’un titre honorifique, puissante de naissance ou humble par son origine (...) dans absolument aucun lieu et aucune ville<sup>225</sup> » (ce qui montre d’ailleurs que la nouvelle capitale n’était pas conçue à l’origine par Constantin comme uniquement chrétienne<sup>226</sup>). Certes, on peut douter d’une application stricte et immédiate de telles lois, mais on ne peut pas non plus occulter le fait que la loi existe et qu’elle représente une arme redoutable pour ceux qui voudraient s’en servir<sup>227</sup>. Théodose réitère donc des interdits, décrit les punitions et amendes engendrées pour un contrevenant. Mais les sanctuaires ne sont nullement touchés, seulement les fidèles qui les fréquentent et les clergés qui y exercent (donc la profanité des activités plutôt que les lieux). Au-delà du hiatus qui peut exister entre théorie (du code) et pratique (punitif), « provoqué par l’incompétence structurelle, source de

---

sacralité par dénigrement, processus de désacralisation désormais juridique. Ainsi, les rédacteurs des constitutions impériales utilisent le même « vocabulaire polémique que celui qui est utilisé par les apologistes chrétiens » envers les païens et inversement (Caseau, « L’adjectif *profanus* dans le livre XVI du *Code Théodosien* », dans Guinot, Richard (éd.), 2008, pp. 208-109). En outre, le terme *polluat* serait repris par l’auteur de l’*Histoire Auguste* dans sa description des cultes mithriastes sous Commode, pour de là répondre justement à ces lois théodosiennes : *supra*, p. 153 note 265.

<sup>224</sup> Ce qui est contraire à un décret précédent (*Code théodosien*, XVI, 10, 8), daté de 382 apr. J.-C., où Théodose autorise encore l’ouverture des temples dans le cadre de l’*adventus* sénatorial : donc protection impériale pour une cérémonie considérée comme neutre pour les chrétiens, mais permettant éventuellement aux païens comme Symmaque d’en profiter et d’exprimer leur convictions religieuses (Goddard, 2010, p. 393), situation qui a pu être finalement remédiée par le nouveau décret théodosien de 391.

<sup>225</sup> *Code théodosien*, XVI, 10, 12 : *Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum uel in potestate positus uel honore perfunctus, siue potens sorte nascendi seu humilis genere condicione fortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe (...)*. La réitération des lois en 395 apr. J.-C. (XVI, 10, 13), quelques mois après la mort de Théodose, vise alors tout autant les païens que ceux considérés comme hérétiques – *Igitur universi, qui a catholicae religionis dogmate deviare contendunt, ea, quae nuper decreuimus, properent custodire et quae olim constituta sunt uel de haereticis uel de paganis* –, c’est-à-dire les non-nicéens. Ces « ariens », qui ne mériteront jamais d’être qualifiés de chrétiens, avaient alors pu être appelés à aider l’usurpateur Eugène en 394 apr. J.-C. Cette bataille marque ainsi « la victoire d’une nouvelle romanité sur la romanité traditionnelle (...), fondée sur le lien nicéen entre l’Église et l’État romain » : Guinot, Richard (éd.), 2008, p. 116-118.

<sup>226</sup> Stephenson, 2010, p. 201.

<sup>227</sup> Athanassiadi, p. 101.



clémence, de l'administration impériale à faire appliquer ses propres lois<sup>228</sup> » ainsi que par la « viscosité de la mentalité des élites », il s'agit aussi d'un problème de définition des interdits religieux<sup>229</sup>, qui touchent plus souvent les personnes que les lieux par ailleurs non définis avec spécificité pour Rome, même si elle est particulièrement visée par les lois. Argument en faveur de la théorie qui veut que l'ancienne capitale ne soit plus le laboratoire de la *religio* qu'elle était auparavant ?

Roullet parle d'une *slow destruction* du complexe du Champ de Mars<sup>230</sup> dont le marbre est réutilisé pour de nouveaux bâtiments, certainement peu après son abandon, mais sans pouvoir en préciser une date. La première réutilisation avérée concerne les statues du *dromos*, renversées au VI<sup>e</sup> siècle, et la corniche réutilisée pour restaurer le panthéon en 610, étant désormais une église chrétienne pour la Vierge Marie. Le *serapeum* du Quirinal de taille supposément imposante a pu pareillement servir de source de marbre, puisque Justinien réutilise au moins huit de ses colonnes pour la reconstruction de la Sainte-Sophie à Constantinople<sup>231</sup>. On retrouve d'autres éléments architectoniques du grand complexe réutilisés à Rome<sup>232</sup> : des marches de marbre pour *Santa Maria d'Aracoeli* en 1358, et à partir de 1553 pour le palais Farnèse, pour la villa *Giulia*, pour une chapelle de *Santa Maria Maggiore*. Nous pourrions y voir de la part de Justinien une tentative de « continuité sacrée » dans les réemplois isiaques pour un bâtiment chrétien, car il utilise également des colonnes d'Artémis d'Éphèse. Néanmoins, il exploite de nombreux autres matériaux qui proviennent de tout l'Empire : du porphyre égyptien, du marbre vert de Thessalie, des pierres noires du Bosphore ou jaunes de Syrie. Ce qui témoigne avant tout des intentions architecturales et esthétiques. Certes, beaucoup de lieux isiaques romains sont retrouvés sous ou à proximité des édifices chrétiens : l'*iseum* et le *serapeum* de la *regio* III proche de

---

<sup>228</sup> Brown, 1998a, p. 88 ; également Cameron, 2011, p. 65 ; Brown, 1998b, p. 23 sur le délai d'application dû au transport des édits impériaux, p. 28 sur les méconnaissances envers les problèmes rencontrés et quotidiens des responsables en charge de l'administration et de l'application des lois.

<sup>229</sup> Subtilité de définition distinctive qui amène d'ailleurs à la destruction du temple alexandrin selon Athanassiadi, 2010, p. 100.

<sup>230</sup> Roullet, 1972, p. 32.

<sup>231</sup> Aguado García, 2002, p. 707 ; Aguado García, 2005, p. 380 ; Brothers, 2002, p. 56.

<sup>232</sup> Taylor, 2004, p. 260-263.

l'église *Santi Marcellino e Pietro al Laterano* construite dès le IV<sup>e</sup> siècle<sup>233</sup> ; le laraire décoré de statues constantiniennes proche de *San Martino ai Monti* également construite au IV<sup>e</sup> siècle ; l'abside sérapište au Champ de Mars sous *Santo Stefano del Cacco*, probablement fondée au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>234</sup> ; l'*iseum* dit de Sainte Sabine<sup>235</sup>. D'autres morceaux décoratifs ou architecturaux ont été retrouvés sous *Santa Maria sopra Minerva*, fondée au VIII<sup>e</sup> siècle. Des éléments architectoniques sont bien réemployés, comme un bloc de marbre gravé d'une figure égyptisante – qui appartenait peut-être au *serapeum* caracallien – dans les restes d'une petite église *via due Macelli*<sup>236</sup>. Mais où ne trouve-t-on pas d'églises à Rome ? Certaines ont été établies bien des siècles après les interdictions qui touchent le paganisme, et l'espace romain constructible est limité. Il semble peu probable que lorsque Léon X, au XVI<sup>e</sup> siècle, fait placer la forme d'un petit navire devant le portique de l'église *Santa Maria in Navicella*, il ait pensé à détourner la sacralité d'un *ex-voto* isiaque, dédié certainement à l'Isis *Metellinum*, au profit du christianisme. Nous y voyons plus d'intérêts esthétiques que de respect religieux ou au contraire d'une tentative d'effacement du paganisme par réutilisation au bénéfice des espaces chrétiens. Seuls les édifices chrétiens construits au-dessus des ruines isiaques dès le IV<sup>e</sup> siècle peuvent laisser supposer une volonté d'effacement du monde isiaque architectural. Mais seulement huit colonnes, réutilisées par *Santo Stefano del Cacco*, affichent les traces d'une destruction violente, par le feu, impliquant le complexe isiaque du Champ de Mars<sup>237</sup>.

En outre, on se rappelle toutes les anecdotes tardo-républicaines sur l'interdiction voire la destruction d'espaces isiaques – surtout l'éventuel *iseum* capitolin –, maintes fois décrites dans les textes de la même époque, tout au long de l'époque impériale et même par des auteurs chrétiens comme Tertullien<sup>238</sup>. Mais où sont celles sur la destruction définitive

---

<sup>233</sup> Alors que des statues du complexe isiaque seraient disséminées voire détruites à la même époque : Roulet, 1972, p. 36.

<sup>234</sup> *Inventaire, Roma* n° 345. L'appellation *del Cacco* (« du macaque ») pourrait provenir de la présence et de la réutilisation d'une statue cynocéphale dans les fondements de l'église.

<sup>235</sup> Salzman, « The Christianization of sacred time and sacred space », dans Harris (dir.), 1999, p. 129, relève cette proximité spécifique, ainsi que de nombreuses autres qui concernent aussi des *mithraea*.

<sup>236</sup> *Inventaire, Roma* n° 339.

<sup>237</sup> *Inventaire*, p. 214.

<sup>238</sup> *supra*, p. 108-109, 173-174.

de ces temples, après que le christianisme soit devenu religion d'État ? Certes, les anecdotes concernaient l'implantation des cultes isiaques à Rome, mais elles illustraient un véritable bras de fer entre deux communautés religieuses, qu'on pourrait transposer au bras de fer entre païens et chrétiens. L'insistance littéraire sur la destruction du *sarapeion* alexandrin peut s'expliquer par les origines de la divinité (car Sérapis est « né » à Alexandrie) et par le fait que ce temple serait le plus grand temple polythéiste en activité à l'époque tardive<sup>239</sup>. Ainsi les auteurs chrétiens s'attaquaient d'une part au paganisme subsistant en général, d'autre part au cœur du cercle isiaque en visant l'Égypte, sa capitale et le lieu de création d'une des divinités principales du cercle isiaque – alors que l'évhémérisme sérapiste était souvent un argument d'attaque chrétienne. Mais cette insistance apparaît très anecdotique<sup>240</sup>. Alors que dès le début du IV<sup>e</sup> siècle, Rome se présentait comme le bastion du paganisme, et notamment d'un cercle isiaque qui persiste. Ces mêmes auteurs chrétiens avaient plusieurs fois eu l'occasion de ridiculiser les Romains qui avaient pu accueillir le cercle isiaque, notamment en prenant l'exemple d'Anubis. Donc pourquoi un tel silence sur les destructions isiaques romaines ? Le mutisme littéraire peut être le reflet du phénomène qui s'intensifiera au V<sup>e</sup> siècle : l'oubli progressif de ce cercle divin en tant que danger pour le christianisme. Car la « lutte » littéraire n'a plus lieu d'être, et le passage se fait depuis des anecdotes défensives/offensives au IV<sup>e</sup> siècle vers des événements égyptiens présentés en guise de fables au siècle suivant. Ce mutisme peut tout aussi indiquer l'absence de destructions, d'autant plus face à la rareté de traces destructrices retrouvées à l'heure actuelle. Les temples romains ont pu subsister malgré les interdictions de Théodose I<sup>er</sup> (qui visent explicitement Rome) envers toute forme d'activité païenne. Le panthéon par exemple, architecturalement parlant, ne semble souffrir qu'à partir du siège d'Alaric en 408 apr. J.-C., et non d'un nouveau contexte religieux. Il ne sera converti en église qu'à partir du VII<sup>e</sup> siècle, lorsque l'empereur byzantin Phocas en fait cadeau au pape

---

<sup>239</sup> Bricault, 2013, p. 530.

<sup>240</sup> Comme les anecdotes isiaques en général le deviendront au V<sup>e</sup> siècle. Souvenons nous ici que lorsque ces dernières se raréfieront durant le nouveau siècle, elles concerneront souvent en priorité Sérapis, comme chez Augustin d'Hippone pour qui le dieu est démon prédicateur de la destruction de son propre temple. *supra*, p. 204, note 501 : Augustin d'Hippone, *De la divination*, I, 1.

Boniface IV<sup>241</sup>. Le panthéon incarne pourtant le cercle païen romain à la fois le plus étendu et le plus ancien possible, c'est-à-dire le plus respectable pour les défenseurs du paganisme et le plus susceptible d'être visé par des destructions ou des réutilisations chrétiennes. Il semblerait que les interdictions de Théodose aient surtout eu comme conséquence la fermeture des temples (isiaques) romains<sup>242</sup>, non leur destruction ou leur réutilisation qui ne seront opérées que des années voire des siècles plus tard, sauf à Alexandrie où la reconversion semble être un objectif immédiat. Il semble que le caractère profane de Rome, dans le sens d'un espace neutre religieusement et toujours ouvert à la compétition religieuse, subsiste à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, et que la cité ne soit pas (encore) un modèle de christianisation urbaine qui est « l'expression du refus de ces situations de négociation<sup>243</sup> ». Ce qui confirme que Rome, même de façon architecturale, n'est plus autant le laboratoire de la *religio* romaine comme au temps des premiers empereurs, lorsque les destructions religieuses intervenaient pour primer sur l'indifférence envers ce qui était rejeté.

### V.1.3 Pression du clergé et de la confrérie isiaque

L'archéologie des lieux de cultes isiaques peut permettre de percevoir des particularismes des rites effectués, à l'échelle locale. Ce qui permet la détermination plus ou moins précise de la corrélation entre particularismes monumentaux et exigences des desservants locaux du culte (fidèles et clergé), c'est-à-dire « la place que celui-ci occupait dans son espace physique, mais aussi dans son environnement humain<sup>244</sup> ». La question est de comprendre comment l'espace sacré se définit et s'intègre selon les besoins de ceux qui pratiquent ces cultes, d'autant que l'expérience religieuse est considérée comme point culminant d'éléments de communion (fonctionnant intimement dans une idée d'unité

---

<sup>241</sup> *Liber Pontificalis*, LXIX, 317, II, 2-4.

<sup>242</sup> Et non l'arrêt définitif des processions rituelles isiaques, qui subsistent durant une partie du V<sup>e</sup> siècle, voire au VI<sup>e</sup> siècle : Bricault, 2006, p. 172-176.

<sup>243</sup> Sotinel, « La sphère profane dans l'espace urbain », dans Rebillard, Sotinel, 2010, p. 340.

<sup>244</sup> Bricault, 2013, p. 214-215.

globale) comme l'espace, l'architecture et la décoration<sup>245</sup>. Ainsi, les commanditaires architecturaux ont-ils intégré ces demandes ? En d'autres mots, les empereurs ou autres commanditaires ont-ils fait construire ces espaces sacrés selon un conformisme monumental sous l'influence de tel ou tel groupe isiaque ?

La pression religieuse exercée par le peuple a déjà pu intervenir dans l'histoire architecturale publique isiaque à Rome. Cette pression se voit à l'époque républicaine qui est celle de l'installation de la sphère isiaque dans la capitale, mais aussi celle où les hommes politiques ambitieux de l'époque recherchent l'appui d'un maximum de groupes sociaux, dont les *populares*<sup>246</sup>. La pression populaire est aussi perceptible durant les débuts de l'ère impériale. Par exemple, si Dion Cassius rappelle les interdictions augustéennes qui visaient les *hiéra* égyptiens du *pomerium*, il mentionne aussi que le même Auguste prend soin des temples isiaques<sup>247</sup>, ce qui certes pourrait s'inscrire dans sa politique architecturale générale pour faire de Rome une ville de marbre. Mais Auguste reste un empereur peu favorable au monde isiaque, avec des preuves identifiées dans ses propres discours<sup>248</sup>. Le facteur de la pression des *populares* aux affinités isiaques n'est donc pas à négliger dès les débuts de l'époque impériale, comme il l'était 15 ans auparavant.

Selon Bricault<sup>249</sup>, les premiers signes d'intérêts politiques envers Isis concernent avant tout son aspect de patronne maritime, car elle compte surtout sur des fidèles commerçants et marchands de Délos venus s'installer à Rome en traversant la mer. La

---

<sup>245</sup> Mol, Versluys, 2015 (à venir), p. 8. Si les auteurs étudient surtout l'*iseum* de Pompéi car cet exemple est exceptionnellement bien conservé, nous ne pouvons donc nous interroger que partiellement quant à ceux de Rome.

<sup>246</sup> Par exemple selon Varron, sur avis du Sénat, le consul Gabinius ignorait explicitement la « pression de la foule » : *potiorem habuit senatus censuram quam impetum vulgi* (Tertullien, *Aux Nations*, I, 10, 18). Ou encore, Dion Cassius rappelle que peu après la mort de César, les triumvirs décident de la construction officielle d'un temple isiaque (*Histoire romaine*, XLVII, 15, 4), ce qui contraste avec les interdictions répétées en 58, 53, 50 et 48 av. J.-C. et le statut de l'Égypte, territoire politique perçu comme hostile depuis l'assassinat de Pompée. Ce brusque changement s'explique certainement par une recherche de l'appui des *populares* pour Octave (voire également celui de Cléopâtre pour lutter contre les césaricides). Si César a voulu jouer un rôle dans la présence isiaque à Rome, il n'a pu intervenir directement, étant toujours à l'extérieur : Malaise, *Cultes*, p. 375-377.

<sup>247</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, LIII, 2, 4.

<sup>248</sup> *supra*, p. 113, 147.

<sup>249</sup> Bricault, 2013, p. 178.

pression des *populares* pour l'implantation architecturale à Rome a donc un aspect commercial : on a dû accepter peu à peu Isis parce qu'elle était honorée par le peuple amenant des profits non négligeables à Rome. Malheureusement, les reconstitutions partielles de la décoration des temples isiaques romains permettent peu de confirmer si l'influence de la communauté isiaque commerçante a eu des répercussions officielles par une « propagande » architecturale maritime. Il semble que pour les commanditaires des temples, c'est l'Égypte nilotique avant tout qui peut apporter cet aspect économique, et non Isis en tant que maîtresse de la mer<sup>250</sup> ; excepté peut-être dans le temple du Quirinal, où Caracalla a pu multiplier les prérogatives isiaques dans un même lieu culturel<sup>251</sup> (à la fois pour correspondre à des attentes populaires et à ses propres préférences ? difficile de le confirmer).

Plusieurs des temples isiaques romains affichent une décoration égyptisante<sup>252</sup> souvent « nilotique », que ce soit par import d'œuvres égyptiennes ou par copies romaines. Or, en Égypte, Isis n'est pas maritime, seulement fluviale et agraire<sup>253</sup> (en prérogative secondaire par rapport à son rôle royal et maternel). Supposons que cette égyptianisation recherchée dans les temples soit le résultat (en partie) de l'influence de la communauté isiaque d'origine égyptienne, de plus en plus nombreuse à partir de la fin du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. Or, les statues de Sérapis trônant de type bryaxidien ne sont pas rares non plus dans plusieurs lieux isiaques romains<sup>254</sup>, ce qui dénote une influence non plus seulement égyptienne, mais alexandrine. Au-delà de la recherche d'influence populaire sur la décoration, nous pouvons supposer que des aspects isiaques particuliers (liés à la notion de

---

<sup>250</sup> Certes, l'Isis *Metellinum* est honorée par des *ex-voto* sous forme de bateaux, mais les bases de marbre affichent Isis en tant que maîtresse des crues aux côtés du Nil (ou encore Isis trônant), non pas Isis *Pelagia*, *Euploia* ou *Pharia*. Dans le temple *Campense* et le *serapeum* de Caracalla, l'aspect fluvial est présent avec des statues colossales du Tibre et du Nil, avec une base de marbre du Nil tenant une corne d'abondance. Seule l'Isis *Athenadoria* (*regio* XII) pourrait être une statue cultuelle dans un temple centré sur son aspect maritime, mais l'époque de construction n'est pas déterminée.

<sup>251</sup> Car dans le temple du Quirinal sont aussi présents les Dioscures, protecteurs des marins.

<sup>252</sup> *Inventaire*, p. 175 à propos du complexe de la *regio* III.

<sup>253</sup> La présence d'Isis-Déméter est attestée dans la *regio* XIV par deux fois, dans le laraire de la *regio* XII, alors qu'on trouve une Isis *frugifera* près du théâtre de Marcellus.

<sup>254</sup> *Inventaire*, *Roma* n° 323, 326, 332, 420 etc.

pouvoir) aient pu être préférés par les empereurs commanditaires des temples<sup>255</sup>. Miguel John Versluys et Eva Mol proposent en outre que le type de décoration soit déterminé selon l'espace architectural et l'intention créée envers la notion de communion communautaire et divine<sup>256</sup>. Une telle hiérarchie de l'espace architectural et de la décoration est impossible à relever pour le temple du Quirinal dans l'état de sa reconstitution : si nous avançons une décoration égyptisante qui mettrait en emphase la notion de pouvoir de la part de Caracalla, nous ne pouvons nous baser que sur la présence d'une statue agenouillée de Ramsès II ainsi qu'un chapiteau qui représente un pharaon trônant et portant les symboles de la Basse et de la Haute-Égypte<sup>257</sup>. En outre, avec le temps, les auteurs antiques mentionnent de moins en moins tel ou tel groupe qui fait pression sur les décisions impériales quant aux cultes isiaques : ces décisions apparaissent de plus en plus « personnelles », les intérêts impériaux se rapprochant alors de l'attachement.

Le décor nilotique parfois mis en avant ne correspond pas au *Navigium Isidis* (les *Ploiaphesia*), procession du 5 mars qui marque la réouverture solennelle de la navigation en Méditerranée auquel participent des navarques, ni au *Sacrum Phariae* du 25 avril, où la flotte frumentaire est placée sous la sauvegarde d'Isis et de Sarapis en tant que divinités *pelagii*<sup>258</sup>. Toutefois, le clergé isiaque en Italie<sup>259</sup> semble copier le sacerdoce alexandrin<sup>260</sup> en ce qui concerne Sérapis. Certains des membres étaient directement recrutés parmi les

<sup>255</sup> Ce choix était explicite pour Domitien, sur son obélisque placé au Champ de Mars (ou aux alentours de la *domus* et du *templum gentis Flaviae* : Steinby, III, p. 357) avec une Isis qui couronne l'empereur.

<sup>256</sup> Mol, Versluys, 2015 (à venir), p. 10-11 : le temple de Pompéi comporte des portiques à décoration plus « romaine » donc reconnaissable, et un intérieur plus sacré et donc de plus en plus « égyptien traditionnel ». L'*Iseum Campense* (avec une cour d'entrée dédiée à Domitien et sa famille donc au pouvoir impérial lié à Isis affiché de façon sensationnelle, pour aboutir à des espaces plus sacrés et plus « traditionnels » dans la décoration éclectique) serait similaire dans les intentions de hiérarchisation de l'espace architectural et de la décoration, et donc d'une mise en scène particulière.

<sup>257</sup> *supra*, p. 421-422.

<sup>258</sup> Bricault, 2006, p. 134-154.

<sup>259</sup> Nous parlons ici des hautes responsables du culte, non des collèges de fidèles et d'initiés.

<sup>260</sup> *Conditions*, p. 75 et p. 131-135, et le titre de néocore ne se rencontre quasiment qu'à Rome et aux alentours (Ostie-Porto).

prêtres à Alexandrie, comme les péanistes (chanteurs), et ce jusqu'à au moins l'époque de Julien, alors que d'autres sont recrutés parmi les affranchis, les esclaves et les ingénus (sans prise en compte d'une nationalité particulière)<sup>261</sup>. Il n'y a donc pas une nationalité majoritaire dans le personnel de temple, qui pourrait imposer ou suggérer une décoration particulière. Mais les titres sacerdotaux et leur variété confirment le souci de respecter la hiérarchisation liturgique égyptienne<sup>262</sup>, tout comme les rituels quotidiens qui se passent dans les temples. En conséquence, les temples isiaques semblent avoir été considérés comme une partie du pays égyptien en terre italienne : la décoration nilotique respecterait à la fois les attentes des fidèles isiaques (quels qu'ils soient) qui retrouvent le côté exotique de l'Égypte, et le souci sacerdotal de respecter l'univers liturgique alexandrin<sup>263</sup>. Si l'*Iseum Campense*, par sa décoration et son architecture, se présentait comme très égyptien, et le *serapeum* associé comme gréco-alexandrin avec son exèdre, le *serapeum* de Caracalla semble plus d'inspiration proprement alexandrine, moins « grécisé » ou « romanisé » que le *serapeum Campense*.

Donc plans variés, suivant des ordonnances complexes et d'influences différentes ; style en majorité hellénistico-romain (colonnes corinthiennes, rarement campaniformes) ; décoration de style égyptien. À Rome, les espaces culturels isiaques présentent une variété d'influences surtout romano-orientales, ce qui confirme l'impression d'un bout de terre égyptienne en terre italienne<sup>264</sup>, mais terre égyptienne avec quelques éléments hellénistico-romains pour accueillir les nouveaux venus. En outre, l'organisation spatiale de quelques *isea* romains s'organise autour de la conception de frontière physique entre espace sacré et profane. En effet, il semble essentiel de renforcer l'idée de communauté isiaque en

---

<sup>261</sup> *Conditions*, p. 122-127.

<sup>262</sup> Cela se remarque en particulier à Ostie et Rome où la population alexandrine, donc les éventuels fidèles, était plus nombreuse qu'ailleurs.

<sup>263</sup> Malaise ajoute que le culte romain sérapiste s'adressait surtout à des gréco-alexandrins, alors que le culte d'Isis visait surtout les Romains, selon la répartition ethnique des inscriptions. Les grandes processions isiaques ne font jamais intervenir Sérapis, mais surtout Isis et Osiris : les processions annuelles viseraient donc en particulier les fidèles d'origine romaine, et les temples avec leurs rituels quotidiens égyptiens un public plus large.

<sup>264</sup> On évitera de généraliser, en spécifiant bien ici la situation romaine, car il ne semble pas exister de plan canonique isiaque pour l'ensemble de la Méditerranée (Bricault, 2013, p. 217), et nous ajouterons, ni même pour l'Italie.



interdisant partiellement la visibilité et le mouvement pour les visiteurs occasionnels. Seuls ceux qui semblent réellement intéressés par Isis et les autres divinités isiaques oseront franchir le pas d'entrer dans un autre monde et d'entrer en communion avec cette autre sphère (sacrée et culturelle de par la décoration)<sup>265</sup>. Au-delà de leur fonction rituelle, la séparation entre sacré isiaque/profane est nette à Pompéi, Belo et Sabratha par l'existence de murs et de portiques, espaces sombres intimes avant d'arriver dans l'immense espace ouvert du péristyle qui représente le divin<sup>266</sup>. Or, le spacieux jardin nord de l'*Iseum Campense* à Rome aurait un effet similaire. Les hauts podiums participent à la mise en scène complexe : le temple devient l'objectif principal de la communauté au milieu d'un espace devenant une scène. Ce qui bien sûr n'est pas l'apanage des temples isiaques, mais les *isea* en général insistent sur la « performance and performativity with the cults of Isis<sup>267</sup> », et l'immense podium qui amène au portique du *serapeum* de Caracalla pourrait correspondre à de telles attentes de la communauté isiaque.

De cette variété ressort un certain conformisme architectural, voire décoratif<sup>268</sup>, correspondant au conformisme des titres sacerdotaux, envers telle ou telle tradition romano-orientale et à la communauté isiaque éclectique. Le conformisme architectural peut être autant le résultat de l'implication des commanditaires des temples (comme Caracalla, qui a visité l'Égypte et directement observé les plans monumentaux) que de la suggestion du clergé, ce dernier devant refléter la hiérarchie sacerdotale égyptienne et devant se comporter comme les prêtres d'Égypte<sup>269</sup>, quelles que soient les origines ethniques de ses membres. Le décor architectural commandé par les autorités politiques responsables de l'urbanisme religieux peut éventuellement être influencé par une demande du clergé isiaque envers la diffusion publique (décorative et architecturale) des cultes isiaques romains. Sévère Alexandre pourrait par exemple s'être conformé aux particularismes des cérémonies

---

<sup>265</sup> « Entering the temple of Isis thus became a conscious decision » : Mol, Versluys, 2015 (à venir), p. 8.

<sup>266</sup> Mol, Versluys, 2015 (à venir), p. 9.

<sup>267</sup> Mol, Versluys, 2015 (à venir), p. 9.

<sup>268</sup> Cela se vérifie notamment à Bénévent, confirmant l'intérêt impérial de Domitien : Francocci, « L'*iseum* et le *serapeum* du Champ de Mars. Remarques sur les monuments égyptiens », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 197.

<sup>269</sup> *Conditions*, p. 137-138.

isiaques quotidiennes (donc à une demande sacerdotale) avec son don des *deliaca* et des *omnibus mysticis* pour le complexe du Champ de Mars. Mais il est impossible de confirmer si le don résulte d'une pression du clergé isiaque sur Alexandre, ou d'une collaboration puis d'une consultation souhaitée par l'empereur auprès de ces mêmes prêtres pour effectuer les bons gestes.

À la fin du IV<sup>e</sup> siècle, à Rome, les titres sacerdotaux isiaques sont peu à peu réquisitionnés par les membres de grandes familles aristocratiques et païennes. C'est tout naturellement qu'on peut s'interroger sur l'influence potentielle qu'ils exercent, remplaçant peu à peu celle des anciens membres du clergé isiaque. Si certains de ces personnages ont pu être directement commanditaires de nouveaux espaces sacrés isiaques romains, d'autres ont pu agir sous ordre des empereurs. De tels indices sont absents pour Rome, où les noms impériaux de Valens et Valentinien II sont présents pour seulement signer l'inscription par une date. Mais à Portus Ostiae par exemple, une inscription sur architrave de marbre, datée aux environs de 376-378 apr. J.-C., annonce que Valens, Gratien et Valentinien II ont décidé de la restauration de l'*iseum* de la cité, geste alors effectué par le clarissime Sempronius Faustus<sup>270</sup>. L'inscription est une nouvelle preuve de l'implication aristocratique pour le paganisme durant la fin de siècle troublée pour le polythéisme méditerranéen. Pour Bricault, elle est aussi la preuve de l'influence suffisamment puissante de ce cercle pour que les empereurs y réagissent, positivement pour le monde isiaque italien, du moins local et proche de Rome, par une restitution architecturale. L'historien ajoute un deuxième facteur de décision : Sempronius Faustus est préfet de l'annone, donc en charge d'assurer l'approvisionnement de blé à Rome, grâce notamment à l'entretien d'Ostie. Ainsi le geste impérial peut être lié à l'importance politique de cet approvisionnement vers Rome, passant par cette cité, et non uniquement à l'influence religieuse des aristocrates romains.

---

<sup>270</sup> *Inventaire, Portus Ostiae* n° 16 (voir *supra*, p. 275 note 216). Bricault, « Fonder un lieu de culte », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 64.

## V.2 Les autres monuments significatifs

Les temples isiaques ne sont pas les seuls petits bouts de terre égyptienne présents à Rome : les obélisques ont toujours représenté aux yeux des Romains des monuments phares de cette culture et de cette civilisation antique, dès les débuts de l'époque impériale. On se souviendra d'Auguste, qui fait importer deux monolithes de pierre originaires d'Héliopolis, vers la capitale impériale. Le premier empereur romain amorce ainsi une tradition, qui visera une longue série d'exemples pour Rome, mais aussi Constantinople, la Gaule<sup>271</sup>. En outre, Auguste ne se contentait pas de simplement orner Rome de tels monuments, mais il les transforma de façon à ce qu'ils représentent l'assujettissement du peuple égyptien par les Romains, ainsi que l'assujettissement divin de Sol sur le soleil égyptien, rappelant sa propre victoire à Actium<sup>272</sup>. Au contraire, Domitien redonnait toute la splendeur de la sacralité solaire avec son obélisque *Pamphilius*, même s'il en modifiait la traditionnelle adoration gravée du pharaon envers Rê pour le couronnement impérial par Isis<sup>273</sup>. Quelle que soit l'utilisation impériale envers les obélisques, ces derniers ont donc toujours conservé une certaine part de sacralité en eux, qui nous fait hésiter à qualifier certains d'isiaques. Qu'en est-il des exemples importés à partir du III<sup>e</sup> siècle ?

Le recensement va être rapide, puisque pour les périodes qui nous concernent ici, seul l'obélisque du Latran est importé de Karnak par Constance II, l'obélisque du *Pincio* est déplacé au III<sup>e</sup> siècle dans un nouveau cirque romain, et l'obélisque *Pamphilius* est déplacé par Maxence dans son propre cirque.

### V.2.1 L'obélisque du Latran

#### **V.2.1.1 Présentation**

L'obélisque dit du Latran, avec ses 32 mètres de hauteur, son poids d'environ 500 tonnes, est le plus grand obélisque égyptien monolithe à avoir été construit<sup>274</sup>. Il est originaire de Karnak. Commandé en granit rouge par Thoutmosis III, qui se fait représenter

<sup>271</sup> Teyssere, 2005, p. 42.

<sup>272</sup> *supra*, p. 101 et *infra*, p. 487, 491-493, avec les références concernées.

<sup>273</sup> *supra*, p. 101-102 et *infra*, p. 481-484, avec les références concernées.

<sup>274</sup> Grenier, 1992, p. 121.

recevant la bénédiction d'Amon-Rê puis déposant des offrandes aux dieux sur les colonnes centrales des quatre faces, il est destiné au temple d'Amon-Rê, mais il est laissé gisant à Thèbes. C'est son petit-fils Thoutmosis IV qui l'érige dans le sanctuaire sacré thébain d'Amon-Rê, après avoir ajouté son propre nom sur les colonnes latérales des faces gravées.

Les textes hiéroglyphiques se concentrent ainsi sur les pharaons Thoutmosis III et IV qui, en tant que maîtres victorieux de la Haute et de la Basse-Égypte, Horus d'Or sur terre et aimés des dieux, honorent et réjouissent Amon (qui les a choisis), Atoum, Rê, etc., stabilisant ainsi le pays sur le long terme, notamment par leurs constructions sans précédent dont l'obélisque en est l'incarnation parfaite<sup>275</sup>. Quant aux représentations iconographiques, les fûts affichent soit Thoutmosis III, soit son petit-fils, en position d'offrande pour l'Horus solaire ; au sommet des fûts, Thoutmosis III fait face à Amon et lui offre des vases cultuels ; sur le pyramidion, le pharaon est finalement debout (avec une couronne égyptienne différente pour chaque face), il tient l'*ânkh* et serre la main d'Amon qui est au même niveau que lui et qui lui offre un autre *ânkh*, soit la vie divine (ce que le texte gravé qui répète « doué de vie comme Râ » confirme).

Le monument présente donc la scénographie habituelle de pharaons qui adorent le dieu solaire éatique sous différents aspects (Amon, Atoum, Rê, l'Horus solaire, etc.), qui reçoivent de sa part une part de divin (par l'*ânkh*) et ainsi la puissance pour conserver le pouvoir pharaonique sur la Haute et la Basse-Égypte. Dans le texte, la protection de plusieurs divinités et de plusieurs aspects est invoquée : Mout, l'épouse divine d'Amon selon la mythologie thébaine ; Montou, dieu d'Hermonthis et protecteur guerrier ; Kamoutef, dieu ithyphallique de Thèbes, qui incarne un principe générateur ; les « Deux Déeses » Nekhbet et Ouadjet qui symbolisent les Deux Terres ; finalement Mâat, pour le pouvoir de réguler l'ordre du monde et la justice. Les symboles régionaux se multiplient, et les formules se répètent traditionnellement pour présenter les différentes prérogatives pharaoniques, et insister sur le don de l'obélisque avec ses formules rituelles par deux pharaons pieux. Ayant été destiné à un temple qui participe à la solarisation religieuse égyptienne, l'obélisque est bien la représentation d'un rayon solaire, permettant aux

---

<sup>275</sup> Pour une description complète et détaillée, on consultera le Projet Rosette, 2005-2012.

hommes – aux pharaons et au peuple – de mieux communiquer symboliquement avec le ciel et son astre principal<sup>276</sup>.

Nous connaissons la suite de son histoire grâce à Ammien Marcellin<sup>277</sup>. Il nous indique qu'Auguste tout d'abord souhaitait le transporter jusqu'à Rome, certainement en même temps que l'obélisque de Psammétique II qui devient le gnomon de son *Horologium*, et l'obélisque de Séthi I<sup>er</sup> qu'il fait placer dans la *spina* du *Circus Maximus*. Devant l'immensité de celui-ci, il abandonne son projet. Il faut attendre environ 350 ans avant qu'un autre empereur s'y intéresse : Constantin souhaite l'emmener « pour [le] consacrer à Rome » selon Ammien<sup>278</sup>, alors que l'inscription de Constance<sup>279</sup>, gravée sur le monument en question, indique un projet de son père pour Constantinople : *Hoc decus ornatum genitor cognominis urbis esse volens, caesa Thebis de rupe revellit*.

---

<sup>276</sup> Les obélisques culturels avaient bien souvent un pyramidion recouvert d'or, servant à capter l'énergie solaire. Ici, point de trace d'un tel parement d'or, mais bon nombre de pyramidions, dû à la richesse de ce parement, ne nous sont pas parvenus. En tant qu'objet funéraire, le pyramidion d'un obélisque était recouvert du nom du défunt et des prières pour préparer le voyage vers l'autre monde.

<sup>277</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XVII, 4. Sur le transfert du monument depuis l'Égypte vers l'Italie puis sur son érection à Rome, avec les différentes étapes techniques, nous pourrions lire Golvin, Vergnieux, 2004, qui en conclut sur la fiabilité de la description technique d'Ammien Marcellin (p. 25). Pour les siècles postérieurs : en 1587, le pape Sixte V fait fouiller le cirque et retrouve le monument en trois morceaux, qu'il décide de faire restaurer et d'ériger en 1588 sur la place Saint-Jean-de-Latran (Leclant, 1985, p. 634), devant la basilique du même nom, grâce à l'ingénieur Domenico Fontana (la basilique chrétienne, considérée comme *omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput* selon l'inscription à son fronton, est la première à avoir été construite en Occident vers 320 apr. J.-C., consacrée par Constantin en 324, ce qui ajoute à la symbolique du projet papal). Fontana y pose sa signature, et l'obélisque est désormais nommé *obélisque du Latran*.

<sup>278</sup> (...) *si ablatum uno templo miraculum Romae sacraret, id est in templo mundi totius*. Le texte d'Ammien peut être interprété de plusieurs façons : soit l'obélisque était réellement destiné à Rome et la mention postérieure de Constantinople est une invention de Constance pour afficher un plus grand respect que son père envers l'antique capitale (Chenault, 2008, p. 127) et même faire preuve de vanité plutôt que de piété filiale (ce qui semble l'avis d'Ammien lorsqu'il parle de *Et quia sufflantes adultores* : Maraval, 2013, p. 144). Soit il était bien destiné à Constantinople, ce qu'Ammien devait savoir par l'inscription de Constance mais qu'il rejette (Chenault, 2008, p. 127). Soit Constantinople est bien la destination constantinienne car elle est la ville en devenir et l'objectif impérial, mais avec une dédicace gravée sur l'obélisque honorant Rome, qui restait encore la capitale sous le règne de Constantin et donc « le temple de l'univers entier » (Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XVII, 4, 13). Voir Bardill, 2012, p. 324-325, note 630 pour les débats antérieurs.

<sup>279</sup> *CIL*, VI, 1163.

Il y a là confusion de destination constantinienne entre Rome ou Constantinople. Mais, quelle que soit la théorie choisie de la ville destinée, c'est bien sous Constantin que le transport fluvial débute vers 337 apr. J.-C., de Thèbes vers Alexandrie, mais l'empereur meurt avant d'achever son projet. C'est finalement son fils Constance II qui le fera transporter non pas vers Constantinople (alors que selon sa propre inscription, c'était le souhait paternel), mais bien vers Rome, le plaçant dans la *spina* du *Circus Maximus* auprès de l'obélisque « augustéen » (figure n° 30<sup>280</sup>): l'inscription aurait alors pour objectif d'afficher que le fils n'a pas suivi le projet du père, et de là, d'afficher son ouverture d'autant plus grande envers Rome et envers l'aristocratie sénatoriale qui la régit, ce qu'Ammien occulte<sup>281</sup>. Une sphère de bronze doré est alors ajoutée à son sommet.

Donc le plus grand obélisque égyptien, pour le plus grand cirque romain. C'est autant sa morphologie que son histoire sur plusieurs millénaires qui font la célébrité de ce monolithe. Mais quelle est la portée du geste de Constance II ?

### V.2.1.2 Un monument incompris des Romains

Première constatation : c'est Amon-Rê qui est particulièrement honoré par les hiéroglyphes égyptiens de cet obélisque, ou encore représenté au sommet des colonnes devant Thoutmosis III ou son petit-fils. Or, Amon-Rê ne fait pas partie du cercle divin défini comme isiaque, tout comme toutes les autres divinités mentionnées. Autrement dit : le monument ne peut être qualifié d'isiaque, et il concerne une divinité plus inconnue des Romains. Mais Amon-Rê, du moins l'un de ses aspects précis – Rê, sous la forme du faucon qui porte le disque solaire –, est présent iconographiquement (et textuellement) dans le décor de plusieurs faces de l'autre obélisque du *Circus Maximus* : l'obélisque aujourd'hui *Piazza del popolo*, ramené d'Égypte par Auguste en 10 av. J.-C., originaire du temple de Rê à Héliopolis. Au-delà de la compréhension iconographique facilitée par la présence compréhensible du disque solaire, Ammien nous prouve que l'aspect solaire de Rê était compris des Romains, qui y voyaient Apollon selon la traduction d'Hermapion qu'il

<sup>280</sup> Tirée de Ciancio Rossetto, « Il Circo Massimo », dans Ensoli, La Rocca, 2000, p. 127.

<sup>281</sup> Pour certains, l'inscription est ainsi représentative de « political and cultural tensions of the fourth-century empire » sous Constance (Chenault, 2008, p. 127).

en donne<sup>282</sup>. Il semble que la théologie solaire affichée par l'obélisque augustéen était en partie apprise et comprise, tout comme certaines caractéristiques de la phraséologie hiéroglyphique royale classique, avec traduction vers des divinités romaines en respectant des similitudes de pouvoirs. En outre, l'existence de monuments isiaques qui respectent un certain conformisme architectural égyptien présuppose l'implication de savants égyptiens, qui eux auraient encore les capacités de lecture des hiéroglyphes, durant au moins les trois premiers siècles de notre ère<sup>283</sup>. La difficulté est de distinguer si l'on observe une même compréhension (depuis les hiéroglyphes vers le latin ou le grec) dans le cas de l'obélisque du Latran : là encore, Ammien affirme que le monument est dédié à *Deo Soli*<sup>284</sup>. On peut supposer que les deux obélisques, placés dans le même endroit malgré les siècles qui séparent leur transport, étaient compris similairement comme représentation iconographique, symbolique et textuelle d'une idéologie solaire qui fait intervenir le pharaon comme intermédiaire entre le soleil sous différents aspects, et le monde terrestre placé sous son pouvoir royal grâce à ces dieux. Ainsi, même si ni Osiris ni Horus ne sont présents sur l'obélisque du Latran, ce qui empêche la qualification d'isiaque, le respect, du moins la compréhension de la dimension religieuse de ces deux obélisques en fait des monuments intéressants pour notre étude, ici pour les liens architecturaux romains entre les empereurs et l'Égypte religieuse.

---

<sup>282</sup> La traduction attesterait que les Romains, du moins Hermapion et Ammien puis leurs lecteurs, comprenaient le pharaon en tant que fils de la divinité solaire honorée, protégé d'autres divinités ou d'autres aspects solaires, et effectuant des offrandes pour recevoir la bénédiction divine et le pouvoir. Par exemple, le pharaon est nommé comme à la fois fils du Soleil – donc l'incarnation d'Apollon – et protégé de Mars. D'ailleurs, Lambrechts, 2001, p. 86 conclut bien qu'Hermapion puis Ammien Marcellin n'auraient pas cherché à offrir une traduction littérale de l'obélisque pour leurs lecteurs, mais simplement à leur « donner une idée du contenu des inscriptions ».

<sup>283</sup> Francocci, « *L'iseum* et le *serapeum* du Champ de Mars. Remarques sur les monuments égyptiens », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 191. Ce dernier prouve la participation égyptienne dans l'utilisation de monuments égyptiens et l'élaboration de monuments égyptisants par les ateliers romains, à des fins non pas uniquement esthétiques mais aussi idéologiques : les sculptures du jardins de Salluste de Ptolémée II et d'Arsinoé II, qui participeraient ainsi à la divinisation de Drusilla en faisant le parallèle avec la divinisation de la reine égyptienne organisée par son époux (p. 192) ; ou encore la titulature de l'obélisque de Domitien, reprenant les épithètes du protocole de Ramsès II, de Ptolémée II Philadelphie et de Ptolémée III Évergète (p. 193), pour se conformer à l'idée de transmission du pouvoir de père en fils avec de nouvelles formulations plus impériales.

<sup>284</sup> Ammien ajoute que la forme de l'obélisque, incarnation d'un rayon solaire, était également comprise des Romains, même de son temps : *Histoire de Rome*, XVII, 4, 7.

Deuxième constatation : le monument est recouvert de hiéroglyphes, et peu de scènes figurées. La question se pose alors de savoir si les Romains, soit le public de cet obélisque placé dans un cirque, étaient capables de déchiffrer la propagande solaire hiéroglyphique. Déjà au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., Pline l’Ancien, lorsqu’il parle des obélisques ramenés à Rome par Auguste, se sent obligé de préciser que leurs hiéroglyphes sont des signes d’origine égyptienne<sup>285</sup>, ce qui indique que les Romains de son époque connaissaient très peu cette écriture pour n’en être que rarement témoins<sup>286</sup>. Certes, dans notre cas ici, Ammien connaît l’idéologie pour le cas de l’obélisque augustéen du *Circus Maximus*, grâce au fameux Hermapion – ou le grammairien égyptien du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. Appion<sup>287</sup>. Ainsi leurs lecteurs, éventuellement du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. au IV<sup>e</sup> siècle et même au-delà, lisaient cette idéologie par ces œuvres littéraires, même s’ils en avaient une traduction hellénisée des divinités. Or, Rouillet et Erhard Grzybek sont assez catégoriques lorsqu’ils affirment que les Romains n’avaient aucunement les connaissances nécessaires pour traduire directement cet ancien langage, puisque les Grecs d’Alexandrie eux-mêmes n’en avaient pas les capacités<sup>288</sup>. Francocci va dans le même sens lorsqu’il affirme, pour la fin du III<sup>e</sup> siècle, un manque de nouveautés architecturales isiaques et l’imitation parfois maladroite d’autres monuments ramenés antérieurement à Rome ou en Italie<sup>289</sup>. Lambrecht, qui a étudié la traduction d’Hermapion, insiste sur les connaissances inexactes du traducteur cité par Ammien, depuis les hiéroglyphes vers le grec<sup>290</sup>. Le sens général de certaines formules est respecté, comme *Ἀπόλλων κρατερός* « Puissant Apollon » qui rend l’expression *Ἡρ κζ-*

<sup>285</sup> Pline l’Ancien, *Histoire naturelle*, XXXVI, 14 : *etenim sculpturae illae effigiesque quas uidemus Aegyptiae sunt litterae* ; alors que Plutarque saurait lire ces signes ? (Klotz, « Egyptian Hieroglyphs », dans Riggs (éd.), 2012, p. 571).

<sup>286</sup> Grzybek, 2010, p. 241.

<sup>287</sup> Selon Benaïssa, 2013.

<sup>288</sup> Grzybek, 2010, p. 244 ; Rouillet, 1972, p. 16. Capriotti Vittozzi, « The Flavians : Pharaonic Kingship between Egypt and Rome », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 259, déclare « Hieroglyphs were not inscribed to be read but to call into existence ».

<sup>289</sup> Francocci, « L’*iseum* et le *serapeum* du Champ de Mars. Remarques sur les monuments égyptiens », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 198. Il prend l’exemple de l’obélisque de la Trinité-des-Monts, pourtant de datation indéterminée quant à son transport depuis Assouan, et un obélisque de Bénévent du III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>290</sup> Lambrecht, 2001, p. 81-89.



*nḥt* « l'Horus, taureau puissant », ou encore *θεογέννητος* « de naissance divine » qui traduit avec un changement de complément *ms ntrw* « qui enfante les dieux ». Mais les erreurs sont variées : la plupart des erreurs de traduction s'expliquent par la hauteur des signes concernés, situés souvent en haut de l'obélisque étudié par Hermapion, d'autres par une méconnaissance de certains signes, attestée notamment par l'absence du nom grécisé de Séthi I<sup>er</sup> (pourtant premier commanditaire du monument) et par la non-traduction de certaines formules égyptiennes plus complexes<sup>291</sup>. Pour l'obélisque augustéen, nous ne sommes donc pas face à une liberté de traduction gréco-romaine des formules protocolaires hiéroglyphiques, mais bien à une traduction qui se veut au plus proche de la version originale, selon les connaissances plus ou moins approfondies du traducteur. Ammien n'y apportant aucune correction, il ne semble pas avoir essayé de lire par lui-même les signes hiéroglyphiques de l'obélisque, ne se basant que sur cette traduction parfois erronée. Et ne donnant aucune traduction de l'obélisque de Constance II, on peut supposer qu'il ne pouvait lui-même le traduire. C'est pourquoi, même si Ammien explique rapidement le principe de la lecture de ces signes – il semble même en distinguer différentes catégories<sup>292</sup> –, l'auteur du IV<sup>e</sup> siècle définit les hiéroglyphes comme « figures symboliques

---

<sup>291</sup> D'où le problème de l'hypothèse de Benaïssa, 2013, p. 116, selon laquelle le traducteur serait Appion, pourtant un prêtre d'origine égyptienne et hellénisé pour devenir alexandrin selon Flavius Josèphe. L'historien explique qu'Appion n'a jamais été explicitement présenté comme tel par les autres auteurs gréco-romains, ni qu'ils ont pu confirmer sa capacité de lecture des hiéroglyphes. Benaïssa avance finalement, et hasardeusement, que la traduction est surtout l'œuvre de l'aide demandé par Appion auprès de prêtres égyptiens bilingues. Or Klotz, « Egyptian Hieroglyphs », dans Riggs (éd.), 2012, p. 563 et 567-568, rappelle les deux théories principales à propos des scribes de période romaine : une littérature hiéroglyphique déclinante surtout durant la période impériale tardive, ou au contraire une forte compétence des scribes mais une volonté de masquer le contenu théologique et de là de magnifier leur prestige (alors que leur autorité politique et sociale est en déclin) d'où une complexité d'écriture à transmettre en grec ou en latin. En outre, les erreurs originelles des scribes existent dans les textes hiéroglyphiques de toutes époques.

<sup>292</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XVII, 4, 8-11 : « Quant aux innombrables figures symboliques, appelé hiéroglyphes, que nous y voyons gravées sur toutes les faces, c'est l'antique autorité de la sagesse originelle qui les a fait connaître – *Formarum autem innumeras notas, hieroglyphas appellatas, quas ei undique uidemus incisas, initialis sapientiae uetus insigniuit auctoritas* ; de fait, en sculptant les espèces nombreuses des oiseaux et des fauves même du monde étranger, ils voulaient montrer que les promesses faites ou tenues par les rois atteignaient largement la mémoire de l'âge même qui suit l'époque de leurs succès. Car ce n'est pas comme aujourd'hui (...); mais les caractères servaient chacun à exprimer un nom ou un verbe particulier (pour

[que] l'antique autorité de la sagesse originelle a fait connaître ». Les lecteurs n'avaient donc pas vraiment l'occasion d'apprendre par ces textes traduits, et ils en lisaient même des transcriptions erronées<sup>293</sup>.

Qu'en est-il du reste des Romains ? L'obélisque *Pamphilius*, par ses hiéroglyphes entièrement créés pour un discours qui met en scène Domitien en tant que pharaon<sup>294</sup>, est une preuve de la diffusion du système hiéroglyphique aux ateliers romains, soit par apprentissage des artistes romains, soit plus vraisemblablement par la présence directe d'Égyptiens à Rome (deuxième hypothèse avancée par Rouillet<sup>295</sup>) ou de modèle de texte<sup>296</sup>. Le texte, respectant la phraséologie classique des inscriptions pharaoniques, s'inspire de celles de Ptolémée II Philadelphie, Ptolémée III Évergète I<sup>er</sup>, Ptolémée VIII Évergète II et Ramsès II, alors adaptée par le rédacteur à la famille flavienne et à la biographie de Domitien<sup>297</sup>. La justesse des formules classiques adaptées pour l'empereur dénote d'une

---

expliquer les déterminatifs ?) ; quelquefois même ils signifient des phrases complètes (pour expliquer l'idéogramme ?). Il suffira pour l'instant de deux exemples (...) ».

<sup>293</sup> La vision des obélisques comme testament de sagesse primitive par Ammien est issue de l'opinion générale qui subsiste depuis Diodore, Plutarque ou encore Plotin, alors que la traduction d'Hermapion prouve bien que les signes sont des dédicaces pour les dieux et les rois : note 27 (p. 168) de G. Sabbah.

<sup>294</sup> Pour une traduction face par face, accompagnée de sa transcription et d'images, on pourra consulter Grenier, 1987, p. 938-945.

<sup>295</sup> Rouillet, 1972, p. 18, mais également Grenier, 1987, qui parle de prêtres qui ont pris la fonction de hiérogrammates pour ce monument romain (p. 947 et 960), voire peut-être de prêtres originaires de Panopolis selon l'analyse d'une séquence précise de hiéroglyphes (p. 945, note 19). Capriotti Vittozzi, « The Flavians : Pharaonic Kingship between Egypt and Rome », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 246, opte bien pour la présence de spécialistes religieux égyptiens à Rome.

<sup>296</sup> Selon, Grzybek, 2010, p. 242-244, pour qui l'obélisque *Pamphilius* est un cas exceptionnel, étant le premier anépigraphé ramené à Rome puis gravé dans un atelier romain selon l'allongement des signes dans le sens de la largeur. La rédaction s'est donc faite soit en Égypte directement puis a été amenée dans l'atelier romain, soit à Rome à l'aide d'une bibliothèque variée (ce qui lui apparaît comme l'hypothèse la moins soutenable à ses yeux). Pour les exemples de Bénévent (Grzybek, 2010, p. 244-247), la transcription hiéroglyphique de la formule *pro salute et reditu imperatoris* (répétée par trois fois au profit de Domitien) prouve un rédacteur de langue latine, alors que la graphie de Bénévent (rendu comme en grec *Βενεβεντός*) et la façon de compter les années de règne prouvent que le texte transmis au traducteur égyptien était en grec. Klotz, « Egyptian Hieroglyphs », dans Riggs (éd.), 2012, p. 567, généralise que pour tous les obélisques de Rome commandés directement aux ateliers de la capitale, il est certain qu'un scribe égyptien éduqué fut responsable de la composition du texte.

<sup>297</sup> Comme l'hypothèse de référence hiéroglyphique à l'année de naissance de Domitien durant laquelle Rome subit un tremblement de terre, réinterprété selon l'idéologie royale pharaonique : Capriotti Vittozzi, « The Flavians : Pharaonic Kingship between Egypt and Rome », dans Bricault,

rédaction habile qui suggère qu'elle a été directement faite par un Égyptien dans l'atelier romain<sup>298</sup>, alors que l'exécution a pu être faite par un Romain<sup>299</sup>. Cet obélisque pouvait favoriser la compréhension populaire de l'idéologie représentée, pour tous, par la présence de divinités isiaques bien connues des Romains en général : Horus et Osiris. Pourtant, nous pouvons douter de l'efficacité d'une telle « propagande » par des hiéroglyphes, puisque les scènes figurées de couronnement se trouvent sur le pyramidion, donc au sommet : les images les plus lisibles sont les moins visibles. Si comme Grzybek<sup>300</sup>, nous ne considérons point ce monument comme participant au culte impérial, puisque la phraséologie qui glorifie Domitien n'était pas lisible et le pyramidion de couronnement peu visible, nous sommes en désaccord à la considérer comme un « hymne à Isis » public pour les mêmes raisons. Il nous faut ici aborder le point de vue de Grenier qui, au terme de sa démonstration, conclut sur un objectif avant tout d'idéologie politique (et non religieuse) par les hiéroglyphes présents : leur adaptation ne présenterait plus la tradition de lien entre les dieux et le pharaon, et le monument refléterait avant tout l'ordre cosmique imposé par l'empereur et sa famille, et non par les dieux<sup>301</sup>, d'où la potentielle place de l'œuvre non

---

Versluys (éd.), 2014, p. 246. La majorité des inspirations du monument provient d'époque ptolémaïque, mais en général tous les textes hiéroglyphiques d'époque romaine s'inspirent du système développé à l'époque lagide (Klotz, « Egyptian Hieroglyphs », dans Riggs (éd.), 2012, p. 563).

<sup>298</sup> Klotz, « Egyptian Hieroglyphs », dans Riggs (éd.), 2012, p. 567. Grenier, 1987, p. 941-951, explique la réutilisation et l'adaptation des formulations lagides, ce qui leur permettent d'être plus conformes au contexte et au modèle impérial (étendu à l'Empire, et pas seulement appliqué à l'Égypte comme avec les Ptolémées) plutôt que pharaonique, ainsi qu'à des éléments propres à Domitien (qui voudrait se présenter comme héritier de son père Vespasien et non de son frère Titus l'ayant évincé du pouvoir, grâce au parallèle Ptolémée Évergète II-Ptolémée Épiphane) comme sa légitimité dynastique. C'est le cas également avec les formules inconnues de la phraséologie égyptienne (donc « créées »), comme celle évoquant la naissance divine de Domitien par les Deux-Isis (p. 952), là-encore pour insister sur la légitimité du nouvel empereur. Également, Capriotti Vittozzi, « The Flavians : Pharaonic Kingship between Egypt and Rome », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 245-246.

<sup>299</sup> Dans l'article qu'il écrit dans *Steinby*, III, p. 357, Grenier parle d'« un lapicide totalement étranger aux formes qu'il devait reproduire » selon la « déconcertante paléographie ».

<sup>300</sup> Grzybek, 2010, p. 244.

<sup>301</sup> Grenier, 1987, p. 953-958. Ce qui, en s'appuyant sur la description architecturale de *Inventaire*, p. 210-212, expliquerait selon lui la position de l'obélisque, dans l'*area* entre *iseum* et *serapeum*, soit selon lui dans un espace consacré ni à l'une ni à l'autre des deux divinités (ce que Malaise n'affirme jamais), et un espace non mentionné sur le monument lui-même, ce qui est pourtant la tradition. Certes, cette *area* est surtout décorée de statues égyptisantes, non isiaques. Mais cet

pas proche de l'*Iseum Campense*, mais du *templum gentis Flaviae*<sup>302</sup>. La formule « aimé d'Isis » peut certes être une formule lagide courante<sup>303</sup>, mais nous sommes en désaccord à l'évoquer comme « cliché de la phraséologie » sans sens religieux : sa démonstration d'auparavant n'a-t-elle pas comme objectif de démontrer que Domitien réutilise plus particulièrement la phraséologie lagide pour l'adapter à une idéologie qui lui est propre ? Dans ce cas, la formule peut être interprétée comme symptôme d'une idéologie politico-religieuse tournée vers la légitimité impériale grâce en partie à la présence divine, ce qui est alors explicite sur le pyramidion malgré sa place peu pratique pour le public<sup>304</sup> ». En référence au fait que l'obélisque a été sauvé de la *damnatio memoriae* qui a suivi la mort de Domitien, grâce à aux textes incompréhensibles<sup>305</sup>, il faut se poser la question suivante : si Domitien a conçu ces textes comme idéologie politique pour affirmer sa légitimité aux yeux de tous, pourquoi le faire dans une langue inintelligible ?

Dans le cas de cet obélisque, nous évoquerons plutôt un hymne isiaque personnel, propre à Domitien qui remercie la divinité l'ayant aidé lors de l'année de guerre civile et finalement, à obtenir le pouvoir de façon légitime. Le monument en soi est surtout une preuve envers le « grand public » des capacités impériales à ériger de tels ouvrages<sup>306</sup>. Pour l'objectif religieux public, l'empereur s'appuierait surtout sur « l'effet architectural grandiose que devait produire sur les Romains un tel nombre d'obélisques réunis sur un

---

espace est-il réellement dénué d'atmosphère religieuse ? Et n'est-ce pas là une affirmation contraire à sa démonstration : prouver l'adaptation dans la tradition pharaonique (et phraséologique) ?

<sup>302</sup> Steinby, III, p. 357.

<sup>303</sup> Grenier, 1987, p. 955, note 18.

<sup>304</sup> La signification religieuse du pyramidion est proprement occultée par Grenier, 1987, p. 958, qui ne voit dans l'iconographie que l'avènement politique de Domitien : pourtant, si on reprend sa méthodologie, l'adaptation de choisir Isis plutôt que Rê peut bien être symptomatique d'un choix à connotation politico-religieuse mettant en emphase à la fois l'empereur lui-même, mais également la déesse qui revient sur toutes les faces. L'auteur conclut sur une idéologie politique du monument, plus qu'une preuve d'une « égyptophilie à la fois vague et ostentatoire » de la part de Domitien d'où l'introduction de formules proprement flaviennes : c'est là considérer avant tout l'impact public des textes hiéroglyphiques, et donc prendre pour acquis la possibilité pour le public de lire ces textes complexes.

<sup>305</sup> Grenier, 1987, note 41.

<sup>306</sup> Capriotti Vittozzi, « The Flavians : Pharaonic Kingship between Egypt and Rome », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 259.

espace relativement restreint<sup>307</sup> » (qui n'est pas anodin dans l'hypothèse de l'*Iseum Campense*), et donc sur le grandiose apporté également par des signes incompréhensifs, mais somme toute mystérieux et attractifs, plutôt que sur un obélisque anépigraphé<sup>308</sup>.

Il en est de même avec l'obélisque du Latran, où les scènes figurées se trouvent en haut du fût, voire sur le pyramidion<sup>309</sup>. Cette observation rejoint celle de B. Lambrecht, selon laquelle les erreurs de traduction d'Hermapion se concentrent surtout sur les parties hautes de l'obélisque augustéen, donc les moins visibles. Pour résumer, plus le regard d'un Romain se dirigeait vers le haut d'un obélisque, moins il pouvait voir puis comprendre les images représentées qui faciliteraient la compréhension globale du monument. Son regard portait en particulier sur les signes hiéroglyphiques, dont les erreurs de traduction d'un lettré comme l'inconnu Hermapion et les méconnaissances d'un autre lettré comme Ammien font supposer que le plus humble des Romains curieux envers les divinités égyptiennes ne pouvait de lui-même lire cette propagande religieuse et pharaonique, que ce soit au I<sup>er</sup> ou au IV<sup>e</sup> siècle. Finalement, seuls les Égyptiens émigrés à Rome en avaient les capacités.

Construit par l'empereur Hadrien vers 130 apr. J.-C., l'obélisque *Barberini* en l'honneur d'Antinoüs est aujourd'hui dans les jardins du Pincio. Il ne présente aucunement les formules protocolaires canoniques de la phraséologie conventionnelle, mais des inscriptions d'honneurs funéraires qui représentent l'unique témoignage « officiel et contemporain » du drame, en omettant de parler de la mort elle-même<sup>310</sup>. Le texte est créé par le mélange de traditions techniques égyptiennes et de notions romaines. Cet obélisque est un autre exemple de monument non pas isiaque, mais égyptisant, car il n'est pas dédié aux divinités isiaques même si d'autres, égyptiennes, sont présentes. Il est intéressant ici parce qu'il sort d'un atelier romain, qui y a fait graver des hiéroglyphes sur les quatre faces

<sup>307</sup> Grzybek, 2010, p. 241.

<sup>308</sup> N'en est-il pas de même aujourd'hui, avec l'attention portée naturellement sur les objets décorés plutôt que vides d'images ?

<sup>309</sup> Pour l'obélisque ramené par Auguste, Rê est toutefois également présent sur la partie inférieure du fût.

<sup>310</sup> *Steinby*, III, p. 356 ; voir aussi Grenier, 2008, p. 1.

par un prêtre égyptien (nommé Pétarberschénis). Ce qui nous intéresse est l'évolution de la compréhension romaine envers les hiéroglyphes<sup>311</sup>. On retrouve des scènes figurées seulement au sommet : Antinoüs face à Amon au nord ; Hadrien faisant des offrandes à Rê-Horakty à l'est ; Antinoüs face à Thot à l'ouest et face à une divinité détruite au sud. Selon l'ordre de lecture supposé par Grenier<sup>312</sup>, le texte sud introduit Antinoüs comme divinité vénérée en Égypte. À l'ouest, le texte évoque l'homme qu'il fut de son vivant, de sa mort décidée par les dieux, de la mise en place de son culte. Le texte nord explique l'instauration des jeux en l'honneur de la nouvelle divinité dans la ville qui porte son nom et présente son culte comme universel. Finalement, l'est est dévolu à Hadrien, avec l'apothéose d'Antinoüs, comblé de bonheur, et ce dernier qui prie Rê d'accorder la bienveillance à l'empereur régnant et à sa femme Sabine.

Malgré l'état actuel de l'obélisque (qui fut retrouvé brisé au XVI<sup>e</sup> siècle), autant les scènes avec les multiples attributs et symboles égyptiens gravés, que le texte, affichent une grande recherche pour détourner une phraséologie classique de propagande royale et divine, vers une phraséologie funéraire au profit d'un individu non royal, puis qui aboutit sur une demande au profit impérial. Grenier remarque même que le texte respecte la phraséologie des obélisques funéraires qui se sont multipliés à l'époque ptolémaïque : comme tout Égyptien défunt, Antinoüs est désigné sur la face sud comme étant devenu un Osiris après sa comparution devant le tribunal du dieu qui l'a reconnu « juste de voix » – *m3' hrw*. D'autres expressions sont plutôt archaïsantes, tant dans la forme des signes utilisés que sur le fond de l'expression, telle que « les rejetons d'Horus et les enfants de Seth » – *rnp(.w) Hr w3d(.w) Sth* –, toujours au sud, ou encore le qualificatif de « deux fois grand » pour Thot, formule d'époque saïte. Alors que d'autres semblent l'adaptation d'un vocabulaire pharaonique vers des termes impériaux, comme *nb(t) w3s* censé désigner l'« empereur-pharaon »<sup>313</sup>. Cette recherche confirme encore les connaissances hiéroglyphiques des artisans de l'atelier producteur. Grenier voit dans cet Antinoüs divinisé une divinité

<sup>311</sup> Nous ne nous attarderons pas sur le débat entourant l'emplacement du tombeau du célèbre favori impérial selon les indications données par les signes, expliqué par Coarelli, Grenier, 1986 et repris par Grenier, 2008 qui opte pour un complexe proche du Palatin.

<sup>312</sup> Grenier, 2008, p. 5.

<sup>313</sup> Coarelli, Grenier, 1986, p. 226.

politico-religieuse<sup>314</sup>, et dans l'obélisque *Barberini* un instrument de cette propagande. On ne peut confirmer que les Romains avaient à cette époque les capacités de lire les hiéroglyphes présents à Rome, mais il semble qu'un lettré en avait les aptitudes ou pouvait se renseigner sur le sujet. En outre, l'obélisque est construit et gravé à une époque où les Égyptiens émigrés en Italie sont de plus en plus nombreux : là encore, ces derniers peuvent représenter le public visé par cette « propagande », d'autant qu'ici, Antinoüs représente une divinité romaine, mais unificatrice et liée à l'Égypte.

Nous ajouterons que la lisibilité des obélisques à Rome ne semble pas obligatoirement favorisée par la topographie même de la place urbaine de la plupart d'entre eux : dans des cirques. L'obélisque de la *Piazza del popolo* et l'obélisque du Latran ont été placés dans le *Circus Maximus*, l'obélisque du Pincio déplacé dans le *Circus Varianus* au III<sup>e</sup> siècle, et l'obélisque du Vatican placé dans le *Circus Vaticanus* par Caligula selon Pline l'Ancien<sup>315</sup>. On imagine mal que le but de cet emplacement, dans un lieu dédié aux courses de chars qui passionnaient les Romains, était une meilleure lecture des hiéroglyphes présents. Bien au contraire, alors situé sur la *spina* centrale, le visuel autant du texte que des images était encore plus lointain des yeux des Romains...

En conclusion, il semble que les inscriptions de ces monuments de pierre étaient peu compréhensibles des Romains depuis déjà certainement le I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., mais surtout au IV<sup>e</sup> siècle<sup>316</sup>. Celles de l'obélisque de Domitien ne devaient pas viser spécifiquement un

---

<sup>314</sup> Grenier, 2008, p. 71-73. Celse, par exemple (selon Origène, *Contre Celse*, III, 36), y aurait correctement lu la présentation d'Antinoüs comme fils divin, né d'une vierge : le parallèle avec Jésus Christ était alors facile pour le philosophe romain du II<sup>e</sup> siècle.

<sup>315</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXVI, 14 : *Tertius est Romae in Vaticano Gai et Neronis principum circo.* cf. Steinby, III, p. 356.

<sup>316</sup> Lambrechts, 2001, p. 88 résume les théories sur le bilinguisme antique égyptien-grec : les traces en sont rares, même dans les hautes couches de la société égyptienne ptolémaïque, mais les efforts sont présents pour par exemple des décrets politiques ou pour la diffusion religieuse des deux côtés en Égypte. Paillier, Payen, 2004, p. 135-136, expliquent la théorie admise que les I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles apr. J.-C. ont pu représenter l'apogée romain de la production démotique et hiéroglyphique, témoignant des efforts pour le bilinguisme voire même le trilinguisme latin-grec-égyptien (Lambrechts, 2001, parle surtout d'efforts par les lettrés). Le déclin de la production commence à partir du III<sup>e</sup> siècle autant en Égypte qu'ailleurs, ce qui ne peut être que parallèle à un déclin des connaissances hiéroglyphiques qui va s'accroître avec les interdictions et fermetures impériales des

public romain large, malgré les images au sommet. Mais sa place cultuelle dans le complexe du Champ de Mars contredit cette observation, indiquant une cible des visiteurs du temple en général. Les textes hiéroglyphiques, ici, représentent surtout un texte isiaque « personnel » – d'où un récit qui insiste sur l'empereur-pharaon privilégié, car « aimé d'Isis » –, voire destiné aux Égyptiens émigrés qui ne sont pas encore bien nombreux à Rome. Même chose avec l'obélisque du Pincio. Quant à l'obélisque du Latran, ses hiéroglyphes ne semblent pareillement pas cibler un public populaire romain, qui aurait d'ailleurs été dans ce cas « égyptophile » et non pas isiaque, par l'absence de divinités de ce cercle divin. La portée (religieuse) du geste de Constance semble ailleurs, et certainement dans la partie la plus lisible du monument : son socle.

### V.2.1.3 Un monument de la joute chrétien/païen

Il n'est pas si fréquent qu'un empereur fasse graver en latin le socle d'un obélisque qu'il fait rapporter d'Égypte. Auguste rappelait la victoire de Rome sur l'Égypte, ainsi que du Sol romain sur le soleil égyptien<sup>317</sup>, sur l'obélisque destiné à devenir gnomon de son cadran solaire sur le Champ de Mars : il s'agit là d'un détournement déclaré de l'idéologie religieuse égyptienne solaire au profit du dieu romain Sol, et d'une soumission confirmée de l'Égypte par Rome. Il effectue cette adjonction romaine pour ajouter au monument une dimension différente de la destination religieuse originelle, nouvelle dimension lisible par tous et conforme au contexte politique de l'époque de son déplacement. Mais il faut attendre l'obélisque du Latran pour revoir une telle inscription. C'est donc là un geste d'importance par sa rareté, et par la portée de sa signification.

Cette dernière est doublement significative, car elle concerne Constantin mais elle a été gravée par Constance. Nous y lisons encore aujourd'hui CONSTANTINVS/PER CRVCEM/VICTOR/AS SILVESTRO HIC/BAPTIZATVS/CRVCIS GLORIAM/PROPAG

---

temples à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Ainsi, l'évolution du démotique et des hiéroglyphes semble liée directement à l'apparition et l'évolution du copte, qui s'épanouit avec le christianisme. Quant à Roulet, 1072, p. 20, elle observe une perte du style égyptien des objets sortants des ateliers romains, due à une perte des compétences des artistes au II<sup>e</sup> siècle, jusqu'à distinguer le style égyptisant de l'obélisque *Barberini* au style égyptien de l'obélisque *Pamphilius*.

<sup>317</sup> *CIL*, VI, 702. *Steinby*, III, p. 356 : IMP CAESAR DIVI FIL/AVGVSTVS/PONTIFEX MAXIMVS/IMP XII COS XI TRIB POT XIV/AEGVPTO IN POTESTATEM/POPVLI ROMANI REDACTA/SOLI DONVM DEDIT.



AVIT, et autrefois *Hoc decus ornatum genitor cognominis urbis esse volens, caesa Thebis de rupe revellit*<sup>318</sup> ainsi que des détails quant au transport et à l'érection difficile dans le cirque<sup>319</sup>. À l'origine, autant selon la version d'Ammien<sup>320</sup> que selon l'inscription qui utilise le verbe *revellere*, Constantin ne semble avoir eu aucun scrupule à arracher l'obélisque d'un temple égyptien hautement sacré depuis le Moyen Empire. L'inscription va même plus loin : elle parle de propager la gloire chrétienne, de victoire (sur la mort) grâce à la croix<sup>321</sup>, conjointement à une victoire constantinienne *ante- et post-mortem* au profit de Constantinople. On revient donc à une inscription à objectif politico-religieux implicite, qui oppose deux peuples, deux cultures : autrefois, c'était la Rome traditionnelle contre l'Égypte, désormais c'est la Constantinople majoritairement chrétienne contre l'Égypte. Et on se rappelle que les Égyptiens, dans un autre passage d'Ammien, retrouvaient le caractère de population « barbare » qui envahit Constantinople<sup>322</sup>. Plus de 300 ans après Auguste, une inscription impériale romaine revient à l'ancien *topos* du danger politique et religieux que représentaient les Égyptiens, et non plus pour Rome, mais pour la nouvelle capitale du IV<sup>e</sup> siècle. Ce ne sont pourtant pas les propres mots de Constantin. Ainsi, il est difficile de savoir si son projet était réellement au profit du christianisme, au détriment de la symbolique égyptienne de ce monument. La lecture d'Ammien suggère un geste constantinien soit sans scrupule religieux, soit au contraire pour motif religieux d'en faire la dédicace à Rome. Ce récit est chargé d'un vocabulaire sacré, mentionnant l'obélisque comme d'un *miraculum*, mais ce vocabulaire ne reflète pas directement les intentions impériales, plutôt celles de l'un des derniers grands auteurs païens.

<sup>318</sup> *CIL*, VI, 1163, vers 5 et suiv. *Steinby*, III, p. 357.

<sup>319</sup> Seul un érudit, du nom de M. Mercati, présent au moment de la redécouverte du monument au XVI<sup>e</sup> siècle, nous a transmis ces détails aujourd'hui perdus : *Ceska*, 1965, p. 113, note 29 et *Grenier*, 1992, p. 122.

<sup>320</sup> « Mais Constantin, qui accordait peu de valeur à ce motif, fit arracher cette masse à ses fondations et pensa avec raison qu'il ne commettait aucun sacrilège (...) » — *Verum Constantinus id parui ducens, auulsam hanc molem sedibus suis, nihilque committere in religionem recte existimans* (...) : Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XVII, 4, 13.

<sup>321</sup> « The cross is a 'trophy of victory', specifically of Christ's victory over death, but also a sign that Constantius has God as his ally » : *Stephenson*, 2010, p. 297.

<sup>322</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XXII, 6, 1.

Quant à l'inscription, elle reflèterait plutôt les arrière-pensées de Constance II, empereur élevé dans la foi chrétienne. Selon Grenier, le transport de l'obélisque thébain vers Rome est destiné tout d'abord « à marquer le court séjour d'un mois (28 avril-19 mai 357) » de Constance à Rome<sup>323</sup>. Mais on imagine mal se donner tant de mal avec un monument qui a déjà posé problème par le passé pour juste « marquer le coup », même si une partie de l'inscription devait dénoter de toutes ces difficultés<sup>324</sup>. D'où un deuxième aspect que nous avons déjà déterminé : symbole détourné de la victoire chrétienne sur le paganisme, en utilisant pourtant un monument autrefois incarnation d'un cercle païen oriental pour malgré tout plaire à l'aristocratie romaine traditionnelle<sup>325</sup>. Josef Ceska est même plus précis : il affirme que l'obélisque a été déplacé à Rome, et non à Constantinople, pour dédommager les païens après l'affaire de l'autel de la Victoire enlevé au Sénat – affaire qui exacerbera à la fin du siècle les tensions entre païens et chrétiens<sup>326</sup>. L'historien s'appuie tout d'abord sur une corrélation éventuelle avec la politique impériale de conciliation bureaucratique pour l'intégrité de l'Empire, qui induirait une conciliation religieuse<sup>327</sup>. Ensuite, Ceska s'appuie sur un indice explicite : une partie perdue de l'inscription, où Constance témoigne de ses faveurs impériales envers Rome<sup>328</sup>. L'unité de l'Empire n'a été possible que grâce à la victoire de Constance II sur Magnence en 353,

---

<sup>323</sup> Grenier, 1992, p. 122.

<sup>324</sup> Edbrooke, 1976, p. 57-58 : le don de l'obélisque à Rome n'est pas l'indice d'un apaisement entre Constance II et l'aristocratie païenne, mais peut-être un geste pour compenser l'enlèvement de l'autel de la Victoire sans pour autant déclarer officiellement Rome comme christianisée.

<sup>325</sup> Alors que Maraval, 2013, p. 144-145, opte pour une hypothèse contraire : un monument à la gloire des traditions romaines, mais ne choquant pas les chrétiens par l'inscription et parce que le monument renvoie à une sorte de « monothéisme primitif ».

<sup>326</sup> Ceska, 1965, p. 110.

<sup>327</sup> Pour cette conciliation et l'unité générale, Constance II a donc fait publier en février 357 une loi promulguant l'interdiction de priver les villes de l'Empire de leurs monuments au profit d'autres cités (*Code théodosien*, XV, 1, 1 : « Personne ne pense qu'il faille priver les cités de leurs ornements propres ; il n'est pas juste pour une cité de perdre la parure reçue des aïeux »). Il déroge à sa propre règle avec cet obélisque : c'est dire l'importance idéologique du transport et de l'inscription.

<sup>328</sup> *atque aditu Ro[mae] vi]rtute reperto Victor ovans urbiq[ue] favens sublim]e tropaeum, Principis et munus cond[it] decorat]que triumphis* : *ILS*, 736, vers 20-24. Chenault, 2008, p. 102, opte aussi pour un respect de Constance envers Rome, qui se distingue de son père en rappelant que ce dernier souhaitait le monument pour Constantinople.

victoire rappelée dans l'inscription : *haec gloria dudum Auctori servata suo cum caede tyranni Redditur.*

Tout est dans cette inscription, lisible par tous, car en latin et sur le socle : la victoire militaire d'un empereur contre un usurpateur, donc l'unité impériale politique, territoriale et même religieuse au détriment de la culture égyptienne détournée en partie à la gloire du christianisme. Incarnée par l'obélisque, il y a coexistence de deux mondes religieux qui pourrait amener à la confrontation (à une époque où Constance affiche une faveur marquée envers le christianisme au détriment du polythéisme traditionnel victime de répressions non systématiques<sup>329</sup>), d'où certainement Ammien qui nous parle d'un monument qui fait « [bourdonner] les flatteurs qui jonglaient l'orgueil de Constance [II]<sup>330</sup> ». Les papes romains retiendront la leçon, puisque des siècles plus tard, certains de ces obélisques romains se verront dotés d'une nouvelle inscription<sup>331</sup>...

### V.2.2 La place topographique des obélisques

Malaise affirme que si les obélisques placés à l'entrée de sanctuaires isiaques peuvent être qualifiés des monuments isiaques, les autres monolithes placés dans la capitale ne sont que des indices d'égyptomanie<sup>332</sup>. Toutefois, certains des obélisques conservent une dimension religieuse, même si elle est détournée de sa signification originelle. Tel est le cas

<sup>329</sup> Maraval, 2013, p. 225-226.

<sup>330</sup> Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XVII, 4, 12 : *Et quia sufflantes adultores ex more Constantium id sine modo strepabant (...)*.

<sup>331</sup> Par exemple, sur l'obélisque augustéen de la *Piazza del popolo*, Sixte V fait graver sur le socle ANTE SACRAM/AEDEM /AVGVSTIOR /LAETIORQVE SVRGO/ CUIVS EX VTERO/ VIRGINALI / AVG IMPERANTE/SOL IVSTITIAE /EXORTVS EST, rappelant l'érection augustéenne originelle et le caractère exceptionnel du geste papal, qui dépasse le geste impérial en plaçant l'obélisque devant un lieu hautement plus sacré que le dieu romain Sol, puisque ce serait *Santa Maria del popolo* qui lui aurait donné naissance. Sur l'obélisque *de la Minerva* (Steinby, III, p. 358-359), le pape Alexandre VII fit graver au XVII<sup>e</sup> siècle « Celui qui voit les inscriptions de la sage Égypte gravées sur l'obélisque au-dessus de l'éléphant comprendra que c'est vraiment un esprit robuste qui soutient une solide sagesse », « Alexandre VII, en l'an de grâce 1667, a dédié à la sagesse divine cet antique obélisque, monument de la Pallas égyptienne, arraché à la terre et dressé sur la place jadis consacrée à Minerve et maintenant à la mère de Dieu ». Ce pape conçoit l'obélisque et les hiéroglyphes comme symboles de sagesse et de religiosité (solaire) primordiale, et sa transformation par Le Bernin comme catalyseur de la Divine Sagesse, d'abord pour Isis, puis pour Minerve, finalement pour la Vierge Marie.

<sup>332</sup> *Conditions*, p. 17.

de l'obélisque augustéen placé sur l'*Horologium*, puisque Auguste y respecte la conception solaire de l'obélisque<sup>333</sup>, qui est néanmoins détournée avec l'ajout épigraphique de l'asservissement du dieu solaire égyptien au profit du dieu augustéen (en plus de l'asservissement d'un peuple par l'autre<sup>334</sup>). Pour nous, l'obélisque du Montecitorio n'est pas simplement indice d'égyptomanie par la présence de cette dimension politico-religieuse.

La question se pose aussi pour les obélisques placés dans des cirques romains. Cette situation topographique a une signification qui a pu évoluer entre l'installation de l'obélisque héliopolitain par Auguste en 10 av. J.-C., le premier d'origine égyptienne placé dans le *Circus Maximus*, et le dernier qui nous concerne : l'obélisque du Latran. Situation souvent privilégiée puisque l'obélisque du Vatican fut placé dans le *Circus Vaticanus* par Caligula selon Pline l'Ancien, et l'obélisque *Pamphilius* pour orner le cirque de Maxence<sup>335</sup>. Quant à l'obélisque du Pincio, le débat existe toujours quant à son lien avec le cirque *Varianus* donc son transport durant le III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.<sup>336</sup>. Sur les cinq obélisques placés dans un tel lieu à Rome pour orner les *spinae*, deux nous concernent du point de vue chronologique, et l'un de façon plus hypothétique<sup>337</sup>. Pourquoi est-ce que ces obélisques ne seraient pas alors simplement indice d'égyptomanie ? Parce que le cirque romain, sous l'ère

---

<sup>333</sup> Qui veut que le monument incarne le soleil, et que le pyramidion d'or au sommet capture l'énergie solaire, créatrice de la vie et surtout du temps (d'où l'utilisation en gnomon). Roulet, 1972, p. 13, ajoute en citant Pline que l'obélisque égyptien est également en connexion avec le pouvoir souverain, ce qu'Auguste utiliserait donc à ses propres fins.

<sup>334</sup> Pour Swetnam-Burland, « Nilotica and the Image of Egypt », dans Riggs (éd.), 2012, p. 689-690, la célébration de la victoire de Rome sur un ennemi étranger par un obélisque placé dans un cirque romain évolue sous les autres Julio-Claudiens vers une symbolique du patronage impérial sur le peuple et à la tête de l'État romain.

<sup>335</sup> *infra*, p. 494-495.

<sup>336</sup> Richardson, 1992, p. 272, le définit comme ayant probablement orné cette *spina*, ce qu'affirme définitivement Roulet, 1972, p. 44 et n° 80, alors que dans les années 1950, E. Nash semblait indiquer que l'obélisque avait été découvert à l'extérieur du cirque, sans lien avec lui (Leclant, Clerc, 1972, notice 981). Mais pourquoi un tel déplacement ? Les autres semblent indiquer une raison spécifique qu'il est difficile de comprendre selon cette théorie.

<sup>337</sup> Nous n'aborderons pas l'obélisque de la Trinité-des-Monts. Bien qu'il soit cité par Ammien Marcellin comme ayant été importé à Rome dans les siècles suivants l'époque d'Auguste, alors que son analyse démontre une copie romaine (prenant comme modèle les hiéroglyphes de l'obélisque augustéen du *circus maximus*), la datation de l'import reste indéterminé : Leclant, Clerc, 1972, notice 982 sur E. Nasch ; Richardson, 1992, p. 274.

païenne, n'est pas qu'un lieu de loisir : le cirque est aussi un microcosme, où la course de chars incarne les mouvements cosmiques et le temps qui passe<sup>338</sup>, mouvements qui prennent place autour de la *spina*. C'est aussi la constance temporelle qui est représentée dans cet événement de loisir : soit la constance du concept d'*aeternitas* du pouvoir impérial et de Rome<sup>339</sup>. Donc quoi de mieux qu'un monument qui incarne une flèche solaire pour mettre au centre de ces circonvolutions temporelles et cosmiques ? Tout est question de symboles dans le cirque : les douze portes comme le zodiaque ; les sept tours des chars pour les jours de la semaine ; les couleurs des factions de joueurs selon les saisons ; la *spina* orientée est-ouest et la course des chars comme les corps célestes autour du soleil<sup>340</sup>. Placer un obélisque dans un cirque durant l'ère païenne, ce serait donc utiliser sa symbolique solaire d'origine égyptienne pour un loisir romain aux symboles variés, mais concentrés sur des notions naturelles et cosmiques. D'ailleurs, Tertullien, dans son traité *Contre les spectacles*, notait cette dimension solaire du cirque<sup>341</sup>, et dénonçait notamment la présence des obélisques dans de tels lieux, qu'il disait « prostitués au soleil » – *Soli prostituta*<sup>342</sup>. D'ailleurs, les régionnaires, dans la description de la *regio XI* du *Circus Maximus*, indiquent *continet templum Solis et Lunae*. Ainsi, l'inscription gravée sur le socle de l'obélisque augustéen du cirque<sup>343</sup>, placée à la fois au nord et au sud pour être face au public et être d'autant plus visible et lisible, témoigne de la part d'Auguste d'une forte volonté d'aller au-delà de la simple utilisation de la symbolique solaire égyptienne, vers un véritable détournement divin au profit de Sol, présent dans ce genre d'édifices de loisirs. Depuis ce règne, le cirque est également un édifice qui par son architecture réfléchie,

<sup>338</sup> Desnier, 1993, p. 596-597 ; Teyssie, 2005, p. 48-49.

<sup>339</sup> Leppin, Ziemssen, 2007, p. 116.

<sup>340</sup> Cassiodore, *Variae*, III, 51. Rouillet, 1972, p. 43.

<sup>341</sup> Tertullien, *Contre les spectacles*, VIII, 5.

<sup>342</sup> Tertullien fait donc l'analogie de la symbolique solaire des obélisques égyptiens et des cirques romains. Selon lui, les hiéroglyphes gravés indiquent avant tout l'origine égyptienne du monument : il ne dérive nullement sur la signification divine des signes, ni sur celle des images au sommet. Il ajoutait que cette symbolique était incarnée par la présence d'autels ou de temples dédiés au Soleil romain à l'intérieur même du cirque, comme l'indiquait également Tacite (*Annales*, XV, 74, 1 : « Alors on vote des offrandes et des actions de grâces aux dieux, et des honneurs particuliers au Soleil, qui possède au Cirque un vieux temple (...) ») avec la rénovation de Néron pour le *vetus aedes* du cirque Maxime.

<sup>343</sup> *CIL*, VI, 701, identique à celle du gnomon (*CIL*, VI, 702) excepté que *IMP CAESAR DIVI FIL* devient *IMP CAESAR DIVI F*.

combine *mundus* et *imperium*, donc la sphère « cosmico-divine » et politique<sup>344</sup>. Toute la stratégie souhaitée de détournement politico-religieux nous fait dire que les obélisques, depuis déjà l'époque d'Auguste, ne sont pas que simplement signes d'égyptomanie, comme pouvait l'être par exemple l'*aula isiaca*, sur le Palatin, de la même époque<sup>345</sup>.

L'obélisque du Pincio, dédié à Antinoüs, avait à l'origine une dimension funéraire comprise par le commanditaire, les exécuteurs de l'œuvre et les Égyptiens installés à Rome, mais certainement peu des Romains. Il n'était pas incompréhensible d'utiliser de tels obélisques pour des monuments sépulcraux (d'où les deux anépigraphes placés devant le mausolée d'Auguste<sup>346</sup>), car la symbolique solaire pouvait rejoindre la symbolique funéraire dans la construction des grands tombeaux circulaires<sup>347</sup>, même si cette traduction était tombée en désuétude en Égypte depuis le Nouvel Empire<sup>348</sup>. La possible installation de l'obélisque *Barberini* dans le *Circus Varianus* serait un exemple de détournement de la symbolique solaire incarnée par la forme architecturale du monument, et non de ce que le texte ou les images gravés représentent. Car ici, l'absence d'inscriptions politico-religieuse signifierait que l'objectif n'est ni un détournement divin explicite au profit d'Apollon ou même de Sol, ni la soumission politique d'un peuple par l'autre comme sur celui d'Auguste. Amon et les autres divinités présentes sur l'obélisque se retrouveraient donc dans le cirque par un concours de circonstances. Malheureusement, non seulement le lien entre l'obélisque et le cirque n'est pas sûr, mais le commanditaire du nouvel emplacement est inconnu. Si le lien avec le cirque *Varianus* était avéré, il indiquerait un déplacement au III<sup>e</sup> siècle, au plus tôt à la fin de l'époque sévérienne<sup>349</sup>. Dans ce cas, Élagabal est un candidat possible, car ce geste correspondrait à sa politique générale d'assimilation de symboles religieux au profit de ses préférences solaires, comme avec la perquisition de la statue de Junon, du feu de Vesta, etc., pour son Élagabalium. Bien sûr, sa préférence va au soleil syrien, mais les auteurs nous indiquent que cet empereur aimait les jeux de cirque, et

<sup>344</sup> Teyssere, 2005, p. 53.

<sup>345</sup> Rouillet, 1972, p. 43.

<sup>346</sup> Aujourd'hui les obélisques romains du Quirinal et de l'Esquilin.

<sup>347</sup> Teyssere, 2005, p. 50.

<sup>348</sup> Steinby, III, p. 359 (cf. *obelisci Mausoleil Augusti*).

<sup>349</sup> Puisque le cirque serait construit par Élagabale et nommé en l'honneur de cet empereur *Varius Avitus Bassianus*.

sa réputation péjorative tient notamment de son goût pour les cours de char « à l'oriental »<sup>350</sup>. Ainsi, détourner la symbolique de l'obélisque au profit de la symbolique du lieu d'un de ses loisirs préférés, loisir romain, mais « orientalisé » à sa façon serait adéquat à sa politique en général. Mais ce n'est là qu'une hypothèse invérifiable.

Lorsque Maxence fait construire un cirque à Rome au début du IV<sup>e</sup> siècle, il s'assure l'appui des Romains, après s'être déclaré empereur en 306 apr. J.-C. dans cette capitale impériale, avec face à lui Constantin. En outre, le cirque aménagé sur la *via Appia* est dédié à Romulus, son jeune fils mort en 309. C'est à cet endroit que l'obélisque sera retrouvé en plusieurs morceaux en 1647. Une certaine tendance se dégage chez Maxence, qu'on lui connaît bien : se positionner pour les cultes traditionnels et mettre en avant les anciennes traditions de Rome. Ce qui se voit avec le choix du prénom filial, et d'où le don d'un cirque aux Romains. Ainsi, y mettre un obélisque est surtout le signe que la présence d'un tel monolithe dans un cirque romain est devenue une tradition. Mais Maxence n'a pas choisi comme ses prédécesseurs de faire venir un obélisque directement de l'Égypte vers Rome. Il a choisi de prendre un de ceux qui étaient déjà présents à Rome et dans un lieu significatif : l'obélisque *Pamphilus*, qui participait à la décoration cultuelle du complexe isiaque sur le Champ de Mars. Le grand complexe, probablement embelli par Sévère Alexandre, mentionné ensuite dans la *Vie de Plotin* dans la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle<sup>351</sup>, devait encore être en service à l'époque de Maxence, au début du IV<sup>e</sup> siècle, les colonnes brûlées n'ayant été réutilisées par une église que bien tard. Donc, pourquoi perquisitionner un élément d'un temple païen, pour un cirque qui participe à une politique de réhabilitation de la Ville de Rome et de sa religion ? Première hypothèse : le choix peut prioriser l'aspect désormais traditionnel de la présence d'un obélisque dans un cirque, tout comme les plus anciennes traditions religieuses romaines. On imagine mal un cirque dédié à une personne qui porte le nom de Romulus, donc à la plus ancienne religion romaine, avec une mise en avant du caractère isiaque de l'obélisque, donc de cultes arrivés à Rome. Hypothèse appuyée par le fait que Maxence n'a jamais – monétairement – affiché de

<sup>350</sup> Histoire Auguste, *Vie d'Antonin Élagabale*, XXIII, XXV, XXVI, XXVII, XXXII.

<sup>351</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, X ; Cochez, 1911, p. 336-339.

curiosité envers Isis, Sérapis et les autres<sup>352</sup>. Au contraire, l'absence d'ajout d'une inscription rend cette interprétation bancal : pourquoi Maxence, si attaché à la tradition, n'aurait-il pas agi comme Auguste en déclarant la supériorité du Sol romain sur le Sol égyptien ? La deuxième hypothèse voudrait que le choix de cet obélisque, proprement cultuel, augmente d'autant plus la « solarisation païenne » voulue pour le cirque. À plus forte raison puisque Sérapis, les cultes isiaques en général et même l'Égypte participaient moindrement à l'hénothéisme solaire qui se développe textuellement à partir du III<sup>e</sup> jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, et attaqué par des auteurs chrétiens. Selon les deux hypothèses, le choix de l'obélisque par Maxence pour son cirque met en avant le paganisme (élargi ou traditionnel) et la culture proprement romaine, face certainement à son opposant Constantin. Mais il reste délicat de conclure sur l'objectif précis de Maxence quant à l'utilisation de l'aspect solaire de l'obélisque *Pamphilius*. Même si cette utilisation, péjorative ou au contraire au profit de la sphère égyptisante voire isiaque, est devenue une tradition depuis le I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.

Ainsi, lorsque Constance II fait placer l'obélisque thébain dans le *Circus Maximus*, la place n'est pas anodine : tradition topographique tout d'abord, pour sa politique de conciliation et d'obtenir l'appui des Romains. Mais le cirque disposait déjà d'un obélisque, et l'inscription impériale ajoute l'autre dimension qu'on a pu voir : la propagation de la gloire chrétienne, sans que cette gloire supplante explicitement les cultes païens. C'est là un projet sans prétention cultuelle proprement isiaque, ni proprement égyptomane ou simplement égyptisant. Selon Teyssie, la place attribuée par Constance II répond à une politique chrétienne précise : l'obélisque garderait sa dimension solaire, et l'empereur l'utiliserait pour évoquer indirectement le Christ, par son association avec cette dimension<sup>353</sup>. Teyssie se base principalement sur le *Des institutions divines* de Lactance, qui fait du Soleil païen une incarnation du Christ pour préparer les hommes au christianisme<sup>354</sup>. Mais il est vrai que l'hypothèse correspond à cette politique de

---

<sup>352</sup> *supra*, p. 325.

<sup>353</sup> Teyssie, 2005, p. 51.

<sup>354</sup> Lactance, *Des institutions Divines*, II, 5, 1.



conciliation, l'obélisque convenant ainsi à la fois aux Romains païens et aux chrétiens, même si elle est difficile à suivre par manque d'arguments variés. On voit surtout par ce geste architectural qu'après 300 ans, la notion de la *Romae aeterna*, c'est-à-dire cette universalité éternelle qui regroupe sphère divine et politique, est encore incarnée par les symboles présents dans les cirques romains, même si Constantinople n'est dorénavant jamais loin dans les esprits.

## **Conclusion du chapitre V**

À Rome, l'architecture isiaque est liée à la sphère politique depuis ses débuts. Que ce soit en faveur du cercle divin avec Quintus Caecilius Metellus Pius, collègue de Sylla, qui aurait fondé vers 71-63 av. J.-C. l'*iseum Metellinum* sur le Caelius, ou au contraire dans des relations tendues avec certains sénateurs peu de temps après, « l'intérêt des puissants pour Isis n'est sans doute pas anodin<sup>355</sup> ». Certains empereurs romains peuvent être considérés comme des évergètes isiaques, en particulier durant le premier tiers et la fin du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Un évergétisme impérial à ne pas considérer comme purement esthétique, mais bien suivant un programme idéologique qui peut s'exprimer à la fois par l'architecture, la décoration et la topographie<sup>356</sup>. En effet, pour les grands espaces cultuels isiaques dont le décor peut être partiellement reconstitué, l'impression donnée est celle de « temples-musées<sup>357</sup> », avec une décoration à la fois esthétique, historique, idéologique et culturelle<sup>358</sup>, comprise dans une architecture fonctionnelle. En conséquence : certes, parler de temples implique une fonction culturelle de ces complexes ; mais la fonction culturelle esthétique-historique n'est pas à négliger. « Les Romains, qui pénétraient dans l'enceinte sacrée avaient ainsi l'impression de se promener dans une sorte de musée, où les vestiges d'une prestigieuse civilisation s'offraient à leur admiration. D'autres statues contribuaient à

---

<sup>355</sup> Bricault, 2013, p. 178.

<sup>356</sup> Francocci, « L'*iseum* et le *serapeum* du Champ de Mars. Remarques sur les monuments égyptiens », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 199.

<sup>357</sup> Sur cette notion et l'exemple romain du temple de la Concorde : Estienne, 2000, p. 415-416, qui parle d'une « religiosité [qui] devient esthétique ».

<sup>358</sup> Comme nous avons pu le voir par exemple avec la décoration du *serapeum* du Quirinal, avec des œuvres égyptisantes, mais aussi directement égyptiennes, pour lequel le choix spécifique de Ramsès II n'est peut-être pas anodin mais bien idéologique : *supra*, p. 421-422.

créer en ces lieux une atmosphère typiquement égyptienne, une sorte d'univers exotique intrigant et attirant à la fois (...)»<sup>359</sup>. Ainsi, la fonction esthético-historique est utile dans l'objectif d'attirer de nouveaux fidèles romains et finalement, d'intégrer les dieux présents en ces lieux dans la topographie culturelle romaine. De tels « temples-musées » isiaques sont l'incarnation de la notion de l'altérité incluse : des lieux de culte intéressants aux yeux des Romains parce qu'ils se définissent notamment par leur exotisme esthétique et historique, et des lieux de culte (proches dans certains cas de hauts lieux de romanité<sup>360</sup>) ayant le potentiel de devenir quotidiens pour les Romains autant que pour les fidèles d'origine orientale.

L'évergétisme romain isiaque va pâtir de la christianisation de l'Empire, mais seulement à la toute fin du IV<sup>e</sup> siècle, voire seulement à partir du V<sup>e</sup> siècle : après la possible intervention architecturale isiaque des tétrarques, ce sont surtout des aristocrates sénatoriaux qui prennent le relais, mettant fin à la crise de l'évergétisme (liée au renouvellement sociologique qui touche les anciennes aristocraties au II<sup>e</sup> siècle, établie à partir du III<sup>e</sup> siècle, et due au manque des fonds ou de relève). Mais il reste difficile d'établir si ce nouvel évergétisme aristocrate est réellement affaire de constructions plutôt que de simples entretiens ou embellissements : les indices archéologiques, ou même épigraphiques, restent assez rares sur les constructions isiaques romaines, quelles que soient les périodes étudiées. Même le célèbre *serapeum* du Quirinal – célèbre pour les isiacologues qui jusque-là y voient un indice flagrant d'officialisation impériale du cercle isiaque, point que nous avons pu relativiser – est peu connu du point de vue architectural, décoratif et même littéraire, n'étant jamais explicitement nommé par les auteurs antiques qui font mention des gestes isiaques caracalliens.

La rareté d'indices rend difficile de déterminer si l'empereur romain peut être considéré comme évergète certes, mais au-delà comme évergète-dévot<sup>361</sup>, ou si le geste de don architectural est plutôt guidé par des influences extérieures au cercle impérial (c'est-à-

<sup>359</sup> Kardos (éd.), 2011, p. 61-62.

<sup>360</sup> Dans le cas du complexe *Campense*, nous sommes à proximité immédiate des Comices.

<sup>361</sup> Pour des exemples d'évergètes-dévots, lire Bricault, « Fonder un lieu de culte », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 49-54.

dire la communauté isiaque de fidèles et de prêtres). En Grèce de l'époque hellénistique, l'implantation d'un lieu de culte par un ou des dévots isiaques est confirmée par une inscription<sup>362</sup> qui la décrit : tel est le cas au Pirée, à Délos, à Oponthe où les fidèles n'ont aucune prérogative officielle et font preuve d'initiative privée. Alors qu'à Rome, à l'époque impériale, l'implantation architecturale isiaque doit résulter de décisions impériales, mais nul récit de fondation ne nous a été transmis. Cette absence est généralisée en Italie et les arétalogies – mis à part le texte d'Apulée – y sont également absentes. Ainsi l'activité prosélyte des communautés isiaques, depuis la Grèce vers l'Italie puis à l'intérieur même de l'Italie, soit passe par d'autres moyens comme un rôle plus actif du clergé ou des associations religieuses, soit le rôle propagandiste des arétalogies grecques est à réviser<sup>363</sup>. Lorsqu'on observe la subsistance de telles associations religieuses et cléricales jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. à Rome, le lien entre ces associations avec le développement architectural romain isiaque et sa propre survie a sans doute été un facteur-clé dans les décisions officielles d'implantations isiaques.

Les indices d'implantations isiaques en Italie ne sont pas totalement inexistantes : par exemple à Fiesole en Étrurie, deux statues isiaques sont dédiées par deux frères, qui après avoir visité l'Égypte, décident d'établir les cultes isiaques en construisant une chapelle<sup>364</sup>. D'autres implantations sont dues à des membres de la communauté italienne qui n'ont rencontré le cercle divin nulle part ailleurs que sur leur lieu de vie quotidienne : tel est le cas à Pompéi, où le dédicataire-évergète obtient ainsi un poste de décurion, ou encore à Aquanegra par un centurion. « Le plus souvent, la condition sociale du ou des dédicants, les motivations du geste restent inconnues, même si, dans la majorité des cas, il est clair qu'il s'agit déjà de dévots d'Isis ou de Sérapis<sup>365</sup> ». Avec la construction d'un *serapeum* – choix qui semble correspondre à une préférence si l'on pense aux monnaies –, possiblement peu

<sup>362</sup> Les récits de fondation suivent un même schéma à trois étapes, faisant intervenir Sérapis dans les songes d'un fidèle ou d'un prêtre : Bricault, 2004, p. 549.

<sup>363</sup> Bricault, « Fonder un lieu de culte », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 51.

<sup>364</sup> Bricault, « Fonder un lieu de culte », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 53. Un cas semblable, voire même plus « officiel », semble être observé à Industria par la riche *gens Avilia*, qui fait peut-être construire l'*iseum* et dans ce cas pas seulement pour cette famille (vu les dimensions du complexe) : elle aurait alors fait preuve d'évergétisme en Italie après avoir côtoyé les divinités isiaques à Délos. Voir pour ce cas *RICIS* 202/0420, 513/0102.

<sup>365</sup> Bricault, « Fonder un lieu de culte », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 54.

après un voyage à Alexandrie, Caracalla semble s'inscrire dans la première catégorie d'un évergète-dévot, qui après avoir vu le cercle divin ailleurs que sur son lieu de vie, y retourne et offre une construction non pour lui-même, mais à l'échelle communautaire pour en faire bénéficier autrui. En outre, si Caracalla n'offre pas de récit de fondation, il nous a transmis une inscription qui prouve son implication architecturale, et son implication personnalisée puisqu'envers un dieu préféré. Il reste à mentionner une autre catégorie de fondations, partout dans l'Empire : par des non-fidèles isiaques, alors pour honorer l'empereur lui-même, et l'on observe plusieurs cas surtout à l'époque sévérienne (à Eburacum pour Septime certainement, en Pannonie pour Caracalla, etc.<sup>366</sup>). Cette multiplication de fondations isiaques, conjointe avec la multiplication des épigraphies isiaques *pro salute*, signifie encore une fois que la dynastie sévérienne est une période particulière, même si les indices proprement impériaux sont plus rares. Ainsi l'implication caracallienne particulière à Rome – et sévérienne si l'on pense également à Alexandre, malgré l'ambiguïté de son geste – a pu encourager voire entraîner cet autre type de fondations, comme c'était le cas pour la période flavienne qui a vu pareillement se multiplier les sanctuaires, dont certains succédaient à d'autres temples païens<sup>367</sup>.

D'ailleurs, en l'état actuel des découvertes archéologiques, les reconstitutions de la décoration des temples isiaques romains sont très difficiles à effectuer. Mais il semble que c'est sous Domitien et sous Caracalla que ces espaces cultuels (nouveaux ou embellis) affichent un décor lié en particulier à la notion de pouvoir, avec une insistance sur le pouvoir pharaonique avec l'utilisation de statues de pharaons, ou encore lorsque Domitien reçoit les couronnes égyptiennes des mains d'Isis. Alors qu'ailleurs, et surtout dès les débuts des rapports impériaux avec les cultes isiaques, c'est l'aspect salvateur maritime d'Isis qui est mis en avant, conformément aux préférences populaires. En revanche, on ne peut pas affirmer qu'un temple et son commanditaire aient spécifiquement choisi Isis *Regina* comme aspect principal : seul l'*Iseum Campense* serait dédié à cette Isis selon un unique auteur (peu objectif puisqu'il s'agit d'Apulée). Dans ce cas, Domitien a respecté et

<sup>366</sup> Bricault, « Fonder un lieu de culte », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 56.

<sup>367</sup> Bricault, « Fonder un lieu de culte », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 58-59 : près de Leibnitz, Isis « remplace » Solva, et à Hohenstein, Noreia, d'où des dédicaces à Isis-Noreia (Bricault, 2013, p. 182, n° 50a-b).

utilisé cette attribution divine pour lui-même se mettre en avant. On ajoutera que le Sérapis bryaxidien semble présent dans le complexe de la *regio* III avec au moins deux exemplaires, et dans un éventuel temple ou *sacellum* dans la *regio* XIV : là encore, les données restent très vagues. Si l'on garde l'hypothèse d'une construction du grand complexe par les tétrarques, la présence (rare ailleurs<sup>368</sup>) du Sérapis bryaxidien vient appuyer le nouveau type de pouvoir mis en place par les nouveaux commanditaires de la fin du III<sup>e</sup> siècle. Mais dans les autres temples romains, le commanditaire n'est pas spécialement valorisé par une mise en avant d'un aspect particulier royal d'Isis ou des autres divinités. Ce sont donc bien les prérogatives divines qui sont valorisées, probablement en concordance avec les préférences populaires<sup>369</sup> ou cléricales<sup>370</sup>. En outre, avec beaucoup de réserves, on peut observer que la décoration qui associe les divinités isiaques aux divinités traditionnelles se retrouve surtout dans des laraires (près des thermes caracalliens ou encore, celui proche de *Martino ai Monti*), ce qui indiquerait des associations explicites – car imagées, et non écrites comme dans les inscriptions dont toutes ne peuvent pas être lues – surtout en contexte privé et peu affichées de façon plus publique.

Les intérêts proprement impériaux s'expriment parfois plus librement sur les obélisques, encore que les intérêts religieux ne sont pas souvent explicites. L'obélisque devient peu à peu à Rome un objet d'expression politique et non plus religieuse, pour aboutir à la fin du IV<sup>e</sup> siècle en un monument traditionnellement placé dans un cirque, sans intérêt symboliquement solaire, mais proprement politico-militaire exprimé dans l'inscription ajoutée. Et c'est bien à la toute fin du IV<sup>e</sup> siècle que l'architecture isiaque romaine semble ralentie, même si elle perdure – sans, semble-t-il, se renouveler – grâce aux aristocrates-défenseurs du paganisme. Les calendriers cultuels continuent d'ailleurs de mentionner les fêtes isiaques. Notamment le calendrier de Philocalus daté de 354 apr. J.-C.<sup>371</sup>, avec les *isia* entre le 28 octobre et le 03 novembre<sup>372</sup> et le *Navigium Isidis* au mois de

---

<sup>368</sup> Ce Sérapis est finalement très rare à Rome, voire en Italie puisqu'il est inconnu par exemple à Pompéi, où c'est Isis qui va trôner : *Conditions*, p. 168.

<sup>369</sup> La puissance maritime concorderait alors avec l'Isis-Fortuna dont les exemplaires sont innombrables dans les laraires privés partout en Occident impérial : Bricault, 2004, p. 553.

<sup>370</sup> Avec un décor nilotique égyptisant.

<sup>371</sup> *RICIS* 501/0221. Koemoth, 2008, notamment p. 1001 pour une illustration du mois de novembre (reprise par Bricault, 2013, p. 392) : la présence du prêtre, tout comme celle de l'oie gavée pour un

mars. Ou encore le calendrier peint sous Sainte-Marie-Majeure de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, qui mentionne le deuil d'Isis au 5 des calendes d'octobre<sup>373</sup>. Le document dit de Philocalus, présenté à un aristocrate chrétien du nom de Valentinius, mêle les représentations de fêtes païennes romaines avec des listes des dates anniversaires de l'enterrement des papes importants et de la commémoration des martyrs, etc., formant un tout pourtant cohérent, malgré l'opposition classique compartimentée entre ce qui est « chrétien » et ce qui est « païen ». Selon Peter Brown, cette compatibilité calendaire définit tous les dieux romains représentés (dont les dieux isiaques) comme « gardiens des choses terrestres » (par leur majesté et leur prospérité), peuplant un *mundus* romain encore non exclusif au christianisme<sup>374</sup>. Ce document est l'une des preuves que la classe dirigeante de la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle partage des formes symboliques communes, religieusement neutre, dans l'objectif de jouir d'un nouvel ordre mis en place<sup>375</sup> : c'est donc une preuve que le conflit entre paganisme et christianisme pouvait être facilement mis de côté, et que les célèbres défenseurs païens (ainsi que les documents qu'ils nous ont laissés) d'avant la toute fin du IV<sup>e</sup> siècle restent des exceptions<sup>376</sup>, tout comme les épisodes de destruction de la part de fervents chrétiens.

De hauts fonctionnaires assistent et témoignent de la survivance des fêtes isiaques en Italie centrale jusqu'à au moins 417 selon Rutilius Namatianus<sup>377</sup>. Or, la fête isiaque est

---

sacrifice et le tétrastique en marge, révèlent l'importance et la solennité des *isia*, encore en vitalité par la démonstration de caractères memphites en même temps que de spécificités helléniques avec le grenadier (lié à Isis-Aphrodite ?) ; Malaise, « *Nova isiaca documenta Italiae* », dans Bricault (éd.), 2004, p. 48 ; Salzman, 1990, p. 76-78 ; Stern, 1968, p. 43-44, pour une réinterprétation du calendrier qui aurait indiqué des courses de chars achevant la célébration isiaque.

<sup>372</sup> À Belo au contraire, le calendrier mentionne toujours les fêtes isiaques durant tout le temps de fonctionnement de l'*iseum*, c'est-à-dire du I<sup>er</sup> au III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., mais aussi jusqu'à la fin de l'Antiquité : Dardaine et al., 2009, p. 178.

<sup>373</sup> *Inventaire, Roma* n° 110f et Bricault, 2013, p. 376 ; à la date du 28 octobre, on lit *V Kal(endae) Castu(s) Isidis* ou *V Kal(endae) Luctu(s) Isidis*.

<sup>374</sup> Brown, 1998a, p. 37-40.

<sup>375</sup> Brown, 1998a, p. 103-104, opinion partagée par Maraval, 2013, p. 224, qui parle de « coexistence, dans la capitale, du paganisme et du christianisme ». Ce qui correspondrait à une certaine conciliation entre monde chrétien et monde païen dans l'obélisque de Constance II : *supra* p. 487-490.

<sup>376</sup> Brown, 1998a, p. 108 ; Chenault, 2008, p. 70 (qui précise que l'identification de Valentinius reste discutable).

<sup>377</sup> Bricault, 2013, p. 394.

une manifestation publique qui nécessite l'intervention des temples et de leur clergé pour son bon déroulement. Ainsi, ce n'est qu'à partir du début du V<sup>e</sup> siècle que les fêtes isiaques, notamment en Égypte, sont peu à peu omises des calendriers, ce qui est sans doute conjoint à l'abandon plus profond des temples<sup>378</sup>. Et pour finir, ce qui est signe du coup fort porté par Théodose (et non par l'Empire post-constantinien), alors que le patrimoine isiaque architectural et liturgique romain avait pu subsister aux Constantinien et aux potentiels déboires païens du IV<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>378</sup> Sur l'abandon des temples, voir l'annexe 4, *infra*, p. xxxix-xlvi.

## Conclusion générale

Les études isiaques sont en pleine effervescence depuis 1999, tout en étant issues d'une longue tradition de recherches puisque depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce sont plusieurs courants historiographiques qui s'y intéressent, comme les Antiquisants, les Orientalistes et les isiacologues. Cette thèse démontre un certain effort de mises à jour régulières face à la multiplication de récentes initiatives, et de contacts établis avec les auteurs pour se procurer les articles à venir, ce qui a pu faire évoluer la problématique. Ainsi, si cette recherche doctorale est certes née d'une passion envers deux sphères culturelles que sont la Rome et l'Égypte de l'Antiquité, elle s'est surtout développée face à une contradiction historiographique : parmi la longue tradition des études ciblées sur les empereurs, tout comme parmi les études isiaques, nous avons remarqué que peu de spécialistes se sont intéressés aux liens potentiels entre les cultes isiaques et les derniers détenteurs du pouvoir religieux traditionnel : les empereurs romains.

Nous pouvons néanmoins citer Michel Malaise, qui dans son ouvrage *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*<sup>1</sup>, consacre une partie « Diffusion et politique » à couvrir la chronologie des grands événements et indices impériaux isiaques ainsi qu'à exposer quelques débats, comme l'introduction des fêtes isiaques dans le calendrier romain. Malgré son aveu d'éviter les sources chrétiennes et un développement succinct pour la période post-sévérienne, cet ouvrage reste une référence pour une telle problématique. On pourra citer Sarolta Anna Takacs, qui consacre un chapitre de son ouvrage *Isis and Sarapis in the Roman World*<sup>2</sup> à la question du rôle impérial dans la propagation isiaque. Elle complétait l'étude de Malaise 20 ans plus tard en nous apportant une analyse plus poussée sur la dynastie sévérienne et les périodes postérieures. Plus récemment, parmi l'affluence de nouvelles études et de rencontres d'isiacologues, les actes du colloque *Power, Politics and the Cults of Isis*<sup>3</sup> de 2011 prouve une problématique renouvelée, notamment en ce qui concerne le monde romain auquel est

---

<sup>1</sup> *Conditions.*

<sup>2</sup> Takács, 1995.

<sup>3</sup> Bricault, Versluys (éd.), 2014.



consacré la partie III avec cinq articles, dont un de Mr Bricault qui n'hésite plus à analyser les poèmes chrétiens.

Dès lors, mon objectif fut de relever de façon structurelle les liens qui existent entre les cultes isiaques et les empereurs romains, soit d'identifier des rapports « officiels » et privés entre les deux sphères. Je voulais proposer une analyse de la façon dont les empereurs romains réagissaient, dans un mouvement d'officialisation de cette sphère religieuse arrivée d'ailleurs, participant ainsi à sa diffusion en Occident par le biais de la capitale impériale.

Avec le temps et les récentes publications d'études gréco-orientales, la problématique a évolué pour prendre en compte les nombreux derniers questionnements qui nuancent le caractère des cultes dits « gréco-orientaux » du point de vue grec puis romain et qui se réinterrogent sur les mutations religieuses de l'Empire romain. Après lecture du colloque *Panthée : Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*<sup>4</sup> dont la troisième partie est intitulée « New identities, and integration processes », tout comme à la lecture d'un article fondateur sur « l'altérité incluse » de Mme Dupont<sup>5</sup>, nous en sommes venus à nous interroger sur comment les liens entre empereurs romains et cultes isiaques s'articulent et évoluent durant les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, au regard de l'identité évolutive de chacun (dans leur pouvoir et leur image). L'analyse se questionne sur la façon dont la représentation et le pouvoir du cercle isiaque sont intégrés à Rome et exploités par les dirigeants de l'Empire romain et inversement, si la nature évolutive des divinités isiaques est le reflet de changements de l'identité du champ religieux traditionnel à Rome. C'est la question de la dualité fluctuante entre *institué* et *instituant*, où l'*instituant* est la force de changements provenant de la périphérie soit, pour nous, les cultes isiaques et l'*institué* est la force d'inertie qui peut être conservatrice, soit la religion romaine traditionnelle définie par ceux qui peuvent la défendre, l'honorer et la régir. **Ainsi, cette thèse peut être résumée par la question suivante : « comment les empereurs, durant les III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles, ont-ils participé au fait que les cultes isiaques sont devenus romains tout en restant autres à Rome ».**

---

<sup>4</sup> Bricault, Bonnet (éd.), 2013.

<sup>5</sup> Dupont, 2002.

Pourquoi Rome ? Parce que la capitale est intimement liée à l'évergétisme impérial et le lieu sacralisé de l'expression religieuse italienne, tout en étant ouverte aux étrangers et à leurs cultes. Cette contextualisation spatiale insère notre analyse dans des questionnements sur la coexistence des différents cultes antiques dans un même espace géographique, et par conséquent sur les mutations que connaît la religion romaine à l'époque impériale dans un mouvement d'inclusion progressive de l'Autre.

Nous avons procédé en particulier à partir des Sévères, pour démontrer que l'impérialisation isiaque s'intensifie à cette époque par un engagement actif tant impérial<sup>6</sup> que populaire, dans plusieurs types de sources qui affichent un Autre isiaque à la fois exacerbé dans son originalité et dans une phase inclusive. Notre analyse continue jusqu'à 395 apr. J.-C. : pour voir ce qui se passe entre 235 et 284 et confirmer ou non l'abandon impérial envers les cultes isiaques durant l'Anarchie militaire, car l'Autre religieux, et spécifiquement l'Autre isiaque, n'est sûrement pas une priorité face aux problèmes que connaît l'Empire ; et parce que le IV<sup>e</sup> siècle est celui où l'Autre chrétien devient peu à peu la norme religieuse. Il était intéressant de se demander de quelle façon les cultes traditionnels romains englobaient les cultes isiaques.

Les rapports et les points de vue étudiés nous sont transmis par différents types de sources à disposition. Cette étude est donc tout autant une présentation de documents isiacologiques exploitables et de thématiques variées qui leur sont liés, pour une telle problématique qui peut être généralisée aux autres régions ou aux autres cités d'importance de l'Empire romain. C'est pourquoi la recherche nous a dirigés peu à peu vers la rédaction d'un « manuel » à cinq chapitres. Suite à un chapitre historiographique, la thèse fut divisée en chapitres « documentaires » traitant un type de source : littérature ; inscriptions ; monnaies ; monuments. Plusieurs se basent sur des répertoires majeurs, tels le *RICIS* et l'ouvrage de Malaise<sup>7</sup> pour les inscriptions, la *SNRIS* pour les monnaies, qui ont permis d'inclure une méthodologie quantitative et sérielle introductrice de l'analyse qualitative.

---

<sup>6</sup> Versluys, « Orientalising Roman Gods », dans Bricault, Bonnet (éd.), 2013, p. 255-256.

<sup>7</sup> *Inventaire*.

Bien sûr, chaque type de documents induit ses propres problèmes : subjectivité des auteurs et textes tardifs perdus ; datation des inscriptions et *epigraphic habit* ; catalogage des monnaies dépendant des découvertes ; identification et interprétation de la durée d'occupation des restes monumentaux, etc. Mais cette division documentaire souhaite insister sur le fait que selon le type de documents, l'identité de l'*instituant* isiaque est définie par différents groupes qui relient l'*institué* religieux romain au pouvoir impérial. La comparaison documentaire permet une complémentarité dans les choix interprétatifs inhérents à chacun des chapitres, et une conclusion sociologiquement plus large sur le rôle des empereurs romains dans la diffusion des cultes isiaques.

Nous n'avons évoqué que brièvement la glyptique, la coroplastie et la statuaire isiaque, qui pourraient nécessiter à elles seules des ouvrages sur l'identité isiaque évolutive vers son inclusion romaine. Néanmoins, ce sont des documents difficilement datables qui permettent peu d'aborder notre question par le biais du comportement impérial. En effet, si ce sont des objets du quotidien facilement transportables au même titre que les monnaies<sup>8</sup>, dont les représentations pourraient renseigner sur l'évolution iconographique identitaire des divinités isiaques à Rome, ces mêmes représentations ne relient pas les divinités avec les empereurs ou dans des cas extrêmement rares. En outre, les gemmes et les lampes sont des documents en majorité populaire comme les inscriptions<sup>9</sup>. Elles ne peuvent être reliées à un éventuel détenteur impérial, donc à l'agent de l'*institué* privilégié dans notre étude. Quant à la statuaire, elle fut évoquée à travers les éléments de décoration des temples présents à Rome, en tant que créatrice d'une ambiance religieuse et esthétique possiblement évolutive selon les époques, les lieux, les préférences impériales ou les attentes de la communauté isiaque.

Concernant les objectifs de chaque chapitre documentaire, avec la littérature, nous visions le point de vue de l'élite littéraire gréco-romaine puis chrétienne sur le « Nous », l'Ici religieux en interaction avec l'« Autre isiaque ». La multiplication des « Autres

---

<sup>8</sup> Ce qui est l'un des problèmes, avec la datation, des deux types de documents : l'origine des exemples est difficile à déterminer, pouvant être fortement éloignée du lieu de découverte des objets, alors que l'origine des monnaies et leur datation sont plus facilement vérifiables.

<sup>9</sup> D'où leur évocation secondaire en annexe : voir *infra*, annexe 2, p. xxiii-xxix.

religieux », devenue inéluctable avec l'agrandissement du territoire sous la République puis l'Empire<sup>10</sup>, entraîne l'apparition d'un nouveau vocabulaire pour les désigner et les caractériser. Tel est le cas de *superstitio*, plus fréquemment utilisé par les auteurs gréco-romains pour désigner les cultes isiaques, mais aussi pour désigner les pratiques chrétiennes<sup>11</sup>. Restait à voir l'évolution (dans la fréquence et dans la forme) des termes définissant l'identité isiaque, évolution qui pouvait signifier celle du statut de notre *instituant*. Nous avons pu dévier vers le point de vue chrétien sur les cultes isiaques alors hypothétiquement inclus dans l'*institué* romain : soit, comment une *superstitio* égyptienne du point de vue romain a-t-elle été reprise en *superstitio* païenne du point de vue chrétien ? Cet autre point de vue nous a ainsi amenés vers la notion de syncrétisme, à savoir à quel point les divinités isiaques participent à un syncrétisme solaire développé dans les textes antiques païens et chrétiens (particulièrement durant les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avec la croissance du culte de « *Sol Invictus* »). Quant aux liens entre cultes isiaques et empereurs, à quel point les auteurs les ont-ils affichés et exploités dans leur démonstration péjorative/méliorative envers l'un ou l'autre des « partenaires » ?

Avec les inscriptions, nous sortions temporairement de la dialectique entre centre et périphérie pour nous concentrer sur l'identité de l'*instituant* définie par une population parfois d'origine orientale et issue de plus basse extraction que les auteurs, du moins jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle. Nous analysons l'identité épigraphique de l'*instituant* de façon chronologico-sociale par les chiffres, puis avec les épithètes émises, si cette identité s'inspire des caractéristiques reflétant celle de l'*institué*, c'est-à-dire, si les épithètes et la nature épigraphique des divinités isiaques imitent celles des divinités romaines ou de l'empereur, en se penchant en particulier sur les (rares) inscriptions issues de hauts fonctionnaires ou des empereurs eux-mêmes. Ce troisième chapitre nous a amenés au concept de romanisation, processus de transformation par lequel la civilisation romaine modifie les différentes identités régionales. Ces réflexions ont été ramenées en annexes afin de concentrer le corps de l'analyse sur le formulaire épigraphique isiaque. Mais elles pourraient faire l'objet d'études futures approfondies, en s'interrogeant ainsi : peut-on

---

<sup>10</sup> Orlin, 2010, p. 207-208.

<sup>11</sup> Comme chez Pline le Jeune, *Epist.* X, 97.

parler conjointement de romanisation pour les cultes isiaques et le culte impérial (surtout pour les époques où les empereurs ne sont pas romains d'origine)? Cette problématique pourrait permettre une meilleure compréhension du caractère spécifique de la représentation impériale en régions, qui à son tour alimentera une définition plus juste des concepts de romanisation et d'identité romaine en général.

Les monnaies permettaient d'avoir une approche plus exhaustive du point de vue des empereurs et des autres hautes instances de l'Empire (comme les sénateurs et les impératrices), diffusé par ce média particulier puisque de très nombreux exemplaires peuvent être analysés, face à la rareté des autres sources impériales. Au quatrième chapitre, nous analysons donc l'évolution de la politique monétaire isiaque à travers la production d'images retrouvées sur les monnaies et les médaillons, en ce qui a trait à la masse de production (par les chiffres) et aux choix iconographiques (par les images) : cette analyse s'inscrit dans les théories d'une production impériale consciente et réfléchie, notamment à des fins de « publicité », et d'une production de *vota* isiaques tardifs comme moyen de défense active par les sénateurs défenseurs des cultes traditionnels contre le christianisme. Des incursions en dehors de Rome furent réalisées à des fins de comparaison, avec des données issues d'Alexandrie, puis d'Antioche, de Nicée et de Nicomédie, trois cités atteignant un certain rayonnement dans l'Antiquité tardive. Nous pouvions alors mettre en exergue les actes monétaires particuliers selon les empereurs lorsqu'ils prennent place à Rome.

Notre cinquième chapitre s'interrogeait sur l'existence à Rome des monuments de types isiaques, sur leur symbolique (cultuelle ou culturelle ?), et sur leur fonction diffusionniste. Ces questions sont primordiales, étant dépendantes de l'intention du commanditaire. Pour y répondre, il fallait procéder à une description et à une analyse de l'individualité des monuments (c'est à dire dans leur architecture, qui peut révéler l'inspiration de modèles égyptiens ou autres, et dans leur décoration qui peut refléter une thématique particulière). Le tout peut être conforme aux attentes du clergé et des fidèles, ou de l'empereur lui-même. Cette individualité monumentale est à analyser en parallèle avec l'environnement, la situation urbaine dans laquelle le monument a été construit, car la localisation peut être significative pour l'aspect diffusionniste, que ce soit dans des

quartiers des communautés étrangères, économiques ou dans le *pomerium* (espace sacré sujet à débat dans notre étude). On parle ainsi de « visibilité » urbaine qui renseigne sur « le degré de marginalité dans les espaces urbains et sur la fréquentation réelle de ces cultes<sup>12</sup> ».

Avec le premier chapitre historiographique, nous avons ainsi pu mettre en évidence le manque d'études récentes et complètes autour de notre problématique (autant de la part des spécialistes des cultes isiaques que des historiens de la politique romaine). Les chapitres suivants ont alors confirmé certaines anciennes théories des spécialistes s'étant brièvement intéressés à cette problématique politico-religieuse, comme un changement de perception de la part de plusieurs couches sociétaires envers l'Autre isiaque durant le III<sup>e</sup> siècle. Nous avons aussi eu l'occasion d'en infirmer ou d'en nuancer d'autres (telles la rupture de l'intérêt des empereurs durant la période post-sévérienne, ou l'emphase de la construction du *serapeum* du Quirinal à l'intérieur du *pomerium*), et finalement d'apporter de nouveaux éclaircissements.

L'analyse de la littérature a permis de percevoir l'appréciation des auteurs envers les cultes isiaques, d'autre part envers l'attitude des empereurs face à ces mêmes cultes, et de saisir l'influence impériale sur les auteurs quant à la perception de l'Autre. Durant les I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles apr. J.-C., les auteurs prennent conscience de l'existence à Rome de ces cultes admis comme *sacra* d'origine étrangère (avec des verbes réutilisés comme *deportare*, Aurelius Victor, *Des Césars*, XXI, 4, et une conception reprise chez les auteurs chrétiens comme Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, VI, 9 : *peregrinas superstitiones*) mais en tant que danger ; il faut attendre la fin du II<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> s. pour constater une réelle ouverture envers l'Autre défini comme « acceptable », inscrit dans la sphère publique par des regroupements divins textuels, acceptabilité en lien avec le contexte géopolitique (l'Égypte étant de plus en plus intégrée à l'Empire). Pourtant, le vocabulaire sacré change peu, le caractère étranger est encore rappelé, ces divinités sont

---

<sup>12</sup> Van Andringa, Van Haepere, « Le Romain et l'étranger : formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain », dans Bonnet, Pirenne-Delforge, Praet (éd.), 2009, p. 26.

replacées en contexte égyptien. Mais le vocabulaire est moins vindicatif, et les occurrences plus présentes, on ne peut plus ignorer ces Autres intégrés à Rome. Les auteurs affichent peu de liens entre la sphère impériale et celle des divinités isiaques, sauf avec Caracalla : les occurrences contemporaines à cet empereur victimisent Isis et ses compères, alors que ces derniers étaient actifs avec Vespasien. Ainsi, les divinités isiaques ne semblent pas avoir franchi une étape cruciale dans l'évolution de leur statut romain par rapport à l'époque flavienne, même si Caracalla a pu avoir des liens particuliers avec Sérapis.

Après les Sévères, les occurrences sont plus rares, mais sans description négative de la sphère divine. On réfléchit, on avoue un lien particulier entre certains Sévères et l'*instituant* isiaque. Ainsi, l'oubli littéraire post-sévérien n'est pas véritable, parce qu'il y a évocation du passé et référence à une désormais ancestralité de la présence à Rome de ce cercle divin. Les auteurs chrétiens, quant à eux, peuvent opérer des regroupements païens qui rapprochent l'*instituant* isiaque des divinités romaines traditionnelles pour mieux les attaquer conjointement. L'aspect géopolitique des Autres polythéistes est aboli : l'*institué* romain culturel devient universel. L'Autre du point de vue romain est désormais l'*instituant* chrétien. Chez Macrobe, Sérapis, et les cultes isiaques en général prennent plus d'importance dans l'hénothéisme solaire, puisque l'auteur y inclut étonnamment Isis (*Saturnales*, I, 20 et 21). Pourtant, la nature isiaque et leurs prérogatives divines restent floues, donc bien différentes de ce qu'on trouvait dans les premières œuvres grecques et romaines qui décrivaient le Sérapis ou l'Isis hellénistique et des premiers temps impériaux. Ces imprécisions, au milieu du contexte de « joute » littéraire, font apparaître les divinités isiaques comme secondaires dans le débat. Les auteurs païens postérieurs à la dynastie sévérienne peuvent donc opérer des regroupements qui reflètent les progrès que connaît le syncrétisme solaire, et qui ont un objectif conséquent : celui de l'inclusion des divinités autrefois attaquées pour mieux répondre aux chrétiens.

Mais il ne faut pas imaginer un « piétisme total » de la part des derniers auteurs de religion traditionnelle, alors qu'on peut parler d'engouement païen pluraliste face à la variété de titres culturels portés par de mêmes personnes selon les inscriptions (*cf.* par exemple Prétextat et les autres hauts personnages, dans le chapitre III.1.3). Face à cette

constatation, Bricault conseille de ne pas parler de « réaction païenne » des aristocrates de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, mais d'un mode d'affirmation identitaire lié à Rome, pour faire face au pouvoir impérial de plus en plus coupé de la capitale.

L'étude épigraphique quantitative a voulu rappeler la « popularité » relative de chacune des importantes divinités isiaques selon les lieux, les époques et les milieux linguistiques, en situant la place du contexte italien et romain parmi la diffusion générale. L'étude épigraphique qualitative contraste avec celle de la littérature en prouvant que l'*instituant* isiaque n'est pas incompatible, dès le I<sup>er</sup> siècle, avec des qualificatifs romains et que cette compatibilité s'accroît avec le temps. L'étude des épithètes prouve la tendance d'une « romanisation » plus intensive des dieux isiaques qui sont de plus en plus personnalisés sans perdre leur identité étrangère, tendance s'accordant notamment avec la titulature impériale. Si le formulaire latin d'Isis évolue peu en concordance exacte avec la titulature impériale, néanmoins on lui a fait adopter dès le I<sup>er</sup> siècle le terme de forte romanité religieuse qu'est *capitolina*, ou encore elle est myrionyme surtout aux II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles, soit un universalisme agrandi qui correspond à celui que les impératrices connaissent. Cette personnalisation touche surtout Sérapis, avec par exemple *conservator* qui semble emprunté à Jupiter Dolichenus et conforme au formulaire divin se développant sur des monnaies commodiennes. Le qualificatif sérapiste d'*invictus* est présent dans les titulatures de Commode et Caracalla, ce qui est un apport de puissance dans l'inscription laissée par Caracalla, par rapport à ce que Sérapis démontrait déjà avec *μέγας* dans d'autres. Le terme *megas* peut relier Sérapis et Caracalla, car l'empereur adopte l'équivalent latin *magnus* à partir de 212 apr. J.-C., étant l'expression alexandrine d'un empire universel ; il est donc possible que le qualificatif *megas* soit plus souvent attribué à Sérapis par le peuple en concordance avec le qualificatif *magnus* attribué à Caracalla, dans un objectif d'universalité.

En définitive, les inscriptions isiaques romaines apportent des indices de l'influence de la culture romaine sur une sphère divine d'origine « étrangère », et ponctuellement de l'influence impériale en tant qu'exemple de romanité jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle. Ultérieurement, l'identité impériale est de plus en plus identifiée par l'orthodoxie



chrétienne en structuration, elle-même caractérisée par sa rupture avec la tradition romaine. Les aristocrates de religion traditionnelle élargie forment un groupe identitaire social, culturel et religieux cohérent, par une même volonté d'accumuler et d'afficher publiquement dans leurs inscriptions des charges variées à la fois administratives et religieuses. Cette « orthodoxie polythéiste » est donc en « compétition » avec l'orthodoxie chrétienne (ce qui se reflète en particulier dans la littérature apologétique<sup>13</sup>).

Une telle compétition amène au concept d'intolérance religieuse tardive et à la théorie de l'école « européenne » défendue par Ratti et Athanassiadi, selon laquelle, parallèle au phénomène de centralisation du pouvoir politique par monodoxie théocratique<sup>14</sup> qui amène à la montée de l'intolérance, les fidèles de classe sénatoriale de la religion traditionnelle romaine (et rajouterons-nous, des cultes isiaques qui y sont inclus) ont dû mener un combat actif contre le christianisme. Théorie opposée à celle de l'école « anglo-saxonne » représentée notamment par Brown et Cameron (*cf.* le débat entre Cameron et Ratti dans le chapitre I.2.1.1, les objections de Cameron contre Alföldi dans I.2.2.2, son positionnement par rapport aux poèmes comme le *CCP* dans II.2.1.3). Nous sommes plutôt en accord avec la théorie d'un combat actif par le biais de certains documents. Certes, les chrétiens et les défenseurs de la religion traditionnelle ne devaient pas s'engager dans un tel combat de façon quotidienne et surtout violente, et il ne faut pas oblitérer l'idée d'un bon voisinage et d'une culture publique partagée où les dissensions religieuses pouvaient passer au second plan<sup>15</sup> (*cf.* le calendrier de Philocalus dans la conclusion du chapitre V, ou encore la destruction postérieure des temples isiaques, chapitre V.1.2.2, qui contraste aussi avec cette image de violence). Mais les preuves tardives d'une défense de la tolérance religieuse sont de plus en plus rares, soit une

---

<sup>13</sup> Bricault, « *Gens isiaica* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014. Avec une orthodoxie chrétienne qui connaît une certaine violence (verbale et physique) durant le premier concile œcuménique, ce qui serait le signe d'une montée de l'intolérance à l'intérieur-même de l'Église : Athanassiadi, 2010, p. 60-63.

<sup>14</sup> Athanassiadi, 2010, p. 96, phénomène qui passe par des étapes importantes représentées par les règnes de Constantin et de Julien.

<sup>15</sup> Brown, 1998a, p. 36-37 et 103-104.

« mentalité désespérément minoritaire en ce [...] IV<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup> ». Au contraire, les preuves d'une action dynamique du côté païen comme du côté chrétien qui incluent les divinités isiaques apparaissent multiples et variées : littérature (*cf.* en particulier les poèmes *CCP*, *PU* et *CAS*) ; démonstration épigraphique de l'accumulation de charges religieuses ; prise en charge des émissions monétaires variées en quantité et en images (*cf.* IV.1.2.2 et IV.1.2.3). Parler d'une attitude religieuse passive de la part de la classe sénatoriale romaine, c'est exacerber de façon positiviste la théorie de tolérance religieuse tardive. Il nous faut néanmoins avouer que le problème se pose pour les autres couches de la société : si de tels moyens à connotation isiaque ont été déployés par la classe sénatoriale romaine et par leurs opposants, il reste difficile d'en conclure des fins de propagande puisque les répercussions sur le peuple nous sont inconnues<sup>17</sup>.

Nous avons pu insister sur l'aspect quantitatif dans le quatrième chapitre. Les graphiques répertoriant le nombre d'émissions ou les catégories typologiques selon les époques et lieux sont à la base de réflexion sur la fonction de miroir entre ce qui est représenté (l'*instituant* isiaque) et celui qui émet (un intervenant qui définit l'*institué* romain)<sup>18</sup>. Les deux premiers moments forts identifiés sont les règnes de Commode et Caracalla, temps forts qui correspondent à l'époque d'évolution du formulaire épigraphique sérapistes : la correspondance confirme l'influence des choix religieux impériaux sur les tendances populaires. En dehors de la capitale, le monnayage de Commode est

---

<sup>16</sup> Athanassiadi, 2010, p. 97.

<sup>17</sup> Brown, 1998b, p. 109-123 : le conflit serait principalement une lutte pour un nouveau style de domination urbaine, ce qui explique la préservation et l'entretien des temples isiaques au IV<sup>e</sup> siècle ?

<sup>18</sup> Par exemple, le graphe répertoriant les proportions des émissions isiaques romaines par règnes à partir de 235 nous informait notamment sur le rapport entre chaque empereur de la « crise » du III<sup>e</sup> siècle puis de la période tétrarchique et un volume de frappe relatif à Rome. À première vue, un tel graphique peut indiquer un effet « miroir » symbolique de l'association entre les différentes figures représentées sur ces monnaies et les effigies. Mais le problème théorique reste celui du contrôle de la frappe, alors que le problème méthodologique consiste en un classement de la *SNRIS* qui met l'accent surtout sur les types plutôt que sur les exemplaires (certes difficiles à répertorier), ce qui aboutit à une estimation seulement du volume d'émission, et donc des graphes possiblement biaisés. D'où des graphiques qui par la suite ont plutôt mis l'accent sur les types représentés selon les règnes concernés, ce qui a permis d'approfondir l'étude qualitative à travers l'analyse de traditions iconographiques à court ou long terme, et donc de moments forts.

conventionnel ; mais à Rome, Commode représente l'initiateur d'un nouveau mouvement, avec des divinités désormais *conservatores augusti*, avec la volonté de lier la figure impériale et ces divinités en contexte romain, tant en terme de quantités et que dans la variété iconographique et des légendes. Par les comparaisons géographiques, on a ainsi pu percevoir des différences de stratégies monétaires d'une cité à l'autre. Avec Commode, il y a aussi perception de choix pour une divinité en particulier : Sérapis, choix repris par Caracalla, qui s'investit particulièrement en terme de proportions de villes émettrices, d'annualité (avec une systématisation romaine universalisée) et de variété de ses émissions romaines (avec notamment la reprise fréquente d'un type commodien : debout tenant le sceptre, et l'association fréquente entre empereur et divinités qu'on retrouve en provinces sous plusieurs formes dérivées). Avec ces deux empereurs, l'iconographie affiche un désir impérial de protection isiaque, qui peut s'étendre aux impératrices présentes sur les droits.

La mort de Caracalla marque une rupture immédiate, mais il a fallu nuancer la crise à partir de 235 : il n'y a pas de creux, mais un déplacement de l'intérêt isiaque monétaire depuis Rome vers les provinces, avec plus de villes qui émettent une production plus limitée, comme avec Gallien chez qui on remarquait une nouvelle caractéristique : Sérapis devient *comes augusti* associé à des événements militaires particuliers. Au IV<sup>e</sup> siècle, la production provinciale se limite à quelques grandes cités et est stoppée après la tétrarchie Licinius-Maximin Daïa-Constantin. Au contraire à Rome, les *vota publica* amorcent de nouvelles traditions où Isis prend le pas, inversant la tendance du III<sup>e</sup> siècle. Le lien entre image isiaque et impériale y est protocolaire, et à partir de cette Tétrarchie, il est peu plausible que les *vota* soient le reflet d'une implication impériale directe. Les *vota* anonymes démontrent une volonté d'afficher des divinités aux origines étrangères tout en les insérant dans le contexte romain par un physique et les attributs plus « romains ». C'est la preuve que l'*institué* romain est capable d'aller chercher en Orient des divinités (dont le caractère étranger est parfois explicite avec l'Anubis à tête de chien) si celles-ci peuvent servir au bonheur des habitants à qui on souhaite prospérité par la légende, et qu'il n'y a pas de quoi être choqué puisque l'*instituant* isiaque peut afficher, voire brandir, un appareil romain.

À Rome, certains empereurs romains peuvent être considérés comme des évergètes isiaques, en particulier durant le premier tiers et la fin du III<sup>e</sup> siècle. Ainsi, les concordances entre les temps d'évolution épigraphique isiaque qui reflètent plus les intérêts populaires, et la progression des tendances numismatiques propres à certains empereurs, se retrouvent dans l'évergétisme architectural isiaque romain. Mais ce parallèle ne pouvait être définitivement confirmé que par l'analyse architecturale romaine. Car si les empereurs ont un rôle primordial dans l'urbanisme romain sacré, les temples sont aussi les lieux de rituels, d'une liturgie particulière réservée aux pratiquants de ces édifices, mais aussi une liturgie publique lors des grandes fêtes isiaques. L'architecture isiaque romaine cultuelle est également en lien avec les attentes des fidèles isiaques, d'où la question du conformisme impérial architectural envers les attentes et besoins du clergé ou des fidèles. Bricault affirme ainsi qu'il faut distinguer l'étude des cultes isiaques avec celle des divinités, car l'architecture illustre plutôt l'évolution des cultes, alors que les inscriptions et les images sont plutôt symptomatiques de l'évolution des dieux, de leur statut, de leur nature<sup>19</sup>.

Ainsi, durant le premier tiers et la fin du III<sup>e</sup> siècle, l'évergétisme impérial s'exprime à travers de grands espaces isiaques dont l'impression donnée est celle de « temples-musées », par une décoration à la fois cultuelle, esthétique, historique, idéologique (avec par exemple la mise en avant du thème du pouvoir pharaonique sous Caracalla, cf. V.1.1.1). Étant des temples avec une architecture fonctionnelle, la fonction cultuelle est induite. Mais la fonction esthético-historique n'est pas à négliger, notamment dans une intention diffusionniste qui peut s'accorder avec la localisation de l'édifice : le but serait d'attirer de nouveaux fidèles romains et finalement, d'intégrer les dieux dans la topographie cultuelle romaine. D'où la pertinence de cartographier ces lieux, ce qui a pu amener à des réflexions sur le voisinage urbain notamment en annexe, qui pourraient être approfondies dans le futur. De tels « temples-musées » isiaques sont l'incarnation de la notion de l'altérité incluse : des lieux intéressants aux yeux des Romains parce qu'ils se définissent par leur exotisme esthétique et historique, et des lieux de culte proches dans certains cas de hauts lieux de romanité politico-cultuelle comme l'*Iseum Campense* à côté des comices et du temple de Minerve, proches de lieux de romanité culturelle comme l'Isis

---

<sup>19</sup> Bricault, 2013 p. 181.

*Athenadoria* près de thermes, proches encore de lieux de romanité économique comme le *Serapeum* caracallien situé à proximité de plusieurs forums, donc des lieux isiaques ayant d'autant plus le potentiel de devenir quotidiens pour tous les Romains et non isolés.

Avec les reconstitutions actuelles, il est difficile d'établir si un empereur peut être considéré comme évergète-dévot ou si son geste architectural est guidé par des influences extérieures comme le cercle de fidèles isiaques et le clergé ; mais il est probable que le geste respecte un certain désir de la part des fidèles aux origines orientales, et du clergé isiaque qui imite le sacerdoce égyptien ou alexandrin dans sa hiérarchie, d'avoir des temples romains qui représentent une partie du pays égyptien en terre italienne et respectant l'univers liturgique égyptien (cf. V.1.3). Avec le serapeum du Quirinal, qui correspond à une préférence selon ses monnaies, Caracalla semble s'inscrire dans la catégorie d'un évergète-dévot offrant une construction pour en faire bénéficier autrui. Mais même cet édifice est peu connu du point de vue architectural. En outre, l'importance de localisation intra-*pomerium* que certains historiens lui ont donnée a pu ici être remise en question devant la flexibilité grandissante à l'époque impériale du rôle de frontière religieuse de ce *pomerium*, notamment depuis l'inclusion par Claude de l'Aventin, zone liminale d'intégration communautaire des Autres. Quant aux édifices à décoration associant *institutant* isiaque et divinités traditionnelles, ce sont surtout des lairaires, ce qui indiquerait des associations explicites en contexte privé qui peuvent être présents dans la zone pomériale sans poser la question de leur intégration publique. Finalement, lorsqu'on observe la subsistance des associations religieuses jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, le lien entre ces associations avec la survie de l'architecture romaine isiaque indique que l'évergétisme isiaque ne va pâtir de la christianisation de l'Empire qu'à la toute fin du IV<sup>e</sup> siècle par absence d'initiatives et seulement au V<sup>e</sup> siècle par destructions.

Tout chercheur s'intéressant à une problématique principale similaire à la nôtre, et souhaitant l'appliquer à une autre période ou une autre région, aura désormais à sa disposition une telle recherche avec ses sous-thèmes, sa méthodologie particulière appliquée à chacun, et ses résultats potentiellement comparables. En outre, si ici, ce sont les

cultes isiaques qui sont étudiés, une telle problématique peut être transposée aux autres cultes romano-orientaux présents à Rome et dans l'Empire romain. Nous avons entrepris le projet de telles comparaisons, ciblées pour Rome, entre le groupe divin isiaque et les autres cultes romano-orientaux. Devant l'ampleur de notre propre problématique, ce projet a dû être restreint à quelques comparaisons ou quelques rapprochements ponctuels, comme ce fut le cas pour le sous-chapitre littéraire sur le syncrétisme solaire, avec les rapprochements topographiques cultuels, ou encore avec l'évolution de l'épithète *Invictus* qui est passé de Mithra à l'empereur et Sérapis. Ce projet comparatif « romano-oriental divin » pourrait ainsi faire l'objet d'une analyse transreligieuse beaucoup plus poussée ultérieurement, soit centrée sur un type de source particulier pour un espace interrégional et/ou une époque spécifique, soit de manière exhaustive, mais locale comme nous le souhaitons ici.

Les approfondissements possibles et les pistes de recherches ouvertes par cette thèse sont encore nombreux et je conclurai cette thèse en me tenant à quelques-unes. Les perspectives en Amérique du Nord sont multiples, car les études isiaques y sont peu développées. Mais cela devra nécessiter des développements matériels (notamment avec des titres de langue étrangère) et d'initiatives de projets collectifs (comme le recensement numismatique dans les collections américaines). À partir de là, nous pourrions tout à fait proposer un ouvrage concentré sur un type de documents comme Veymiers et qui s'interrogerait sur la problématique de l'identité isiaque évolutive vers l'inclusion de l'altérité, notamment une étude similaire quant à l'influence isiaque des pouvoirs locaux italiens<sup>20</sup> ; une analyse transdocumentaire centrée sur une autre région<sup>21</sup> ; ou encore une étude de cas transgéographique, qui pourrait combiner approche biographique et histoire structurelle, ce qui est possible selon nous avec Caracalla tant les documents à disposition semblent plus abondants et complexes dans l'interprétation.

Ainsi, le champ des recherches sur les rapports entre les cultes ou les divinités isiaques avec le pouvoir impérial est encore large, dans ce domaine récent qu'est l'isiacologie. Et les méthodologies exploitables sont de plus en plus variées, offrant une

---

<sup>20</sup> Telle qu'entreprise par Gasparini, « Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 260-299.

<sup>21</sup> Comme analyser si en Bithynie et en Paphlagonie, le phénomène de régionalisation isiaque monétaire se reflète aussi dans le domaine architectural.

infinité de questions, d'autant qu'on peut élargir notre problématique aux rapports entre cultes isiaques et pouvoir, quels qu'ils soient, qui a pu exister durant l'Antiquité gréco-romaine. Isis et Sérapis ont encore beaucoup à nous offrir.

## Annexe

### Annexe 1 : Réflexions sur l'empereur : un modèle de romanisation

La problématique de l'empereur en tant que modèle de romanité<sup>1</sup>, donc moyen de romanisation<sup>2</sup>, est récemment remise en cause. En effet, la définition de la romanisation a été établie dès le XIX<sup>e</sup> siècle en tant que « *a deliberate policy on the part of the empire to reconcile subjects to colonial rule and to reward their compliance with the fruits of civilization*<sup>3</sup> ». Cette ancienne définition se basait en outre sur des points de vue littéraires issus de la haute classe romaine, qui discouraient sur les avantages de la domination impériale. Ainsi la définition élevait l'empereur et son pouvoir en tant que modèle et moyen de romanisation, et caractérisait le phénomène comme une manifestation particulière de l'élite locale souhaitée et encouragée par l'État. Or, selon David J. Mattingly, elle pose problème puisque tout d'abord elle implique que le phénomène, qui consiste en des changements culturels, soit unilatéral et unilinéaire ; ensuite, elle s'appuie sur un discours colonial à propos de la nature de l'empire ; finalement, elle mettrait l'emphase sur des lieux et des monuments liés à l'élite, sur la culture produite par cette dernière<sup>4</sup>, ce qui occulte les éléments suggérant la poursuite des traditions indigènes. Ainsi, l'équation entre la romanisation et la décomposition de l'identité ethnique est habituelle<sup>5</sup>. C'est pourquoi l'historien suggère d'oublier peu à peu l'utilisation du terme « romanisation » pour lui préférer le terme de « *creolization*<sup>6</sup> », qui dénote une connotation américaine et induit la société esclavagiste. Et dans un objectif plus global de comprendre la culture matérielle et l'évolution des comportements sociaux des esclaves et des classes non privilégiées, il pourrait être appliqué à l'Empire romain.

---

<sup>1</sup> C'est-à-dire modèle du bon citoyen romain, de bon comportement-type à suivre, l'essence même de ce qui est romain et de cette culture.

<sup>2</sup> Dans le sens de phénomène qui tend à faire évoluer ce qui n'est pas romain à l'origine selon le référent qu'est la culture romaine et son modèle de romanité.

<sup>3</sup> Mattingly, 2011, p. 38 et p. 205-206.

<sup>4</sup> Mattingly, 2011, p. 38-39.

<sup>5</sup> Mattingly, 2011, p. 215.

<sup>6</sup> Mattingly, 2011, p. 40.



Or, avec une approche épigraphique telle que le nôtre (sur la question du pouvoir impérial en tant que moyen de romanisation pour les cultes isiaques à Rome), la difficulté de se concentrer sur des objets précieux et associés à l'élite est contournée, puisque la plupart des inscriptions romaines isiaques ne sont pas issues de la haute société, mais plutôt des classes non privilégiées selon les critères de Mattingly. En outre, ce dernier suggère que le facteur religieux est l'un des facteurs d'identité individuelle ou de groupe qu'il convient d'analyser, citant spécifiquement les « *exclusive sects*<sup>7</sup> » comme les cultes à mystères. Ainsi une approche épigraphique qui s'interroge conjointement sur la sphère isiaque et la sphère impériale reste appropriée pour la problématique de la romanisation. Car elle met en emphase des moyens et des discours populaires, ce qui contrebalance le point de vue élitiste qui pourrait conduire à une vision purement colonialiste, et elle ne nécessite pas l'utilisation du terme « créolisation ». Finalement, avec une telle approche concentrée sur une part de la société, et comparative avec une autre classe sociétaire lorsque cela est possible, l'équation entre la romanisation et la décomposition de l'identité ethnique peut être neutralisée.

La définition de la notion de romanisation, proposée par Carlos F. Noreña, est plus conforme à notre objectif : « *a process (...) as many of the objects, practices, and beliefs characteristic of Roman Italy, from monumental architecture, public space, and religious ritual to clothing, tablewares, and nomenclature, began to be widely adopted – and adapted – throughout the western provinces*<sup>8</sup> ». Car elle inclut une dimension religieuse, ainsi qu'à la fois des sources issues de l'élite (architecture monumentale publique) tout comme des objets qui peuvent provenir de toutes les couches sociétaires (vêtements, vaisselle, etc.), et finalement parce qu'elle spécifie la « nomenclature » adoptée et adaptée, qu'on peut appliquer au domaine épigraphique par le formulaire des inscriptions et les termes ainsi utilisés ou oubliés.

Or, l'avènement du pouvoir impérial accélère et adapte la romanisation, qui commença dès que la domination romaine étend son influence en Méditerranée (soit durant la deuxième partie de l'époque républicaine, surtout durant la République tardive). Le

---

<sup>7</sup> Mattingly, 2011, p. 217, malgré l'inexactitude de l'expression utilisée.

<sup>8</sup> Noreña, 2011, p. 9.

phénomène ne s'opère pas uniquement dans les provinces et peut prendre place à Rome même, sur les populations d'origine étrangère venues s'installer en grand nombre dans la capitale cosmopolite, mais également sur l'élite soucieuse et désireuse d'imiter au plus près leur modèle de romanité : l'empereur considéré comme illustre. Ainsi, estimant que le domaine religieux et la nomenclature romaine participent à la romanisation, le formulaire épigraphique romain (par l'utilisation d'épithètes et d'épiclèses précises) peut en être symptomatique, ainsi qu'à son évolution.

Depuis Auguste, le formulaire impérial est bien défini, avec les quatre vertus cardinales reconnues par le Sénat (*virtus, clementia, iustitia et pietas* affichées sur le bouclier de la Curie), qui sont induites dans le surnom *Augustus*, ce dernier déclarant l'empereur comme sacré. Ainsi, *Augustus* est pris par tous les empereurs comme *cognomen* dans leurs inscriptions ; par la suite<sup>9</sup>, à partir de Commode, on lui ajoute les *cognomina Pius Felix* puis à partir de Caracalla, *Felix Invictus*. On peut alors comparer le formulaire en langue latine avec celui en langue grecque, et selon les régions. Par exemple, une certaine originalité se remarque dans les titulatures impériales en Égypte, où les efforts se font pour transcrire en égyptien la formule grecque *Ἀυτοκράτωρ Καῖσαρ Ἀντωνῖνος Σεβαστός* dans le cas de Caracalla, avec la simple translittération égyptienne pour *Imperator Caesar Antoninus*, tandis que le qualificatif de *Sebastos* pour *Augustus* est bien traduit<sup>10</sup>. Avec d'autres exemples pour Caracalla, certains titres peuvent apparaître à l'origine proprement romains et non grecs, dans une sorte de traduction pour exprimer les notions d'*invictus, pius, propagator imperii*, ou encore le thème de la *providentia*, le tout dans des formules traditionnelles égyptiennes. Ici, les efforts égyptiens illustrent non pas une affirmation de l'empereur en tant que pharaon, mais au contraire des choix de traductions qui affichent un respect de la formule latine ou grecque, avec des mises au point

---

<sup>9</sup> Turcan, 1978, p. 1062.

<sup>10</sup> Lassère, 2005, p 616-617 (pour *pius*, on aura alors éventuellement la translittération de *Εὐσεβής* : p. 594). Pfeiffer, « The imperial cult in Egypt », dans Riggs (éd.), 2012, p. 86.

inspirées de la tradition religieuse égyptienne<sup>11</sup>. C'est donc une volonté inverse de celle affichée par Domitien, qui sur son obélisque *Pamphilius* témoignait plutôt d'un effort de perpétuer les formules pharaoniques traditionnelles à Rome tout en y incluant des éléments plus propices à ses choix<sup>12</sup>.

Dans la titulature des impératrices, publique par le peuple ou officiellement émise par l'autorité, le titre de Mère des Augustes apparaît sous les Antonins pour évoluer en *mater castrorum* ou *mater senatus* sous la dynastie des Sévères<sup>13</sup>. Julia Mamaea est même qualifiée de Mère de tout le genre humain<sup>14</sup>, innovation de caractère universaliste qui n'est pas sans rappeler celui d'épithètes impériales à caractère divin ou directement appliquées aux divinités, comme *kosmokrator* pour Sérapis à Rome dès la dynastie sévérienne, comme *μυριώνυμος* pour Isis dès le II<sup>e</sup> siècle. La tendance pour un universalisme croissant va donc de pair avec la tendance à la romanisation qui s'accroît avec l'extension des frontières de l'Empire romain surtout à partir de la dynastie antonine, et ce autant pour l'image impériale que pour le domaine divin.

La prochaine grande étape évolutive du formulaire impérial s'opère durant la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., alors que le pouvoir impérial progresse vers une forme plus autoritaire<sup>15</sup>. Aurélien est qualifié de son vivant de *deus* dans les dédicaces publiques<sup>16</sup> ou encore de *d(ominus) n(oster)*, titre qui concurrencera désormais celui d'*imperator caesar* en tête de la titulature dans les hommages publics à l'empereur. Néanmoins, cette évolution est surtout lisible dans des dédicaces publiques, qu'elles soient offertes par une association religieuse ou par de hauts fonctionnaires, et non dans l'intitulé des actes de l'empereur lui-même. Il semble que l'évolution de l'idéologie du pouvoir

---

<sup>11</sup> D'ailleurs, les preuves archéologiques prouvent la volonté de conception romaine architecturale implantée en Égypte depuis Auguste : Pfeiffer, « The imperial cult in Egypt », dans Riggs (éd.), 2012, p. 86-94.

<sup>12</sup> Grenier, 1987.

<sup>13</sup> Langford, 2013, p. 24-38 ; Lassère, 2005, p. 613 ; Levick, 2014, p. 134 ; Birley, 1988, p. 130, Daguët-Gagey, 2000, p. 394, Levick, 2007, p. 93-94 et Morelli, 2009, p. 136-138 concernant Julia Domna.

<sup>14</sup> *CIL*, II, 3413.

<sup>15</sup> Lassère, 2005, p. 606-615.

<sup>16</sup> *CIL*, VIII, 4877 par exemple.

impérial se répercute dans les inscriptions populaires à des niveaux différents de la société dans l'Empire, d'où l'utilisation adéquate du terme « romanisation ». Or, cette évolution impériale est indirectement encouragée par la théologie solaire aurélienne autour de *Sol Invictus*, puisque cette dernière rassemble les fidèles autour d'une lumière vivifiante, tout en instituant un hommage au prince de l'*orbis romanus* qui a institué ce culte<sup>17</sup>. Ce Soleil ayant les mêmes titres que l'empereur, on voit que la romanisation encouragée et incarnée par cet empereur à travers ses propres titres évolutifs passe par le facteur religieux et la « romanisation » de cultes aux origines étrangères à Rome.

D'ailleurs, le lien entre Aurélien et Sol pour la domination du monde est explicitement affiché sur ses monnaies où l'empereur reçoit le globe de Sol, et non de Jupiter ou même de Sérapis qui ont pu auparavant le détenir<sup>18</sup>. Il est difficile d'affirmer la direction du lien cause à effet : est-ce d'abord cette iconographie monétaire impériale qui a engendré l'évolution de la titulature impériale dans les inscriptions populaires, ou le contraire ? Il semble plus adéquat que la première option soit la bonne, selon la volonté aurélienne, forte et variée, d'encourager ce culte solaire (à la fois particulier et universaliste<sup>19</sup>) par une communication impériale sous tous ses aspects.

L'évolution impériale du III<sup>e</sup> siècle vers un absolutisme impérial se généralise à partir de la Tétrarchie et surtout de Constantin, avec le titre *augustus* précédé désormais de *perpetuus* ou encore de *semper*<sup>20</sup>. Quant au qualificatif *invictus*, il est remplacé par *victor* dès 325, date à partir de laquelle Sol (*invictus*) ne sera plus figuré sur les revers constantiniens<sup>21</sup>. La titulature impériale, qui est exprimée notamment directement par les

---

<sup>17</sup> Ries, « Sacré, culte impérial, fêtes et christianisme aux trois premiers siècles de l'Empire romain », dans Motte, Ternes (éd.), 2003, p. 266-267.

<sup>18</sup> Manders, 2012, p. 121-133 sur les types monétaires de Sol et p. 150-154 sur l'importance de sa relation avec Aurélien ; Hijmans, 2009, p. 595-605.

<sup>19</sup> Halsberghe, 1984.

<sup>20</sup> Ces changements se reflètent dans le monnayage impérial, puisque Constantin instaure un nouveau programme avec des types remerciant la *perpetua virtus Augusti* (et l'aide du *SOLI INVICTO AETERNO AUG*) ou soulignant la *securitas perpetua* frappés entre 312 et 313 : *RIC* VI p. 327 n° 129 (Aquileia), *RIC* VII p. 367 n° 49 (Ticinum) ; *RIC* VII p. 473 n° 42 ; Wienand, 2012, p. 225.

<sup>21</sup> Constantin est déclaré *victor omnium gentium* : *RIC* VII p. 162-167 n° 1-38. Wienand, 2012, p. 296-335.

empereurs eux-mêmes, est donc exemplaire d'une idéologie impériale évolutive. Et lorsque le peuple exprime ces mêmes qualificatifs dans des dédicaces plus ou moins publiques envers leur dirigeant, il apparaît que l'empereur, dans ses spécificités fonctionnelles ou naturelles, est bien élevé en modèle de romanité à suivre, que cette situation soit une conséquence de la propre volonté impériale, ou éventuellement une cause à l'évolution de l'image impériale par facteur populaire – dernière hypothèse moins plausible. L'empereur est donc bien un modèle d'une romanité évolutive, et ses qualificatifs impériaux évolutifs sont éventuellement des moyens de romanisation pour les divinités « étrangères ».

## Annexe 2 : Les gemmes et les lampes, d'autres sources populaires

Nous basons ici notre description sur l'ouvrage de Veymiers, ainsi que sur les suppléments apportés par la série des *Bibliotheca isiacae*<sup>1</sup>. Si, pour le moment, une telle étude glyptique isiaque est inédite et ne concerne que Sérapis, elle pourrait néanmoins contribuer à une compréhension de la vision populaire envers les liens entre la divinité isiaque masculine et les empereurs. D'autant plus que comme le souligne Veymiers dans son introduction, les bijoux et les gemmes au nom de Sérapis sont familiers autant en Orient qu'en Occident, comme l'illustre Pline l'Ancien<sup>2</sup>. Ainsi, en attendant la publication de catalogues sur les autres divinités isiaques, nous pourrions nous demander si ces images populaires sérapistes sont les mêmes que les iconographies monétaires favorisées par les empereurs.

Malheureusement pour nous, les difficultés liées à ce type de sources sont multiples<sup>3</sup>. La principale est le problème de datation chronologique qui nous concerne directement, puisque en conséquence, nous ne pouvons que difficilement rattacher une image à un règne ou à une dynastie en particulier. Puis le problème de commercialisation antique de ces petits objets, qui sont découverts probablement dans un endroit différent du lieu de fabrication : nous pourrions difficilement nous concentrer sur des objets « romains » et l'éventualité d'images romaines différentes du reste de l'Empire. Néanmoins, certains types glyptiques ont pu s'inspirer des images monétaires officielles, d'où des indications sommaires de repères temporels et géographiques. Alors que d'autres semblent inédits. Quant à la complexité d'interprétation fonctionnelle – objet culturel, de parure, de commerce, souvenir de voyage ? –, elle ne rentre pas véritablement en compte dans une étude en lien avec le pouvoir impérial romain telle que la nôtre. Car, quelle que soit cette fonction, la possible présence de l'empereur lié à Sérapis reste une information de choix pour nous. Enfin, nous n'avons pas la certitude que certains bijoux ont pu appartenir à la cour impériale : les informations que nous pourrions obtenir de l'analyse glyptique sont

---

<sup>1</sup> Bricault, Veymiers (dir.), 2011, p. 239-271 et Bricault, Veymiers (dir.), 2015.

<sup>2</sup> Veymiers, 2009, p. 18.

<sup>3</sup> Veymiers, 2009, p. 20-22.

donc majoritairement indirectes, sur l'image que le peuple a du possible lien entre l'empereur, son pouvoir et Sérapis. Les bijoux ne nous apportent rien sur les liens isiaques directs, voire choisis par les empereurs eux-mêmes.

Dans le domaine typographique, le type du buste seul de Sérapis est majoritaire (plus de 75 % du recensement de Veymiers<sup>4</sup>), alors que, depuis déjà l'époque hellénistique, il a un lien avec le pouvoir politique : il apparaît, de face, dans l'entourage de Ptolémée IV Philopator. Il demeure durant toute l'époque impériale, surtout durant le Haut Empire. Sérapis fait ainsi partie des divinités masculines qui ont droit au buste de face dans la glyptique de tout l'Empire, alors que sa représentation en homme barbu, chevelu et mature, le rapproche de divinités du panthéon classique comme Zeus, Hadès ou Asklépios<sup>5</sup>. Dans la numismatique, le type du buste sérapiste reste confiné à Alexandrie, pour n'apparaître à Rome que sur les *Vota Publica* du IV<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, le buste de face étant particulièrement réservé à l'image impériale et plus difficile à réaliser, Sérapis se tourne plus souvent, pour être majoritairement de profil vers la gauche. Ainsi, contrairement à l'image des « médias officiels » impériaux qui, à Rome, ne définissent que peu Sérapis comme divinité d'autorité et de pouvoir par cette image spécifique héritée de l'époque hellénistique, sur les bijoux, le dieu se rapproche plus du pouvoir impérial par une position stylistique similaire. Le peuple semble plus ouvert à une assimilation entre pouvoir divin sérapiste et pouvoir impérial<sup>6</sup>, que les autorités de l'Empire qui font diffuser les monnaies.

D'ailleurs, cette assimilation populaire se remarque dans le deuxième type sérapiste présent sur les bijoux et les gemmes : son buste accolé à la présence de l'aigle<sup>7</sup> (notamment sur une série qui date des II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles et qui présente parfois des symboles astraux ou des

---

<sup>4</sup> Ce qui est inchangé avec le supplément : Bricault, Veymiers (dir.), 2015, p. 209.

<sup>5</sup> Veymiers, 2009, p. 28.

<sup>6</sup> Assimilation issue de la dynastie ptolémaïque, mais la représentation exacerbe des traits physiques qui tentent de faire de Sérapis une divinité du panthéon classique, plus « occidentale ». Malgré la variété du type, Sérapis porte plus souvent le *calathos*, emblème de fertilité agraire qui sous-entend les liens entre Rome et Alexandrie par la production de blé de l'Égypte, que la couronne *atef*, coiffure osirienne.

<sup>7</sup> Veymiers, 2009, p. 33-39.

enseignes militaires<sup>8</sup>), thème qui n'apparaît dans la numismatique que durant la dynastie antonine, et ce dans la partie orientale de l'Empire. Le « roi des oiseaux » est traditionnellement associé à Jupiter et représente l'idée de souveraineté, l'intermédiaire entre l'empereur et le monde divin, qui conduit l'âme de l'empereur divinisé vers ce dernier. Avec Sérapis, qui est soit en buste, soit debout ou trônant, on conclut généralement à une volonté populaire de parenté entre la divinité romano-orientale et Zeus. L'aigle peut renforcer des fonctions sérapistes, comme l'aspect cosmique et psychopompe lorsque le bijou accompagne le mort dans sa tombe<sup>9</sup>. Finalement, Sérapis apparaît comme un *kosmokrator* grâce à cet aigle (renforcé à quelques occasions par la présence de Nikè qui peut couronner Sérapis<sup>10</sup>), donc une figure du pouvoir céleste dont le pouvoir impérial est le pendant sur terre.

Lorsque le dieu n'est pas en buste, l'aigle n'est pas l'attribut principal de Sérapis sur les bijoux : dans plus de 80 % des cas, le dieu tient le sceptre<sup>11</sup>, puis c'est Cerbère qui l'accompagne (un peu moins de 40 %). La combinaison sceptre-Cerbère est la plus fréquente des types sérapistes secondaires, en général avec le type de Sérapis qui trône. Ainsi, les autres attributs principaux occultent les origines égyptiennes de la divinité, pour le faire apparaître comme universel. Alors que les séquences divines, peu fréquentes, ne font que rarement intervenir des divinités qui ne sont pas issues du cercle isiaque (les Dioscures et les Nikè). On semble donc mettre en avant Sérapis seul, pour ne pas occulter sa toute-puissance.

Les autres types du buste de Sérapis peuvent renforcer l'image du *kosmokrator* divin et universel – comme le buste sur un globe ou avec les signes du zodiaque –, plus rarement une image proprement orientale – le buste avec le bélier –. Quant aux types secondaires de Sérapis, là encore, l'imagerie populaire présente majoritairement un dieu

---

<sup>8</sup> Veymiers, « Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques », dans Bricault, Veymiers (dir.), 2011, p. 240.

<sup>9</sup> Sur la thématique de l'aigle associé à Sérapis sur les gemmes, les monnaies, les lampes et les statues : Veymiers, 2003.

<sup>10</sup> Veymiers, « Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques », dans Bricault, Veymiers (dir.), 2011, p. 241, V. BAD 38-40.

<sup>11</sup> Veymiers, 2009, p. 211.



synonyme de pouvoir divin universel : comme Sérapis qui trône seul, dont les gemmes sont toutes d'époque impériale, cette apparition typologique renforçant la volonté d'assimilation avec le pouvoir impérial. Mais ici, le type peut être inspiré de la numismatique, qui y est présente dans tout l'Empire à partir du règne de Claude (seulement à partir du règne de Caracalla pour les monnaies romaines). Comme pour le buste, le type du Sérapis trônant a de nombreuses variantes, les principales le rapprochant du panthéon classique ou affichant une universalité (avec Cerbère par exemple), les minoritaires exacerbant les origines égyptiennes (sur un bélier, ou encore avec un crocodile, un lion et une momie, image absente des monnaies).

Quant aux inscriptions trouvées sur certains exemplaires, là encore, on met en avant la toute-puissance et l'universalité de cette divinité isiaque, présentée souvent comme *μέγα τὸ ὄνομα τοῦ Σάραπισ, μέγα Σάραπισ*<sup>12</sup>. Cette omnipotence déclarée apparaît comme un « mégathéisme » sérapiste dans la glyptique.

Si Veymiers confirme que « la création d'un type en numismatique semble ainsi avoir généralement provoqué sa vogue en glyptique<sup>13</sup> », cette vogue peut se diffuser différemment (et plus intensément) de la dispersion monétaire de certains types, comme celui du buste : il semble que le pouvoir impérial ait fait des choix, qu'il ait choisi de ne pas privilégier certains types, même si ces derniers ont été créés à l'origine par un autre type de pouvoir politique (ce qui pourrait d'ailleurs être la cause de ces choix impériaux).

Au-delà de l'impossibilité à déterminer des exemplaires ayant appartenu à des empereurs ou à leur entourage, c'est la rareté des bijoux qui associe Sérapis à un portrait impérial qui est la plus préjudiciable pour nous. Car sur ces objets, Sérapis est très rarement

---

<sup>12</sup> Veymiers, 2009, p. 217.

<sup>13</sup> Veymiers, 2009, p. 212. C'est d'ailleurs le cas des bijoux représentant Sérapis trônant dans un temple face à Isis (assimilée ou non à Tychè/Fortuna) et Déméter qui s'inspirent des émissions alexandrines de Trajan (*SNRIS* Alexandria n° 135). Ou encore de l'association intégrant Déméter en relation avec Hermanubis, qui est une réalité numismatique également alexandrine depuis le II<sup>e</sup> siècle. (Veymiers, « Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques », dans Bricault, Veymiers (dir.), 2011, p. 242). Bricault, Veymiers (dir.), 2015, p. 207-208, confirme ce discours par plusieurs exemples.

accompagné de personnages non divins : un exemplaire présente une reine ptolémaïque, ce qui n'est pas étonnant, puisque Sérapis est une divinité protectrice de la dynastie des Lagides. Ou encore, on peut le trouver lié à l'armée romaine (avec trois gemmes concernées). Il est plus étonnant que, contrairement au domaine numismatique où Sérapis est présent sur plus de 1800 émissions dans tout l'Empire, selon le répertoire glyptique, les exemplaires qui représentent un portrait impérial sont touchés par une grande rareté. Ainsi, seuls cinq exemplaires présentent un *princeps* comme partenaire et ayant les mêmes pouvoirs par des bustes affrontés : V. D. 1<sup>14</sup> avec un César, possiblement Géta, V. D. 4, 9-11 avec Caracalla<sup>15</sup>. Le buste de Caracalla est ainsi aligné avec le buste sérapiste sur une broche en argent formée d'une couronne de laurier, soit un symbole du triomphe ; la signification militaire est aussi fortement présente sur les deux intailles où le dieu couronne Caracalla, en habit militaire, ce qui est un type repris de la numismatique alexandrine entre 212 et 214 apr. J.-C<sup>16</sup>.

Enfin, l'exemplaire V. D. 7 présente Valérien, Gallien, Valérien II et Salonin ou Dioclétien, Maximien, Galère et Constance Chlore (305-306 apr. J.-C.), dans une autre configuration. Cette intaille en cristal, qui présente l'inscription « Denta(tus), (fils de) Cons(tantinus) », représente en personnages principaux les bustes accolés d'Isis et de Sérapis, type qui apparaît à l'époque hellénistique et qui perdure sous l'Empire pour signifier l'assimilation entre le couple divin et le couple royal/impérial, donc l'appui divin envers le pouvoir impérial. Pour cet exemplaire, la signification est double, avec la présence d'épis, d'un héron – l'oiseau *benou* pour les Égyptiens –, de vigne : la fertilité du Nil. Ainsi, cette pierre est un symbole de fertilité par la présence du couple isiaque appuyé par le pouvoir impérial, par les empereurs et les Césars présents, qui sont plutôt les tétrarques de la dynastie dioclétienne selon Veymiers<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Code qui correspond au groupe V (Sérapis accompagné d'autres divinités), sous-groupe D (avec des personnages non divins – militaire, roi ou empereur).

<sup>15</sup> Les n° 9-11 sont introduits et bien décrits dans le supplément II : Bricault, Veymiers (dir.), 2015, p. 208, 222-223 et pl. 14.

<sup>16</sup> *SNRIS* Alexandria n° 516 : *supra*, p. 364.

<sup>17</sup> Veymiers, 2009, p. 172, qui fait le parallèle entre cette image et celle de l'arc de Galère à Thessalonique, en plus de l'argument de la proclamation de Salonin comme César seulement à la

Cet échantillonnage « impérial » très restreint ne permet pas de véritables conclusions, seulement des conjectures : sur la relative présence de la dynastie sévérienne, mise en parallèle avec la forte production numismatique isiaque de Caracalla ; ou sur le regain de lien entre les divinités isiaques et la Tétrarchie dioclétienne, mais là encore parallèlement avec d'autres types de sources comme l'architecture. Cette source « populaire » que sont les bijoux et gemmes ne suffit pas pour une réelle approche de la vision populaire sur les liens entre ces divinités et le pouvoir impérial qui évolue selon les dynasties. Car justement, face par exemple à l'abondance numismatique des exemplaires sérapistes caracalliens, on ne peut qu'être d'autant plus étonné de ne pas avoir plus d'exemplaires avec Caracalla ou les membres de son entourage...

Quant aux lampes isiaques récemment cataloguées par Podvin, d'après la typologie effectuée, il semble que l'inspiration de leur iconographie est très variée. Certains thèmes se retrouvent dans plusieurs autres médias comme les monnaies ou la statuaire – tels que Sérapis trônant – ; alors que d'autres, comme l'Isis à la voile, sont courants dans le domaine numismatique, mais très rares sur les lampes<sup>18</sup>. Ainsi, l'antériorité peut être réciproque : un thème lumineux précis comme les bustes d'Isis et de Sérapis radié a pu influencer la production numismatique, mais l'association figurative générale Isis-Sérapis remonte aux monnaies ptolémaïques. Cette variété typologique et d'influence s'explique par la production essentiellement privée et non contrôlée par le pouvoir impérial dans le monde gréco-romain, alors qu'en Égypte, elle découlait uniquement des temples qui imposaient les modèles iconographiques.

Ainsi, le média lumineux présente des points communs essentiels avec la glyptique, notamment comme preuve de la religiosité dans la sphère privée, pouvant être influencée par des médias plus officiels et contrôlés par le pouvoir romain : statuaire et surtout monnaies. Il peut indirectement renseigner sur le lien entre pouvoir impérial et cultes

---

mort de Valérien le Jeune, d'où la possibilité moindre qu'ils aient été représentés conjointement sur cet exemplaire. Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 344, adhère à la théorie tétrarchique.

<sup>18</sup> Podvin, 2011, p. 102-103.

isiaques selon le point de vue de la masse populaire et du clergé auxquels appartiennent ces lampes. Rappelons que les lampes pouvaient éventuellement servir au culte impérial, lorsqu'on brûlait de l'encens et qu'on allumait des lampes en l'honneur de l'empereur, geste dont on a des témoignages depuis le début du I<sup>er</sup> siècle jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. Or, les lampes isiaques augmentent en nombre durant l'époque sévérienne, tendance qui semble s'accorder aux inscriptions et aux monnaies, et qui prouverait à la fois les aspirations isiaques plus intenses de la population et une inspiration influente « au plus haut niveau de l'État »<sup>20</sup>.

En outre, la répartition iconographique lumineuse générale fait concorder la prédominance de Sérapis, par rapport à Isis. Mais la répartition géographique témoigne de certaines différences régionales avec celle des inscriptions : ainsi, Sérapis arrive toujours en première position sur les lampes romaines, alors que les inscriptions romaines laissent apparaître Isis comme divinité principale des fidèles installés dans la Capitale. D'ailleurs, Anubis est en général la troisième divinité invoquée dans les inscriptions, alors que les lampes affichent plutôt le succès d'Harpocrate comme troisième divinité isiaque. Ainsi, certaines conclusions issues de l'analyse des luminaires isiaques vont à l'encontre des données « populaires » isiaques obtenues par l'étude épigraphique ; cette constatation s'explique en partie par la différence de détenteur des lampes, au prix abordable, par rapport aux émetteurs d'inscriptions – souvent issus de milieux plus favorisés<sup>21</sup>. On aurait alors, grâce à ces deux types de médias isiaques, le possible point de vue de deux classes populaires différentes, même si la distinction entre les deux reste difficile à discerner.

Non seulement les lampes détenues par des particuliers sont très peu retrouvées dans des contextes religieux<sup>22</sup> – laïques privés –, mais surtout, sur les 988 lampes répertoriées, aucune ne figure une divinité isiaque en compagnie d'un empereur et ne peut être utile directement pour notre sujet.

---

<sup>19</sup> Podvin, 2011, p. 188.

<sup>20</sup> Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 320.

<sup>21</sup> Podvin, 2011, p. 146.

<sup>22</sup> Podvin, 2011, p. 165.

### Annexe 3. L'urbanisation isiaque romaine : un visuel

Construire à Rome n'est pas anodin, en particulier en ce qui concerne la sphère sacrée. Car comme toute ville, Rome est par définition un lieu avant tout profane, dans le sens qu'elle doit être neutre religieusement, commune aux différentes communautés religieuses<sup>1</sup>. Cette diversité religieuse implique, entre les différentes communautés, une compétition de visibilité urbaine publique plus que dans la sphère privée ou dans le monde rural. Ainsi, « les emplacements sélectionnés pour édifier le sanctuaire, la forme à lui donner, les voisinages culturels et politiques sont hautement significatifs<sup>2</sup> ». En outre, dans les cités romaines et tout spécialement à Rome, « les dieux romains partagent avec les hommes l'espace civique<sup>3</sup> » et par conséquent « l'ordre de la cité s'identifie à l'ordre voulu par les dieux<sup>4</sup> », dont l'empereur est l'interprète en tant que *pontifex maximus*. La forme des différents sanctuaires qui nous concernent a pu être étudiée et leur topographie évoquée, mais qu'en est-il de leur voisinage ? Nous ne dénombrons pas d'autres monuments susceptibles d'être relevés pour cette étude<sup>5</sup>. La méthode cartographique<sup>6</sup> permet ainsi de visualiser la « répartition isiaque romaine » recensée, et les régionnaires décrivent les monuments voisins quartier par quartier, dont la proximité est suffisamment importante pour être relevée<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Sotinel, « La sphère profane dans l'espace urbain », dans Rebillard, Sotinel, 2010, p. 319.

<sup>2</sup> Bricault, 2013, p. 195.

<sup>3</sup> Borgeaud, Prescendi, 2008, p. 25.

<sup>4</sup> Motte, Ternes (éd.), 2003, p. 113.

<sup>5</sup> Pour les périodes qui nous concernent, nous n'avons pas de pyramide romaine comme celle de Caius Cestius (Várhelyi, 2010, p. 168-169). Construite pour un préteur sous Auguste, elle est un bon exemple de monument funéraire égyptomaniaque sans allusion religieuse explicite, malgré le fait que le *cognomen* de Cestius – Epulo – indiquerait la fonction sacerdotale de *septemvir epulonum*. Mais les seuls personnages avérés comme étant à la fois épulons et néocores isiaques sont les aristocrates de la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>6</sup> Cette méthode de spatialisation est très actuelle, utilisée par exemple par F. Coarelli pour les édifices mithriaques romains, alors qu'il s'interrogeait sur « la spatialisation au regard de leur importance dans la vie de la cité », et notamment la notion de *market-place* religieuse de J. North (Belayche, Rebillard, « “Cultes orientaux” et pluralisme religieux. Introduction thématique », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 139).

<sup>7</sup> Voir la carte de répartition romaine antique des monuments isiaques ou égyptisants : figure n° 31. Nous utilisons ici la carte de Coarelli, 1982, p. 39, (combinée à celle p. 63 pour situer les lieux mithriaques) sur laquelle nous avons actualisé l'emplacement de certains lieux isiaques (alors en

|   |
|---|
| <b>Répartition romaine des temples isiaques et romano-orientaux</b> |
|---|

|    |  |
|----|--|
| 1  | Isis <i>Metellinum</i> : <i>regio</i> II/III (? <sup>8</sup> )                     |
| 2  | Complexe isiaque de la <i>regio</i> III  |
| 3  | Laraire près de <i>S. Martino ai Monti</i> (Isis-Fortuna) : <i>regio</i> III/V (?) |
| 4  | Isis <i>Patricia</i> : <i>regio</i> V  |
| 5  | <i>Serapeum</i> du Quirinal : <i>regio</i> VI                                      |
| 6  | Laraire des <i>Castra Praetoria</i> : <i>regio</i> VI                              |
| 7  | Aménagements des Jardins de Salluste : <i>regio</i> VI                             |
| 8  | <i>Iseum</i> du Capitole : <i>regio</i> VIII                                       |
| 9  | Complexe du Champ de Mars : <i>regio</i> IX  |
| 10 | Traces au cirque Maxime, près du <i>forum Boarium</i> : <i>regio</i> XI            |
| 11 | Isis <i>Athenadoria</i> : <i>regio</i> XII   |
| 12 | <i>Iseum</i> de Sainte-Sabine : <i>regio</i> XIII                                  |
| 13 | Laraire du <i>Trastevere</i> ( <i>porta Portese</i> ) : <i>regio</i> XIV           |
| 14 | Temple/ <i>sacellum</i> du Vatican : <i>regio</i> XIV, plaine vaticane             |
| 15 | Laraire des <i>Castra Misenatium</i> : <i>regio</i> III                            |
| 16 | Laraire près des thermes de Caracalla : <i>regio</i> XII                           |
| 17 | Laraire de la <i>Domus Flavia</i> : <i>regio</i> X                                 |
| A  | <i>Mithraeum</i> des thermes de Caracalla : <i>regio</i> XII                       |
| B  | <i>Mithraeum Santa Prisca</i> : <i>regio</i> XIII                                  |
| C  | <i>Mithraeum</i> : <i>regio</i> II   |
| D  | <i>Dolichenum</i> de l'Aventin : <i>regio</i> XIII                                 |
| E  | Sanctuaire syrien du Janicule : <i>regio</i> XIV                                   |

Sur les quatorze régions romaines, on retrouve des traces isiaques dans dix d'entre elles. Surtout, sept régions présentent un temple isiaque, auxquelles s'ajoutent les régions X, XIII et XIV si l'on inclut les laraires indépendants ou présents dans des temples qui honorent des divinités d'autres cercles divins. Sans oublier les obélisques du *Circus*

---

couleur), et sur laquelle nous avons ajouté l'emplacement des obélisques. Les anciens emplacements des temples/laraires isiaques (selon Coarelli ou Malaise) sont toujours figurés en noir. Les numéros des temples honorant d'autres divinités romano-orientales, lorsque sans attestation de cultes isiaques associés, ont été effacés (mais les signes laissés pour observer leur localisation) ; ceux avec attestation isiaque sont concernés par le code couleur et obtiennent une lettre de légende. Le tout est présenté avec un code couleur mettant en avant les périodes qui nous concernent dans cette thèse (III-IV<sup>e</sup> siècles). Pour les obélisques, l'emplacement est celui de l'Antiquité, non l'actuel (noté à côté) et la couleur correspond à l'époque des gestes impériaux qui les touche : création ou transport/déplacement (et non à l'époque pharaonique de construction pour ceux importés d'Égypte).

<sup>8</sup> Dans ce tableau de légende pour la carte (figure n° 31), (?) signifie que les lieux isiaques sont une localisation régionale différente entre *Inventaire* ou Coarelli, 1982, p. 39 et *Steinby*. Est indiqué en premier la localisation de M. Malaise, en deuxième celle du *LTUR*.

*Maximus*, dans la *regio* XI, dont nous ne considérerons que celui du Latran pour l'époque. Les espaces sacrés isiaques sont donc présents dans une majorité de quartiers romains, et voisins d'une multitude et d'une grande variété d'autres types de bâtiments. Ensoli illustre également une double disposition générale, avec des lieux de culte proches du mur servien lorsqu'à l'intérieur (et il s'agit alors de lieux à l'origine privés), ou en-dehors de celui-ci (et ce sont alors des lieux publics)<sup>9</sup> : ce que notre carte plus complète semble confirmer.

Malaise notait l'importance du voisinage pour l'implantation d'un temple isiaque dans tel ou tel quartier de Rome, donnant ainsi l'exemple du complexe du Champ de Mars proche du temple de *Minerva Chalcidica*. Ce rapprochement topographique serait selon lui symptomatique du rapprochement divin en général observable entre Isis et Minerve (comme sur l'*Arcus ad Isis*), permis par une caractéristique commune privilégiée : l'aspect guerrier<sup>10</sup>, susceptible d'aider à la propagande flavienne. Francocci donne le même exemple de voisinage divin avec en plus la proximité du *Porticus Divorum*<sup>11</sup> ; ce voisinage serait symptomatique d'un projet impérial urbanistique de type unitaire, en conséquence au profit de la légitimation du pouvoir de l'empereur et de sa divinisation. Faisons donc le tour du voisinage topographique des implantations isiaques romaines des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles.

L'implantation de l'Isis *Metellinum* dans la *regio* II ou III ne nous concerne pas puisqu'elle a probablement lieu à l'époque républicaine. Au contraire, nous avons déjà pu évoquer le quartier de la *regio* III « Isis et Sérapis », qui porte ce nom dans les régionnaires, mais également dans deux inscriptions peut-être datées du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., dont une funéraire à la mémoire de Lucius Cornelius Ianuarius<sup>12</sup>, *fanaticus* d'un temple de Bellone. Malheureusement, l'important sanctuaire qui a dû donner cette appellation est toujours très méconnu, autant dans sa topographie que dans son architecture et sa décoration, et finalement dans son historique, avec l'hypothèse très incertaine d'une fondation par les premiers tétrarques selon Bricault, ou de la fin du I<sup>er</sup> siècle selon Häuber et Schütz.

<sup>9</sup> Ensoli, « I sanctuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 267-268.

<sup>10</sup> *Conditions*, p. 416. Sur le lien entre lieu militaire à Rome et divinités isiaques, *supra*, p. 432.

<sup>11</sup> Francocci, « L'*iseum* et le *serapeum* du Champ de Mars. Remarques sur les monuments égyptiens », dans Lecocq (éd.), 2005, p. 198.

<sup>12</sup> *Inventaire*, Roma n° 32 (voir *supra*, p. 444 note 137).

Néanmoins, les deux inscriptions situeraient le temple isiaque à proximité du temple de Bellone et surtout proche d'un temple dédié à *diasuriaes*, c'est-à-dire *deae syriae*, ainsi qu'à proximité d'un édifice qui honore *Fortuna Virgo*. Nous ne sommes pas face à un quartier uniquement « oriental » ; certes, Atargatis était honorée, mais Bellone est bien plus traditionnelle, même si à l'extérieur de Rome, elle pouvait être célébrée sous une forme plus « orientale ». Néanmoins, le quartier est occupé par des clergés particuliers, dont l'accès nécessitait une initiation. Ainsi, la présence des *bellonarii* (peu connus), d'*isiacae* et d'initiés syriens témoigne d'une certaine ambiance mystérieuse, en particulier liée à un panthéon féminin. D'ailleurs, si Bellone affiche plutôt un caractère guerrier, Atargatis pouvait porter l'épithète « vierge », alors que *Fortuna virgo* est à proximité et dont les éléments décoratifs statuaires (surtout la corne d'abondance) peuvent être confondus avec l'éventuelle Isis-Fortuna présente dans son grand complexe de la *regio III*.

L'Isis *Patricia* dont on ne connaît rien, hormis la localisation *extrapomerium* dans la *regio V* par les régionnaires, se trouve dans l'entourage de la célèbre et pareillement énigmatique Minerve *medica*, ainsi que selon Malaise à proximité de la porte Viminale<sup>13</sup>. Cette dénomination isiaque provenant du lieu d'implantation ou probablement voisin – le *vicus Patricius* –, cela ne nous indique rien quant au choix de l'implantation selon l'entourage topographique ou selon un autre facteur. Les régionnaires relèvent surtout des nymphées dans cette région, sans qu'on puisse en conclure un lien avec un caractère précis d'Isis *Patricia*.

Le *serapeum* du Quirinal dans la *regio VI* se dressait proche d'un temple de Flore, divinité agraire ; d'un temple à Quirinus, divinité encore complexe à définir, qui aurait également des prérogatives agraires et de fécondité, donc divinité salutaire envers les femmes. Mais la décoration de ce *serapeum* n'est pas concluante. Certes, ses éléments décoratifs relient les divinités isiaques aux divinités plus traditionnelles par un lien aquatique (avec le Nil, le Tibre et les Dioscures) qui peut dériver vers un aspect de prospérité économique. Mais le lien n'est pas explicite, et le reste de la décoration met en

---

<sup>13</sup> *Inventaire*, p. 178 et Ensoli, « I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 269.



avant des symboles de pouvoir pharaonique sans aspect économique. Les régionnaires insistent plutôt sur la proximité entre le complexe isiaque et un temple à Salus<sup>14</sup>, la personnification salubre par excellence : n'est-ce pas là un nouvel indice de l'inquiétude de Caracalla pour sa propre santé, d'où un possible choix de construire pour Sérapis, divinité salubre en particulier à ses yeux, proche de Salus ? La construction sérapiste interviendrait dans ce cas après le deuxième voyage de Caracalla à Alexandrie, mais l'hypothèse ne peut être confirmée tant que l'autel à Salus n'est pas retrouvé avec précision.

Dans la *regio* XII, l'Isis *Athenadoria*, dont on ne peut en définir une époque de construction, mais dont le caractère maritime serait attesté, est située et relevée par les régionnaires à proximité des célèbres et fréquentés thermes de Caracalla (tout comme de ceux de Commode et de Septime Sévère), dans lesquels un *mithraeum* présentait des inscriptions auparavant isiaques, où le nom sérapiste fut effacé au profit de Mithra. Cette Isis est ainsi située dans un quartier assez côtoyé, point stratégique surtout pour ses édifices balnéaires qui donnent son nom à la région *Piscina Publica*, et où la présence d'une divinité maritime prend tout son sens. Les régionnaires y relèvent également à proximité un édicule à Bona Dea, divinité romaine de fertilité (dont le culte était réservé aux femmes initiées) et salubre<sup>15</sup>, qui elle aussi a sa place près des bains publics à fonction sanitaire. Le lien entre une déesse romaine féconde et les femmes se voit avec la présence dans la même *regio* d'une Fortuna *mammosam* selon les régionnaires. Mais le caractère maritime d'Isis *Athenadoria* n'y correspond pas tant que les découvertes archéologiques sur cet éventuel temple ne seront pas plus explicites.

La *regio* XIII présente les mêmes caractéristiques que les autres quartiers : certes, on y voit plusieurs temples qui honorent des divinités romano-orientales variées, voire associées dans un même espace. Mais les temples romano-orientaux côtoient des temples plus traditionnels à proximité, comme le temple de Diane ou encore de Minerve. Dans certains cas, des points communs fonctionnels divins peuvent expliquer la proximité

---

<sup>14</sup> Richardson, 1992, p. 342.

<sup>15</sup> Cumont, 1932, p. 3.

topographique, lorsqu'elle est confirmée par des preuves directes comme des inscriptions ou des scènes iconographiques qui mettent en relation les deux cercles divins concernés architecturalement : c'est le cas d'Isis et de Minerve, de Sérapis et de Mithra, ou encore de Cybèle et d'Isis avec un édicule isiaque qui serait à proximité d'un sanctuaire syrien dans l'immense *regio* XIV. Si on considère que la religion est un outil de renforcement identitaire, comme sa gestion de l'espace civique par les autorités politiques, en observant le paysage romain architectural sacré aux III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles, on constate que chacune des *regiones* romaines offrait un panel assez élargi de choix dans le *market-place* religieux. Certes, dans les cités italiennes moins étendues, ces choix effectués de fréquentation des temples par les habitants sont fortement guidés par l'organisation urbaine de la *polis*-religion décidée par les autorités locales. Néanmoins, le caractère plus ou moins hétérogène et exogène des cités entre en compte : cela expliquerait la répartition romaine des lieux sacrés isiaques.

Remarquons que les thermes de Caracalla sont bien loin de son *serapeum*, mais en revanche ils sont placés à proximité de *regiones* où les temples romano-orientaux sont variés et qui ont pu profiter de la forte fréquentation de bâtiments publics à proximité. Isis *Athenadoria* aurait pu ainsi profiter de ces thermes, jusqu'à subsister et être mentionné par les régionnaires. On peut se demander si les temples sont stratégiquement placés près de zones côtoyées. À Pompéi ou encore à Messène, les *isea* sont placés près d'un théâtre : le temple pourrait alors à la fois profiter de la fréquentation régulière du lieu de loisir, et de sa fonction de lieu d'interprétations de représentations dramatiques puisque « les espaces cultuels isiaques semblent dépourvus de théâtres<sup>16</sup> » et que « la majeure partie des cérémonies devait avoir lieu dans l'enceinte des sanctuaires, voire dans les théâtres proches<sup>17</sup> ». La proximité topographique pourrait donc être avantageuse et fonctionnelle. Les *serapea* de Syracuse, de Pouzzoles et de Baelo Claudia<sup>18</sup> sont construits proches de zones commerçantes très achalandées, sous contrôle elles-mêmes de centres institutionnels

---

<sup>16</sup> Bricault, 2013, p. 202-203.

<sup>17</sup> Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 340.

<sup>18</sup> Bricault, 2013, p. 204-208.

et décisionnels à proximité : d'où une construction isiaque indirectement placée « sous les yeux du pouvoir » si on reprend les termes de Bricault. Ainsi, les zones urbaines commerciales étaient à la fois surveillées par le pouvoir et par les temples proches qui pouvaient se trouver sur une estrade.

À Rome, un tel lien fonctionnel avec un théâtre ne peut être attesté. En revanche, le choix topographique de placer un temple isiaque près d'une zone achalandée – thermes, forums – et commerciale ne doit pas être rejeté<sup>19</sup>, d'autant que Vitruve en attestait en localisant les temples d'Isis et de Sérapis à proximité de places spécifiques, soit les places de marché<sup>20</sup>. On pourrait alors avancer que l'acharnement des fidèles à installer un *iseum* sur le Capitole a pu être encouragée par la proximité de l'ancien port du forum *Boarium* qui encourage le cosmopolitisme du quartier, et surtout de la présence du forum lui-même, ainsi que celle du forum *Romanum*. On trouve également un laraire isiaque (non daté) et d'autres sanctuaires romano-orientaux proches de l'*Emporium*. On peut relever que le *serapeum* du Quirinal est à la fois proche du forum *Suarium* et de celui de Trajan. En revanche, ce cas de choix urbain sacré isiaque selon la proximité des zones fréquentées n'est pas exclusif aux bâtiments isiaques, mais il profite aux cultes présents à Rome dans leur globalité.

La proximité topographique entre temples (isiaques) et places commerçantes amène à la question de la dimension économique que peuvent constituer de tels lieux cultuels, aux yeux notamment de l'autorité commanditaire. En effet, les finances sacrées sont difficiles d'approche, mais leur étude peut révéler un choix particulier dans la politique architecturale religieuse des empereurs. Il semble pourtant qu'en général, quel que soit le culte concerné, les biens sacrés – c'est-à-dire qui appartiennent au temple, quels qu'ils soient (terres et objets) – apportent des revenus autonomes propres au temple, destinés à des fins

<sup>19</sup> D'ailleurs, durant la période hellénistique, le facteur économique de certaines fondations en Grèce peut être relevé par le biais d'inscriptions : à Istros, Thasos, Périnthe, le poids économique que représente une installation isiaque qui sera hautement fréquentée est réfléchi par les autorités. Bricault, « Fonder un lieu de culte », dans Bonnet, Ribichini, Steuernagel (éd.), 2007, p. 63-64. À Belo, l'*iseum* est directement construit sur le forum : Dardaine et *al.*, 2009, p. 4-7.

<sup>20</sup> Comme les divinités tutélaires aux places élevées de la cité, Mercure au forum, Apollon et Liber Pater près du théâtre, etc.: Vitruve, *De architectura*, I, 7, 1 : *aedibus vero sacris, (...) aut etiam ut Isidi et Serapi in emporio*, cité par Orlin, 2002, p. 6.

cultuelles<sup>21</sup>. De sorte que l'unique cas d'intervention politique pour régler des conflits liés à des biens sacrés a été relevé à Thessalonique en 187-186 av. J.-C. par Philippe V, pour contrer les abus des autorités locales<sup>22</sup>. Aucun cas d'époque impériale n'a été recensé pour le moment ; et il est probable que l'autorité impériale a trop la mainmise sur l'urbanisme romain pour qu'un tel exemple de conflit avec une autorité locale sur le cas d'un temple isiaque ait été inscrit dans la pierre. Il est probable que l'« économie isiaque » n'entre pas directement en compte dans la politique impériale urbaine romaine, laissée à la direction des desservants du culte ; ainsi la place qui est accordée aux édifices isiaques, s'ils sont proches d'un lieu achalandé qui avantage leur propre fréquentation, est par conséquent un geste impérial qui favorise l'économie des temples, du moins indirectement.

Évoquons pour finir la porte des *Argentarii*, car sa localisation est recherchée : au croisement d'une rue du quartier du Vélabre et du *vicus Tuscus*, elle est un point d'accès majeur vers le forum *Boarium*. Son programme iconographique commandé par les *argentarii* et les négociants *boari* était vu de beaucoup, ce qui ajoute à son aspect symbolique. Il met en scène la famille sévérienne de l'année 204, soit Septime, Julia Domna, leurs enfants Géta et Caracalla, Plautille et son père Plautien, préfet du prétoire. Le bâtiment, de commande privée et offert à l'empereur, est un exemple de diffusion de l'idéologie impériale auprès d'un groupe d'importance sociale, voire politique<sup>23</sup> – d'autant que le préfet de la ville a certainement été consulté pour son accord devant le choix d'un tel emplacement. La porte honore la famille impériale dans le sens d'une politique dynastique triomphante, stable et tournée vers l'avenir, grâce à la piété de ces membres : Septime et sa femme sont dans une attitude et une tenue de geste religieux, l'empereur est le *pontifex maximus* (dont la charge sera reprise par son fils Caracalla dans la même position, ce qui fait le lien dynastique), il est le garant des cultes de Rome et du culte de l'État<sup>24</sup>. Or, même si aucun indice explicite de l'arc ne peut confirmer que les cultes isiaques sont inclus dans le geste de sacrifice dévotionnel général par l'empereur, L'Orange et Desnier (qui s'appuie

---

<sup>21</sup> Bricault, 2013, p. 446-447.

<sup>22</sup> *RICIS* 113/0503.

<sup>23</sup> Desnier, 1993, p. 578-580.

<sup>24</sup> Desnier, 1993, p. 582-583.

sur le premier<sup>25</sup>) voient dans la coiffure spécifique de Septime<sup>26</sup> une imitation d'un sous-type du Sérapis de Bryaxis : on aurait donc un lien entre Septime et la divinité isiaque exprimé par les *argentarii*, ainsi que la preuve de la réussite d'une réelle propagande sévérienne qui a convaincu un public comme ces hauts négociants<sup>27</sup>.

Une telle cartographie locale des lieux cultuels isiaques à Rome révèle que les espaces cultuels isiaques sont présents partout à Rome et aux côtés de bâtiments variés dans leur fonction et l'origine des cultes honorés, ce qui ne forme pas de quartier « oriental » mais des *regiones* à panel divin élargi. Néanmoins, certains rapprochements topographiques pourraient indiquer des similarités fonctionnelles divines ou mystériques, alors que d'autres concernent des places publiques fréquentées voire commerçantes (mais il serait hasardeux d'avancer que ce serait un critère demandé par les desservants du culte à l'empereur-commanditaire pour favoriser l'économie du temple). De cette diversité ressort une absence de critères spécifique (privé) à l'empereur : si les rapprochements topographiques divins pourraient certes représenter des projets impériaux à objectif unitaire, les empereurs commanditaires font surtout face à différents critères de dimension publique.

---

<sup>25</sup> Desnier, 1993, p. 609-610, à propos du type statuaire retenu par Fabius Cilo, préfet de la Ville, pour représenter Septime dans le Septizodium, qui aurait imiter Sérapis plutôt que Jupiter avec le geste de lever la main droite (Sérapis étant alors rapproché de Sol, et c'est un geste similaire à celui de Julia Domna en 204 sur la porte des *argentarii* – or Fabius Cilo a pu également participer à l'érection de cette porte : p. 599) en geste de protection de Rome que l'empereur a ainsi restauré.

<sup>26</sup> L'Orange, 1982, p. 79 : « on the top of the head a great overhanging mass of hair, from which a number of clear-cut single locks hang down over the forehead like icicles, and along the sides of the face great waves of hair, almost entirely covering the temples ». Turcan, 1978, p. 1059, nuance la possible ressemblance *intentionnelle* à Sérapis et Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », dans Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 318-319, évite de parler d'assimilation (car le *calathos* est souvent absent), mais il reconnaît la filiation iconographique.

<sup>27</sup> Desnier, 1993, p. 615 : à moins qu'il n'y ait pas eu « conversion » des négociants par cette idéologie impériale, car les négociants ont pu avoir des aspirations religieuses communes avec Septime avant même que ce dernier ne les exprime. Néanmoins, le lien affirmé entre Septime et Sérapis tient ici à peu de choses, comme une éventuelle coiffure sur l'arc des *argentarii*.

#### Annexe 4. La fin du patrimoine architectural isiaque dans le reste de l'Empire

La question se pose de la destruction ou de la transformation des édifices culturels païens en édifices chrétiens, car elles sont fortement symboliques : « The destruction and transformation of such sanctuaries into sites of Christian churches were not only real undertakings and thus concrete events, but also – at least from the bird's-eye perspective of history – central symbols of changes in religious relationships, in the socio-political system, and in the public perception during late antiquity. [...] Contemporary participants in these events were most probably very conscious of their symbolic dimensions (...)<sup>1</sup> ». Ainsi, ces événements sont à prendre pour la symbolique de leur action immédiate, en tant que démonstration de pouvoir religieux, et non pour leur valeur dans le futur. C'est pourquoi le lieu et les divinités qui sont concernés par de telles transformations, lorsque ces dernières sont immédiates<sup>2</sup> et élevées en symboles par les auteurs voire les acteurs directs de ces événements, sont notables.

Or, à Rome, le silence et la rareté des traces envers les destructions isiaques, conséquemment à l'émergence du christianisme comme religion de l'Empire, contrastent par rapport aux anecdotes de destructions de l'époque tardo-républicaine et julio-claudienne<sup>3</sup>. Ce silence n'est pas en faveur de la théorie d'une réutilisation ou d'un détournement par les chrétiens de lieux sacrés romains païens. D'autant que les réemplois sont très étalés dans le temps, parfois très postérieurs aux interdictions païennes, utilisant les éléments architectoniques ou décoratifs païens pour des intentions esthétiques comme source de matériaux riches.

Au contraire, il existe une certaine insistance littéraire sur la destruction du *sarapeion* alexandrin, qui peut s'expliquer par les origines alexandrines de cette divinité, par la vitalité conservée des honneurs opérés en ces lieux (rapportée comme exceptionnelle

---

<sup>1</sup> Emmel, Gotter, Hahn, « “From Temple to Church” : Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 3.

<sup>2</sup> Emmel, Gotter, Hahn, « “From Temple to Church” : Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 4-5.

<sup>3</sup> *supra*, p. 461-467.

par des auteurs<sup>4</sup>), et par la situation topographique particulière (en forte élévation) du temple qui en faisait une victime idéale et une vitrine de la christianisation de la cité<sup>5</sup>. Par rapport à Rome, pour Alexandrie<sup>6</sup>, nous disposons ainsi d'un décret de Théodose I<sup>er</sup> émis en 391 apr. J.-C.<sup>7</sup> qui autorise Théophile d'Alexandrie, évêque de la ville, à fermer le sanctuaire principal de la ville ainsi que les autres temples païens. Nous disposons également de plusieurs auteurs qui mentionnent des destructions alexandrines : les chrétiens Socrate le Scholastique<sup>8</sup> et Rufin d'Aquilée<sup>9</sup> ; Eunape, rhéteur grec et païen, dans sa *Vie des philosophes*<sup>10</sup>, etc.

La fermeture considérée comme officielle, sur ordre de Théodose, toucherait donc le « cœur » de la principale divinité isiaque masculine, compagnon de certains anciens

---

<sup>4</sup> Hahn, « The conversion of the cult statues : the destructions of the serapeum 392 A.D. and the transformation of Alexandria into the “Christ-loving” city », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 336, qui relève le texte d'un auteur anonyme, certainement non objectif car omettant volontairement de parler des traces de christianisme à Alexandrie. Encore que durant la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle, le déclin économique que connaît en général l'Empire a eu des répercussions sur la construction ou la maintenance des temples en Égypte, par conséquent sur les activités liturgiques : voir Riggs, 2012, p. 321.

<sup>5</sup> Mckenzie, Gibson, Reyes, 2004, p. 107.

<sup>6</sup> Qui se distingue aussi en tant que cité visée : Cameron, 2011, p. 60-62.

<sup>7</sup> *Code théodosien*, XVI, 10, 11 : « Les trois mêmes Augustes à Évagrius préfet augustal et à Romanus comte d'Égypte. Qu'à personne ne soit accordée la possibilité de sacrifier, que personne ne fasse le tour des temples, que personne ne révère les sanctuaires. Que, du fait de l'obstacle de Notre loi, tous sachent que les accès profanes – *profanos aditus* – leur sont fermés (...). De même si, pendant le temps de son administration, quelque juge profitait du privilège de sa charge pour entrer, sacrilège téméraire – *sacrilegus temerator* –, dans ces lieux souillés – *polluta loca* –, qu'il soit contraint de verser quinze livres d'or à notre trésor (...) ».

<sup>8</sup> *Histoire ecclésiastique*, V, 16-17, commençant ainsi : « À cette époque, à Alexandrie, eurent lieu les événements suivants. À l'instigation de l'évêque Théophile, un édit de l'empereur donnait l'ordre de détruire les temples des païens à Alexandrie, et que cela soit fait par les soins de Théophile. Investi de ce pouvoir, Théophile prit tous les moyens pour outrager les mystères des païens : il fait purifier le Mithraeum, renverse le Serapeum (...) ».

<sup>9</sup> *Histoire ecclésiastique*, XI, 22-30. C'est sûrement en pensant à la destruction alexandrine que Jérôme de Stridon, *In Isaïam*, V, 19, 8-10, déclare : *Hoc opere videmus expletum, quod ecclesiarum tropaea consurgunt, et in omni Aegypto idola corruerunt*, langage triomphant qui ne reflète pas la lenteur de la reconversion des lieux sacrés égyptiens : Clark, 2003, p. 80.

<sup>10</sup> Eunape, *Vie des philosophes et des sophistes*, Antonin, VI, 11 : « Les temples de Canope subirent le même sort à cause de Théodose, alors empereur, et de Théophile, chef des maudits, un genre d'Eurymédome, qui régnait jadis sur les Géants orgueilleux. À cause d'Évagre aussi, le préfet de la cité, et de Romanus, qui commandait les légions d'Égypte ». Sur le récit d'Eunape : Bricault, 2013, p. 528-533.

empereurs et une figure païenne citée parmi d'autres comme exemple par les auteurs païens du IV<sup>e</sup> siècle ou au contraire par les auteurs chrétiens. Cette fermeture apparaît comme un signal qui amorce physiquement la politique religieuse théodosienne générale de destructions<sup>11</sup>. La destruction amenée par la fermeture est présentée comme très efficace selon la composante temporelle : alors que Sérapis a été présent dans le temple pendant des siècles, on l'y a délogé rapidement grâce au pouvoir du Christ, « rendu palpable à travers la violence victorieuse des serviteurs de celui-ci<sup>12</sup> ». À Alexandrie, la destruction et la reconversion semblent donc être un objectif assez immédiat, avec plusieurs auteurs qui mentionnent la démolition au profit du christianisme, avec une église consacrée à Honorius<sup>13</sup> comme une sorte de « guérison ». Alors que dans le reste de l'Égypte, la reconversion peut prendre plusieurs siècles, comme l'*isiaion* de Philae transformé en église Saint-Étienne entre 535 et 537 apr. J.-C.<sup>14</sup>. Les auteurs, qu'ils soient païens ou chrétiens, insistent parfois sur la volonté directe de Théodose contre le temple alexandrin, alors que le décret théodosien, en soi,<sup>15</sup> n'ordonne pas spécifiquement les destructions architecturales, ni même précisément Alexandrie. L'insistance littéraire des auteurs, par exemple des chrétiens Socrate le Scholastique<sup>16</sup> et Rufin d'Aquilée<sup>17</sup> vers 402 apr. J.-C., est donc notable. Ce dernier prête les propos suivants à l'empereur, parlant spécifiquement du

---

<sup>11</sup> Hahn, « The conversion of the cult statues : the destructions of the serapeum 392 A.D. and the transformation of Alexandria into the “Christ-loving” city », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 338.

<sup>12</sup> Brown, 1998a, p. 24.

<sup>13</sup> Jean de Nikiou, *Chronique*, LXXXIII : « Il y avait un temple dans la ville de Sérapis, que Théophile convertit en une église qui fut consacrée par lui au nom d'Honorius, le second fils de Théodose ».

<sup>14</sup> Bricault, 2013, p. 535. Sur la destruction : Hahn, « Die Zerstörung der Kulte von Philae. Geschichte und Legende am ersten Nilkatarakt », dans Hahn, Emmel, Gotter (éd.), 2008, p. 203-242 et C. Riggs, 2012, p. 321.

<sup>15</sup> *Code théodosien*, XVI, 10, 11.

<sup>16</sup> Socrate le Scholastique, *Histoire ecclésiastique*, V, 16-17, dans lequel l'auteur précise que certains objets rituels sont alors fondus pour être transformés en objets du culte chrétien, et que les croix isiaques ont été confondues avec les croix chrétiennes, facilitant la reconversion du lieu. Chez Socrate mais aussi chez Zosime, le rôle de Théophile est mis en avant, parfois en tant qu'initiateur alors que ce dernier est mis de côté chez Rufin : Hahn, « The conversion of the cult statues : the destructions of the serapeum 392 A.D. and the transformation of Alexandria into the “Christ-loving” city », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 348.

<sup>17</sup> Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique*, XI, 22-30.



contexte alexandrin qu'il élève en exemple péjoratif<sup>18</sup>, où des affrontements entre païens et chrétiens avaient lieu : « supprimer complètement la cause du mal et couper les racines de la discorde<sup>19</sup> ». Par la suite, dans un état d'esprit triomphaliste, il décrit la destruction de la statue sérapistes culturelle alexandrine<sup>20</sup>, surtout l'effacement du *sarapeion* rapidement effectué au profit d'un *martyrion* construit au-dessus des ruines fraîchement abandonnées : détruire le plus grand temple isiaque dans l'Empire permettra d'installer un grand foyer chrétien à pareille échelle. Or, les fouilles archéologiques du *sarapieion* prouvent que la construction chrétienne prend place à l'extérieur de la cour culturelle, juste à côté de la colonnade externe, et elles ne montrent pas de démolition massive des colonnades autour du temple<sup>21</sup>. De sorte qu'il faut considérer la description de Rufin d'Aquilée comme une équivalence : la destruction du temple se réduit principalement à celle de l'édifice qui abrite la statue culturelle qui donnait des oracles. Et le temple, quel que soit son état, a désormais la fonction de rappeler la défaite de son dieu, tel un lieu de mémoire de l'échec païen<sup>22</sup>, et la colonnade servant éventuellement d'*atrium* pour l'église.

La destruction et la reconversion touchent d'abord les espaces publics, l'urbanisation religieuse, selon la christianisation de l'identité religieuse de la cité<sup>23</sup>. Puis la christianisation touche par la suite les espaces privés, où les petits bustes sérapistes sont remplacés par des croix : la description de Rufin affirme une christianisation totale à Alexandrie pas seulement issue de la volonté des autorités, mais grâce à la participation de chacun. Puis il affirme que la politique touche le complexe du Canope : après être passé de l'officiel à la participation populaire, de l'espace sacré public à l'espace privé, on passe du

---

<sup>18</sup> Hahn, « The conversion of the cult statues : the destructions of the serapeum 392 A.D. and the transformation of Alexandria into the “Christ-loving” city », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 345.

<sup>19</sup> Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique*, XI, 23, cité par Bricault, 2013, p. 525.

<sup>20</sup> Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique*, XI, 27. Brown, 1998b, p. 176-177.

<sup>21</sup> McKenzie, Gibson, Reyes, 2004, p. 108. Voir aussi Hahn, « The conversion of the cult statues : the destructions of the serapeum 392 A.D. and the transformation of Alexandria into the “Christ-loving” city », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 335-365.

<sup>22</sup> Comme le temple d'Apollon à Daphné est un lieu de mémoire communicationnelle de l'arrogance puis la défaite de Julien : Raschle, 2013, p. 232-233.

<sup>23</sup> Hahn, « The conversion of the cult statues : the destructions of the serapeum 392 A.D. and the transformation of Alexandria into the “Christ-loving” city », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 357.

local au territorial. Cette description particulière par étapes, et la soudaineté décrite à Alexandrie sont fidèles à la tradition apologétique qu'il souhaite transmettre, d'une puissance divine chrétienne qui se reflète à travers l'Histoire (païenne)<sup>24</sup>. On ressent cette approche particulière lorsque Rufin complète sa description de la destruction par une évocation du paganisme de Julien, qui est présenté comme voué à l'échec, alors que Théodose ressort au contraire victorieux par sa politique religieuse achevée<sup>25</sup>, tout comme de sa politique militaire contre Eugène<sup>26</sup>. L'exemple particulier du *serapeum* d'Alexandrie est pour Rufin l'un des épisodes d'autant plus avantageux qu'il est authentique, non miraculeux, et qu'il permet de placer la foi chrétienne sur le plan des normes d'une culture humaine, matérielle : objectif de transfert d'efficacité<sup>27</sup>.

Quant à Eunape, en 399 apr. J.-C., il décrit aussi l'installation de culte chrétien (avec un culte des martyrs ridicule, car il honore des hommes voire des « esclaves ») au-dessus des hauts lieux pillés des cultes isiaques en contexte alexandrin et au Canope, citant Théophile comme « patriarche des maudits » : comme chez Socrate et Zosime, Théophile apparaît comme un initiateur, et l'intervention plus indirecte de Théodose est là pour légitimer les actes du patriarche<sup>28</sup>. Eunape ne parle pas uniquement de destructions, mais aussi de « vols » de statues et d'offrandes, de guerriers « qui tendaient en avant leurs mains dépourvues de sang, mais non pas d'avidité, déclarèrent qu'ils avaient vaincu les dieux et faisaient tourner leur sacrilège et leur impiété à leur propre gloire ». Eunape parle de détournement du sacré païen, spécifiquement sérapiste, au profit du sacré chrétien. Bien entendu, évoquer un tel détournement redore l'image païenne qui finalement survit indirectement, et ridiculise le christianisme ; pour un auteur païen, elle est préférable à l'évocation de simples destructions qui signifieraient la passivité des dieux victimisés.

---

<sup>24</sup> Martin, « Alexandrie : l'investissement chrétien de la ville », dans Boudon, Thelamon (dir.), 2006, p. 58.

<sup>25</sup> Thelamon, 1981, p. 281-322.

<sup>26</sup> « The conversion of the cult statues : the destructions of the serapeum 392 A.D. and the transformation of Alexandria into the "Christ-loving" city », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 446.

<sup>27</sup> Martin, « Alexandrie : l'investissement chrétien de la ville », dans Boudon, Thelamon (dir.), 2006, p. 59.

<sup>28</sup> Brown, 1998b, p. 158-159.

Malgré toutes ces références littéraires, de légers doutes subsistent sur la destruction alexandrine sous les ordres de Théodose. Car d'une part, le code théodosien ordonne en général non pas la destruction de temples qui sont toujours sous protection impériale et qui peuvent être réutilisés, mais celle des autels ou des statues cultuelles qui se trouvent éventuellement à l'intérieur et qui incitent au sacrifice sacrilège<sup>29</sup>. Ainsi, la lecture de certaines lois théodosiennes comme des ordres impériaux qui demandent spécifiquement des destructions monumentales serait plutôt une interprétation offerte par les auteurs chrétiens pour justifier des actes (locaux) antérieurement illégaux<sup>30</sup>. D'autre part, Évagre le Scolastique affirme que le *serapeum* est toujours debout vers 451 apr. J.-C.<sup>31</sup>. Ce doute pourrait s'appuyer sur des rumeurs alexandrines persistantes de chrétiens qui honorent Sérapis après l'ordre théodosien, honneurs passant par le biais de la croix ansée qui devient la croix chrétienne. Pourtant, ces dernières se basent plutôt sur la construction d'une église au-dessus des ruines sérapistes, et cette identification conséquente lue chez Jérôme de Stridon se faisait uniquement au profit du Christ, non de Sérapis<sup>32</sup>. Il est donc peu probable que le *serapeum* alexandrin ait survécu longtemps après le règne de Théodose, et l'hypothèse de destruction en 391 ou 392 apr. J.-C. est souvent admise dans les recherches récentes<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> *Code théodosien*, XVI, 10, 18 en 399 apr. J.-C. (« Qu'au nom d'un bienfait de Nos sanctions, personne ne s'efforce de détruire des temples vides de tout ce qui est illicite. Nous décrétons en effet que ces édifices doivent demeurer intacts » pour le cas de l'Afrique) et 19, 2 en 407-408 apr. J.-C. (« quant aux bâtiments même des temples dans les cités (...) qu'ils soient revendiqués pour l'usage public. Que partout les autels soient détruits et que tous les temples qui se trouvent sur Nos domaines soient transférés à des usages convenables »). Hahn, « The conversion of the cult statues : the destructions of the serapeum 392 A.D. and the transformation of Alexandria into the "Christ-loving" city », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 343-344.

<sup>30</sup> Dijkstra, Burgess, 2013, p. 97.

<sup>31</sup> Martin, « Alexandrie : l'investissement chrétien de la ville », dans Boudon, Thelamon (dir.), 2006, p. 57-58, note 50.

<sup>32</sup> Turcan, 1993a, p. 49-50.

<sup>33</sup> Dijkstra, Burgess, 2013, p. 96-102 (qui placent l'incident entre spécifiquement le 16 juin 391 et le 8 avril 392) ; Bricault, 2013, p. 530, même si certaines études suggèrent des dates entre 389 et 397 apr. J.-C. La date exacte de destruction est donc encore en discussion : Hahn, « The conversion of the cult statues : the destructions of the serapeum 392 A.D. and the transformation of Alexandria into the "Christ-loving" city », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 340.

On observe d'autres cas avérés de reprise d'un lieu cultuel païen par la communauté chrétienne en Égypte : à Philae, à Dendérah, à Louxor<sup>34</sup>. En dehors de l'Égypte, à Jérusalem, un ancien sanctuaire d'Asclépios<sup>35</sup> sous la forme de grottes avec des bains souterrains fut détruit vers 70 apr. J.-C. pour devenir par la suite un sanctuaire à Sérapis-Asclépios d'environ 135 apr. J.-C. jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup>. Ce dernier se compose de citernes et de galeries souterraines, de portiques orientés vers le soleil (certainement pour le séjour des malades, honoré par des *ex-voto* sous la forme de pieds qui témoignent des demandes de guérison, de serpents ou de bateaux pour les autres aspects sérapistes invoqués). L'aspect principal est celui de divinité guérisseuse, fonction commune qui permet le transfert cultuel depuis Asclépios vers un Sérapis-Asclépios et donc la reprise topographique. Finalement, avec l'officialisation du christianisme, le site se transforme en une basilique byzantine du V<sup>e</sup> siècle au X<sup>e</sup> siècle, non pas en conséquence directe et immédiate de l'édit de Thessalonique, mais certainement en profitant du mouvement chrétien de réutilisation topographique de lieux païens qu'on observe à différents endroits de l'Empire. La basilique s'établit sûrement après une période assez courte d'abandon du sanctuaire sérapiste<sup>37</sup>, et sert essentiellement à la commémoration du miracle évangélique et de la naissance de Marie<sup>38</sup>, devenant la cinquième basilique de Jérusalem. Ce qui prouve l'importance du culte présent, voire du geste d'effacement des cultes anciennement présents. La transformation du lieu a été relativement rapide et efficace, pour un complexe centré sur une piscine probatique utilisée pour guérir le paralytique, et sur un *martyrion* au nord. On retrouve la vocation de guérison par le divin, qui a certainement permis la rapidité locale de transformation de la destination divine du lieu<sup>39</sup>. On retrouve également, comme à

---

<sup>34</sup> Mckenzie, Gibson, Reyes, 2004, p. 109.

<sup>35</sup> Probablement mis en place dès le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

<sup>36</sup> Duprez, 1970, p. 43-56.

<sup>37</sup> Duprez, 1970, p. 54.

<sup>38</sup> Duprez, 1970, p. 56.

<sup>39</sup> Duprez, 1970, p. 80 dit que « la religion évolue du polythéisme vers le panthéisme (...) particulièrement entre les divers dieux guérisseurs », en insistant tout d'abord sur les similarités entre Asclépios et Sérapis (chthonien puis guérisseur, avec des attributs voisins). Il assume donc la théorie encore subsistante d'un syncrétisme gréco-oriental en tant qu'intermédiaire vers le passage au monothéisme (p. 84). Ici, même si la transformation est rapide, pourquoi n'est-elle pas immédiate ? Cette période intermédiaire est un exemple d'argument allant à l'encontre de la théorie

Alexandrie, le choix de remplacer un lieu païen par un édifice dédié à un martyr, comme un acte de dénonciation et de punition envers le culte anciennement honoré sur le lieu transformé.

Ailleurs dans l'Empire, les situations peuvent être différentes : la survie païenne et isiaque est désormais locale, et certaines communautés continuent d'adorer Isis et Sérapis (en particulier pour leurs fonctions de guérison), avec ou sans la subsistance des temples. Même en Égypte, qui semblait durement touchée par les actions alexandrines<sup>40</sup> de Théodose et Théophile selon les textes chrétiens et païens, la reconversion peut prendre plusieurs siècles. L'*isieion* de Philae est transformé en église Saint-Étienne entre 535 et 537 apr. J.-C. ; à Ménouthis, les malades demandent toujours l'aide d'Isis à la fin du V<sup>e</sup> siècle<sup>41</sup>, malgré la fermeture du temple après les édits théodosiens et la reconversion en église dédiée aux évangélistes Cyr et Jean. Pour le reste de l'Empire, les sources littéraires restent muettes, et seules les recherches archéologiques peuvent nous renseigner à quelques rares occasions.

Les décisions politico-religieuses de Théodose entre 380 et 393 apr. J.-C. ont porté un coup sur le patrimoine isiaque monumental oui, mais avant tout alexandrin. Les cultes isiaques en Égypte et en général dans l'Empire ne sont pas atteints immédiatement<sup>42</sup>, pas nécessairement dans un objectif direct de christianisation des espaces isiaques, et sont bien moins donnés en exemples dans les textes chrétiens. Ainsi attaquer Alexandrie (et non Rome) a été le début d'un processus immédiat, qui s'est réellement intensifié quelque

---

souvent catégorique. On remarquera que d'autres propos de l'auteur sont encore à nuancer, comme sa présentation d'Hadrien comme un véritable promoteur isiaque (p. 90).

<sup>40</sup> Et ailleurs en Égypte avec la destruction du temple d'Atripe probablement très peu de temps après les événements alexandrins : Emmel, « Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt : Rhetoric and Reality », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 164.

<sup>41</sup> Bricault, 2013, p. 535-536 ; Frankfurter, « Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt : Christian Treatments of Space and Image », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 144.

<sup>42</sup> Cyrille, neveu et successeur de Théophile en tant qu'évêque d'Alexandrie, interviendra bien plus souvent et directement que son oncle dans l'engagement chrétien détruisant le patrimoine isiaque architectural en Égypte, ainsi que dans l'engagement du point de vue littéraire. Chenouté est également un acteur important pour les destructions égyptiennes, œuvrant au V<sup>e</sup> siècle en particulier dans la région thébaine, hautement sacrée à l'époque pharaonique, moins durant l'époque impériale : Emmel, « Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt : Rhetoric and Reality », dans Hahn, Emmel, Gotter, 2008, p. 161-201.

temps après sa mort, sous ses descendants, mais en visant toujours en particulier l'Égypte. Action impériale qui peut néanmoins être alimentée localement par le grade de christianisation et de la radicalisation de la plèbe par des moines, qui joue un rôle parfois important<sup>43</sup>.

Malgré la situation alexandrine, Théodose lui-même s'est intéressé au monumentalisme égyptisant : son attention se porte sur l'autre obélisque thébain abattu sur l'ordre de Constantin vers 330 apr. J.-C., amené jusqu'à Alexandrie sous Constance II<sup>44</sup>, pour finalement être érigé en 390 apr. J.-C. dans la *spina* de l'hippodrome de Constantinople. Théodose y fait graver des décors sur le piédestal de marbre : les bas-reliefs le présentent entouré de sa famille (dans la loge impériale), de gardes et de spectateurs (face sud), récompensant le vainqueur (face est) de la course hippique par une la couronne de laurier (face ouest) ; ou encore soumettant dix rois barbares (face nord) qui lui rendent hommage. L'image de l'empereur triomphant est donc déclinée sur plusieurs faces et deux thèmes. Quant aux inscriptions ajoutées, la version latine<sup>45</sup> affiche encore une fois le thème de la victoire impériale théodosienne, notamment envers le monument « dompté »<sup>46</sup>. Les insinuations péjoratives de la déclaration visent plusieurs victimes. D'abord, les « tyrans vaincus » – *extinctis (...) tyrannis* –, ennemis directs de Théodose, soient les troupes « barbares » aux frontières septentrionales de l'Empire et surement l'usurpateur Magnus Maximus vaincu en 388 apr. J.-C. Mais on peut également imaginer qu'avec l'opposition entre l'obélisque désormais dompté par les nouveaux maîtres de

---

<sup>43</sup> Comme cela peut être le cas ailleurs, avec par exemple la destruction du temple de Marnas à Gaza : MacMullen, 1984, notamment p. 86-89.

<sup>44</sup> L'obélisque reste sur les plages alexandrines jusqu'à au moins 363 apr. J.-C., puisque Julien, depuis Antioche, demande aux Alexandrins l'envoi à Constantinople d'un obélisque gisant. Le transport méditerranéen se fait entre 363 et 390 apr. J.-C. Azim, Golvin, 1982, p. 210.

<sup>45</sup> *DIFFICILIS QVONDAM DOMINIS PARERE SERENIS / IVSSVS ET EXINCTIS PALMAM PORTARE TYRANNIS / OMNIA THEODOSIO CEDVNT SVBOLIQVE PERENNI / TER DENIS SIC VICTVS EGO DOMITVSQVE DIEBVS / IVDICE SVB PROCVLO SVPERAS ELATVS AD AVRAS*. La version grecque sur la face ouest reprend le thème de l'érection de l'obélisque possible uniquement par (le courageux) Théodose, en 32 jours et non 30 comme ce que dit la version latine.

<sup>46</sup> Teyssiere, 2005, p. 53.

l'Empire, et l'obélisque « autrefois » résistant<sup>47</sup>, l'inscription inclurait dans les « tyrans » les anciens maîtres de l'obélisque, qui sont d'ailleurs représentés dessus. En effet, le monument thébain célébrait les victoires de Thoutmosis III, qui réussit à étendre l'Égypte à ses frontières antiques les plus éloignées jamais atteintes. Par conséquent, même si Théodose ne savait pas précisément quel pharaon pouvait être nommé dans les hiéroglyphes qui recouvrent les différentes faces, il semble avoir eu conscience que de tels monolithes avaient un rapport avec le pouvoir pharaonique, puisque comme à leur époque où seuls les empereurs ont suffisamment de pouvoir et de moyens pour les déplacer, seuls les pharaons avaient le pouvoir et les moyens de les construire, en plus de l'intérêt religieux. Il s'agit donc d'une approche universelle par les pharaons d'abord, par les empereurs romains ensuite, réunie sur un tel monument.

Mais finalement, l'inscription ne vise pas explicitement le contexte égyptien, hormis l'obélisque lui-même. Sans mention religieuse, Théodose se concentre sur le caractère triomphal de sa politique (militaire et impériale), étant comme acquis qu'il n'y a pas à insister sur la propagande religieuse et le lien avec l'empereur, comme Constance II pouvait le faire. Aucun indice ne vient indiquer que Théodose respecte, voire détourne la théologie solaire du monument : aucun signe d'un geste isiaque bien sûr, et même égyptisant. Le monolithe est utilisé comme support politique, même si Théodose inclut les pharaons dans les « tyrans » mentionnés. Théodose se conforme surtout à deux traditions impériales : tradition topographique, en plaçant un tel monument dans un hippodrome, et tradition épigraphique d'imposer sa domination sur un ennemi, ici surtout politique et moins religieux. En dérogeant à la tradition d'un transport vers Rome et en y préférant l'hippodrome de Constantinople, Théodose I<sup>er</sup> ne fait que confirmer cette dernière comme nouvelle capitale politique, et implicitement religieuse.

---

<sup>47</sup> Cette résistance peut tout autant désigner d'anciennes tentatives romaines de ré-érection du monument, avortées et ayant certainement entraîné la rupture du monolithe. Azim, Golvin, 1982, p. 210-211. Néanmoins, la formulation reste assez vague – alors que Constance II se référait spécifiquement à son père – pour que cette « résistance » désigne un double contexte.

## Index des sources

### 1. Index des sources littéraires

Ammien Marcellin, *Histoire de Rome*, XVII, 4 = p. 146, 476

XVII, 4, 4 = p. 149

XVII, 4, 7 = p. 147, 478

XVII, 4, 12 = p. 146, 490

XVII, 4, 13 = p. 146, 476, 488

XVII, 4, 8-11 = p. 480

XVII, 4, 18-23 = p. 147

XXII, 5, 2 = p. 216

XXII, 6, 1 = p. 146, 488

XXII, 14, 6 = p. 150

XXII, 15 = p. 150

XXII, 15, 28 = p. 150

XXII, 15, 32 = p. 146

XXII, 16 = p. 7

XXII, 16, 7 = p. 149

XXII, 16, 12 = p. 150

XXII, 16, 20 = p. 150

XXV, 4, 17 = p. 145

XXVII, 2, 3 = p. 17

XXVIII, 4, 14 = p. 145

Appien, *Guerres civiles*, IV, 47 = p. 110

Apulée, *Apologie*, LV, 8 = p. 119

Apulée, *De la doctrine de Platon*, III, 186 = p. 72

Apulée, *Métamorphoses*, III, 15, 4 = p. 119

XI, 5, 1 = p. 121

XI, 9-10 = p. 233

XI, 11, 1 = p. 316

XI, 15, 4 = p. 179

XI, 26, 3 = p. 120

XI, 30 = p. 261

Arnobé, *Contre les païens*, VI, 23, 2-3 = p. 175

Athénagore, *Apologie*, XXII, 8-9 = p. 169

XXVIII, 2-5 = p. 169

XXVIII, 8-9 = p. 169

XXXI-XXXII = p. 161

XXXII, 1 = p. 161

Augustin d'Hippone, *Confessions*, I, 5 = p. 205

VIII, 2, 3 = p. 204

VIII, 12, 28-29 = p. 205

Augustin d'Hippone, *De la divination*, I, 1 = p. 204, 466

Augustin d'Hippone, *De la doctrine chrétienne*, II, 40, 60 = p. 206

Augustin d'Hippone, *Epistulae*, 47, *Ad Public.* = p. 206

Augustin d'Hippone, *La Cité*, II, 22 = p. 23

IV, 30 = p. 23

VI, 10, 2 = p. 193

XVIII, 5-6 = p. 204, 323

Aurelius Victor, *Des Césars*, III, 11-12 = p. 140

XIV, 4 = p. 141

XXI, 4 = p. 141

XXIII, 1 = p. 141

XXXV = p. 140



XXXV, 7 = p. 439

XLI, 12 = p. 142

Ausone, *Epistulae*, XXV, 27-28 = p. 323

*Carmen ad quendam senatorem*, 1 = p. 197

2 = p. 198

6 = p. 196

21-39 = p. 196

42 = p. 197, 198

63b-65 = p. 197

*Carmen contra paganos*, 2 = p. 198

4 = p. 198

23 = p. 193

47 = p. 198

48-50 = p. 191

91-102 = p. 191

Cassiodore, *Variae*, III, 51 = p. 492

Cicéron, *Ad Atticum*, II, 17, 2 = p. 433

Cicéron, *De l'invention*, II, 161 = p. 27

Cicéron, *De republica*, III, 9, 14 = p. 108

Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue*, III, 2, 4 = p. 170

III, 2, 8, 1 = p. 170

Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, IV, 48, 1-2 = p. 170

Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 15 = p. 7

I, 15, 66, 2 = p. 171

I, 21, 106 = p. 7

I, 21, 106, 1 = p. 170

V, 7, 41, 2 = p. 171

VI, 4, 1 = p. 170

*Code théodosien*, XV, 1, 1 = p. 489

XVI, 1, 2 = p. 458

XVI, 10, 2 = p. 462

XVI, 10, 3 = p. 462

XVI, 10, 4 = p. 462

XVI, 10, 7 = p. 192

XVI, 10, 8 = p. 463

XVI, 10, 10 = p. 462

XVI, 10, 11 = p. 462, xl, xli

XVI, 10, 12 = p. 463

XVI, 10, 13 = p. 463

XVI, 10, 16 = p. 462

XVI, 10, 18 = p. xliv

Cyprien, *À Démétrien*, XII, 4 = p. 171

Cyrille d'Alexandrie, *In Oseam*, 5 = p. 203

Denys d'Halicarnasse, *Antiquités*, II, 19, 4 = p. 223

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 9, 6 = p. 107

I, 11, 5-6 = p. 107

I, 11-12 = p. 107

I, 13-23 = p. 107

I, 13 = p. 107

I, 15-16 = p. 139

I, 20, 5-6 = p. 107

I, 21 = p. 6

I, 22 = p. 107

I, 25 (1-2) = p. 107

I, 35, 7 = p. 122

I, 46, 8 = p. 107

I, 69, 7 = p. 106  
VI, 1 = p. 7

Diogène Laërce, *Vies*, I, 10 = p. 121

Dion Cassius, *Histoire romaine*, I, 1 = p. 70

I, 16 = p. 70

XL, 47, 3 = p. 130

XLII, 26, 2 = p. 127

XLII, 34, 2 = p. 128

XLVII, 15, 4 = p. 128, 468

L-LI = p. 113, 127

L, 5 = p. 114

L, 25 = p. 114

LI, 17, 1-2 = p. 130

LI, 17, 3 = p. 232

LIII, 2, 4 = p. 110, 127, 295, 427, 468

LIV, 6 = p. 127

LIX, 25, 2-3 = p. 140

LXVI, 8 = p. 128

LXVI, 24, 1-3 = p. 129, 189

LXIX, 11 = p. 131

LXXI, 4 = p. 128

LXXI, 8 = p. 129

LXXV, 13 = p. 127, 131

LXXVII, 7, 4 = p. 4

LXXVII, 15, 6 = p. 132, 311

LXXVII, 22 = p. 132

LXXVII, 23 = p. 133

LXXVII, 22-23 = p. 311

LXXVIII, 7 = p. 133

LXXIX, 10, 1 = p. 449

Dion de Pruse, *Discours*, XXXVIII = p. 369

Élien, *De la nature des animaux*, XI, 10 = p. 123

XI, 11 = p. 123

Élien, *Histoires*, XIV, 34 = p. 123

Eunape, *Vie, Antonin*, VI, 11 = p. xl

Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique*, I, 6e = p. 178

III, 7 = p. 178

IV, 17 = p. 178

Eusèbe de Césarée, *Harangue à Constantin*, XI, 1 = p. 177

XIII, 4 = p. 178

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, V, 5, 1-7 = p. 129

VIII, 14, 9 = p. 228

IX, 4, 2 = p. 228

Eusèbe, *Préparation évangélique*, X, 8, 1-16 = p. 178

Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, II, 48, 2 = p. 230

Eutrope, *Abrégé*, VII, 23, 5 = p. 143

VIII, 20, 1 = p. 144

VIII, 22 = p. 143

IX, 2, 2 = p. 143

X, 16, 3 = p. 143

*Expositio totius mundi et gentium*, XXXV = p. 79

Flavius Josèphe, *Contre Apion*, I, 25, 225 = p. 113

I, 28, 254 = p. 113

- Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, XVIII, 3, 4 = p. 113
- Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, VII, 123 = p. 221
- Grégoire de Naziance, *Oratio* IV = p. 81  
V = p. 81  
IV, 49 = p. 81  
V, 32 = p. 228
- Hérodien, *Histoire romaine*, I, préambule = p. 124  
I, 1, 3 = p. 71  
I, 4 = p. 124  
I, 10, 7 = p. 223  
I, 11, 3-5 = p. 223  
II, 49 = p. 124  
III, 8 = p. 388  
IV, 8, 3 = p. 125, 307  
IV, 8, 6 = p. 125  
IV, 8, 7 = p. 125  
IV, 8, 6 - 9, 7 = p. 124  
IV, 9, 1 = p. 125  
IV, 9, 4-8 = p. 311, 423  
V, 12 = p. 124  
V, 16 = p. 124
- Hérodote, *Histoires*, II, 3 = p. 106  
II, 4 = p. 105  
II, 37 = p. 105  
II, 47 = p. 122  
II, 50 = p. 106  
II, 59 = p. 1  
II, 65 = p. 122  
II, 67 = p. 122  
II, 156 = p. 1  
II, 170-171 = p. 106
- Histoire Auguste, *Hadrien*, XII, 1 = p. 154, 258
- Histoire Auguste, *Marc-Aurèle*, XXIII, 8 = p. 152
- Histoire Auguste, *Avidius Cassius*, VI-VII = p. 337
- Histoire Auguste, *Commode*, IX, 4 = p. 152  
IX, 6 = p. 152  
XVI, 4 = p. 98, 153
- Histoire Auguste, *Septime Sévère*, XVII, 2-4 = p. 423  
XVII, 4 = p. 153
- Histoire Auguste, *Caracalla*, II, 1-2 = p. 262  
VI, 2-3 = p. 154, 311  
IX, 10 = p. 418  
IX, 11 = p. 425  
IX, 10-11 = p. 155, 450
- Histoire Auguste, *Antonin Élagabale*, III, 4 = p. 141  
XXIII, XXV-XXVII, XXXII = p. 494  
XXVIII, 2 = p. 4
- Histoire Auguste, *Alexandre Sévère*, VI, 2-XII, 1 = p. 69  
XXII, 4 = p. 69  
XXVI, 8 = p. 101, 450
- Histoire Auguste, *Les deux Galliens*, IV, 7 = p. 373  
XII, 6 = p. 368

- Histoire Auguste, *Les trente tyrans*, XXV, 4 = p. 443
- Histoire Auguste, *Claude*, XI, 2 = p. 154
- Histoire Auguste, *Aurélien*, XXI, 9-11 = p. 429  
XXI, 11 = p. 439  
XXV, 3-6 = p. 217, 221  
XLIX, 1 = p. 437
- Histoire Auguste, *Saturninus*, VIII, 2 = p. 160  
VIII, 4 = p. 160
- Jamblique, *Mystères d'Égypte*, 245-246 = p. 139  
248 = p. 139  
263-264 = p. 140
- Jamblique, *Traité*, XVI, 658 = p. 208
- Jean de Nikiou, *Chronique*, LXXXIII = p. xli
- Jérôme de Stridon, *In Isaïam*, V, 19, 8-10 = p. xl  
V, 19, 11-13 = p. 204
- Julien, *Hélios-Roi*, I, 130B - III, 132A = p. 212  
I, 130C = p. 212  
X, 136A-B = p. 211  
XXVI, 146A = p. 209  
XXXVII, 152B = p. 212  
XXXIX, 153D - XLII, 156C = p. 212  
XL, 154C = p. 212  
XLI, 155B = p. 214  
XLIII, 157B = p. 212
- XLIV, 157C-D = p. 209
- Julien, *Le banquet*, VII, 311A = p. 213  
XXVII, 326A = p. 213  
XXXIV, 333C - XXXV, 335A = p. 213  
XXXVIII, 336A = p. 213  
XXXVIII, 336C = p. 213
- Julien, *Lettre 60*, 378C-D = p. 215  
*Lettre 88*, 451B = p. 210  
*Lettre 111*, 432D-433A = p. 215  
*Lettre 112*, 376A-B = p. 215  
*Lettre 114*, 436C = p. 210
- Julien, *Sur la mère*, I, 158D = p. 210  
II, 161B = p. 211  
III, 162A - V, 165B = p. 211  
VI, 166A = p. 211  
VII, 167C - VIII, 168B = p. 211  
XIII, 173A = p. 210  
XIII, 173B-C = p. 211  
XVI, 176B = p. 211  
XX, 180B = p. 211  
XX, 180C = p. 211
- Julius Firmicus Maternus, *De l'erreur*, II = p. 7  
II, 2-3 = p. 180  
II, 5 = p. 180  
II, 7 = p. 180  
III-VII = p. 181  
V, 1-2 = p. 166  
VI, 9 = p. 190  
VIII, 1-3 = p. 180  
XIII, 1-4 = p. 180  
XIII, 4 = p. 168  
XXVII, 1 = p. 180
- Justin, *Histoire*, I, 9 = p. 122

- II, 1 = p. 123  
 XI, 11 = p. 123
- Justin martyr, *Apologie*, I, 62, 1 = p. 186  
 I, 66, 4 = p. 165
- Justin martyr, *Dialogue avec Tryphon le Juif*, LXX, 1 = p. 165  
 LXXVIII, 6 = p. 165  
 XCIII, 4 = p. 165
- Juvénal, *Satires*, IV, 1-2 = p. 118  
 VI, 487-489 = p. 72  
 VI, 489 = p. 118  
 VI, 522-541 = p. 72, 118, 233  
 VI, 529 = p. 434  
 VI, 530 = p. 118  
 XIII, 90-95 = p. 118  
 XV, 1-16 = p. 72, 118  
 XV, 35-50 = p. 73  
 XV, 115-123 = p. 73
- Lactance, *De la mort des persécuteurs*,  
 XIX = p. 177  
 XXXIII = p. 177  
 XXXVI, 4-6 = p. 228
- Lactance, *Institutions divines*, I, 1-2 = p.  
 7  
 I, 6, 3 = p. 176  
 I, 7-14 = p. 176  
 I, 15 = p. 176  
 I, 15, 8-9 = p. 189  
 I, 17, 6 = p. 176, 189  
 I, 20, 36 = p. 177  
 I, 21, 19-23 = p. 176  
 I, 21, 24 = p. 177  
 III, 20 = p. 171  
 III, 29 = p. 177
- Lucain, *La guerre civile*, VIII, 823 = p.  
 113  
 VIII, 831-833 = p. 2
- Lucien de Samosate, *De astrologia*, VII =  
 p. 203
- Lucien de Samosate, *Des sacrifices*, XIV-  
 XV = p. 73
- Macrobe, *Commentaire*, II, 10, 14 = p.  
 156
- Macrobe, *Saturnales*, I, 7 = p. 7, 156, 157  
 I, 15 = p. 7, 157  
 I, 17, 1 = p. 459  
 I, 18, 18 = p. 211  
 I, 20 = p. 157, 218  
 I, 21 = p. 158, 258  
 I, 21, 14 = p. 378  
 VII, 13, 9 = p. 157
- Martial, *Épigrammes*, II, 14 = p. 119  
 II, 14, 7 = p. 423  
 VIII, 81 = p. 119
- Minucius Felix, *Octavius*, II, 4 = p. 77,  
 188  
 VI = p. 187  
 IX, 5 = p. 188  
 XXI, 1 = p. 7  
 XXI, 3 = p. 7  
 XXII, 1 = p. 76, 175, 188, 221  
 XXV, 9 = p. 175  
 XXVII, 6 = p. 168  
 XXVIII, 7 = p. 171  
 XXVIII, 8 = p. 188  
 XXXI = p. 168

- Origène, *Contre Celse*, I, 12 = p. 172  
 I, 20 = p. 172  
 I, 52 = p. 172  
 III, 36 = p. 486  
 IV, 90 = p. 76, 172  
 V, 37-38 = p. 172  
 V, 38 = p. 7  
 V, 46 = p. 168  
 VI, 4 = p. 172  
 VI, 22 = p. 172
- Ovide, *Art d'aimer*, I, 75-78 = p. 108  
 III, 463-466 = p. 108  
 III, 633-635 = p. 108
- Ovide, *Les amours*, II, 2, 25-26 = p. 108
- Ovide, *Les fastes*, IV, 175-180 = p. 223  
 IV, 255-275 = p. 223  
 IV, 345-349 = p. 223
- Ovide, *Métamorphoses*, IX, 684-701 = p. 248  
 IX, 692 = p. 323  
 XV, 826-828 = p. 114
- Ovide, *Tristes*, II, 39-40 = p. 4
- Philostrate, *Vie d'Apollonios*, IV, 40 = p. 208
- Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, IX, 58 = p. 113  
 XXXVI, 11, 3 = p. 221  
 XXXVI, 14 = p. 479, 486
- Plotin, *Ennéade*, I, 6, 7 = p. 136  
 V, 3, 17 = p. 136
- V, 5, 11 = p. 137  
 V, 8, 6 = p. 135  
 VI, 9, 9 = p. 136  
 VI, 9, 11 = p. 135
- Plutarque, *Isis et Osiris*, II = p. 117  
 IV = p. 117  
 XIII-XX = p. 6  
 XXIII = p. 7  
 XXV = p. 117  
 XXVIII = p. 117  
 XXIX = p. 203
- Poema ultimum*, 19 = p. 200  
 53 = p. 198  
 54-56 = p. 198  
 63 = p. 200  
 117-127 = p. 198  
 121-122 = p. 199  
 127 = p. 199  
 136-138 = p. 199  
 138-139 = p. 200  
 239 = p. 200
- Porphyre, *De l'abstinence*, II, 5, 1 = p. 138  
 II, 26, 5 = p. 138  
 III, 16, 4 = p. 138  
 IV, 6-8 = p. 138  
 IV, 9 = p. 138  
 IV, 9-10 = p. 139  
 IV, 16 = p. 138  
 IV, 16, 5 = p. 139, 208  
 IV, 16, 6 = p. 138
- Porphyre, *L'anitre*, VI = p. 138  
 VII = p. 138  
 X = p. 138  
 XVII = p. 138

- XX = p. 138  
XXIV = p. 138
- Porphyre, *Vie de Plotin*, III = p. 134  
X = p. 494  
X, 15-28 = p. 135  
XII = p. 134  
XII, 1 = p. 134
- Properce, *Élégies*, II, 33, 1-20 = p. 108  
IV, 6, 33-34 = p. 4
- Prudence, *Contre Symmaque*, I, 187 = p. 202  
I, 624-625 = p. 203  
I, 625-630 = p. 203  
II, 532 = p. 203
- Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique*,  
XI, 22-30 = p. xl, xli  
XI, 23 = p. 422, xlii  
XI, 27 = p. xlii
- Sénèque, *De la brièveté*, XIII, 8 = p. 428, 429
- Sénèque, *De la vie heureuse*, XXVI, 7-8 = p. 112
- Sénèque, *De superstitione*, XXVI = p. 112
- Sénèque, *Lettres à Lucilius*, X, 83, 25 = p. 113
- Socrate le Scholastique, *Histoire ecclésiastique*, V, 16-17 = p. xl, xli
- Stace, *Silves*, III, 2, 101-106 = p. 118
- V, 3, 244-245 = p. 118
- Suétone, *Auguste*, VII, 4 = p. 244  
XCIII = p. 114
- Suétone, *Tibère*, XXXVI = p. 110, 295
- Suétone, *Caligula*, XXII, 3-5 = p. 5  
XLVI, 1 = p. 140
- Suétone, *Othon*, XII, 2 = p. 115
- Suétone, *Vespasien*, VII = p. 221
- Suétone, *Domitien*, I, 4 = p. 110
- Tacite, *Annales*, II, 60 = p. 421  
II, 85, 4 = p. 116  
VI, 28 = p. 116  
XII, 23, 2 = p. 428  
XV, 74, 1 = p. 492
- Tacite, *Histoires*, I, 11, 1 = p. 110  
III, 74 = p. 110  
IV, 81 = p. 116, 221  
V, 3-4 = p. 116  
V, 5 = p. 116
- Tertullien, *Apologétique*, IV, 8 = p. 174  
V, 7 = p. 129  
VI, 8 = p. 99, 171, 174  
VI, 8-9 = p. 185  
VI, 10 = p. 168, 186  
VIII, 6-9 = p. 161  
VIII-XII = p. 181  
XI, 1-2 = p. 181  
XV, 1 = p. 181  
XVI (13) = p. 171  
XXIV, 7 = p. 171

XXVII, 1-4 = p. 227

XXXIV = p. 227

L, 12 = p. 174

Tertullien, *Aux Nations*, I, 8, 11-12 = p. 183, 225

I, 10, 17-18 = p. 174

I, 10, 18 = p. 468

I, 14, 1-4 = p. 171

I, 14, 4 = p. 171

II, 1, 8 = p. 184

II, 3, 16 = p. 171, 182

II, 8 = p. 182

II, 8, 8 = p. 171

II, 8, 10 = p. 7

II, 8, 18 = p. 7

II, 15 = p. 184

Tertullien, *Contre les spectacles*, VIII, 5 = p. 169, 492

VIII, 8 = p. 441

VIII, 10 = p. 441

VIII, 11 = p. 169

Tertullien, *Contre Marcion*, I, 13, 5 = p. 163, 167

II, 14, 4 = p. 173, 182

Tertullien, *De la couronne*, VIII, 3 = p. 173

XV, 3-4 = p. 163

Tertullien, *De la monogamie*, XVII, 4 = p. 173

Tertullien, *De l'idolâtrie*, I, 1 = p. 164

Tertullien, *Du baptême*, V, 1 = p. 163, 167

Tertullien, *Du jeûne*, II = p. 173

XVI = p. 173

XVI, 7 = p. 173

Tertullien, *Exhortation*, XIII, 2 = p. 205

Tertullien, *Les prescriptions*, I, 1 = p. 162

XL, 4 = p. 163

XL, 8 = p. 164

Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, III = p. 81

III, 6, 1 = p. 228

III, 20, 1 = p. 168, 228

Tibulle, *Élégies*, I, 3, 20-30 = p. 108

I, 7, 30-40 = p. 108

Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 7, 9 = p. 244

XXXIX, 8-19 = p. 111

XXXIX, 16 = p. 111

XLIV, 19 = p. 359

Valère Maxime, *Des faits et des paroles mémorables*, I, 3, 4 = p. 109

VII, 3, 8 = p. 110

Varron, *Langue latine*, V, 57 = p. 323

VI, 12-26 = p. 111

Virgile, *Énéide*, VIII, 698-699 = p. 204

Vitruve, *De architectura*, I, 7, 1 = p. xxxvi

Xénophon, *Éphésiaques*, V, 4, 8-9 = p. 205



Zosime, *Histoire nouvelle*, I, 31-32 = p. 373

I, 35, 2 = p. 368

## 2. Index et correspondances épigraphiques

*CIL*, II, 3413 = p. xx

*CIL*, III, 4413 = *ILS*, 659 = p. 439

*CIL*, VI, 237 = *ILS*, 3664 = p. 282

*CIL*, VI, 425 = p. 282

*CIL*, VI, 505 = *ILS*, 4143 = p. 271

*CIL*, VI, 506 = *ILS*, 4144 = p. 271

*CIL*, VI, 701 = *ILS*, 91 = p. 492

*CIL*, VI, 702 = *ILS*, 91 = p. 492

*CIL*, VI, 1163 = *ILS*, 736 = p. 476, 488

*CIL*, VI, 1777 = *ILS*, 1258 = p. 273

*CIL*, VI, 31112 = p. 266

*CIL*, VIII, 4877 = *ILS*, 585 = p. xx

*Inventaire, Aquileia* n° 2 = *CIL*, V, 8210 = *RICIS* 515/0101 = p. 245

*Inventaire, Aquileia* n° 18 = *A.E.*, 34, 245 = *RICIS* 515/0115 = p. 130

*Inventaire, Asculum*, n° 1 = *CIL*, IX, 5179 = *RICIS* 509/0101 = p. 255

*Inventaire, Capua* n° 1 = *CIL*, X, 3800 = *RICIS* 504/0601 = p. 267

*Inventaire, Catana* n° 10 = p. 242

*Inventaire, Faesulae* n° 2 = *CIL*, 1544 = *RICIS* 511/0102 = p. 239

*Inventaire, Herculaneum* n° 19 = p. 242

*Inventaire, Minturnae* n° 1 = *RICIS* 502/0201 = p. 267

*Inventaire, Neapolis* n° 1 = *IG*, XIV, 719 = *RICIS* 514/0301 = p. 267

*Inventaire, Ostia* n° 1 = *CIL*, XIV, 20 = *RICIS* 503/1114 = p. 264

*Inventaire, Ostia* n° 6 = *CIL*, XIV, 429 = *RICIS* 503/1123 = p. 240

*Inventaire, Ostia* n° 7 = *CIL*, XIV, 437 = *RICIS* 503/1125 = p. 240

*Inventaire, Ostia* n° 14 = *CIL*, XIV, 4672 = *RICIS* 503/1127 = p. 240

*Inventaire, Pompei* n° 28 = *CIL*, X, 814 = *RICIS* 504/0207 = p. 269

*Inventaire, Pompei* n° 30 = *CIL*, X, 846 = *RICIS* 504/0202 = p. 269

*Inventaire, Pompei* n° 33 = *CIL*, X, 849 = *RICIS* 504/0205 = p. 269

*Inventaire, Portus Ostiae* n° 1 = *CIL*, XIV, 18 = *RICIS* 503/1221 = p. 240, 264

*Inventaire, Portus Ostiae* n° 14 = *IG*, XIV, 1005 = *RICIS* 503/1204 = p. 239

*Inventaire, Portus Ostiae* n° 15 = *SIRIS*, 556a = *RICIS* 503/1212 = p. 239

*Inventaire, Portus Ostiae* n° 16 = *A.E.*, 61, 152 = *RICIS* 503/1223 = p. 275, 473

*Inventaire, Puteoli* n° 1 = *CIL*, X, 1593 = *RICIS* 504/0404 = p. 251

- Inventaire, Roma* n° 1 = *CIL*, VI, 2248 = *RICIS* 501/0110 = p. 99, 240, 433
- Inventaire, Roma* n° 2 = *CIL*, VI, 2247 = *RICIS* 501/0109 = p. 99, 240, 433
- Inventaire, Roma*, n° 4 = *CIL*, VI, 31 = *RICIS* 501/0159 = p. 238
- Inventaire, Roma* n° 9 = *CIL*, VI, 348 et 30.745 = *RICIS* 501/0136 = p. 258, 261
- Inventaire, Roma* n° 10 = *CIL*, VI, 349 = *RICIS* 501/0135 = p. 243
- Inventaire, Roma* n° 11 = *CIL*, VI, 351 = *RICIS* 501/0111 = p. 248
- Inventaire, Roma* n° 12 = *CIL*, VI, 352 et 30.746 = p. 246
- Inventaire, Roma* n° 13 = *CIL*, VI, 353 et 30.747 = *RICIS* 501/0138 = p. 247
- Inventaire, Roma* n° 14 = *CIL*, VI, 354 = *RICIS* 501/0101 = p. 88, 240, 243, 260
- Inventaire, Roma* n° 15 = *CIL*, VI, 355 = *RICIS* 501/0152 = p. 239, 247
- Inventaire, Roma* n° 16 = *CIL*, VI, 378 = *ILS*, 4426 = p. 268
- Inventaire, Roma* n° 17 = *CIL*, VI, 402 et 30.755 = *RICIS* 501/0148 = p. 252, 270, 456
- Inventaire, Roma* n° 18 = *CIL*, VI, 436 = *RICIS* 501/0151 = p. 247
- Inventaire, Roma* n° 19 = *CIL*, VI, 461 = *ILS*, 3361 = p. 260, 262, 263
- Inventaire, Roma* n° 20 = *CIL*, VI, 466 = *RICIS* 501/0213 = p. 252
- Inventaire, Roma* n° 21 = *CIL*, VI, 504 et 30.779 = *RICIS* 501/0208 = p. 273, 458
- Inventaire, Roma* n° 22 = *CIL*, VI, 512 = *RICIS* 501/0212 = p. 273
- Inventaire, Roma* n° 23 = *CIL*, VI, 570 et 30.796 = *RICIS* 501/0106 = p. 250, 277, 418
- Inventaire, Roma* n° 24 = *CIL*, VI, 571 = *RICIS* 501/0125 = p. 268, 435, 444
- Inventaire, Roma* n° 26 = *CIL*, VI, 573 et 30.797 = *RICIS* 501/0108 = p. 251, 278, 419
- Inventaire, Roma* n° 27 = *CIL*, VI, 574 et 30.798 = *RICIS* 501/0146 = p. 243, 250, 268,
- Inventaire, Roma* n° 28 = *CIL*, VI, 707 = *RICIS* 501/0143 = p. 252, 456
- Inventaire, Roma* n° 29 = *CIL*, VI, 846 = *RICIS* 501/0211 = p. 273, 459
- Inventaire, Roma* n° 30 = *CIL*, VI, 1779 = *RICIS* 501/0180 = p. 272, 459
- Inventaire, Roma* n° 31 = *CIL*, VI, 1780 et 31.930 = *RICIS* 501/0210 = p. 273, 459
- Inventaire, Roma* n° 32 = *CIL*, VI, 2234 = *RICIS* 501/0104 = p. 444, 454, xxxii
- Inventaire, Roma* n° 34 = *CIL*, VI, 2245 et 6058 = *RICIS* 501/0185 = p. 433
- Inventaire, Roma* n° 36 = *CIL*, VI, 2249 = *RICIS* 501/0162 = p. 258
- Inventaire, Roma* n° 44 = *CIL*, VI, 3880 et 32.464 = *RICIS* 501/0169 = p. 268
- Inventaire, Roma* n° 45 = *CIL*, VI, 8707 = *RICIS* 501/0132 = p. 240, 241, 457
- Inventaire, Roma* n° 46 = *CIL*, VI, 9493 = *RICIS* 501/0133 = p. 243
- Inventaire, Roma* n° 51 = *CIL*, VI, 17.985a = *RICIS* 501/0177 = p. 240, 241, 457
- Inventaire, Roma* n° 55 = *CIL*, VI, 20.616 = *RICIS* 501/0198 = p. 257
- Inventaire, Roma* n° 59 = *CIL*, VI, 30.915 = *RICIS* 501/0102 = p. 239, 248, 257, 454
- Inventaire, Roma* n° 61 = *CIL*, VI, 30.975 = *RICIS* 501/0137 = p. 241, 255
- Inventaire, Roma* n° 62 = *CIL*, VI, 30.996 = *RICIS* 501/0130 = p. 250

- Inventaire, Roma n° 65 = CIL, VI, 32.309 = RICIS 501/0213 = p. 252*
- Inventaire, Roma n° 66 = CIL, VI, 32.458 et IG, XIV, 1366 = RICIS 501/0174 = p. 248, 252*
- Inventaire, Roma n° 67 = CIL, VI, 32.462 = RICIS 501/0103 = p. 444, 454*
- Inventaire, Roma n° 68 = CIL, VI, 32.463 = RICIS 501/0150 = p. 240, 243*
- Inventaire, Roma n° 69 = CIL, VI, 32.772 = RICIS 501/0175 = p. 268*
- Inventaire, Roma n° 75 = IG, XIV, 961 = RICIS 501/0117 = p. 448*
- Inventaire, Roma n° 76 = IG, XIV, 1006 = RICIS 501/0139 = p. 247*
- Inventaire, Roma n° 77 = IG, XIV, 1007 = RICIS 501/0140 = p. 245, 260*
- Inventaire, Roma n° 78 = IG, XIV, 1023 = RICIS 501/0144 = p. 88, 250, 260*
- Inventaire, Roma n° 79 = IG, XIV, 1024 = RICIS 501/0107 = p. 88, 250, 260, 262, 419*
- Inventaire, Roma n° 80 = IG, XIV, 1026 = RICIS 501/0141 = p. 250*
- Inventaire, Roma n° 81 = IG, XIV, 1026 = RICIS 501/0134 = p. 254, 265, 453*
- Inventaire, Roma n° 82 = IG, XIV, 1027 = RICIS 501/0113 = p. 254*
- Inventaire, Roma n° 83 = IG, XIV, 1028 = RICIS 501/0215 = p. 250, 254*
- Inventaire, Roma n° 85 = IG, XIV, 1030 = RICIS 501/0145 = p. 250, 265, 454*
- Inventaire, Roma n° 86 = IG, XIV, 1031 = RICIS 501/0120 = p. 250*
- Inventaire, Roma n° 86a (in M. Malaise, 1978) = IG, XIV, 1032 = RICIS 501/0154 = p. 242, 247*
- Inventaire, Roma n° 87 = IG, XIV, 1047 = RICIS 501/0202 = p. 257*
- Inventaire, Roma n° 88 = IG, XIV, 1084 = RICIS 501/0118 = p. 250, 285, 448*
- Inventaire, Roma n° 90 = IG, XIV, 1102 = RICIS 501/0203 = p. 250*
- Inventaire, Roma n° 91 = IG, XIV, 1103 = RICIS 501/0205 = p. 250*
- Inventaire, Roma n° 92 = IG, XIV, 1104 = RICIS 501/0204 = p. 250*
- Inventaire, Roma n° 93 = IG, XIV, 1488 = RICIS 501/0178 = p. 257, 258*
- Inventaire, Roma n° 94 = IG, XIV, 1782 = RICIS 501/0199 = p. 257*
- Inventaire, Roma n° 96 = IG, XIV, 2098 = RICIS 501/0196 = p. 257*
- Inventaire, Roma n° 99 = IG, XIV, 2413, 3 = p. 252*
- Inventaire, Roma n° 101 = A.E., 38, 63 = RICIS 501/0128 = p. 248, 251, 446, 456*
- Inventaire, Roma n° 102 = A.E., 38, 64 = RICIS 501/0129 = p. 249, 446, 456*
- Inventaire, Roma n° 105 = SIRIS, 462 = RICIS 501/0164 = p. 257*
- Inventaire, Roma n° 108 = IGUR, 194 = RICIS 501/0126 = p. 250, 251, 252, 254, 446*
- Inventaire, Roma n° 109 = IGUR, 137 = p. 258, 452*
- Inventaire, Roma n° 109 bis = RICIS 501/0217 = p. 254*
- Inventaire, Roma n° 110a (Malaise, « Nova Isiaca Documenta Italiae », in. Bricault (éd.), 2004, p. 29) = RICIS 501/0147 = p. 250*
- Inventaire, Roma n° 110e (Malaise, « Nova Isiaca Documenta Italiae », in. Bricault (éd.), 2004, p. 30) = RICIS 501/0216 = p. 252*
- Inventaire, Roma n° 110f (Malaise, « Nova Isiaca Documenta Italiae », in.*

Bricault (éd.), 2004, p. 30) = *RICIS* 501/0220 = p. 501

*Inventaire, Roma* n° 117 = *CIL*, VI, 1671 = p. 87

*Inventaire, Roma* n° 236 = *CIL*, VI, 1144 = p. 87

*Inventaire, Roma* n° 255 = Dion Cassius, LXXVIII, 4, 4-5 = p. 87

*Inventaire, Veleia* n° 2 = p. 242

*Inventaire, Verona* n° 5 = *CIL*, V, 3294 = *RICIS* 515/0806 = p. 245

*RICIS* 112/0506 = *SIRIS* n° 99 = *ILGR* n° 171 = p. 256

*RICIS* 113/0503 = p. xxxvii

### 3. Index et correspondances numismatiques

*BMC* n° 66-70 = p. 426

*BMC* III, n° 1617 = p. 310

*BMC* Galatia, n° 32 = p. 426

*BMC* Pontus, n° 178 = p. 368

*Cohen*, n° 82 = p. 325

*RIC* I, 2, n° 63 = p. 309

*RIC* I, 2, n° 545 = p. 291

*RIC* III, n° 354 = p. 399

*RIC* III, n° 1150 = p. 385

*RIC* III, n° 1698 = p. 385

*RIC* IV, 1, n° 119 = p. 245

*RIC* IV, 1, n° 249 = *Cohen* n° 250 = p. 426

*RIC* IV, 1, n° 270a = *Cohen*, n° 317 = p. 426

*RICIS* 202/0420 = *ID* n° 1523 = p. 498

*RICIS* 501/0181 = *CIL*, VI, 1778 = p. 272, 459

*RICIS* 501/0221 = *CIL*, I, p. 338 = *CIL*, I<sup>2</sup>, p. 256 et suiv = p. 500

*RICIS* 501/0222 = p. 250

*RICIS* 501/0223 = p. 258

*RICIS* 501/0224 = p. 243, 252

*RICIS* 501/0225 = p. 444

*RICIS* 501/0226 = p. 251

*RICIS* 513/0102 = p. 498

*RICIS* 515/0123 = *CIL*, V, 8970 = p. 251

*RICIS* 614/0201 = *CIL*, VIII, 1002, *SIRIS* n° 670 = p. 317

*RICIS* 618/1101 = *SIRIS* n° 709a = p. 291

*RIC* IV, 1, n° 534 = p. 389

*RIC* IV, 1, n° 549 = p. 389

*RIC* IV, 2, n° 271 = p. 389

*RIC* V, 1, n° 24 = p. 379

*RIC* V, 1, n° 27 = p. 379

*RIC* V, 1, n° 98 = p. 362

*RIC* VI, n° 113 = p. 325

*RIC* VII, n° 1-38 = p. xxi

*RIC* VII, n° 42 = p. xxi

*RIC* VII, n° 49 = p. xxi

*SNRIS* Alexandria n° 001-006 = *SNG Cop.*, 196-197, 394-399, 403-407, 409, 416, 684 = p. 333

*SNRIS* Alexandria n° 008 = *Emmett*, 20 = p. 334

*SNRIS* Alexandria n° 018 = *Emmett*, 2145 (5 et 9) = p. 327

*SNRIS* Alexandria n° 020 = *Emmett*, 2397 (5 et 9) = p. 327

- SNRIS Alexandria* n° 030 = *Emmett*, 213 (8 et 9) = p. 335
- SNRIS Alexandria* n° 031 = *Emmett*, 214 (8 et 9) = p. 335
- SNRIS Alexandria* n° 037 = *BMC*, p. 29.239 et p. 34.281 = *Emmett*, 235 (2 et 3) = p. 335
- SNRIS Alexandria* n° 043 = *Emmett*, 251 (6) = p. 335
- SNRIS Alexandria* n° 078 = *Emmett*, 481 (14) = p. 341
- SNRIS Alexandria* n° 096 = *Emmett*, 519 (12), 520 (14) = p. 320
- SNRIS Alexandria* n° 114 = *Emmett*, 548 (15) = p. 351
- SNRIS Alexandria* n° 135 = *Emmett*, 593 (12, 13, 20) = p. xxvi
- SNRIS Alexandria* n° 197 = *Emmett*, 1092 (20) = p. 320
- SNRIS Alexandria* n° 202 = *Emmett*, 1010(19) = p. 351
- SNRIS Alexandria* n° 215 = *BMC*, p. 102.876 = *Emmett*, 1042 (17) et 1043 = p. 304, 328, 341
- SNRIS Alexandria* n° 237 = *Emmett*, 1338 (15) = p. 391, 393
- SNRIS Alexandria* n° 275 = *Emmett*, 1593 (21) = p. 385
- SNRIS Alexandria* n° 295A = *Emmett*, 1673 (21 et 22) = p. 327
- SNRIS Alexandria* n° 337 = *Emmett*, 1959 (15, 17-20) = p. 394
- SNRIS Alexandria* n° 340 = *Emmett*, 1962 (20) = p. 397
- SNRIS Alexandria* n° 341 = *Emmett*, 1988 (12) = p. 320
- SNRIS Alexandria* n° 344 = *Emmett*, 1999 (15) = p. 394
- SNRIS Alexandria* n° 346 = *Emmett*, 2001 (21) = p. 392, 394
- SNRIS Alexandria* n° 364A = *Emmett*, 2137 (12) = p. 338
- SNRIS Alexandria* n° 375 = *Emmett*, 2173 (2, 12 et 16) = p. 337
- SNRIS Alexandria* n° 392 = *Emmett*, 2218(5) = p. 351
- SNRIS Alexandria* n° 403 = *Emmett*, 2284 (4) = p. 394
- SNRIS Alexandria* n° 408 = *Emmett*, 2300 (6) = p. 394
- SNRIS Alexandria* n° 452a-b = *Emmett*, 2492 (17 et 20), *SNG Milano XIII.2*, 1375 = p. 337
- SNRIS Alexandria* n° 453 = *Emmett*, 2506 (17) = p. 337
- SNRIS Alexandria* n° 458 = *Emmett*, 2529 (24-25) = p. 338
- SNRIS Alexandria* n° 473A = p. 338
- SNRIS Alexandria* n° 488A = p. 343
- SNRIS Alexandria* n° 491 = *Emmett*, 2702 (9-10 et 19) = p. 340, 351
- SNRIS Alexandria* n° 494 = *Emmett*, 2716 (6) = p. 340
- SNRIS Alexandria* n° 495 = *Emmett*, 2721 (2) = p. 298
- SNRIS Alexandria* n° 496 = *Emmett*, 2745 (10) = p. 365, 395
- SNRIS Alexandria* n° 499 = *Emmett*, 2749 (12) = p. 351, 395
- SNRIS Alexandria* n° 500 = *Emmett*, 2750 (5) = p. 391
- SNRIS Alexandria* n° 505 = *Emmett*, 2774 (10) = p. 341
- SNRIS Alexandria* n° 507 = *Emmett*, 2787 (12) = p. 351, 395
- SNRIS Alexandria* n° 516a-b = *Emmett*, 2819 (23), 2831A (21) = p. 341, xxvii

- SNRIS Alexandria* n° 517 = *Emmett*, 2830  
(21) = p. 341, 395
- SNRIS Alexandria* n° 518 = *Emmett*, 2835  
(22) = p. 341, 426
- SNRIS Alexandria* n° 519 = *Emmett*, 2838  
(21 et 22) = p. 341
- SNRIS Alexandria* n° 521 = *Emmett*, 2846  
(21) = p. 341, 394
- SNRIS Alexandria* n° 524 = *Emmett*, 2852  
(21 et 23) = p. 343
- SNRIS Alexandria* n° 527 = *Emmett*, 2868  
(21) = p. 341, 395
- SNRIS Alexandria* n° 529 = *Emmett*, 2874  
(22) = p. 396
- SNRIS Alexandria* n° 538 = *Emmett*, 2908  
(2) = p. 340
- SNRIS Alexandria* n° 539 = *Emmett*, 2925  
(2) = p. 341
- SNRIS Alexandria* n° 547 = *Emmett*, 2955  
(5) = p. 392
- SNRIS Alexandria* n° 566 = *Emmett*, 3065  
(5) = p. 392
- SNRIS Alexandria* n° 570 = *Emmett*, 3090  
(11-14) = p. 340
- SNRIS Alexandria* n° 573a-b = *Emmett*,  
3111 (12-13), 3112 (8-9) = p. 343
- SNRIS Alexandria* n° 577 = *Emmett*, 3192  
(3 et 12) = p. 395
- SNRIS Alexandria* n° 609a-b = *Emmett*,  
3469 (4-5 et 7), 3520 (5-6) = p. 345
- SNRIS Alexandria* n° 637 = *Emmett*, 3617  
(5-6) = p. 345
- SNRIS Alexandria* n° 643 = *Emmett*, 3674  
(3) = p. 344
- SNRIS Alexandria* n° 646 = *Emmett*, 3688  
(3) = p. 344
- SNRIS Alexandria* n° 659 = *Emmett*, 3832  
(11) = p. 343
- SNRIS Alexandria* n° 660 = *Emmett*, 3833  
(10) = p. 345
- SNRIS Alexandria* n° 661 = *Emmett*, 3818  
(15) = p. 344
- SNRIS Alexandria* n° 666 = *Emmett*,  
3763(5) = p. 379
- SNRIS Alexandria* n° 667 = *Emmett*,  
3769(4-5) = p. 379
- SNRIS Alexandria* n° 674 = *Emmett*, 3886  
(1-2) = p. 344
- SNRIS Alexandria* n° 678 = *Emmett*, 3945  
(4) = p. 342, 345
- SNRIS Alexandria* n° 684 = *Emmett*, 4011  
(3) = p. 344
- SNRIS Alexandria* n° 685 = *Emmett*, 4024  
(3) = p. 344
- SNRIS Alexandria* n° 689 = *Emmett*, 4062  
(8) = p. 346
- SNRIS Alexandria* n° 694 = *Emmett*, 4077  
(5) = p. 346
- SNRIS Alexandria* n° 695 = *Emmett*, 4078  
(10) = p. 309
- SNRIS Alexandria* n° 697 = *Emmett*, 4090  
= p. 342, 346
- SNRIS Alexandria* n° 699 = *Emmett*, 4124  
(9) = p. 347
- SNRIS Alexandria* n° 701 = *Emmett*, 4143  
(8) = p. 346
- SNRIS Alexandria* n° 705 = *Emmett*, 4154  
(4) = p. 346
- SNRIS Alexandria* n° 707a-b = *Emmett*,  
4156 (2), 4157 (4) = p. 347
- SNRIS Alexandria* n° 709 = *Emmett*, 4166  
= p. 342, 346
- SNRIS Alexandria* n° 716 = *Emmett*, 4203  
(1) = p. 348
- SNRIS Alexandria* n° 717 = *Emmett*, 4223  
(4) = p. 348

*SNRIS* Alexandria n° 720 = *Emmett*, 4235 (1-4) = p. 348

*SNRIS* Alexandria n° 722 = *Emmett*, 4241 (2) = p. 346

*SNRIS* Alexandria n° 731-733 = *RIC* VI, p. 677.94A et 96, *RIC* VI, p. 681.132, pl. 16 = p. 351

*SNRIS* Alexandria n° 734-740 = *RIC* VII, p. 703.2-5, *RIC* VI, p. 684.149a-150 = p. 353

*SNRIS* Alexandria n° 741 = J. Van Heesch, 1993a, n° 6-7 = p. 349

*SNRIS* Alexandria n° 742 = J. Van Heesch, 1993a, n° 8 = p. 349

*SNRIS* Alexandria n° 743 = J. Van Heesch, 1993a, n° 9 = p. 349

*SNRIS* Alexandria « erreur d'identification » n° 15 = *Emmett*, 1589 (5 et 18) = p. 327

*SNRIS* Ancyra n° 05 = *SNG France* 3, 2464 = p. 364

*SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 01 = *SNG Israel* I, 979-980, *BMC*, p. 38.44 = p. 358

*SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 02 = *SNG Israel* I, 981-985, *SNG Milano*, 177-180, *BMC* p. 38.45-47 = p. 358

*SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 03 = *SNG Israel* I, 1896, *BMC* p. 73.49-51 = p. 359

*SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 04 = *SNG Cop.*, 77 et 79, *BMC*, p. 154.26 pl. XVIII.11 = p. 359

*SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 05 = *Spink* (18-11-1997), 1446 = p. 295, 359

*SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 06 = *RIC* V, 1, p. 184.600 = p. 361

*SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 07 = *RIC* V, 1, p. 228.201 = p. 362

*SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 08 = *RIC* V, 1, p. 229.217-218 = p. 362

*SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 09 = *RIC* V, 1, p. 228.202 = p. 362

*SNRIS* Antiochia ad Orontem n° 10-16 = *RIC* VI, p. 641.159, p. 640.154a-d, p. 644.167a-c, p. 644.168 = p. 363

*SNRIS* Apollonia (d'Épire) n° 01 = Gjongecaj, Picard, émission 1, type 1a = p. 298

*SNRIS* Apollonia (d'Épire) n° 02 = Gjongecaj, Picard, émission 1, type 1b = p. 298

*SNRIS* Apollonia (d'Épire) n° 03 = Gjongecaj, Picard, émission 1, type 19 = p. 298

*SNRIS* Aspendus n° 27 = Tran Tam Tinh V., *Sérapis debout*, 1983, IVB.147c = p. 379

*SNRIS* Aspendus n° 28 = *SNG PfpS* 4, 138 = p. 379

*SNRIS* Augusta Treverum n° 01 = p. 313

*SNRIS* Colonia n° 01 = *RIC* V, 2, p. 360.282 = p. 314

*SNRIS* Colonia n° 02a-b = *RIC* V, 2, p. 363.329 = p. 313, 314

*SNRIS* Cremna n° 03A = *SNG Aulock*, 5113 = p. 364

*SNRIS* Cyzicus n° 01 = *SNG Aulock*, 7379 = p. 309

*SNRIS* Cyzicus n° 03 = *SNG Aulock*,  
7379 = p. 361

*SNRIS* Iasus n° 01 = p. 309

*SNRIS* Iconium n° 01 = *SNG Aulock*,  
5386 = p. 309

*SNRIS* Magydus n° 04 = Tran Tam Tinh  
V., *Sérapis debout*, 1983, IVB.148a, fig.  
178 = p. 379

*SNRIS* Marcianopolis n° 52 = p. 360

*SNRIS* Marcianopolis n° 59 = *SNG Cop.*,  
256 = p. 367

*SNRIS* Melita n° 01 = *SNG Evelpidis*,  
738, *SNG Dreer*, 603, *SNG Cop.*, 458-  
459 = p. 328

*SNRIS* Mesembria n° 23 = p. 360

*SNRIS* Nicaea n° 08 = p. 366

*SNRIS* Nicaea n° 14a = *SNG Aulock*,  
7029 = p. 367

*SNRIS* Nicaea n° 15 = p. 363

*SNRIS* Nicaea n° 16 = p. 363

*SNRIS* Nicaea n° 17 = *BMC*, p. 163.72 =  
p. 364

*SNRIS* Nicaea n° 18 = *SNG Glasgow*,  
1089 = p. 363

*SNRIS* Nicaea n° 19 = *BMC*, p. 163.73 =  
p. 342, 364

*SNRIS* Nicaea n° 20 = p. 364

*SNRIS* Nicaea n° 20A = p. 364

*SNRIS* Nicaea n° 21 = *BMC*, p. 164.74,  
pl. XXXIII.5 = p. 365

*SNRIS* Nicaea n° 22a-b = p. 364

*SNRIS* Nicaea n° 23 = p. 363

*SNRIS* Nicaea n° 24a-b = *BMC*, p. 166.89  
= p. 364

*SNRIS* Nicaea n° 27 = p. 366

*SNRIS* Nicaea n° 28 = p. 366

*SNRIS* Nicaea n° 29 = *Lanz* 78 (1996),  
819 = p. 365

*SNRIS* Nicaea n° 30B = p. 364

*SNRIS* Nicaea n° 30-33 = *SNG Aulock*,  
651 = p. 364, 366

*SNRIS* Nicaea n° 34-35 = p. 366

*SNRIS* Nicaea n° 36 = *BMC*, p. 172.126 =  
p. 366

*SNRIS* Nicaea n° 37 = p. 366

*SNRIS* Nicaea n° 38a-c = *SNG Aulock*,  
7056 = p. 367

*SNRIS* Nicaea n° 39 = p. 367

*SNRIS* Nicaea n° 40 = p. 367

*SNRIS* Nicaea n° 41a = *SNG Aulock*,  
697 = p. 367

*SNRIS* Nicaea n° 41b = *SNG Aulock*, 696  
= p. 367

*SNRIS* Nicaea n° 42 = p. 367

*SNRIS* Nicaea n° 43 = *SNG Aulock*, 7061  
= p. 367

*SNRIS* Nicaea n° 44 = *SNG Aulock*, 7063  
= p. 367

*SNRIS* Nicaea n° 45 = p. 367

*SNRIS* Nicaea n° 46a = *SNG Aulock*,  
7068 = p. 364, 367

*SNRIS* Nicaea n° 47a-b = *BMC*, p.  
177.155, *SNG Aulock*, 729 = p. 367

*SNRIS* Nicomedia n° 01a-b = *BMC*, p.  
180.10 = p. 368

*SNRIS* Nicomedia n° 04 = p. 369

*SNRIS* Nicomedia n° 06-07 = *BMC*, p.  
185.38, pl. XXXIV.10 = p. 370

*SNRIS* Nicomedia n° 08 = *BMC*, p.  
187.47, pl. XXXIV.12 = p. 370



- SNRIS* Nicomedia n° 09 = p. 370  
*SNRIS* Nicomedia n° 10 = *SNG Cop.*, 571 = p. 342, 370  
*SNRIS* Nicomedia n° 11 = p. 369, 370  
*SNRIS* Nicomedia n° 14 = p. 369, 371  
*SNRIS* Nicomedia n° 15 = p. 372  
*SNRIS* Nicomedia n° 16a-b = *SNG Aulock*, 820-821 = p. 372  
*SNRIS* Nicomedia n° 17 = *SNG Glasgow*, 1121, *SNG Righetti*, 664 = p. 372  
*SNRIS* Nicomedia n° 18 = *SNG Aulock*, 7123 = p. 372  
*SNRIS* Nicomedia n° 19 = *SNG Aulock*, 7123 = p. 372  
*SNRIS* Nicomedia n° 20 = *SNG Aulock*, 7124 = p. 372  
*SNRIS* Nicomedia n° 21 = p. 372  
*SNRIS* Nicomedia n° 22 = p. 372  
*SNRIS* Nicomedia n° 23 = *SNG Aulock*, 841, *SNG Righetti*, 665 = p. 372  
*SNRIS* Nicomedia n° 25 = *SNG Aulock*, 7126 = p. 373  
*SNRIS* Nicomedia n° 26 = p. 373  
*SNRIS* Nicomedia n° 27 = p. 369, 373  
*SNRIS* Nicomedia n° 28-30 = *RIC VI*, p. 566.73a-c = p. 373
- SNRIS* Odessus n° 21 = p. 361
- SNRIS* Pergamum n° 1 = *BMC*, p. 145.281 = p. 309  
*SNRIS* Pergamum n° 2 = *SNG Tübingen*, 2483 = p. 309
- SNRIS* Perinthus n° 15 = Tran tam Tinh, *Sérapis debout*, *IVC.43*, fig. 249 = Hornbostel, *Sarapis*, p. 258 n. 3, p. 320 et fig. 340 = p. 367
- SNRIS* Roma n° 01a = *RRC*, 340, *BMC(RR)*, 2147 = p. 290  
*SNRIS* Roma n° 04a-b = *Inventaire*, p. 239.443d = p. 397  
*SNRIS* Roma n° 06 = *BMC(RR)*, p. 439.3563 = p. 397  
*SNRIS* Roma n° 10 = *RIC II*, p. 70.453 et p. 78.537 = p. 303, 398  
*SNRIS* Roma n° 11 = *RIC II*, p. 178.204 = p. 303, 398  
*SNRIS* Roma n° 12 = *RIC II*, p. 151.205, pl. V.85a = p. 303, 398  
*SNRIS* Roma n° 13a-b = *RIC II*, p. 378.318 et p. 452.877 = p. 4, 304, 384, 398  
*SNRIS* Roma n° 14 = *RIC II*, p. 444.826 = p. 304, 399  
*SNRIS* Roma n° 15 = *RIC III*, p. 169.1197 = p. 384  
*SNRIS* Roma n° 16 = *RIC III*, p. 351.1726 = p. 386  
*SNRIS* Roma n° 17 = *RIC III*, p. 351.1725 = p. 385, 386  
*SNRIS* Roma n° 19a-c = *RIC III*, p. 434.601, p. 435.605 et p. 435.607 = p. 306, 400  
*SNRIS* Roma n° 20a-c = *RIC III*, p. 396.259, pl. XV.313 et p. 439.641 = p. 306  
*SNRIS* Roma n° 21 = *RIC III*, p. 397.261 = p. 306, 400  
*SNRIS* Roma n° 22a-d = *RIC III*, p. 394.246, p. 436.614a-b, p. 437.621, p. 437.628, p. 438.630 = p. 306, 400  
*SNRIS* Roma n° 23a-c = *RIC IV*, 1, p. 170.577 et p. 209.865 = p. 320, 387, 401  
*SNRIS* Roma n° 24a-b = *RIC III*, p. 234.156 et p. 289.472b = p. 307

- SNRIS* Roma n° 25 = *RIC* IV, 1, p. 239.193-194 = p. 308
- SNRIS* Roma n° 26a-d = *RIC* IV, 1, p. 241.208a-c, p. 294.497, p. 295.502. et p. 295.505 = p. 308
- SNRIS* Roma n° 27 = *RIC* IV, 1, p. 246.244 = p. 308
- SNRIS* Roma n° 28 = *RIC* IV, 1, p. 246.241-242 = p. 308
- SNRIS* Roma n° 29a-c = *RIC* IV, 1, p. 250.263a-f = p. 308, 360
- SNRIS* Roma n° 30a-e = *RIC* IV, 1, p. 249.261a-d, p. 302.542, p. 304.555a-c = p. 308
- SNRIS* Roma n° 31a-b = *RIC* IV, 1, p. 249.257a-b, p. 303.544 = p. 308, 310
- SNRIS* Roma n° 32a-d = *RIC* IV, 1, p. 253.280a-e, p. 306.561a-b = p. 308, 360
- SNRIS* Roma n° 33a-c = *RIC* IV, 1, p. 253.279 et p. 306.560 = p. 308
- SNRIS* Roma n° 34a-c = *RIC* IV, 1, p. 255.289a-f = p. 308
- SNRIS* Roma n° 35 = *RIC* IV, 1, p. 256.290 = p. 308
- SNRIS* Roma n° 36a-c = *BMC(RE)* V p. 463.186 pl. 72.16, p. 463.187 pl. 72.17, p. 463.188 pl. 72.18 = p. 308
- SNRIS* Roma n° 37a-c = *RIC* IV, 1, p. 256.291a-c = p. 308
- SNRIS* Roma n° 38 = *RIC* IV, 1, p. 256.292 = p. 308
- SNRIS* Roma n° 39 = *RIC* IV, 1, p. 307.569 = p. 308
- SNRIS* Roma n° 40 = *RIC* IV, 3, p. 18.30 = p. 360
- SNRIS* Roma n° 41 = *RIC* V, 1, p. 132.19 = p. 299, 313, 380
- SNRIS* Roma n° M01 = *Gnecchi*, III, p. 34.44 et pl. 151.5-6 = p. 385
- SNRIS* Roma n° M02 = *Gnecchi*, III, p. 34.43 et pl. 151.4 = p. 386
- SNRIS* Roma n° M03 = *Gnecchi*, II, p. 40.20 = p. 386
- SNRIS* Roma n° M04 = *Gnecchi*, II, p. 34.42 et pl. 151.3 = p. 386
- SNRIS* Roma n° M05a-b = *Gnecchi*, II, p. 71.172-174 et pl. 89.6 (pour le revers) et p. 71.175-176 et pl. 89.7-8 (pour le revers) = p. 305, 386, 400
- SNRIS* Roma n° M06 = *Gnecchi*, III, p. 53.52 = p. 313, 361
- SNRIS* Roma n° v001 = *Gnecchi*, III, p. 78.40 et pl. 158.11 = p. 317
- SNRIS* Roma n° v002 = *Alföldi* 2 et pl. I.1 = p. 317
- SNRIS* Roma n° v003 = *Alföldi* 3 et pl. I.2 = p. 317
- SNRIS* Roma n° v004 = *Gnecchi*, III, p. 84.12 et pl. 158.30 = p. 317
- SNRIS* Roma n° v005 = *Gnecchi*, III, p. 81.34 et pl. 158.24 = p. 315, 317
- SNRIS* Roma n° v006 = P. Bastien, « Una moneta della serie "VOTA PVBLICA" con l'effigie di Galerio Augusto », *Numismatica* VI.1, 1965, p. 97-98 = p. 317
- SNRIS* Roma n° v007 = *Alföldi* 6 et pl. I.17, 7 et pl. I.20 = p. 317
- SNRIS* Roma n° v012 = *Alföldi* 13 et pl. XIX.18 = p. 316
- SNRIS* Roma n° v013 = *Alföldi* 14 et pl. I.16 = p. 317
- SNRIS* Roma n° v014 = *Alföldi* 15 et pl. I.18, 16 et pl. I.19, 17 et pl. XIX.22, 18 et pl. I.21, 24 = p. 317
- SNRIS* Roma n° v018 = *Alföldi* 26 et pl. I.10, 27 et pl. I.24 = p. 317

*SNRIS* Roma n° v024 = *Alföldi* 39 et pl. XIX.23, 40 et pl. I.30 = p. 317  
*SNRIS* Roma n° v035 = *RIC* VIII 487-488 = p. 319  
*SNRIS* Roma n° v037 = *RIC* VIII 489 = p. 320  
*SNRIS* Roma n° v038 = *RIC* VIII 491 = p. 320  
*SNRIS* Roma n° v039 = *RIC* VIII 492 = p. 322  
*SNRIS* Roma n° v040 = *RIC* VIII 494 = p. 321  
*SNRIS* Roma n° v041 = *RIC* VIII 495 = p. 318  
*SNRIS* Roma n° v043 = *RIC* VIII 496 = p. 259, 321  
*SNRIS* Roma n° v044 = *RIC* VIII 497 = p. 321, 332  
*SNRIS* Roma n° v045 = *RIC* VIII 498 = p. 318  
*SNRIS* Roma n° v047 = *RIC* VIII 500-502 = p. 318  
*SNRIS* Roma n° v049 = *RIC* VIII 504 = p. 321  
*SNRIS* Roma n° v052 = *RIC* VIII 508-509 = p. 320  
*SNRIS* Roma n° v053 = *RIC* VIII 512-513 et *Alföldi* 78 = p. 320  
*SNRIS* Roma n° v055 = *RIC* VIII 511 = p. 322  
*SNRIS* Roma n° v059 = *Alföldi* 93 et pl. III.16, 100 et pl. XIX.41 = p. 322  
*SNRIS* Roma n° v063 = *Alföldi* 102 et pl. XIX.31 = p. 323  
*SNRIS* Roma n° v065 = *Alföldi* 44 et pl. II.1, 104 et pl. III.20 = p. 323  
*SNRIS* Roma n° v066 = *Alföldi* 105 et pl. III.17, 106 et pl. III.18 = p. 322

*SNRIS* Roma n° v068 = *Alföldi* 110 et pl. III.26 = p. 323  
*SNRIS* Roma n° v069 = *Alföldi* 109 et pl. III.28-29 = p. 323  
*SNRIS* Roma n° v070 = *Alföldi* 111 et pl. III.27 = p. 320  
*SNRIS* Roma n° v071 = *Alföldi* 112 et pl. III.24-25 = p. 323  
*SNRIS* Roma n° v073 = *Alföldi* 114 et pl. III.30 = p. 327  
*SNRIS* Roma n° v076 = *Alföldi* 116 et pl. XX.41, 121 et pl. III.36, 125 et pl. III.41 = p. 349  
*SNRIS* Roma n° v083 = *Alföldi* 131 et pl. III.47, 133 et pl. III.49, 136, 148 et pl. IV.17 = p. 328  
*SNRIS* Roma n° v088 = *Alföldi* 150 et pl. VI.9 = p. 328  
*SNRIS* Roma n° v090 = *Alföldi* 158 et pl. IV.19-20 = p. 327  
*SNRIS* Roma n° v094 = *Alföldi* 169 et pl. X.37 = p. 328  
*SNRIS* Roma n° v101 = *Alföldi* 176 et pl. VII.14-15 = p. 349  
*SNRIS* Roma n° v103 = *Alföldi* 179 et pl. VIII.35 = p. 326  
*SNRIS* Roma n° v104 = *Alföldi* 180 et pl. VI.2, 194 et pl. V.30, 194 et pl. XII.13 = p. 349  
*SNRIS* Roma n° v108 = *Alföldi* 188 et pl. VI.36 = p. 328  
*SNRIS* Roma n° v109 = *Alföldi* 189 et pl. VI.39 = p. 328  
*SNRIS* Roma n° v110 = *Alföldi* 190 et pl. VI.31 et 34, 197 et pl. V.35 = p. 328  
*SNRIS* Roma n° v113 = *Alföldi* 200 et pl. VI.10-12, 230 et pl. V.9-10 = p. 327  
*SNRIS* Roma n° v115 = *Alföldi* 207 et pl. V.39, 209 et pl. V.40 = p. 327

*SNRIS* Roma n° v117 = *Alföldi* 219 et pl. VI.29, 238 et pl. V.22, 239 et pl. V.23-24 = p. 321, 327

*SNRIS* Roma n° v118 = *Alföldi* 223 et pl. V.1 = p. 327

*SNRIS* Roma n° v119 = *Alföldi* 226 et pl. V.4 = p. 328

*SNRIS* Roma n° v120 = *Alföldi* 228 et pl. V.7 = p. 328

*SNRIS* Roma n° v136a-c = *Alföldi* 275 et pl. IX.15, 276 et pl. VIII.18, 282 et pl. IX.41, 283 et pl. IX.8, 296 et pl. IV.37, 301 et pl. VIII.8, 302 et pl. XX.11, 307 et pl. IX.5, 309 et pl. IX.9, 316 et pl. IX.17-18, 318 et pl. IX.26, 321 et pl. IX.30, 323 et pl. IX.34 = p. 330

*SNRIS* Roma n° v138 = *Alföldi* 300 et pl. VIII.6-7 = p. 321, 330

*SNRIS* Roma n° v140 = *Alföldi* 310 et pl. IX.10 = p. 330

*SNRIS* Roma n° v141 = *Alföldi* 308 et pl. IX.6, 320 et pl. IX.28-29 = p. 329

*SNRIS* Roma n° v143 = *Alföldi* 317 et pl. IX.25 = p. 331

*SNRIS* Roma n° v144 = *Alföldi* 288 et pl. VIII.25 = p. 329

*SNRIS* Roma n° v155 = *Alföldi* 332 et pl. X.4-5 = p. 330

*SNRIS* Roma n° v164 = *Alföldi* 352 et pl. X.27 = p. 331

*SNRIS* Roma n° v169 = *Alföldi* 357 et pl. X.31 = p. 331

*SNRIS* Roma n° v193a-b = *Alföldi* 396 et pl. VII.24, 397 pl. IV.2 et pl. XII.17 = p. 330

*SNRIS* Roma n° v194 = *Alföldi* 398 et pl. IV.3-4 = p. 330, 333

*SNRIS* Side n° 03 = *SNG France* 3, 826 = p. 364

*SNRIS* Sinope n° 12 = Coll. Winsemann, 1370 = p. 298

*SNRIS* Sinope n° 53a = *Rec.Gén.*, p. 209.163, pl. XXVIII.25 = p. 381

*SNRIS* Sinope n° 57 = *SNG Aulock*, 241 = p. 381

*SNRIS* Tomis n° 44 = *SNG Cop.*, 306 = p. 360

*SNRIS* Trapezus n° 01 = *SNG Aulock*, 2737 = p. 298

#### 4. Index topographique (classé par *regio* romaine selon l'emplacement antique

Isis *Metellinum* (*regio* II ?) = *Inventaire*, p. 167-171, n° 305-312 = *Steinby*, III, p.

110-112 = p. 263, 417, **431-432**, 443, 445, 465, 469, 496, xxxi-xxxii

*Mithraeum* près de *Santa Maria in Domnica* (regio II) = *Steinby*, III, p. 259 = p. **445**

Complexe isiaque de la regio III = *Inventaire*, p. 171-176, n° 313-318 (319-322c, 329 ?) = *Steinby*, III, p. 115-116 = p. 98, 431, **444-445**, 454-455, 451, 458, 464, 469, 500, **xxxix-xxxiii**

*Lararium* près de *S. Martino ai Monti* (regio III ?) = *Inventaire*, p. 176-177, n° 324-328 = *Steinby*, III, p. 115 (= *Isis-Fortuna*) = p. 98, 419, **435-436**, 456, 465, 500, xxxi

Sérapis des *Castra Misenatium*, *sacellum* ? (regio III ?) = *Inventaire*, p. 176, n° 323 = *Steinby*, I, p. 248-249 = p. **432**, xxxi

*Isis Patricia* (regio V ?) = *Inventaire*, p. 178, n° 330 = *Steinby*, III, p. 113-114 = p. **457-458**, xxxi, xxxiii

Obélisque du Pincio (*circus Varianus*) = *Conditions*, p. 423 = *Steinby*, III, p. 355 = p. 474, **484-486**, 491-493

Jardins de Salluste ? (regio VI ?) = *Inventaire*, p. 182-183, n° 338-338d = *Steinby*, III, p. 79-81 = p. **436-437**, 478, xxxi

Laraire des *Castra Praetoria* ? (regio VI ?) = *Inventaire*, p. 182, n° 337 = *Steinby*, I, p. 251-254 et p. 251 sur le *mithraeum* = p. **432**, xxxi

Obélisque de la Trinité-des-Monts (*Horti Sallustiani*, regio, VI) = *Steinby*, III, p. 358 = p. **436-437**, 479, 491, 527

*Serapeum* du Quirinal (regio VI) = *Inventaire*, p. 180-182, n° 334-336b (et n° 339 ?) = *Steinby*, IV, p. 302-303 = p. 100, 155, 277-278, 281, 307, **417-425**, 426, 441, 442, 450, 458, 464, 469-470, 497, 509, 516, xxxi, **xxxiii-xxxiv**, xxxvi

*Isis Capitolina* (regio VIII) = *Inventaire*, p. 184-187, n° 340-341 (et n° 329, 392-394, 407 ?) = *Steinby*, III, p. 112-113 = p. 99, **433-434**, xxxi, xxxvi

*Isis Curiana* ? (regio VIII) = *Inventaire*, p. 185, n° 340 = *Steinby*, III, p. 113 = p. 99, **433-434**

Complexe isiaque du Champ de Mars (regio IX) = *Inventaire*, p. 187-214, n° 342-391 = *Steinby*, III, p. 107-110 = p. 129, 136, 423, **434-435**, 449-451, 458, 464, 465, 473, 487, 494, xxxi-xxxii

Obélisque de la *Piazza della Minerva* (regio IX) = *Steinby*, III, p. 358-359 = p. **490**

Obélisque du *Montecitorio* (cf. *Horologium Augusti*, regio IX) = *Conditions*, p. 387 = *Steinby*, III, p. 35-37 = p. 148, **476**, 491

Laraire de la *Domus Flavia* (regio X) = *Inventaire*, p. 219-222, n° 396-406 = *Steinby*, II, p. 43-44 = p. **435**, 443, xxxi

*Circus Maximus/forum Boarium ? (regio XI ?) = Inventaire, p. 222, n° 407 = p. 436, xxxi*

Obélisque de la *Piazza del popolo (circus Maximus) = Conditions, p. 387 = Steinby, III, p. 355-356 = p. 147, 477-478, 486, 490*

Obélisque du Latran (*circus Maximus*) = *Steinby, III, p. 356-357 = p. 102, 148, 474-490, 491, xxxii*

Isis *Athenadoria (regio XII ?) = Inventaire, p. 222-224, n° 408 = Steinby, III, p. 112 = p. 436, 457-459, 516, xxxi, xxxiv-xxxv*

Laraire près des thermes de Caracalla ? (*regio XII ?) = Inventaire, p. 224, n° 409 = Steinby, III, p. 114-115 (= Isis-Déméter) = p. 469, 537, xli*

*Mithraeum* des thermes de Caracalla (*regio XII*) = *Steinby, III, p. 267-268 = p. 435-436, 469, 500*

*Dolichenum* de l'Aventin (*regio XIII*) = *Inventaire, p. 228, n° 412-414 = Steinby, III, p. 133-134 = p. 248-249, 438, 446, 450, xxxi*

Isis de Sainte-Sabine (*regio XIII*) = *Inventaire, p. 225-227, n° 410-411 = Steinby, III, p. 114 = p. 437, 452, 465, xxxi*

*Mithraeum* de Santa Prisca (*regio XIII*) = *Inventaire, p. 228-229, n° 415-419a = Steinby, III, p. 268-269 = p. 98, 438, 445, xxxi*

Isis de l'*Ager Vaticanus ? (regio XIV ?) = Inventaire, p. 229-231, n° 420-423 = p. 439, 500, xxxi*

Laraire voisin de la *Porta Portese ? (regio XIV ?) = Inventaire, p. 231-232, n° 425 = p. 439, xxxi*

Sanctuaire syrien du Janicule (*regio XIV*) = *Inventaire, p. 231, n° 424 = Steinby, II, p. 8 = p. 98, 457, xxxi, xxxv*

Obélisque du Vatican (*circus Vaticanus, plaine vaticane*) = *Steinby, III, p. 356, 358, 359 = p. 486, 491, xxxi*

Obélisque de la *Piazza Navona (= « Pamphilius », cirque de Maxence, Via Appia) = Inventaire, p. 203-207, n° 387 = Steinby, III, p. 357-358 = p. 101-102, 122, 147, 474, 481, 491, 494-495, xx*

Sanctuaire à Zeus Bronton (*Via Appia*) = *Inventaire, p. 233, n° 429-431 = p. 452*

Isis *Pelagia, aedes ? (regio ?) = Inventaire, Roma n° 45 et 51 = Steinby, III, p. 114 = p. 241, 264, 268, 457*

## Bibliographie

### 1) Sources

#### a) Sources littéraires

**AMMIEN MARCELLIN**, *Histoire de Rome, II, Livres XVII-XIX*, Paris, Les Belles Lettres, 1970 (texte établi, traduit et annoté par G. Sabbah).

**AMMIEN MARCELLIN**, *Histoire de Rome, III, Livres XX-XXII*, Paris, Les Belles Lettres, 1996 (texte établi, traduit, annoté par J. Fontaine).

**AMMIEN MARCELLIN**, *Histoire de Rome, IV, Livres XXIII-XXV*, Paris, Les Belles Lettres, 1977 (texte établi, traduit, annoté par J. Fontaine).

**AMMIEN MARCELLIN**, *Histoire de Rome, V, Livres XXVI-XXVIII*, Paris, Les Belles Lettres, 1984 (texte établi, traduit, annoté par M.-A. Marié).

**APPIEN**, *Les guerres civiles à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (traduit par Jean-Isaac Combes-Dounous).

**APULÉE**, *Apologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2001 (texte établi et traduit par P. Valette).

**APULÉE**, *Métamorphoses*, Paris, Gallimard, 2004 (traduction et notes par P. Grimal).

**APULÉE**, *Opuscules Philosophiques - De la doctrine de Platon*, Paris, Belles Lettres, 1973 (texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu).

**APULÉE**, *The Isis-book (Metamorphoses XI)*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 1975 (translation and commentary by Griffiths J. G.).

**ARNOBE**, *Contre les païens, Livres VI-VII*, Paris, Les Belles Lettres, 2010 (texte établi, traduit et commenté par B. Fragu).

**ATHÉNAGORE**, *Supplique au sujet des Chrétiens et Sur la résurrection des morts*, Sources Chrétiennes n° 379, Paris, Du Cerf, 1992 (introduction, texte et traduction par B. Pouderon).

**AUGUSTIN D'HIPPONE**, *Confessions*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1991 (translated with an introduction and notes by H. Chadwick).

**AUGUSTIN D'HIPPONE**, *La Cité de Dieu*, Paris, Gallimard, 2000 (édition publiée sous la direction de L. Jerphagnon).

- AUGUSTIN D'HIPPONE**, *La doctrine chrétienne*, Bibliothèque Augustinienne n° 11-2, Paris, Études augustiniennes, 1997 (introduction et traduction de M. Moreau ; annotation et notes complémentaires d'I. Bochet et G. Madec).
- AUGUSTIN D'HIPPONE**, *Mélanges doctrinaux, X, De divinatione Daemonum*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952 (introduction, traduction et notes par G. Bardy, J.-A. Beckaert, J. Boutet).
- AUGUSTIN D'HIPPONE**, *Œuvres complètes, II, Les lettres : deuxième et troisième série*, Bar-le-Duc, L. Guérin & Cie, 1804 (sous la direction de M. Raulx).
- AURELIUS VICTOR**, *Des Césars*, Paris, Les Belles Lettres, 1975 (texte établi et traduit par P. Dufraigne).
- AUSONE**, *The works of Ausonius*, Oxford, Clarendon Press, 1991 (edited with introduction and commentary by R. P. H. Green).
- CARMEN CONTRA PAGANOS**, disponible sur <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/19/CCP/02Text.htm> (dernière consultation le 29 septembre 2014).
- CASSIODORE**, *Senatoris Variarum*, Berlin, Berolini apud Weidmannos, 1961 (recensuit T. Mommsen).
- CICÉRON**, *De l'invention*, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (texte établi et traduit par G. Achard).
- CICÉRON**, *De republica, II, Livres II-VI*, Paris, Les Belles Lettres, 1980 (texte établi et traduit par E. Bréguet).
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE**, *Le pédagogue*, Paris, Migne, 1991 (traduction de B. Troo et de P. Gauriat, introduction, annotations d'A.-G. Hamman).
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE**, *Protreptique*, Sources Chrétiennes n° 2 bis, Paris, Du Cerf, 2004 (introduction, traduction et notes par C. Mondésert).
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE**, *Les Stromates, Livre I*, Sources Chrétiennes n° 30, Paris, Du Cerf, 1951 (introduction de C. Mondésert ; traduction par M. Caster).
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE**, *Les Stromates, Livre V, I*, Sources Chrétiennes n° 278, Paris, Du Cerf, 2006 (introduction, texte critique, et index par A. Le Boulluec ; traduction par P. Voulet).



- CLÉMENT D'ALEXANDRIE**, *Les Stromates, Livre VI*, Sources Chrétiennes n° 446, Paris, Du Cerf, 1999 (introduction, texte critique, et index par P. Descourtieux).
- CODE THÉODOSIEN**, *livre XVI*, Paris, Du Cerf, 2005 (texte latin T. Mommsen ; traduction J. Rougé ; introduction et notes R. Delmaire).
- CYRILLE D'ALEXANDRIE**, *In Oseam*, dans HOPFNER T., 1922-1925, vol II-4, p. 653-657.
- CYPRIEN**, *À Démétrien*, Sources Chrétiennes n° 467, Paris, Du Cerf, 2003 (introduction, texte critique, traduction et commentaire par J.-C. Fredouille).
- DENYS D'HALICARNASSE**, *Les origines de Rome : Les Antiquités romaines, livres 1-2*, Paris, Les Belles Lettres, 1990 (traduit et commenté par V. Fromentin et J. Schnäbele).
- DIODORE DE SICILE**, *Bibliothèque historique, livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (texte établi, traduit et commenté par P. Bertrac et Y. Vernière).
- DIODORE DE SICILE**, *Book I, A commentary*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 1972 (par A. Burton).
- DIODORE DE SICILE**, *Book IV-VIII*, Loeb Classical Library n° 340, London-Cambridge, Putnam's sons, 1952 (translated by C. H. Oldfather).
- DIOGÈNE LAËRCE**, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano, Bompiani, 2005 (travail dirigé par G. Reale).
- DION DE PRUSE**, *Oratio*, Berlin, Weidman, 2000 (edidit apparatu critico instruxit H. von Arnim).
- DION CASSIUS**, *Histoire romaine, tome I, livres 1-36, Des origines de Rome à Sylla*, Clermont-Ferrand, Paleo, 2012 (texte traduit du grec par E. Gros).
- DION CASSIUS**, *Histoire romaine, livres 38-40*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (texte établi par G. Lachenaud, traduit et commenté par M. Coudry).
- DION CASSIUS**, *Histoire romaine, livres 41-42*, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (texte établi par M.-L. Freyburger-Galland, traduit et annoté par F. Hinard et P. Cordier).
- DION CASSIUS**, *Histoire romaine, livres 50-51*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (texte établi et traduit par M.-L. Freyburger et J.-M. Roddaz).
- DION CASSIUS**, *Histoire romaine, livres 57-59*, Paris, Les Belles Lettres, 1995 (texte traduit et annoté par J. Auberger).

- DION CASSIUS**, *Roman History, V, books 46-50*, Loeb Classical Library n° 82, London-New York, Putnam's sons, 1955 (translated by E. Cary).
- DION CASSIUS**, *Roman History, VI, books 51-55*, Loeb Classical Library n° 83, London-New York, Putnam's sons, 1955 (translated by E. Cary).
- DION CASSIUS**, *Roman History, VIII, books 61-70*, Loeb Classical Library n° 176, London-New York, Putnam's sons, 1925 (translated by E. Cary).
- DION CASSIUS**, *Roman History, IX, books 71-80*, Loeb Classical Library n° 177, London-New York, Putnam's sons, 1955 (translated by E. Cary).
- ÉLIEN**, *Histoire variée*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (traduit et commenté par A. Lukinovich et A.-F. Morand).
- ÉLIEN**, *La personnalité des animaux, livres 10-17*, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (traduit et commenté par A. Zucker).
- EUNAPE**, *Vie des philosophes et des sophistes*, Houilles, Manucius, 2009 (texte traduit, annoté et présenté par O. D'Jeranian).
- EUSÈBE DE CÉSARÉE**, *Eusebius Werke, Band 6: Die Demonstratio evangelica*, Leipzig, Hinrichs, 1913 (I.A. Heikel).
- EUSÈBE DE CÉSARÉE**, *Histoire ecclésiastique, Livres V-VII*, Sources Chrétiennes n° 41, Paris, Du Cerf, 1955 (traduction et notes par G. Bardy).
- EUSÈBE DE CÉSARÉE**, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, Paris, Du Cerf, 2001 (introduction, traduction et notes par P. Maraval).
- EUSÈBE DE CÉSARÉE**, *Préparation évangélique*, Sources Chrétiennes n° 369, Paris, Du Cerf, 1991 (introduction, traduction et notes par G. Schroeder et É. des Places).
- EUSÈBE DE CÉSARÉE**, *Vie de Constantin*, Paris, Du Cerf, 2013 (texte critique, F. Winkelmann) ; traduction, Marie-Joseph Rondeau).
- EUTROPE**, *Abrégé de l'Histoire romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (texte établi et traduit par J. Hellegouarc'h).
- EXPOSITIO TOTIUS MUNDI ET GENTIUM**, Sources Chrétiennes n° 124, Paris, Du Cerf, 1966 (introduction, texte critique, traduction et notes par J. Rougé).

- FLAVIUS JOSÈPHE**, *Contre Apion*, Paris, Les Belles Lettres, 1930 (texte établi et annoté par T. Reinach, traduit par L. Blum).
- FLAVIUS JOSÈPHE**, *La guerre des Juifs*, Paris, Les Belles Lettres, 1975 (texte établi et traduit par André Pelletier).
- FLAVIUS JOSÈPHE**, *Les Antiquités judaïques*, Paris, Auzou, 1997 (traduit par A. d'Andilly, adapté en français moderne par J.-A.C. Buchon).
- GRÉGOIRE DE NAZIANCE**, *Discours 4-5*, Sources Chrétiennes n° 309, Paris, Du Cerf, 1983 (introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi).
- HÉRODIEN**, *Histoire des empereurs romains. De Marc-Aurèle à Gordien III*, Paris, Les Belles Lettres, 1990 (Traduit et commenté par D. Roques).
- HÉRODOTE**, *L'enquête, I-IV*, Paris, Gallimard (texte présenté, traduit et annoté par A. Barguet).
- HISTOIRE AUGUSTE**, *Les empereurs romains des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris, Robert Laffont, 1994 (traduction d'A. Chastagnol).
- JAMBLIQUE**, *De anima*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 2002 (text, translation, and commentary by J. F. Finamore and J. M. Dillon).
- JAMBLIQUE**, *Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, Bruxelles, Ousia, 2009 (traduction et commentaire de M. Broze et C. Van Liefferinge).
- JEAN DE NIKIOU**, *Chronique*, Paris, Imprimerie nationale, 1883 (texte publié et traduit par H. Zotenberg), disponible sur <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108650z> (consulté le 23/10/2014).
- JÉRÔME DE STRIDON**, *Lettres, V*, Paris, Les Belles Lettres, 1955 (texte établi et traduit par J. Labourt).
- JULIEN**, *Œuvres complètes. Tome I, 2e partie : Lettres et fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1924 (texte revu et traduit par J. Bidez).
- JULIEN**, *Œuvres complètes. Tome II, 1e partie : Discours de Julien Empereur. À Thémistius - Contre Héracléios le cynique - Sur la mère des dieux - Contre les*

- cyniques ignorants*, Paris, Les Belles Lettres, 1963 (texte établi et traduit par G. Rocehfort).
- JULIEN**, *Œuvres complètes. Tome II, 2e partie : Discours de Julien Empereur. Les Césars - Sur Hélios-Roi - Le Misopogon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964 (texte établi et traduit par C. Lacombrade).
- JULIEN**, *Lettres*, Paris, Belles Lettres, 2008 (Texte établi et traduit par J. Bidez. Introduction et notes par P.-E. Dauzat).
- JULIUS FIRMICUS MATERNUS**, *L'erreur des religions païennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1982 (Texte établi, traduit et commenté par R. Turcan).
- JUSTIN**, *Œuvres complètes de Justin, abrégé de l'histoire universelle de Trogue Pompée*, Paris, Garnier frères, 1862 (traduction par Jules Pierrot et E. Boitard).
- JUSTIN**, *Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi, accedunt prologi in Pompeium Trogum*, Leipzig, Teubner, 1985 (post Franciscum Ruehl iterum edidit O. Seel).
- JUSTIN MARTYR**, *Apologie pour les chrétiens : introduction, traduction et commentaire*, Sources Chrétiennes n° 507, Paris, Du Cerf, 2006 (introduction, traduction et commentaire de C. Munier).
- JUSTIN MARTYR**, *Œuvres complètes. Grande Apologie, Dialogue avec le juif Tryphon, Requête, Traité de la Résurrection*, Paris, Migne, 1994 (introduction par J. D. Dubois ; traduction de G. Archambault, L. Pautigny).
- JUVÉNAL**, *Satires*, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (texte établi par P. de Labriolle et F. Villeneuve, émandé, présenté et traduit par O. Sers).
- LACTANCE**, *De la mort des persécuteurs de l'Église, I*, Sources Chrétiennes n° 39, Paris, Du Cerf, 1954 (introduction, texte critique et traduction par J. Moreau).
- LACTANCE**, *Des institutions divines, Livre I*, Sources Chrétiennes n° 326, Du Cerf, 1986 (introduction, texte critique, traduction, notes et index par P. Monat).
- LUCAIN**, *La guerre civile, II, Livres VI-X*, Paris, Les Belles Lettres, 1948 (texte établi et traduit par A. Bourgery et M. Ponchont).
- LUCIEN**, *Lucian III : The Dead Come to Life or The Fisherman. The Double Indictment or Trials by Jury. On Sacrifices. The Ignorant Book Collector. The Dream or Lucian's Career. The Parasite. The Lover of Lies. The Judgement of the Goddesses. On*

*Salaried Posts in Great Houses*, Loeb Classical Library n° 130, London-New York, Putnam's sons, 1921 (translated by E. M. Harmon).

**LUCIEN**, *Lucian V : The Passing of Peregrinus. The Runaways. Toxaris or Friendship. The Dance. Lexiphanes. The Eunuch. Astrology. The Mistaken Critic. The Parliament of the Gods. The Tyrannicide. Disowned*, Loeb Classical Library n° 302, London-New York, Putnam's sons, 1962 (translated by E. M. Harmon).

**MACROBE**, *Commentaire au songe de Scipion, Livre II*, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (texte établi, traduit et commenté par M. Armisen-Marchetti).

**MACROBE**, *Saturnales, Livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres, 1997 (introduction, traduction et notes par C. Guittard).

**MARTIAL**, *Epigrams*, Cambridge, Harvard University Press, 1993 (edited and translated by D.R. Shackleton Bailey).

**MINUCIUS FELIX**, *Octavius*, Paris, Les Belles Lettres, 1964 (Texte établi et traduit par J. Beaujeu).

**ORIGÈNE**, *Contre Celse, I, Livres I-II*, Sources Chrétiennes n° 132, Paris, Du Cerf, 1967 (introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret).

**ORIGÈNE**, *Contre Celse, II, Livres III-IV*, Sources Chrétiennes n° 136, Paris, Du Cerf, 1967 (introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret).

**ORIGÈNE**, *Contre Celse, III, Livres V-VI*, Sources Chrétiennes n° 147, Paris, Du Cerf, 1967 (introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret).

**OVIDE**, *Écrits érotiques, Amours, Soins du visage féminin, L'art d'aimer, Remèdes à l'amour*, Arles, Actes Sud, 2003 (traduit du latin, présenté et annoté par D. Robert).

**OVIDE**, *Fasti, book IV*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (edited by Elaine Fantham).

**OVIDE**, *Lettres d'amour, lettres d'exil : Héroïdes ; Tristes ; Lettres du pont*, Arles, Actes Sud, 2006 (traduit, présenté et annoté par D. Robert).

**OVIDE**, *Métamorphoses*, Paris, Gallimard, 1992 (édition présentée et annotée par J.-P. Néraudau ; traduction de G. Lafaye).

**OVIDE**, *Métamorphoses, III, livres XI-XV*, Paris, Les Belles Lettres, 1930 (texte établi et traduit par G. Lafaye).

- PHILOSTRATE**, *The life of Apollonios de Tyane, I-IV*, Cambridge, Harvard University Press, 2005 (edited and translated by C. P. Jones).
- PLINE L'ANCIEN**, *Histoire naturelle, Livre IX*, Paris, Les Belles Lettres, 1955 (texte établi, traduit et commenté par E. de Saint-Denis).
- PLINE L'ANCIEN**, *Histoire naturelle, Livre XXXVI*, Paris, Les Belles Lettres, 1981 (texte établi par J. André, traduit par R. Bloch et commenté par A. Rouveret).
- PLOTIN**, *Première Ennéade*, Paris, Les Belles Lettres, 1997 (traduction d'É. Bréhier, introduction de Jérôme Laurent).
- PLOTIN**, *The Enneads*, London-Toronto, Penguin Books, 1991 (translated by S. MacKenna ; introduction and notes by J. Dillon).
- PLUTARQUE**, *Isis et Osiris*, Paris, Éd. de la Maisnie, 1979 (traduction nouvelle avec avant-propos, prolégomènes et notes par M. Meunier).
- PORPHYRE**, *De l'abstinence, Livre II-III*, Paris, Les Belles Lettres, 1979 (traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon).
- PORPHYRE**, *De l'abstinence, Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1995 (traduit par M. Patillon et A. Ph. Segonds).
- PORPHYRE**, *L'ancre des nymphes*, Lagrasse, Verdier, 1989 (traduit du grec par Y. Le Lay, à partir de la traduction originale de P. Quillard).
- PORPHYRE**, *Vie de Plotin, II*, Paris, Vrin, 1982 (traduction et commentaires dirigés par L. Brisson).
- PROPERCE**, *Élégies*, Paris, Imprimerie nationale, 2003 (présentation et traduction par P. Charvet).
- PRUDENCE**, *Œuvres, III : Psychomachie, Contre Symmaque*, Paris, Les Belles Lettres, 1948 (texte établi et traduit par M. Lavarenne).
- PSEUDO-CYPRIEN**, *Carmen ad quendam senatorem*, disponible sur <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/Senatorem/Texte.htm> (dernière consultation le 29 septembre 2014).
- PSEUDO-PAULIN DE NOLE**, *Poema ultimum*, disponible sur <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/Poema/Texte.htm> (dernière consultation le 29 septembre 2014).

- RUFIN**, *The church history, books 10 and 11*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1997 (translated by P. R. Amidon).
- SÉNÈQUE**, *De la superstition* : voir la traduction et le texte original dans A. Logeay, « Pourquoi former des communautés religieuses ? Sénèque : quelques réponses du stoïcisme impérial », dans N. BELAYCHE, S. C. MIMOUNI (éd.), 2003, pp. 31-47.
- SÉNÈQUE**, *Dialogues, II, De la vie heureuse - De la brièveté de la vie*, Paris, Les Belles Lettres, 1941 (texte établi et traduit par A. Bourgery).
- SÉNÈQUE**, *Lettres à Lucilius, III, Livres VIII-XIII*, Paris, Les Belles Lettres, 1957 (texte établi par F. Préchac, traduit par H. Noblot).
- SÉNÈQUE**, *Questions Naturelles*, Clermont-Ferrand, Paleo, 2008 (traduit par E. Greslou).
- SOCRATE DE CONSTANTINOPLE**, *Histoire ecclésiastique, Livres IV-VI*, Sources Chrétiennes n° 505, Paris, Du Cerf, 2006 (texte traduit par P. Périchon et P. Maraval).
- STACE**, *Silvae V*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005 (edited with introduction, translation and commentary by B. Gibson).
- SUÉTONE**, *Vie des douze Césars, I, César à Caligula*, Clermont-Ferrand, Paleo, 2006 (texte établi et traduit par C.L.F. Panckoucke).
- SUÉTONE**, *Vie des douze Césars, II, Claude à Domitien*, Clermont-Ferrand, Paleo, 2006 (texte établi et traduit par C.L.F. Panckoucke).
- TACITE**, *Annales, II, Livre IV-XII*, Paris, Les Belles Lettres, 1924 (texte établi et traduit par H. Goelzer).
- TACITE**, *Histoires, III, livres IV-V*, Paris, Les Belles Lettres, 1992 (texte établi et traduit par H. Le Bonniec, annoté par J. Hellegouarc'h).
- TACITE**, *Œuvres complètes, La Vie d'Agricola, La Germanie, Dialogue des orateurs, Histoires, Annales*, Paris, Gallimard, 1990 (textes traduits, présentés et annotés par P. Grimal).
- TERTULLIEN**, *Ad nationes libri duo*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 1929 (édité par J. G. P. Borleffs).
- TERTULLIEN**, *Apologétique*, Paris, Les Belles Lettres, 1998 (texte établi et traduit par J. P. Waltzing).

- TERTULLIEN**, *Aux Nations, Livre I*, Rome, Institut suisse, 1968 (introduction, texte, traduction et commentaire par A. Schneider).
- TERTULLIEN**, *Contre les spectacles*, Sources Chrétiennes n° 332, Paris, Du Cerf, 1986 (introduction, texte critique, traduction et commentaire de M. Turcan).
- TERTULLIEN**, *Contre Marcion, I, Livre I*, Sources Chrétiennes n° 365, Paris, Du Cerf, 1990 (introduction, texte critique, traduction et notes par R. Braun).
- TERTULLIEN**, *Contre Marcion, II, Livre II*, Sources Chrétiennes n° 368, Paris, Du Cerf, 1991 (introduction, texte critique, traduction et notes par R. Braun).
- TERTULLIEN**, *De idololatria*, Leiden-New York, E. J. Brill, 1987 (edited and translated by J. H. Waszink and J. C. M. van Winden).
- TERTULLIEN**, *De la couronne du soldat*, Paris, Presses universitaires de France, 1966 (édition, introduction et commentaire de J. Fontaine).
- TERTULLIEN**, *De la monogamie*, Sources Chrétiennes n° 343, Paris, Du Cerf, 1988 (introduction, texte critique, traduction et commentaire de P. Mattei).
- TERTULLIEN**, *Du baptême*, Paris, Du Cerf, 1976 (texte, introduction et notes par F. Refoulé ; traduction avec M. Drouzy).
- TERTULLIEN**, *Exhortation à la chasteté*, Sources Chrétiennes n° 319, Paris, Du Cerf, 1985 (introd., texte critique et commentaire par C. Moreschini ; traduction par J.-C. Fredouille).
- TERTULLIEN**, *Les prescriptions contre les hérétiques*, Sources Chrétiennes n° 46, Paris, Du Cerf, 1957 (introduction, texte critique et notes de R. F. Refoulé, traduction de P. de Labriolle).
- THÉODORET**, *Histoire de l'Église, II, Livres III-V*, Sources Chrétiennes n° 530, Paris, Du Cerf, 2009 (introduction par A. Martin et traduction de P. Canivet).
- TIBULLE**, *Élégies*, Paris, Orphée-La différence, 1992 (traduction de P. Macris).
- TITE-LIVE**, *Histoire romaine, Livres XXXVI-XL*, Paris, Flammarion, 1998 (traduit par A. Flobert).
- TITE-LIVE**, *Histoire romaine, tome 10, Livres XLII-XLV*, Clermont-Ferrand, Paleo, 2006 (traduit par A. A. J. Liez, N. A. Dubois et V. Verger).



- VARRON, *De la langue latine, livre VI*, Paris, Les Belles Lettres, 1985 (texte établi, traduit et commenté par P. Flobert).
- VARRON, *On the Latin Language, I, books V-VII*, Loeb Classical Library n° 333, Cambridge-London, Harvard University Press, 1938 (translated by R. G. Kent).
- VALÈRE MAXIME, *Memorable doings and sayings, I-II*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2000 (edited and translated by D. R. Shackleton Bailey).
- VIRGILE, *Énéide*, Paris, Gallimard, 1974 (traduction d'A. Bellessort).
- XÉNOPHON, *Les Éphésiaques*, Paris, Les Belles Lettres, 1926 (texte établi et traduit par G. Dalmeyda).
- ZOSIME, *Histoire romaine, de l'année 238 à l'année 410*, Paris, Paleo, 2003 (texte traduit par J. Séruse).

b) Sources épigraphiques

- BRICAULT L., 2005b - *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXXI, Paris, De Boccard.
- VIDMAN L., 1969 - *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae (SIRIS)*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXVIII, Berlin, De Gruyter.

c) Sources numismatiques

- BABELON E., 1885-1886 - *Description historique et chronologique des monnaies de la République romaine, vulgairement appelées Monnaies consulaires*, Paris, Rollin et Feuardent.
- BRICAULT L. (dir.), 2008 - *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae (SNRIS)*, Paris, De Boccard.
- CARRADICE I., BUTTREY T.V., 2007 - *The Roman Imperial Coinage, vol. II. part 1. : from 69 to 96 AD*, Londres, Spink, New Revised Edition.
- COHEN H., 1880-1892 - *Description historique des monnaies frappées sous l'Empire romain, communément appelées Médailles impériales*, Paris, Rollin & Feuardent.

**KENT J. P. C., 1981** - *The Roman Imperial Coinage, vol. VIII : The Family of Constantine I, A.D. 337-364*, Londres, Spink (2003 enhanced photos).

**MATTINGLY H., SYDENHAM E. A., 1930** - *The Roman Imperial Coinage, vol. III : Antoninus Pius to Commodus*, Londres, Spink.

**MATTINGLY H., SYDENHAM E. A., 1936** - *The Roman Imperial Coinage, vol. IV : Pertinax to Uranius Antoninus*, Londres, Spink.

#### d) Sources monumentales

**BRADY T. A., 1938** - *Repertory of statuary and figured monuments relating to the cult of the Egyptian gods*, Columbia, Université du Missouri.

**HÖRIG M., SCHWERTHEIM E., 1987** - *Corpus Cultus Iovis Dolicheni (CCID)*, Leiden-Boston, E. J. Brill.

**ROULLET A., 1972** - *The egyptian and egyptianizing monuments of imperial Rome*, Leiden-Boston, E. J. Brill.

**STEINBY E. V., 1993-1996** - *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, 3 vol., Rome, Edizioni Quasar.

**TRAN TAM TINH V., 1983** - *Sérapis debout : corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, Leiden-Boston, E. J. Brill.

#### e) Glyptique

**VEYMIERS R., 2009** - *Ἐως τῶ φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Publication de la Classe des Lettres, 3e série, t. I, n° 2061, Bruxelles, Académie Royale de Belgique.

#### f) Luminaire

**PODVIN J.-L., 2011** - *Luminaire et cultes isiaques*, Montagnac, Monique Mergoïl.

## **2) Études**

- AGUADO GARCÍA P., 2002** - « El culto a “Serapis” bajo Caracalla », dans ORTIZ DE ZÁRATE S. C., ALONSO ÁVILA M. A. (dir.), *Scripta antiqua : in honorem Ángel Montenegro Duque et José María Blázquez Martínez*, Valladolid, Los Coordinadores, pp. 703-712.
- AGUADO GARCÍA P., 2005** - « Arquitectura religiosa y propaganda imperial en Roma bajo Septimio Severo y Caracalla », *Habis*, vol. 36, pp. 371-388.
- AL-ASSIOUTY S. A., 1987** - *Jésus le non-juif. Culte d’Isis précurseur du christianisme. Classes sociales à Rome et en Arabie*, Paris, Letouzey et Ané.
- ALEXANDRE J., 2003** - *Le Christ de Tertullien*, Paris, Desclée.
- ALFÖLDI A., 1937** - *A festival of Isis in Rom under the Christian Emperors of the IVth century*, Budapest, O. Harrassowitz.
- ALFÖLDI A., 1943** - *Die Kontorniaten, ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum*, Budapest, O. Harrassowitz.
- ALVAR J., 2008** - *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- ANDO C., 2000** - *Imperial ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley, University of California Press.
- ANDO C., 2005** - « *Interpretatio Romana* », *Classical Philology*, vol. 100, n° 1, pp. 41-51.
- ANNEQUIN J., 1996** - « Rêve, roman, initiation dans les “Métamorphoses” d’Apulée », *Dialogues d’histoire ancienne*, vol. 22, n° 1, pp. 133-201.
- ARSLAN E. (éd.), 1997** - *Iside, il mito, il mistero, la magia*, Milan, Catalogo Mostra Palazzo Reale Milano, Mondadori Electa.
- ASSMANN J., 2001** - *Moïse l’égyptien : un essai d’histoire de la mémoire*, Paris, Aubier.
- ATHANASSIADI P., 2010** - *Vers la pensée unique : la montée de l’intolérance dans l’Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres.
- ATHANASSIADI P., FREDE M., 1999** - *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press.

- AZIM M., GOLVIN J.-C., 1982** - « Historique du transport des obélisques de Karnak », *Cahiers de Karnak*, annexe n° 3, pp. 209-211.
- BAECHLER J., 1959** - *Recherches sur la diffusion des cultes isiaques en Italie du IIe s. av. au IIe s. ap. J.-C.*, Mémoire dactylographié, Strasbourg.
- BACKE-DAHMEN A., 2015** (à venir ?) - « Initiation of Children into Roman Mystery Religions : The Isis Case », dans *The agents of Isiac Cults. Identities, Functions and Mode of Representation, Actes du colloque international sur les études isiaques, Erfurt-Liège, 6-8 mai 2013 et 23-24 septembre 2013*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- BAKHOUM S., 1986** - « Aspect égyptisant du programme monétaire d'Hadrien dans l'atelier d'Alexandrie », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 12, n° 12, pp. 365-370.
- BAKHOUM S., 1997** - « Les thèmes monétaires des Julio-Claudiens à Alexandrie », *Cahiers numismatiques*, 131, p. 28-37.
- BAKHOUM S., 1998** - « Les thèmes monétaires des Flaviens », *Rivista Italiana di Numismatica*, vol. 99, pp. 175-191.
- BAKHOUM S., 1999** - *Dieux égyptiens à Alexandrie sous les Antonins*, Paris, CNRS éditions.
- BAKHOUM S., 2000** - « Monnaies alexandrines et témoignages historiques », dans *XII. Internationaler Numismatischer Kongress Berlin 1997*, vol. 1, Berlin, Mann, pp. 651-656.
- BAKKER E. J., DE JONG I. J. F., VAN WEES H. (éd.), 2002** - *Brill's companion to Herodotus*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- BALTRUŠAITIS J., 1985** - *La quête d'Isis : essai sur la légende d'un mythe*, Paris, Flammarion.
- BARDILL J., 2011** - *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BARQUET J., 1974** - « J. Leclant, *Inventaire bibliographique des Isiacs*. Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969, A-D », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 185, n° 1, pp. 99-100.

- BASTIEN P., 1965** - « Una moneta della serie “VOTA PVBLICA” con l’effigie di Galerio Augusto », *Numismatica*, vol. VI, n° 1, pp. 97-98.
- BEARD M., NORTH J., PRICE S., 2006** - *Religions de Rome*, Paris, Picard.
- BEAUJEU J., 1955** - *La religion romaine à l’apogée de l’Empire*, Paris, Les Belles Lettres.
- BEAUJEU J., 1983** - « Les dieux d’Apulée », *Revue de l’histoire des religions*, vol. 200, n° 4, pp. 385-406.
- BEAURIN L., 2013** - *Honorer Isis : les cérémonies isiaques dans les cités de l’Empire romain d’Occident*, thèse de doctorat sous la direction de W. Van Andringa, Lille, Université Lille III-Charles de Gaulle.
- BECK R., 2006** - *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- BECKMANN M., 2012** - *Diva Faustina. Coinage and Cult in Rome and the Provinces*, New York, The American Numismatic Society
- BEHRWALD R., 2006** - « Les régionnaires de Rome : stratigraphie d’un texte », *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 150, n° 2, pp. 743-764.
- BELAYCHE N., 2000a** - « L’Oronte et le Tibre : L’“Orient” des cultes “orientaux” de l’empire romain », dans M. A. AMIR-MOEZZI & J. SCHEID (éd.), *L’Orient dans l’histoire religieuse de l’Europe. L’invention des origines*, Turnhout, Brepols, pp. 1-35.
- BELAYCHE N., 2000b** - « DEAE SVRIAE SACRUM. La romanité des cultes “orientaux” », *Revue Historique*, vol. 302, n° 33, pp. 565-592.
- BELAYCHE N., MIMOUNI S. C. (éd.), 2003** - *Les communautés “religieuses” dans le monde gréco-romain. Essai de définition*, Turnhout, Brepols.
- BELAYCHE N., MIMOUNI S. C. (dir.), 2009** - *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, Louvain, Peeters.
- BELAYCHE N. et al. (éd.), 2005** - *Nommer les dieux : théonymes, épithètes, épiclèses dans l’Antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

- BENAISSA AMIN, 2013** - « Ammianus Marcellinus *Res Gestae* 17.4.17 and the translator of the obelisk in Rome's *Circus Maximus* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 186, pp. 114–118.
- BENOIST S., 2005** - *Rome, le prince et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BENOIST S., 2000** - « Du *Pontifex Maximus* à l'Élu de Dieu : l'empereur et les *sacra* (I<sup>er</sup> s. av. n. e.-V<sup>e</sup> s. de n. e.), dans HEKSTER O. J., SCHMIDT HOFNER S., WITSCHER C. (éd.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden-Boston, E. J. Brill, pp. 33-51.
- BENOIT P., SCHWARTZ J., 1948** - « Caracalla et les troubles d'Alexandrie en 215 ap. J-C », *Études de papyrologie*, VII, pp. 18-33.
- BENVENISTE E., 1969** - *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, II, Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éd. de Minuit.
- BÉRENGER-BADEL A., 2005** - « Caracalla et le massacre des Alexandrins : entre histoire et légende noire », dans EL KENZ D., *Le massacre, objet d'histoire*, Paris, Gallimard, pp. 121-139.
- BERRENS S., 2004** - *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Konstantin (193-337 n. Chr.)*, Stuttgart, F. Steiner.
- BERTRAND-DAGENBACH C., 1990** - *Alexandre Sévère et l'Histoire Auguste*, Bruxelles, Latomus.
- BIRLEY A. R., 1988** - *The African Emperor, Septimius Severus*, London, Batsford.
- BLOCH R., 1961** - *L'épigraphie latine*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BOESPFLUG F., DUNAND F. (éd.), 1997** - *Le Comparatisme en histoire des religions*, Paris, Du Cerf.
- BONACASA N., DI VITA A. (dir.), 1984** - *Alessandria e il mondo ellenistico-romano, Studi in onore di A. Adriani*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- BONACASA N., NARO M. C., PORTALE E. C., TULLIO A., 1998** - *L'Egitto in Italia dall'antichità al medioevo, atti del III Congresso Internazionale Italo-egiziano, Roma, 13-19 novembre 1995*, Roma, Consiglio nazionale delle ricerche.

- BONNET C., 2000** - « L'immortalité appartient au sage : Franz Cumont et l'art érotique », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 26, n° 2, pp. 77-97.
- BONNET C., MOTTE A. (éd.), 1999** - *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Actes du Colloque International en l'honneur de F. Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome, Academia Belgica.
- BONNET C., RÜPKE J., SCARPI P. (éd.), 2006** - *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, F. Seiner Verlag.
- BONNET C. et al., 2007** - *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Genève, Fondation Hardt.
- BONNET C., S. RIBICHINI, D. STEUERNAGEL (éd.), 2007** - *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico : modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3° colloquio su « Le religioni orientali nel mondo greco e romano »*, Lovenno di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006, Pise, Rome, Fabrizio Serra Editore.
- BONNET C., PIRENNE-DELFORGE V., PRAET D. (éd.), 2009** - *Les religions orientales dans le monde grec et romain, Cent ans après Cumont (1906-2006) : bilan historique et historiographique*, Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Anciennes (BHPAH 45), Bruxelles, Brepol publishers.
- BORGEAUD P., 1996** - *La mère des dieux, de Cybèle à la vierge Marie*, Paris, Du Seuil.
- BORGEAUD P., 2004** - *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Du Seuil.
- BORGEAUD P., PRESCENDI F. (éd.), 2008** - *Religions antiques : une introduction comparée : Egypte, Grèce, Proche-Orient, Rome*, Genève, Labor et fides.
- BORGEAUD P., RÖMER T., VOLOKHINE Y. (éd.), 2010** - *Interprétations de Moïse : Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- BOUDON J.-O., THELAMON F. (dir.), 2006** - *Les chrétiens dans la ville*, Rouen, Publication de l'Université de Rouen Havre.
- BOUFFARTIGUE J., 1992** - *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- BOUFFARTIGUE J., 2006** - « Les villes saintes dans la vision religieuse de l'empereur Julien », dans CASEAU B., CHEYNET J.-C. ET DÉROCHE V. (éd.), *Pèlerinages et lieux*

*saints dans l'Antiquité et le Moyen âge : mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, pp. 85-99.

- BOURDIEU P., 1971** - « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. XII, n° 3, pp. 295-334.
- BOURDIEU P., 1987** - « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives des sciences sociales des religions*, vol 63, n° 1, pp. 155-161.
- BOWMAN A., GARNSEY P., CAMERON A., 2005** - *The Cambridge Ancient History: Volume 12, The Crisis of Empire, AD 193-337*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRAUN R., RICHER J. (dir.), 1978** - *L'empereur Julien, de l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris, Les Belles Lettres.
- BRENOT C., 1973** - « Valérien jeune était-il myste d'Isis ? », *Revue numismatique*, vol. 6, n° 15, pp. 157-165.
- BRICAULT L., 1994** - « Isis myrionyme », dans BERGER C., CLERC G., GRIMAL N. (éd.), *Hommage à Jean Leclant, Études isiaques (vol. 3)*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, pp. 67-86.
- BRICAULT L., 2000a** - « Bilan et perspective dans les études isiaques », dans LEOSPO E., TAVERNA D. (éd.), *La Grande Dea tra passato e presente, Actes du Colloque de Turin, 17-18 mai 1999*, Torino, Tropi isiaci 1, pp. 91-96.
- BRICAULT L., 2000b** - « Un phare, une flotte, Isis, Faustine et l'annonce », *Chroniques d'Égypte*, LXXV, n° 149, pp. 136-149.
- BRICAULT L., 2001** - *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av. J.-C.- IVe s. ap. J.-C.)*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXIII, Paris, De Boccard.
- BRICAULT L., 2004** - « La diffusion isiaque : une esquisse », dans BOL P. C. (éd.), *Fremdheit-Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Stuttgart, Städel-Jahrbuch N. F., pp. 548-556.
- BRICAULT L., 2005** - « Zeus Hélios Mégas Sérapis », dans CANNUYER C. et al. (éd.), *La langue dans tous ses états. Michel Malaise in honorem*, Louvain-la-Neuve, Société belge d'Études Orientales, pp. 243-254.
- BRICAULT L., 2006** - *Isis, Dame des flots*, Liège, Presses Universitaires de Liège.



- BRICAULT L., 2011** - « Isis à Rome », dans MONTESINO J.-P. (éd.), *De Cybèle à Isis*, Paris Librairie Cybèle, pp. 137-151.
- BRICAULT L., 2013** - *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris, Les Belles Lettres.
- BRICAULT L. (éd.), 2000** - *De Memphis à Rome, 40 ans d'études isiaques. Actes du I<sup>er</sup> colloque international sur les études isiaques, Poitiers-Futuroscope 8-10 avril 1999*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- BRICAULT L. (éd.), 2004** - *Isis en Occident, Actes du II<sup>e</sup> colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16-17 mai 2002*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- BRICAULT L. (éd.), 2007** - *Nile into Tiber, Egypt in the Roman World, Actes du III<sup>e</sup> colloque international sur les études isiaques, Leiden, 11-14 mai 2005*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- BRICAULT L. (dir.), 2008** - *Bibliotheca isiaca*, Bordeaux, Ausonius.
- BRICAULT L., VERSLUYS M. J. (éd.), 2010** - *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt, Actes du IV<sup>e</sup> colloque international sur les études isiaques, Liège, 27-29 novembre 2008*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- BRICAULT L., BONNET C. (éd.), 2013** - *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- BRICAULT L., VERSLUYS M. J. (éd.), 2014** - *Power, politics and the cults of Isis, Actes du V<sup>e</sup> colloque international sur les études isiaques, Boulogne-sur-mer, 13-15 octobre 2011*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- BRICAULT L., VEYMIERS R. (dir.), 2011** - *Bibliotheca isiaca II*, Bordeaux, Ausonius.
- BRICAULT L., VEYMIERS R. (dir.), 2015** - *Bibliotheca isiaca III*, Bordeaux, Ausonius.
- BRISSON L et al., 1982** - *La vie de Plotin. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaires, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, Vrin.
- BROTHERS C., 2002** - « Reconstruction as Design: Giuliano da Sangallo and the “palazzo di mecenate” on the Quirinal Hill », *Annali di architettura*, vol. 14, p. 55-72.
- BROWN P., 1998a** - *L'autorité et le sacré*, Paris, Noësis.
- BROWN P., 1998b** - *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive, vers un Empire chrétien*, Paris, Du Seuil.

- BRUNEAU P., 1961** - « Isis Pelagia à Délos », *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 85, n° 85, pp. 435-446.
- BRUNEAU P., 1963** - « Isis pelagia à Délos. Compléments », *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 87, n° 1, pp. 301-308.
- BURKERT W., 1992** - *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, trad. française de l'éd. anglaise de 1987.
- BURRELL B., 2004** - *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- BURTON A., 1972** - *Diodorus Siculus, Book I, a commentary*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- CADOTTE ALAIN, 2007** - *La romanisation des dieux : l'interpretatio romana en Afrique du nord sous le Haut-Empire*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- CAMERON A., 2011** - *The Last Pagans of Rome*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- CAMERON A., GARNSEY P., 1998** - *The Cambridge Ancient History, Volume 13. The Late Empire, A. D. 337-425*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CAMUS P.-M., 1967** - *Ammien Marcellin : témoin des courants culturels et religieux à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres.
- CARRIÉ J.-M., 1994** - « Dioclétien et la fiscalité », *Antiquité Tardive*, vol. 2, pp. 33-64.
- CASAUX M., 2010** - « Mithra et l'imitatio diabolica chez Tertullien », *Mosaïque*, revue des jeunes chercheurs en SHS Lille Nord de France-Belgique francophone, n° 3, pp. 168-189.
- CÉBEILLAC-GERVASONI M., LAMOINE L., TRÉMENT F. (éd.), 2004** - *Autocélébration des élites locales dans le monde romain. Contexte, textes, images (II<sup>e</sup> s. av. J.-C. - III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)*, actes du colloque de Clermont-Ferrand du 21 au 23 novembre 2003, Presses Universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrant.
- CECCONI G. A., GABRIELLI C. (éd.), 2011** - *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico : poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti*

*del convegno internazionale di studi, Firenze, 24-26 settembre 2009*, Bari, Edipuglia.

- CERUTTI S., 1991** - « Pragmatique et histoire. Ce dont les sociologues sont capables (note critique) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol 46, n° 6, pp. 1437-1445.
- CESKA J., 1965** - « En marge de la visite de Constance à Rome en 357 », *Sbornfk prad filosoficki Fakulty Brněnski University*, vol. 10, pp. 107-115.
- CHAMOIX F., 1995** - « L'Égypte d'après Diodore de Sicile », dans LECLANT J. (éd.), *Entre Égypte et Grèce, actes du colloque de la Villa Kérylos*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, pp. 37-50.
- CHAUNU P., 1978** - *Histoire quantitative, histoire sérielle*, Paris, Colin.
- CHENAULT R. R., 2008** - *Rome Without Emperors : The Revival of a Senatorial City in the Fourth Century CE*, Dissertation, University of Michigan.
- CHRISTOL M., 1980** - « À propos de la politique extérieure de Trébonien Galle », *Revue numismatique*, 6e série, tome 22, pp. 63-74.
- CIZEK E., 1977a** - « Juvénal et certains problèmes de son temps : les deux exils du poète et leurs conséquences », *Hermes*, vol. 105, pp. 80-101.
- CIZEK E., 1977b** - *Structures et Idéologie dans « Les Vies des Douzes Césars » de Suétone*, Paris, Les Belles Lettres.
- CIZEK E., 1983** - *L'époque de Trajan, circonstances politiques et problèmes idéologiques*, Paris, Les Belles Lettres.
- CLARK J. K., 2003** - *Pagan Religions in the Works of Jerome*, Dissertation, University of North Carolina at Chapel Hill.
- CLARK V., 2009** - *Constantine The Great : The Coins Speak*, thèse de maitrise, Middle Tennessee State University, Murfreesboro, Tennessee.
- CLARYSSE W., SCHOORS A., WILLEMS H. (éds), 1998** - *Egyptian religion : the last thousand years : studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, Leuven, Peeters.
- COARELLI F., 1982** - « I monumenti dei culti orientali in Roma », dans BIANCHI U., VERMASEREN M. J. (dir.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*,

*Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma 24-28 Settembre 1979*, Leiden-Boston, E. J. Brill, pp. 33-67.

- COARELLI F., 1984** - « *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi in Alessandria e il mondo ellenistico-romano* », dans BONACASA N., DI VITA A., *Alessandria e il mondo ellenistico-romano, Studi in onore di A. Adriani*, Roma, L'Erma di Bretschneider, pp. 461-475.
- COARELLI F., 1996** - « Delta. Cesare, Iside e il 'nilo del Campo Marzio' », dans *Studi in memoria di L. Guerrini*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- COARELLI F., 1997** - « La consistenza della città nel periodo imperiale : pomerium, vici, insulae », dans *La Rome impériale. Démographie et logistique. Actes de la table ronde de Rome, 25 mars 1994*, Rome, École Française de Rome, pp. 89-109.
- COARELLI F., GRENIER J.-C., 1986** - « La tombe d'Antinoüs à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 98, n° 1, pp. 217-253.
- COCHEZ J., 1911** - « Plotin et les mystères d'Isis », *Revue néo-scholastique de philosophie*, vol. 18, n° 71, pp. 328-340.
- CORBIER P., 1999** - *L'épigraphie latine*, Paris, Sedes.
- CORSANO M., PALLA R., 2002** - *Poema ultimum : carmen 32*, Pisa, Edizioni ETS (Poeti Cristiani, 5).
- CORSANO M., PALLA R., 2006** - *Carmen ad quendam senatorem*, Pisa, Edizioni ETS, (Poeti Cristiani, 7).
- COURCELLE P., 1951** - « L'oracle d'Apis et l'oracle du jardin de Milan (Augustin, "Conf.", VIII, 11, 29) », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 139, n° 2, pp. 216-231.
- CUMONT F., 1913** - *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, H. Lamertin, 3<sup>e</sup> édition.
- CUMONT F., CANET L., 1919** - « Mithra ou Sarapis *Kosmocrator* », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 63<sup>e</sup> année, n° 4 pp. 313-328.
- CUMONT F., 1921-1922** - « Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin », dans HOMOLLE T., MALE E. (dir.), *Monuments et mémoires, Fondation Eugène Piot*, XXV, Paris, E. Leroux, pp. 77-92.

- CUMONT F., 1932** - « La *Bona Dea* et ses serpents », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, vol. 49, pp. 1-5.
- CUMONT F., 1944** - « Alföldi (Andréas), Die Kontorniaten », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 23, n° 23, pp. 494-496.
- CUMONT F., 1963** - *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Conférences faites au Collège de France en 1905, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, rééd. anastatique de la 4<sup>e</sup> éd. (1929).
- DAGUET-GAGEY A., 2000** - *Septime Sévère : Rome, l'Afrique et l'Orient*, Paris, Payot.
- DAGUET-GAGEY A., 2004** - « Septime Sévère et ses fils, *Restitutores Urbis* : la personnalisation des mérites impériaux », *Revue numismatique*, vol. 6, n° 160, pp. 175-199.
- DARDAINE S. et al., 2009** - *Belo VIII. Le sanctuaire d'Isis*, Madrid, Casa de Velázquez.
- DAVIES J. P., 2004** - *Rome's religious history : Livy, Tacitus and Ammianus on their gods*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- DAVIS L., 2010** - *Continuatio et renovatio : l'idéologie impériale de Septimius Severus*, Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de Maîtres ès arts (M. A.) en Histoire, décembre 2009, Université de Montréal.
- DE BLOIS L., 1976** - *The Policy of the Emperor Gallienus*, Leiden, E. J. Brill.
- DE BOER M., EDRIDGE T. A. (éd.), 1978** - *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol I-III, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- DE LABRIOLLE P., 1939** - « Salvator », *ALMA*, Bulletin du Cange, vol. XIV, pp. 23-36.
- DÉLOYE Y., 2007** - *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte.
- DEPEYROT G., 2002** - *Numismatique antique et médiévale en Occident*, Paris, Errance.
- DESNIER J.-L., 1993** - « Omina et Realia : Naissance de l'urbs sacra sévérienne », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, vol. 105, pp. 547-620.
- DETIENNE M., 1994** - « Pour expérimenter dans le champ des polythéismes », *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol 9, n° 1, pp. 41-49.

- DEWALD C., MARINCOLA J., 2008** - *The Cambridge Companion to Herodotus*, New York, Cambridge University Press.
- DIANTEILL E., 2002** - « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 118, pp. 5-19.
- DIJKSTRA J. H. F., BURGESS R.W., 2013** - « The 'Alexandrian World Chronicle', its *Consularia* and the Date of the Destruction of the Serapeum (with an Appendix on the *Praefecti Augustales*) », *Millennium*, vol. 10, n° 1, pp. 39-113.
- DREXLER W., 1890-1894** - « s.v. Isis », dans ROSCHER W. (éd.), *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* II, Leipzig, col. 373-548.
- DROLET C., 2004** - « La rivalité entre Nicomédie et Nicée, de l'époque d'Auguste à celle de Septime Sévère », *Cahiers des études anciennes*, n° 41, pp. 72-91.
- DROST V. 2013** - *Le monnayage de l'empereur Maxence (306-312 ap. J.-C.) et l'histoire politique et économique de la fin de l'époque tétrarchique*, Zurich, Études Suisses de Numismatique 3.
- DUFRAIGNE P., 1994** - *Adventvs Avsgvsti, adventvs christi*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- DUNAND F., 1973** - *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- DUNAND F., 1976** - « Pour ou contre une science des religions ? », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol 2, n° 1, pp. 479-491.
- DUNAND F., 1979** - *Religion populaire en Égypte romaine*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- DUNAND F., 2000** - *Isis, mère des dieux*, Paris, Errance.
- DUNAND F. et al., 1975** - *Mystères et syncrétismes* (Études d'histoire des religions 2), Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- DUNAND F., LEVÊQUE P. (éd.), 1975** - *Les Syncrétismes dans les religions de l'antiquité: colloque de Besançon, 22-23 octobre 1973*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- DUPREZ A., 1970** - *Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean, V*, Paris, Gabalda.
- DURET L., NÉRAUDAU J.-P., 2001** - *Urbanisme et métamorphoses de la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres.

- DURKHEIM E., 1969** - « Le sentiment religieux à l'heure actuelle », *Archives des sciences sociales des religions*, vol 27, n° 1, pp. 73-78.
- DURKHEIM E., 2013** - *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM E., MAUSS M., 1903** - « De quelques formes de classification - Contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique*, VI, (1901-1902), pp. 1-72.
- DURUY V., 1870** - *Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'invasion des barbares*, Paris, Hachette.
- DYSON STEPHEN L., 2010** - *Rome. A living portrait of an ancient city*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- EDBROOKE R. O., 1976** - « The Visit of Constantius II to Rome in 357 and Its Effect on the Pagan Roman Senatorial Aristocracy », *The American Journal of Philology*, vol. 97, n° 1, pp. 40-61.
- EDWARDS M., GOODMAN M., PRICE S., 1999** - *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- EHLING K., 2011** - « Sarapis contra Christum. Zur Religionspolitik des Maximinus Daia, Konstantins Gegenspieler im Osten », dans EHLING K., WEBER G. (éd.), *Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus*, Darmstadt, Verlag Philipp von Zabern, pp. 33-41.
- ENJUTO SÁNCHEZ B., 2003** - « Los sacerdotes paganos : ¿ elementos de inclusión e integración de los homines novi en el ordo senatorius del s. IV d.C. ? El caso de Tatianus », *Studia historica. Historia antigua*, n° 21, pp. 159-176.
- ENSOLI S., LA ROCCA E., 2000** - *Aurea Roma : dalla città pagana alla città cristiana*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- ESTIENNE S., 2000** - *Les dieux dans la ville : recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics de Rome, d'Auguste à Sévère Alexandre : (Ier-IIIe s. ap. J.-C.)*, thèse pour le doctorat de l'université de Paris I.

- FASCIANO D., 1999** - *Dieu chez les païens*, Québec, Éditions Musae.
- FESTUGIÈRE A. J., 1972** - *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin.
- FICK-MICHEL N., 1987** - « L'Isis des Métamorphoses d'Apulée », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. LXV, pp. 31-51.
- FICK-MICHEL N., 1991** - *Art et mystique dans les Métamorphoses d'Apulée*, Besançon, Université de Franche-Comté.
- FILORAMO G., 2007** - *Qu'est-ce que la religion? : thèmes, méthodes, problèmes*, Paris, Du Cerf.
- FONTAINE F., 1991** - *Marc Aurèle*, Paris, De Fallois.
- FOWDEN G., 1987** - « Pagan versions of the rain miracle of A. D. 172 », *Historia*, vol. XXXVI, pp. 83-95.
- FRASCHETTI A., 1994** - *Rome et le prince*, Paris, Belin.
- FREDERICKS S., 1976** - « Juvenal's Fifteenth Satire », *Illinois Classical Studies*, vol. 1, pp. 174-189.
- FREYBURGER-GALLAND M.-L., 1992** - « Dion Cassius et l'étymologie : Auctoritas et Augustus », *Revue des Études Grecques*, vol. 105, n° 500-501, pp. 237-246.
- FREZOULS E., 1987** - « Rome ville ouverte. Réflexions sur les problèmes de l'expansion urbaine d'Auguste à Aurélien », dans *L'Urbs : espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.). Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985)*, Rome, École Française de Rome, pp. 373-392.
- FURET F., 1971** - « L'histoire quantitative et la construction du fait historique », *Annales ESC*, XXVI, pp. 63-75.
- GAGÉ J., 1968** - *Basiléia, Les Césars, Les rois d'Orient et les « mages »*, Paris, Les Belles Lettres.
- GASCOU J., 1984** - *Suétone historien*, École française de Rome, Palais Farnèse.
- GASPARINI V., 2011** - « Isis and Osiris : Demology vs. Henotheism ? », *Numen*, vol. 58, pp. 697-728.



- GAUTHIER N., 1992** - « Les initiations mystériques de l'empereur Julien », dans MACTOUX M.-M., GENY É. (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque, vol. 6 : Religion*, Paris, Les Belles Lettres, pp. 89-104.
- GÉRARD J., 1976** - *Juvénal et la réalité contemporaine*, Paris, Les Belles Lettres.
- GHILARDI M., GODDARD C. J., PORENA P. (dir.), 2006** - *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV<sup>e</sup>- VI<sup>e</sup> siècle). Institutions, économie, société, culture et religion, Actes du colloque organisé à l'École française de Rome du 11 au 13 mars 2004*, Rome, École française de Rome.
- GODDARD C. J., 2010** - « Au cœur du dialogue entre païens et chrétiens : l'*adventus* des sénateurs dans les cités de l'Antiquité tardive », dans BROWN P., LIZZI TESTA R. (éd.), *Pagans and Christians in the Roman Empire : the Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.)*, Zürich, LIT Verlag, pp. 371-399.
- GOLVIN J.-C., VERGNIEUX R., 2004** - « Le transfert de l'obélisque unique de Karnak à Rome : essai de restitution d'après un texte d'Ammien Marcellin », dans *Studiola in honorem Noël Duval*, Turnhout, Brepols, pp. 17-25.
- GRADEL I., 2004** - *Emperor worship and Roman religion*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- GRANT M., 1954** - *Roman imperial money*, Université de Virginie, Nelson.
- GRENIER J.-C., 1977** - *Anubis alexandrin et romain*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- GRENIER J.-C., 1987** - « Les inscriptions hiéroglyphiques de l'obélisque Pamphili », *Mélanges de l'École Française de Rome*, vol. 99, p. 937-961.
- GRENIER J.-C., 1992** - « Religion égyptienne dans les mondes hellénistique et romain », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, tome 101, 1992-1993, pp. 121-124.
- GRIFFITHS J. G., 1970** - *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge (Swansea), University of Wales Press.
- GRIFFITHS J. G., 1980** - *The origins of Osiris and his cult*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- GRIMAL P., 1990** - *Tacite*, Paris, Fayard.
- GRIMAL P., 1991** - *Marc Aurèle*, Paris, Fayard.

- GRUEN E. S., 2012** - *Rethinking the Other in antiquity*, Princeton, Princeton University Press.
- GRZYBEK E., 2010** - « Rome et la culture écrite étrangère : Domitien et ses obélisques à Rome et à Bénévent », dans PERRIN Y. (éd.), *Neronia. 8, Bibliothèques, livres et culture écrite dans l'empire romain de César à Hadrien : actes du VIII<sup>e</sup> Colloque international de la SIEN (Paris, 2-4 octobre 2008)*, Bruxelles, Latomus, pp. 239-247.
- GUEY J., 1948** - « La date de la « Pluie miraculeuse » (172 après J.-C.) et la Colonne Aurélienne (I et II) », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, n° 60, pp. 105-127.
- GUINOT J.-N., 1995** - *L'Exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris, Beauchesne.
- GUINOT J.-N., RICHARD F. (éd.), 2008** - *Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : intégration ou "concordat" ? Le témoignage du Code Théodosien : actes du colloque international (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005)*, Paris, Du Cerf.
- GURY F.**, « Les perles et les imperatores : *Caligula in litore Oceani* (A propos de Suétone, *Caligula* 46 ; *Dion Cassius* 59, 25, 1-3 et *Aurélius Victor*, *Livre des Césars* 3, 11-12) », dans NAPOLI J. (dir.), *Ressources et activités maritimes des peuples de l'Antiquité*, Actes du colloque international Université du Littoral, 12-13-14 mai 2005, Boulogne, Cahiers du Littoral, pp. 401-426.
- HAENSCH R., 1997** - *Capita provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt, Verlag Philipp von Zabern.
- HAHN J., EMMEL S., GOTTER U. (éd.), 2008** - *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, (RGRW 123), Leiden-Boston, E. J. Brill.
- HALSBERGHE G. H., 1984** - « Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3<sup>e</sup> siècle après J.C. », dans HAASE W. (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II, n° 17.4, pp. 2181-2201.

- HANI J., 1976** - *La religion égyptienne dans la pensée religieuse de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres.
- HARMATTA J. (éd.), 1984** - *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études classiques*, Budapest, Akad. Kiadó.
- HARRIS W.V. (dir.), 1999** - *The Transformation of Urbs Roma in late antiquity*, Portsmouth, Journal of Roman Archaeology.
- HÄUSSLER R., 2008** - *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac, Éditions Monique Mergoil.
- HEKSTER O., 1999** - « The city of Rome in late imperial ideology. The Tetrarchs, Maxentius and Constantine », *Mediterraneo Antico*, vol. 2, pp. 717-748.
- HERVIEU-LÉGER D., WILLAIME J.-P., 2001** - *Sociologies et religion ; approches classiques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HESS R., 2001** - *Centre et périphérie*, Paris, Anthropos.
- HIJMANS S. E., 1996** - « The sun which did not rise in the East : the cult of Sol Invictus in the light of non-literary evidence », *BABesch*, vol. 71, pp. 115-150.
- HIJMANS S. E., 2009** - *Sol : the sun in the art and religions of Rome*, thèse de doctorat, Groningen, Rijksuniversiteit Groningen.
- HOLLARD D., 1995** - « La crise de la monnaie dans l'Empire romain au III<sup>e</sup> siècle après J.-C. Synthèse des recherches et résultats nouveaux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 50<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 5, pp. 1045-1078.
- HOPFNER T., 1922-1925** - *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, Bonn, A. Marci et E. Weberi.
- HOPFNER T., 1940-1941** - *Plutarch über Isis und Osiris. I. Die Sage; II. Die Deutungen der Sage*, Prag, Orientalisches Institut.
- HORBOSTEL W., 1973** - *Sarapis : Studien zur Überlieferungsgeschichte, der Gestalt eines Gottes*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- HOWGEGO C., HEUCHERT V., BURNETT A. (éd.), 2005** - *Coinage and identity in the Roman Provinces*, Oxford-New York, Oxford University Press.

- ISRAELOWICH I., 2008** - « The rain miracle of Marcus Aurelius : (re-)construction of consensus », *Greece and Rome*, vol. 55, n° 1, pp. 83-102.
- JACQUES F., SCHEID J., 1999** - *Rome et l'intégration de l'Empire, 44av. J.-C.-260 ap. J.-C., (tome 1 : Les structures de l'empire romain)*, Paris, Presses Universitaires de France.
- JENTEL M.-O., 1993** - *Euthénia. Corpus des monuments et étude iconographique*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- JERPHAGNON L., 1991** - *Le divin César, Étude sur le pouvoir impérial à Rome*, Paris, Tallandier.
- JUDICA A., 2008** - « “Aion” : polisemia, polimorfismo e mistica dell’ “Aurea Aetas” », *StudPic*, n° 73, pp. 7-22.
- KAISER T., 2006** - « In search of oriental cults : methodological problems concerning ‘The Particular’ and ‘The General’ in near eastern religion in the Hellenistic and Roman period », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 55, n° 1, pp. 26-47.
- KARDOS M.-J., 2000** - *Topographie de Rome. Les sources littéraires latines*, Paris, L'Harmattan.
- KARDOS M.-J. (éd.), 2011** - *Habiter en ville au temps de Vespasien. Actes de la table ronde de Nancy, 17 octobre 2008*, Paris, De Boccard.
- KÖBERLEIN E., 1962** - « Caligula und die ägyptischen Kulte », *Beiträge zur Klassischen Philologie*, 3, Meisenheim (Glan), Anton Hain.
- KOEMOTH P. P., 2008** - « Autour du prêtre isiaque figuré dans le calendrier romain de 354 », *Latomus*, vol. 67, n° 4, pp. 1000-1009.
- KOLB A. (éd.), 2010** - *Augustae : Machtbewusste Frauen am römischen Kaiserhof? Herrschaftsstrukturen und Herrschaftspraxis II. Akten der Tagung in Zürich 18.-20.9.2008*, Berlin, Akademie Verlag.
- KÖRNER C., 2002** - *Philippus Arabs*, Berlin, Walter de Gruyter.

- KRZYŻANOWSKA A., 1968** - « Les influences réciproques romaines et indigènes manifestées sur les monnaies des colonies romaines de l'Asie Mineure », *Revue numismatique*, vol. 10, pp. 286-292.
- KUHOFF W., 2011** - « Maxentius », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 24, Stuttgart, Hiersemann, pp. 484-494.
- KUHOFF W., EHLING K., 2011** - « Maximinus Daia (Daza) », *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 24, Stuttgart, Hiersemann, pp. 495-504.
- LABROUSSE M., 1937** - « Le pomerium de la Rome impériale », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, n° 54, pp. 165-199.
- LACOUR-GAYET G., 1968** - *Antonin le Pieux et son temps*, Rome, L'Erma di Bretschneider.
- LAFAYE G., 1884** - *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie: Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte* (BEFAR 33), Paris, E. Thorin.
- LAMBRECHT B., 2001** - « L'obélisque d'Hermapiion (Ammien Marcellin, *Res Gestae*, XVII, 4, 17-23) », *Le Muséon*, vol. 114, pp. 51-95.
- LAMBRECHTS P., 1957** - « Les empereurs romains et leur politique religieuse », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 35, n° 2, pp. 495-511.
- LANCIANI R., 2007** - *Forma Urbis Romae*, Roma, Edizioni Quasar.
- LANE FOX R., 2006** - *Pagans and Christians*, London-New York, Penguin Books.
- LANGFORD J., 2013** - *Maternal Megalomania. Julia Domna and the Imperial Politics of Motherhood*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- LARONDE A., LECLANT J., 2007** - *Colloque « La Méditerranée d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques » : actes*, Paris, De Boccard.
- LASSÈRE J.-M., 2005** - *Manuel d'épigraphie romaine*, Paris, Picard.
- LAURIN J.-R., 1954** - *Orientations maitresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Rome, Apud Aedes Universitatis Gregoriana.
- LE BOHEC Y. (éd.), 1998** - *Épigraphie et histoire*, Actes du congrès de la Société des Professeurs d'Histoire Ancienne, Lyon-Chambéry, 21-23 mai 1993, Lyon, De Boccard.

- LE BOHEC Y. (dir.), 2001** - *Rome, ville et capitale, de César à la fin des Antonins*, Paris, Du Temps.
- LECLANT J., 1985** - « De l'égyptophilie à l'égyptologie : érudits, voyageurs, collectionneurs et mécènes », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 129 n° 4, pp. 630-647.
- LECLANT J. et al., 1968** - *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LECLANT J., CLERC G., 1972-1991** - *Inventaire bibliographique des isiaica (IBIS), Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 4 vol.
- LECLANT J (dir.), 1999** - *Alexandrie, une mégapole cosmopolite : actes du 9<sup>e</sup> colloque de la Villa Kérylos, qui s'est tenu à Beaulieu-sur-Mer en octobre 1998*, Paris, de Boccard.
- LECOCQ F. (éd.), 2005** - *L'Égypte à Rome. Actes du colloque international de Caen 28-30.11.2002*, Caen, Cahier de la MRSH n° 41.
- LE CORSU F., 1977** - *Isis, mythe et mystères*, Paris, Les Belles Lettres.
- LE GLAY M., 1990** - « L'épigraphie latine », dans *Un siècle d'épigraphie classique : aspects de l'œuvre des savants français dans les pays du bassin méditerranéen de 1888 à nos jours. Actes du colloque international du centenaire de l'Année épigraphique*, Paris, 19-21 octobre 1988, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 325-330.
- LE GLAY M., 1992** - *Rome, Grandeur et déclin de l'Empire*, Paris, Perrin.
- LEMARDELÉ C., 2011** - « Le dieu *Sol* à Rome : *interpretatio* ou *dissimulatio* ? », *Semitica et Classica*, IV, pp. 229-232.
- LEMBKE K., 1994** - *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian*, Archäologie und Geschichte 3, Heidelberg.
- LEPETIT B., 1989** - « L'histoire quantitative : deux ou trois choses que je sais d'elle », *Histoire & Mesure*, IV-3/4, pp. 191-199.
- LEPPIN H., ZIEMSEN H., 2007** - *Maxentius. Der letzte Kaiser in Rom*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern Verlag.

- LE ROY LADURIE E., 1973** - *Le Territoire de l'historien*, Tome 1, Paris, Gallimard.
- LEVICK, B., 2007** - *Julia Domna, Syrian Empress*, Londres-New York, Routledge.
- LEVICK, B., 2014** - *Faustina I and II : Imperial Women of the Golden Age*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- LLOYD A. B., 1975-1991** - *Herodotus, Book II*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- LO CASCIO E. (éd.), 2002** - *Roma imperiale : una metropoli antica*, Rome, Carocci Editori.
- L'ORANGE H. P., 1982** - *Apotheosis in ancient portraiture*, New York, Caratzas Brothers.
- LORiot X., 1997** - « L'atelier d'Alexandrie sous Trébonien Galle : à propos du *P. OXY.* 3611 », *Revue numismatique*, vol. 6, n° 152, pp. 53-59.
- MACMULLEN R., 1984** - *Christianizing the Roman Empire: (A.D. 100-400), A.D. 100-400*, New Haven-London, Yale University Press.
- MAGDELAIN A., 1990** - « Le *pomerium* archaïque et le *mundus* », dans *Jus imperium auctoritas. Études de droit romain*, Rome, École Française de Rome, pp. 155-191.
- MAGIE D., 1953** - « Egyptian deities in Asia Minor in inscriptions and on coins », *American Journal of Archaeology*, vol. 57, pp. 163-187.
- MALAISE M., 1972** - *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- MALAISE M., 1972** - *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- MALAISE M., 1978** - « Documents nouveaux et points de vue récents sur les cultes isiaques en Italie », dans DE BOER M., EDRIDGE T. A. (éd.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. n° II, Leiden-Boston, E. J. Brill, pp. 627-717.
- MALAISE M., 1981** - « La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain », dans HAASE W. (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II, 17, 3, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 1615-1691.

- MALAISE M., 2005** - *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Mémoires de la Classe des Lettres, 3<sup>e</sup> série, t. XXXV, Bruxelles, Académie royale de Belgique.
- MALFUGEON M., 2005** - « La numismatique des impératrices divinisées », *Cahiers numismatiques*, vol. 165, 42<sup>e</sup> année, pp. 31-58.
- MANDERS E., 2004-2005** - « Religion and coinage : Heliogabalus and Alexander Severus : two extremes ? », *Talanta*, vol. 36-37, pp. 123-128.
- MANDERS E., 2012** - *Coining images of power : patterns in the representation of Roman emperors on imperial coinage, A.D. 193-284*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- MARAVAL P., 2013** - *Les fils de Constantin*, Paris, CNRS éditions.
- MARCOS M., 2013** - « Portrait of a persecutor : the defeat and death of Maximinus Daia in Christian Historiography », dans VESPIGNANI G. (dir.), *Polidoro, Studi offerti ad Antonio Carile*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, pp. 13-36.
- MARSHALL B. A., 1974** - « Pompeius' temple of Hercules », *Antichthon*, vol. 8, pp. 80-84.
- MARTIN A., 1982** - « Domitien et les divinités alexandrines : le jugement des poètes », dans VIRÉ G., *Grec et Latin en 1980 : études de documents dédiés à Edmond Liénard*, Université libre de Bruxelles, Bruxelles, pp. 143-152.
- MARTIN J.-P., 1982** - *Providentia deorum, aspects religieux du pouvoir romain*, Rome, École française de Rome, Palais Farnèse.
- MARTIN J.-P., 1998** - *Pouvoir et religions, De l'avènement de Septime Sévère au concile de Nicée*, Paris, Sedes.
- MARTIN J.-P., 2000** - « Sol Invictus : des Sévères à la tétrarchie d'après les monnaies », *Cahiers du centre Gustav Glotz*, vol. 11, pp. 297-307.
- MARTÍNEZ MAZA C., 2000** - *Carmen contra paganos : edición, traducción y comentario histórico*, Huelva, Universidad de Huelva.
- MATTINGLY D. J., 2011**- *Imperialism, Power and Identity. Experiencing the Roman Empire*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- MCCABE E. A., 2008** - *An examination of the Isis cult with preliminary Exploration into New Testament studies*, Lanham, University Press of America.



- MCCANN A. M., 1968** - *The Portraits of Septimus Severus (A.D. 193-211)*, Memoirs of the American Academy in Rome, vol. XXX, Rome, American Academy.
- MCCORMICK M., 1990** - *Eternal Victory, Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MCKENZIE J. S., GIBSON S., REYES A. T., 2004** - « Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence », *The Journal of Roman Studies*, n° 94, pp. 73-121
- MECKLER M. L., 1994** - *Caracalla and his late-antique biographer : a historical commentary on the Vita Caracalli in the Historia Augusta*, Dissertation, University of Michigan, Ann Arbor.
- MÉLY F., 1902** - « Le Christ à tête d'âne du Palatin », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 52, n° 2, pp. 82-92.
- MERLAT P., 1947** - « Jupiter Dolichenus, Sérapis et Isis », *Revue archéologique*, vol. 1, p. 10-31.
- MESLIN M., 1973** - *Pour une science des religions*, Paris, Du Seuil.
- METCALF W. E., 2012 (éd.)** - *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- MÉTHY N., 1999** - « La communication entre l'homme et la divinité dans les « Métamorphoses » d'Apulée », *Les études classiques*, vol. 67, n° 1, pp. 43-56.
- MÉTHY N., 2000** - « Magie, religion et philosophie au second siècle de notre ère. À propos du dieu-roi d'Apulée », dans MOREAU A., TURPIN J.-C. (éd.), *La magie, actes du colloque international de Montpellier III, 25-27 mars 1999*, vol. 3, Montpellier, Université Paul-Valéry, pp. 85-107.
- MEYBOOM P. G. P., 1995** - *The Nile Mosaic of Palestrina: Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- MIKOCKI T., 1995** - *Sub Specie Deae. Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses. Étude iconologique*, Rome, Giorgio Bretschneider.
- MILLAR F., 1977** - *The Emperor in the Roman World, 31 BC-AD 337*, New York, Cornell University Press.

- MILO D., 1987** - « La rencontre, insolite mais édifiante, du quantitatif et du culturel », *Histoire & Mesure*, II-2, pp. 7-38.
- MIMOUNI S. C., 2012** - *Le judaïsme ancien du VIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère : des prêtres aux rabbins*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MITCHELL S., VAN NUFFELEN P. (éd.), 2010** - *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MOL E. M., VERSLUYS M. J., 2015** (à venir) - « Material culture and imagined communities in the Roman world: group dynamics and the cults of Isis », dans *The agents of Isiac Cults. Identities, Functions and Mode of Representation, Actes du colloque international sur les études isiaques, Erfurt-Liège, 6-8 mai 2013 et 23-24 septembre 2013*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- MOMMSEN T., 1854-1886** - *Histoire romaine*, Paris, C. Marpon et E. Flammarion.
- MORANI M., 1984** - « *Augurium augur augustus*. Una questione di metodo », *Glotta*, vol. LXII, pp. 65-71.
- MORELLI A. L., 2009** - *Madri di uomini e di dèi. La rappresentazione della maternità attraverso la documentazione numismatica di epoca romana*, Bologne, Ante Quem.
- MORIGI GOVO C., CURTO S., PERNIGOTTI S., 1991** - *L'Egitto fuori dell' Egitto, dalla riscoperta all' egittologia : atti del Convegno Internazionale*, Bologna 26-29 marzo 1990, Bologne, Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna.
- MOTTE A., TERNES C.-M. (éd.), 2003** - *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques, Actes du colloque tenu à Luxembourg du 24 au 26 octobre*, Turnhout, Brepols.
- MÜLLER D., 1961** - *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Berlin, Akademie-Verlag.
- NEUMANN G., 1976** - « Zur Etymologie von Lateinisch augur », *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, vol. 2, pp. 219-30.
- NOREÑA C. F., 2011** - *Imperial ideals in the Roman West. Representation, Circulation, Power*, Cambridge, Cambridge University Press.

- NORDH A., 1949** - *Libellus de Regionibus Urbis Romae*, Lund, Gleerup.
- NORTH J., 1992** - « The Development of Religious Pluralism », dans LIEU J., NORTH J., RAJAK T. (éd.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres, Routledge, p. 174-193.
- ORLIN E. M., 2002** - « Foreign Cults in Republican Rome : Rethinking the Pomerial Rule », *Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 47, p. 1-18.
- ORLIN E. M., 2010** - *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- OTTO R., 1962** - *Le sacré*, Paris, Payot.
- PAILLER J.-M., PAYEN P., 2004** - *Que reste-t-il de l'éducation classique ?*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- PARCERISA J. P., 1980-1985** - *Egyptian-type documents from the Mediterranean littoral of the Iberian Peninsula before the Roman conquest*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- PASCHOUD F., 1967** - *Roma aeterna, Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel, Institut suisse de Rome.
- PLOTON-NICOLLET F., 2005** - « Septime Sévère et le christianisme : essai d'étude critique des sources », *Litterae Caelestes*, vol. 1, pp. 179-188.
- POINSOTTE J.-M., 1982** - « La présence des poèmes antipaïens anonymes dans l'oeuvre de Prudence », *Revue des Études augustiniennes*, vol. 28, n° 1-2, pp. 33-58.
- POUDERON B., DORÉ J. (dir.), 1996** - *Les apologistes chrétiens et la culture grecque, Actes du colloque de Paris, Septembre 1996, organisé par l'université de Tours et l'institut catholique de Paris*, Paris, Beauchesne.
- PRESCENDI F., VOLOKHINE Y. (éd.), 2011** - *Dans le laboratoire de l'historien des religions : mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides.
- PUECH A., 1928** - *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, II, Paris, Les Belles Lettres.

- RASCHLE C., 2013** - « Le temple d'Apollon à Daphné : un lieu de mémoire au centre du conflit entre chrétiens et païens », dans GANGLOFF A. (éd.), *Lieux de mémoire en Orient grec à l'époque impériale*, Berne, Peter Lang, pp. 215-238.
- RATTI S., 1996** - *Les empereurs romains d'Auguste à Dioclétien dans le Bréviaire d'Eutrope. Les livres 7 à 9 du Bréviaire d'Eutrope : introduction, traduction et commentaire*, Paris, Les Belles Lettres.
- RATTI S., 1999** - « D'Eutrope et Nicomaque Flavien à l'Histoire Auguste : bilans et propositions », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 25, n° 2, pp. 247-260.
- RATTI S., 2010** - Antiquus error. *Les ultimes feux de la résistance païenne. 'Scripta varia' augmentés de cinq études*, Turnhout, Brepols.
- RATTI S., 2012** - *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris, Les Belles Lettres.
- REBILLARD É., SOTINEL C., 2010** - *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Paris, De Boccard.
- REICHEL C., 1849** - *De Isidis apud Romanos cultu*, Berlin, Diss.
- RÉMY B., 2005** - *Antonin le Pieux, le siècle d'or de Rome, 138-161*, Paris, Fayard.
- REVERDIN O., GRANGE B. (dir.), 1990** - *Hérodote et les peuples non grecs*, Entretiens sur l'Antiquité classique t. XXXV, Vandoeuvres-Genève 22-26 août 1988, Genève, Fondation Hardt.
- REYNOLDS D. W., 1996** - *Forma Urbis Romae: The Severan Marble Plan and the Urban Form of Ancient Rome*, Thesis (PhD), University of Michigan.
- RICHARDSON L. Jr, 1992** - *A new topographical dictionary of Ancient Rome*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- RIES J. et al., 1986** - *L'expression du sacré dans les grandes religions. Mazdéisme, Cultes isiaques, Religion grecque, Manichéisme, Nouveau Testament, Vie de l'Homo religiosus*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions.
- RIGGS C. (éd.), 2012** - *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford-NewYork, Oxford University Press.
- RIKE R. L., 1987** - *Apex omnium : religion in the Res gestae of Ammianus*, Berkeley, University of California Press.

- ROBERT L., 1977** - « La titulature de Nicée et de Nicomédie : la gloire et la haine », *HSCP*, n° 81, pp. 1-40.
- ROSSETTI TELLA C., 1996** - *La terra sigillata tardo-italica decorata del Museo nazionale romano*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- ROWAN C., 2011** - « The public image of the Severan women », *Papers of the British School at Rome*, vol. 79, pp. 241-273.
- ROWAN C., 2012** - *Under Divine Auspices. Divine Ideology and Visualisation of Imperial Power in the Severan Period*, Cambridge, Cambridge university press.
- ROWAN C., 2013** - « Imaging the Golden Age : the coinage of Antoninus Pius », *Papers of the British School at Rome*, vol. 81, pp. 211-246.
- RÜPKE J., 2007** - *A Companion to Roman religion*, Malden, Blackwell Publishing.
- RÜPKE J., 2008** - *Fasti Sacerdotum. A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- RÜPKE J., 2010** - « Religious Pluralism », dans BARCHIESI A., SCHEIDEL W., *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford-New York, Oxford University Press, pp. 748-766.
- SAGE M. M., 1987** - « Eusebius and the rain miracle. Some observations », *Historia*, vol. XXXVI, pp. 96-113.
- SALZMAN M. R., 1990** - *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press.
- SANDBERG K., 2009** - « Isis capitolina and the “pomerium” : notes on the augural topography of the Capitolium », *Arctos*, vol. 43, pp. 141-160.
- SANTORELLI B., 2008** - « Antropofagia e religione nella Satira 15 di Giovenale, tra fraintendimento e deformazione satirica », dans ARDUINI P. et al., *Studi offerti ad Alessandro Perutelli II*, Rome, Aracne, pp. 473-482.
- SAURON G., 2007** - « Le thème du vrai dieu dans les “Métamorphoses”, d’Ovide à Apulée », *Revue des études latines*, vol. 85, pp. 131-154.

- SAUZEAU P., HUNZINGER C., 2010** - *Hérodote, Histoires, livre II*, Neuilly, Atlande.
- SCHEID J., 1998** - *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin.
- SCHEID J., 2004** - « Quand fut construit l'Iseum Campense ? », dans ROMAN C., GAZDAC C. (éd.), *Orbis Antiquus, Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca, Nereamia Napocae Press, pp. 308-311.
- SCHMIDT HEIDENREICH C., 2013** - *Le glaive et l'autel : camps et piété militaires sous le Haut Empire romain*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- SIMELON P., 2010** - « Caracalla : entre apothéose et damnation », *Latomus*, vol. 69, n° 3, pp. 792-810.
- SMALL A. (éd.), 1996** - *Subject and ruler : the cult of the ruling power in classical antiquity : papers presented at a conference held in the University of Alberta on April 13-15, 1994*, Ann Arbor (Mich.), Journal of Roman Archaeology.
- SOREK S., 2010** - *The Emperors' Needles. Egyptian Obelisks and Rome*, Exeter, Bristol Phoenix Press.
- SPEIDEL M., 1978** - *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- STEPHENSON P., 2010** - *Constantine. Roman Emperor, Christian Victor*, New York, The Overlook Press.
- STERN H., 1968** - « La date de la fête d'Isis du mois de Novembre à Rome », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 112, n° 1, pp. 43-50.
- SUAREZ R., 2010** - *The Encyclopedia of Roman Imperial Coins (ERIC II)*, 2<sup>e</sup> éd., Tumwater, Dirty Old Books.
- SUTHERLAND C.H.V., 1951** - *Coinage in Roman Imperial Policy 31 B.C.-A.D. 68*, Londres, Methuen.
- SUTHERLAND C.H.V., 1974** - *Monnaies romaines (L'Univers des monnaies)*, Paris, Bibliothèque des arts.
- SYME SIR R., 1968** - *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford-New York, Oxford University Press.

- TALLET G., 2010** - « Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine », dans AUGER D., DELATTRE C. (dir.), *Mythes et fictions*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, p. 399-425.
- TAKÁCS S. A., 1995** - *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- TAYLOR R., 2004** - « Hadrian's Serapeum in Rome », *American Journal of Archaeology*, vol. 108, n° 2, pp. 223-266.
- TEYSSEIRE P., 2005** - *Les obélisques égyptiens et le culte solaire dans l'Antiquité classique*, thèse de maîtrise sous la direction de L. Gabolde, École nationale supérieure des sciences de l'information et des bibliothèques (ENSSIB), Lyon, Université de Lyon.
- THÉLAMON F., 1981** - *Païens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'apport de l' « Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris, Études Augustiniennes.
- THÉODOROU S. (dir.), 2008** - *Lexiques de l'incertain*, Marseille, Editions Parenthèses.
- TRAN TAM TINH V., 1972** - *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- TRIGANO S., 2001** - *Qu'est-ce que la religion ?*, Paris, Flammarion.
- TURCAN R., 1967** - *Sénèque et les religions orientales*, Bruxelles, Latomus.
- TURCAN R., 1974** - « M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*. - Id. : *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* », *Revue de l'histoire des religions*, vol 185, n° 185-1, pp. 81-88.
- TURCAN R., 1975** - *Mithras Platonicus*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- TURCAN R., 1978** - « Le culte impérial au III<sup>e</sup> siècle », dans HAASE W. (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II, 16, 2, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 996-1084.
- TURCAN R., 1989** - *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris.
- TURCAN R., 1992** - « J. Leclant, *Inventaire bibliographique des Isiaca. Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969, R-Z* », *Revue de l'histoire des religions*, vol 209, n° 209-3, p. 300.
- TURCAN R., 1993a** - « Les dieux de l'Orient dans l'Histoire Auguste », *Journal des savants*, n° 1, pp. 21-62.

- TURCAN R., 1993b** - *Mithra et le mithriacisme*, Paris, Les Belles Lettres.
- TURCAN R., 2004** - « Ce que Tertullien nous apprend des Lions », dans TURCAN R., *Mithra et le mithriacisme*, Paris, Les Belles Lettres, pp. 135-138.
- TURCAN R., 2006** - *Constantin en son temps. Le baptême ou la pourpre ?*, Dijon, Faton.
- VAN DEN KERCHOVE A., 2007** - « Laurent Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques* (IV<sup>e</sup> av. J.-C.-IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C.), préface de Jean Leclant », *Revue de l'histoire des religions*, n° 3, pp. 376-379.
- VAN HEESCH J., 1975** - « Une frappe semi-autonome sous Maximin Daza », *Revue belge de Numismatique*, vol. 121, pp. 91-108.
- VAN HEESCH J., 1993a** - « The last civic coinage and the religious policy of Maximinus Daza (AD 312) », *Numismatic chronicle*, vol. 153, pp. 65-75.
- VAN HEESCH J., 1993b** - « Un antoninien refrappé de Gordien III émis à Antioche », *Cercle d'études numismatiques*, vol. 30, pp. 25-29.
- VÁRHELYI Z., 2010** - *The religion of senators in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VERMASEREN M. J., VAN ESSEN C. C., 1965** - *The excavations in the Mithraeum of the church of Santa Prisca on the Aventine*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- VERSLUYS M. J., 2002** - *Aegyptiaca Romana : Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*, Leiden-Boston, E. J. Brill.
- VEYMIERS R., 2003** - « Sérapis et l'aigle, polysémie d'un iconotype », dans CANNUYER C. (éd.), *Les lieux de culte en Orient*, Bruxelles, Acta Orientalia Belgica, Société belge d'études orientales, pp. 265-285.
- VIDMAN L., 1970** - *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern der Aegyptischen Kultes*, Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- VISCHER L., 1951** - « Le prétendu "culte de l'âne" dans l'Église primitive », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 139, n° 1, pp. 14-35.



- VITALE M., 2012** - « Personifikationen von *provinciae* auf den Münzprägungen unter Hadrian : Auf den ikonographischen Spuren von Statthalterprovinzen' und Teilprovinzen' », *Klio*, vol. 94, n° 1, pp. 156-174.
- VOLOKHINE Y., 2004** - « Le dieu Thot et la parole », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 221, n° 2, pp. 131-156.
- VON GONZENBACH V., 1957** - *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, Bonn, R. Habelt.
- WAARDENBURG J., 1993** - *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fides.
- WEBER M., 1965** - *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.
- WIENAND J., 2012** - *Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I*, Berlin, Walter de Gruyter.
- WILD R. A., 1984** - « The Known Isis-Sarapis Sanctuaries from the Roman period », dans HAASE W. (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II, 17, 4, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 1739-1851.
- WINIARCZYK M., 1991** - *Euhemeri Messenii reliquia*, Stuttgart, Teubner Verlag.
- WINTERLING A., 2011** - *Caligula. A Biography*, Berkeley, University of California Press, 2011.
- WISSOWA G., 1912** - *Religion und Kultus der Römer*, Munich, Handbuch der Altertumswissenschaft, 2<sup>e</sup> rééd.
- WITT R. E., 1971** - *Isis in the Graeco-Roman World (Aspects of Greek and Roman Life)*, New York, Cornell University Press.
- ZAMBON M., 2002** - *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin.
- ZAMMIT-POPESCU C., 2002** - *Le Prince prêtre sous le Haut-Empire*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses.

**ZOGRAPHOU G., 1995** - « L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne », *Kernos*, vol. 8, pp. 187-203.

**ZOSSO F., ZINGG F., 2009** - *Les empereurs romains*, Paris, Errance, Coll. Hespérides.

## Webographie

**DUPONT F., 2002** - « Rome ou l'altérité incluse », *Rue Descartes*, vol. 3, n° 37, p. 41-54, disponible sur [www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-3-page-41.htm](http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-3-page-41.htm) (consulté le 18/05/2014)

**GASPARINI V., 2007** - « The introduction of the worship of Isis in Rome », conférence faite lors de la *8th International Spring School (25th-29th March 2007) : Athens and Rome: Introducing New Gods*, disponible sur [www.archaeologie-online.de/bibliothek/tagungsberichte/2007/introducing\\_new\\_gods](http://www.archaeologie-online.de/bibliothek/tagungsberichte/2007/introducing_new_gods). (consulté le 12/09/2013).

**GRENIER J.-C., 2008** - *L'Osiris ANTINOOS*, Montpellier, disponible sur <http://www.enim-egyptologie.fr/> (consulté le 30/09/2013).

**HAÜBER C., SCHÜTZ F. X., 2010** - « The Sanctuary *Isis et Serapis* in *Regio III* in Rome : Preliminary Reconstruction and Visualization of the ancient Landscape using 3/4D-GIS-Technology », *Bollettino di archeologia on line*, p. 83-94, disponible sur [http://151.12.58.75/archeologia/bao\\_document/articoli/7\\_SCHUTZ\\_HAUBER.pdf](http://151.12.58.75/archeologia/bao_document/articoli/7_SCHUTZ_HAUBER.pdf) (consulté le 15/10/2013).

**IUGA N., 2006** - « La psychologie des mystères dans l'Égypte antique selon Hérodote », *Les cahiers psychologie politique* [En ligne], numéro 9, Juin 2006, disponible à l'adresse <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=743>, (consulté le 09/02/2012).

**PROJET ROSETTE, 2005-2012,** disponible à l'adresse  
<http://projetrosette.info/page.php?Id=1>, (consulté le 23/09/2013).

Université de Montréal

**Le pouvoir impérial romain et les cultes isiaques à Rome  
(III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles)**

**Images**

par

Briaud Stéphanie

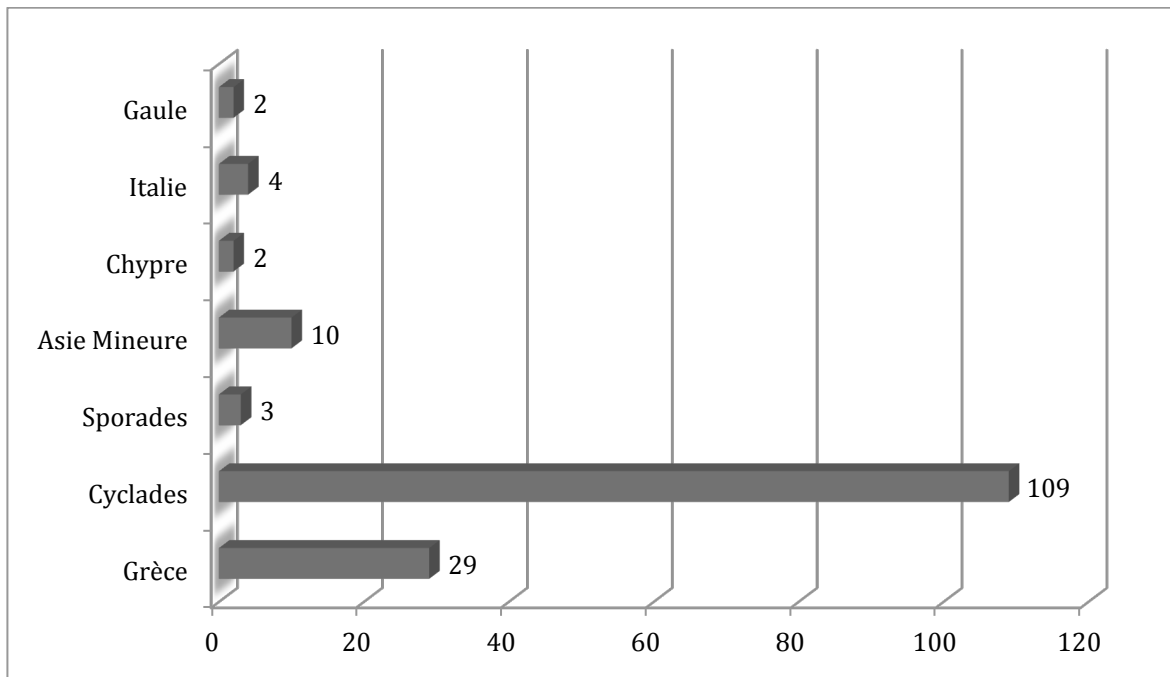
Département d'Histoire

Faculté des arts et des sciences

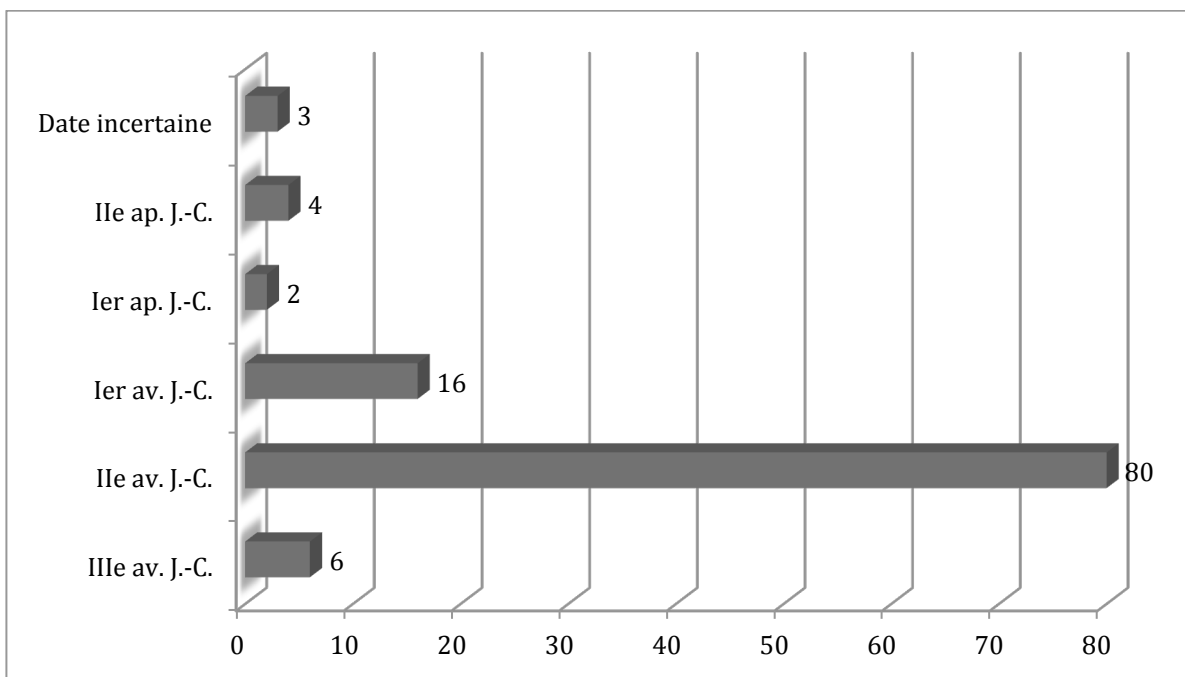
Thèse présentée à la Faculté des arts et des sciences  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)  
en Histoire

Mai 2015

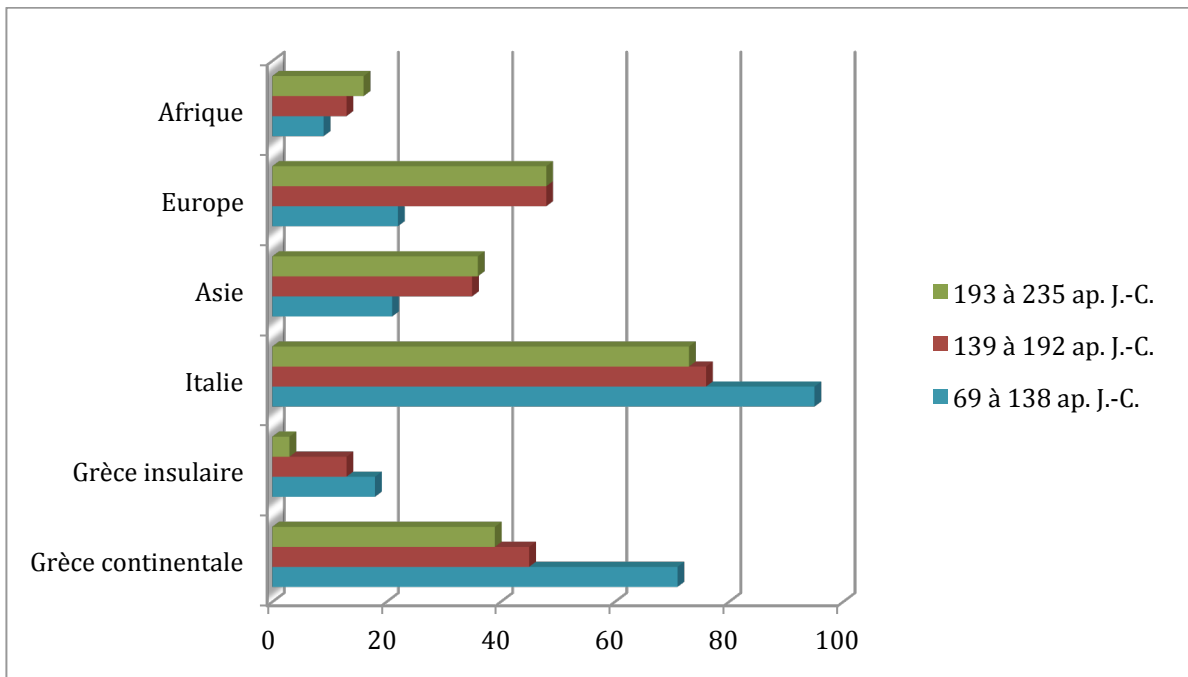
© Briaud Stéphanie, 2015



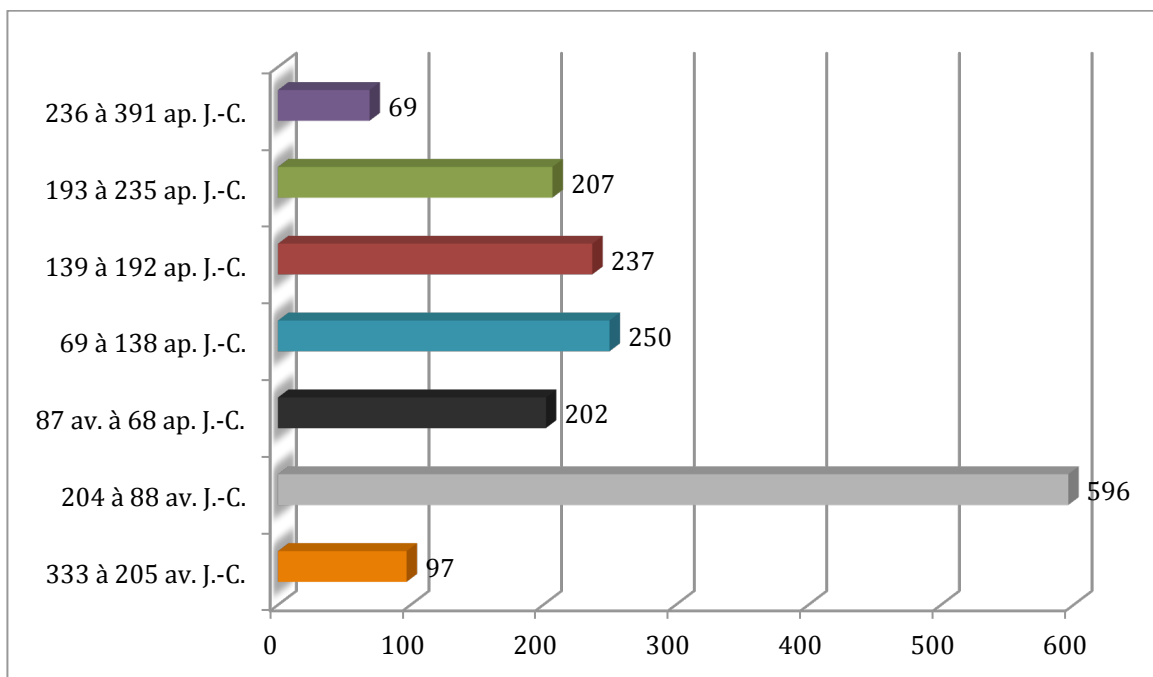
**Figure 1 : Nombre d'inscriptions isiaques relatives à Anubis par régions**



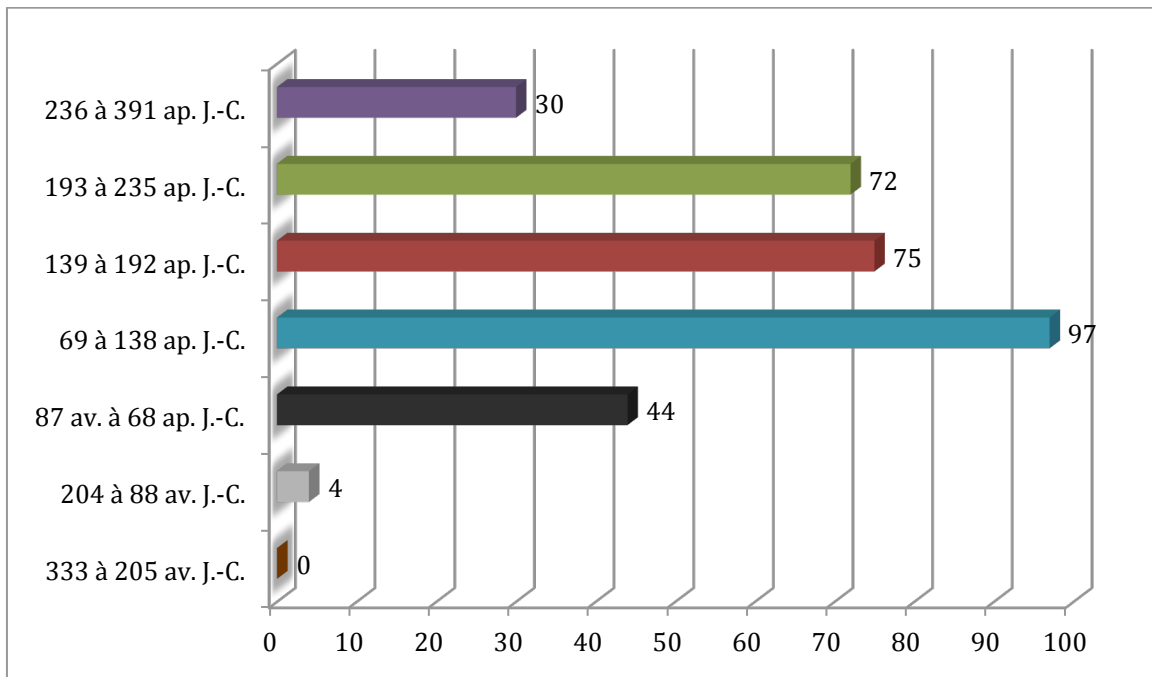
**Figure 2 : Nombre d'inscriptions isiaques relatives à Anubis par périodes**



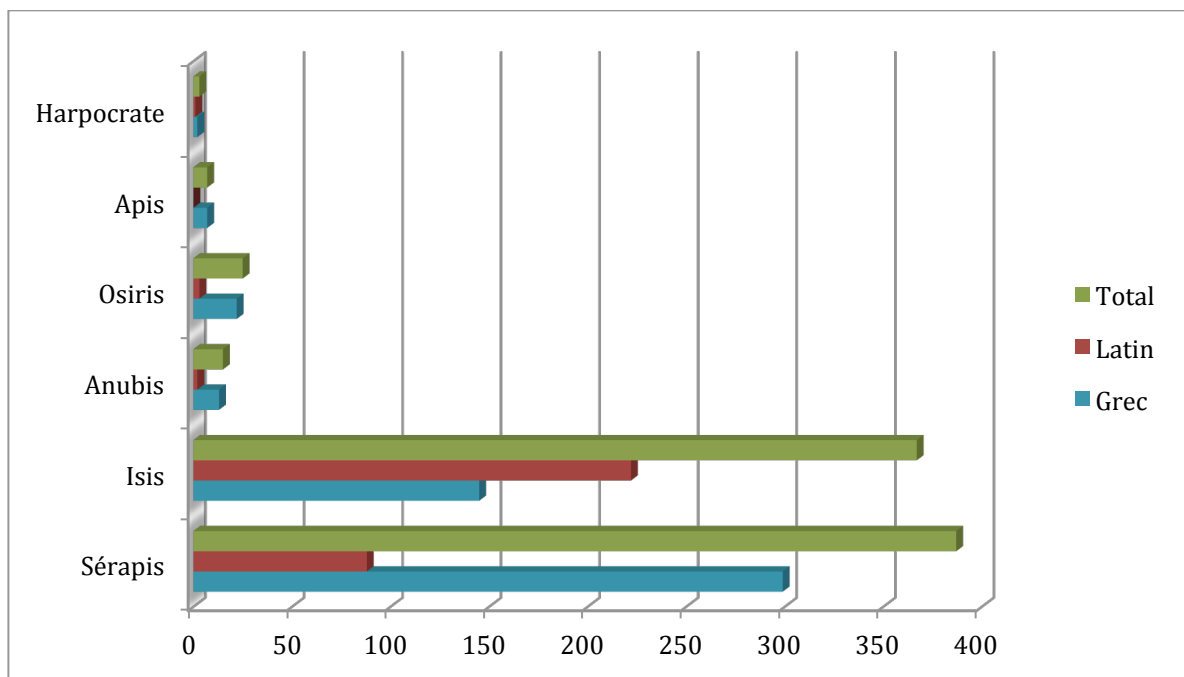
**Figure 3 : Nombre d'inscriptions isiaques par périodes et par régions**



**Figure 4 : Nombre d'inscriptions isiaques dans le monde gréco-romain par périodes**



**Figure 5 : Nombre d'inscriptions isiaques en Italie par périodes**



**Figure 6 : Inscriptions gréco-romaines où la divinité est invoquée seule, selon le milieu**

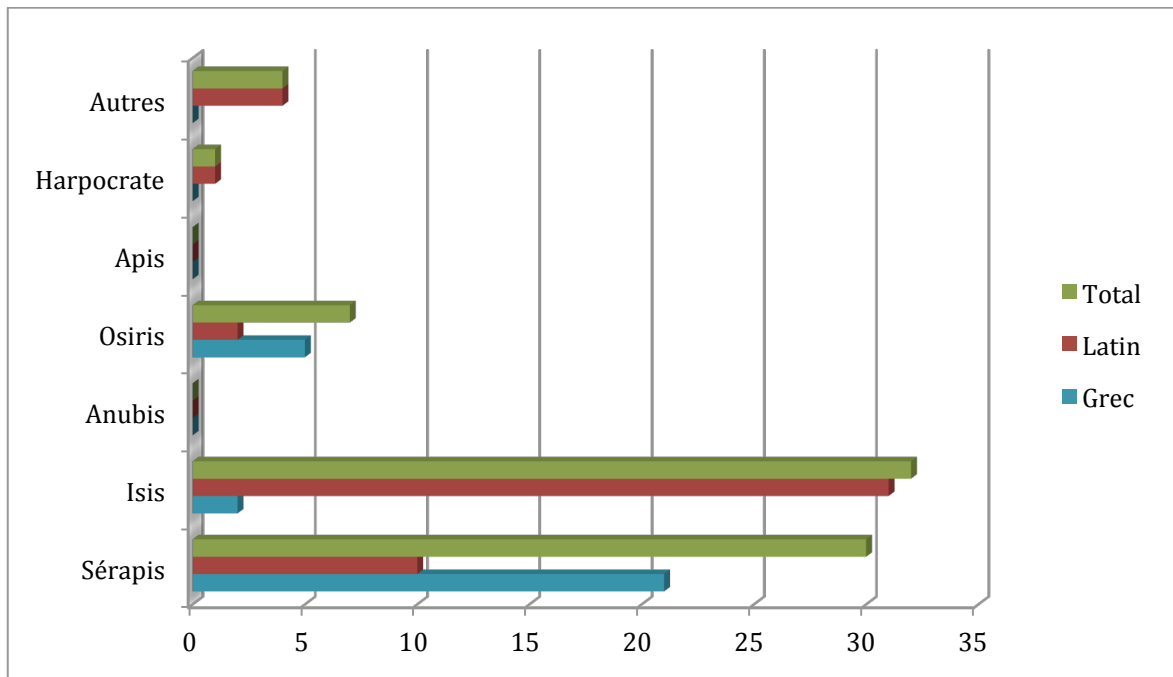


Figure 7 : Proportions des divinités invoquées seules dans les inscriptions romaines, selon la langue

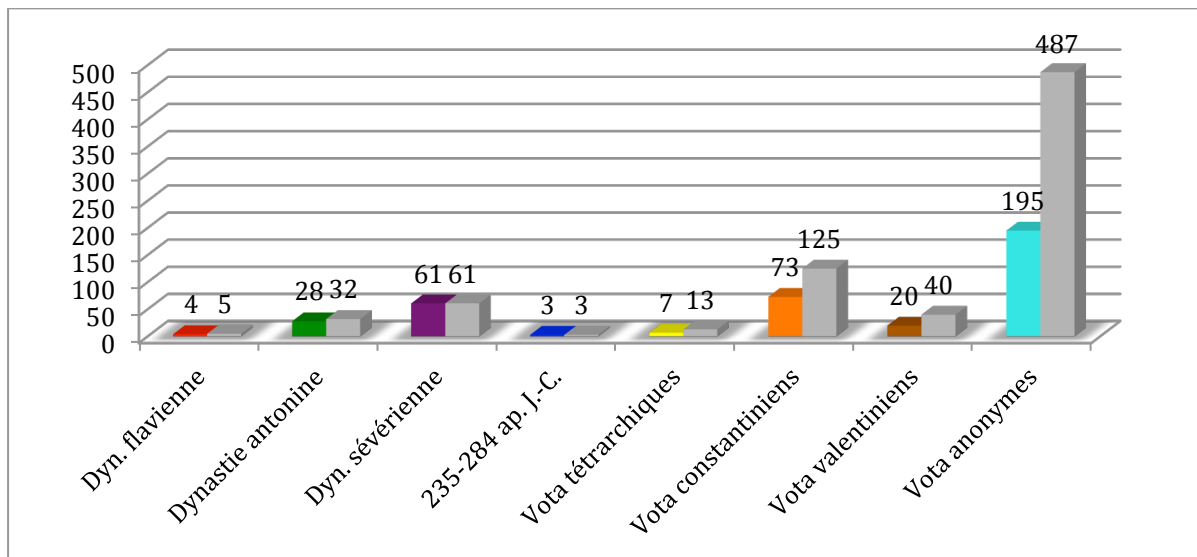


Figure 8 : Proportions des émissions isiaques romaines (et des exemplaires) par dynasties<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ce diagramme, avec les proportions des exemplaires retrouvés dans les colonnes grises, est divisé selon les dynasties jusqu'au milieu du III<sup>e</sup> siècle, avec inclusion des médaillons (6 pour la dynastie antonine, 1 pour Gallien). Par la suite, la division est transitoire, ce qui est dû à l'instabilité politique dans l'Empire. Pour la période 284-364 ap. J.-C., la proportion en jaune représente les émissions associées à l'époque tétrarchique à partir du règne de Dioclétien. En orange, il s'agit du nombre d'émissions romaines par la dynastie des Constantiniens (incluant les émissions de Constantin I<sup>er</sup>, ainsi que celles des usurpateurs Magnence et Décence), puis en marron les émissions à partir de Valentinien I<sup>er</sup>. En fin de graphique, nous incluons les *vota publica* anonymes. Si cette position à droite est plus commode, pour à la fois isoler cette catégorie et démontrer le probable caractère tardif de ces monnaies, rappelons que les *vota* anonymes ne sont pas formellement datables.



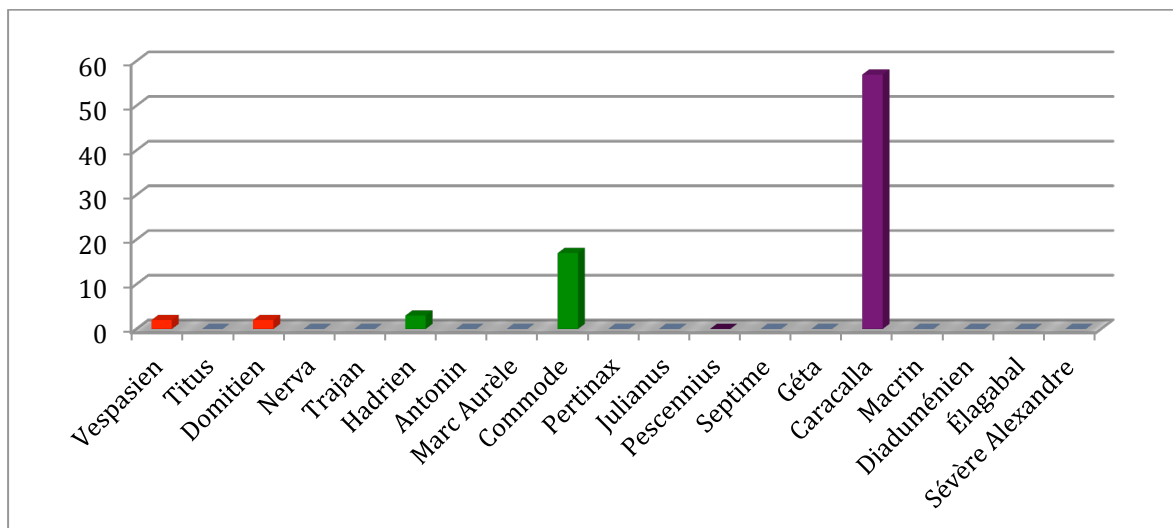


Figure 9 : Proportions des émissions isiaques romaines, par règnes, I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Pour des proportions généralisées à tout l'Empire quant aux règnes de Marc-Aurèle à Sévère Alexandre : Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », in Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 317.

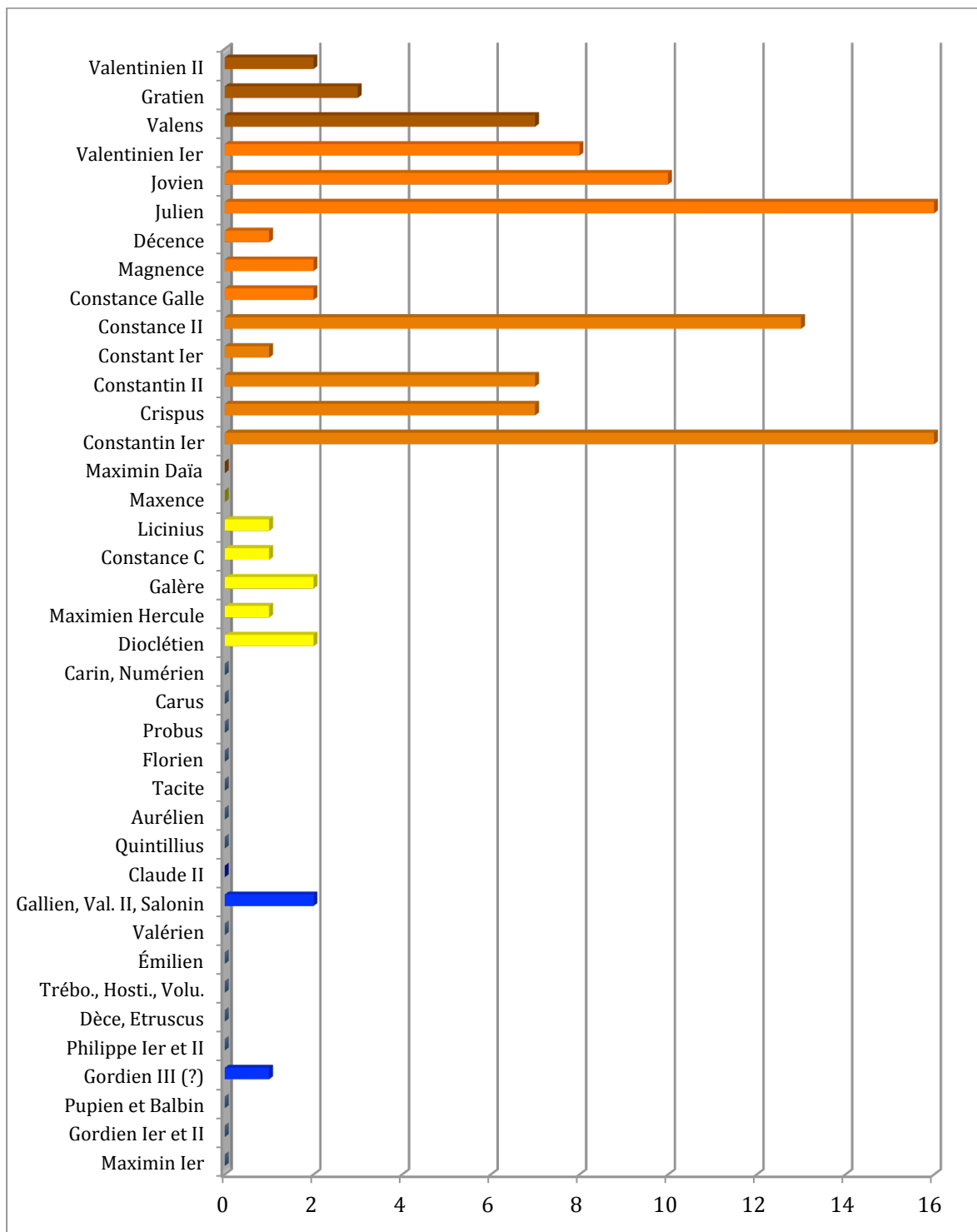


Figure 10 : Proportions des émissions isiaques romaines, par règnes, III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Par commodité graphique, par rapport aux graphiques précédents, le nombre d'émissions se trouve ici sur l'axe x, les règnes concernés se retrouvant sur l'axe y. Nous respectons toujours le code couleur des divisions « dynastiques », utilisé dans les premiers graphiques. Ici, nous avons volontairement omis certains usurpateurs qui n'ont eu le pouvoir que quelques mois et n'ont émis que très peu de monnaies isiaques dans tout l'Empire, aucune à Rome : Pacatianus, Jotapianus, les Trente Tyrans, les empereurs de Gaule et de Palmyre, Saturninus, Julianus, Domitius Domitianus etc. Enfin, pour des questions visuelles, nous avons pu regrouper certains coempereurs, lorsqu'on ne voit aucune monnaie romaine isiaque émise durant le règne conjoint.

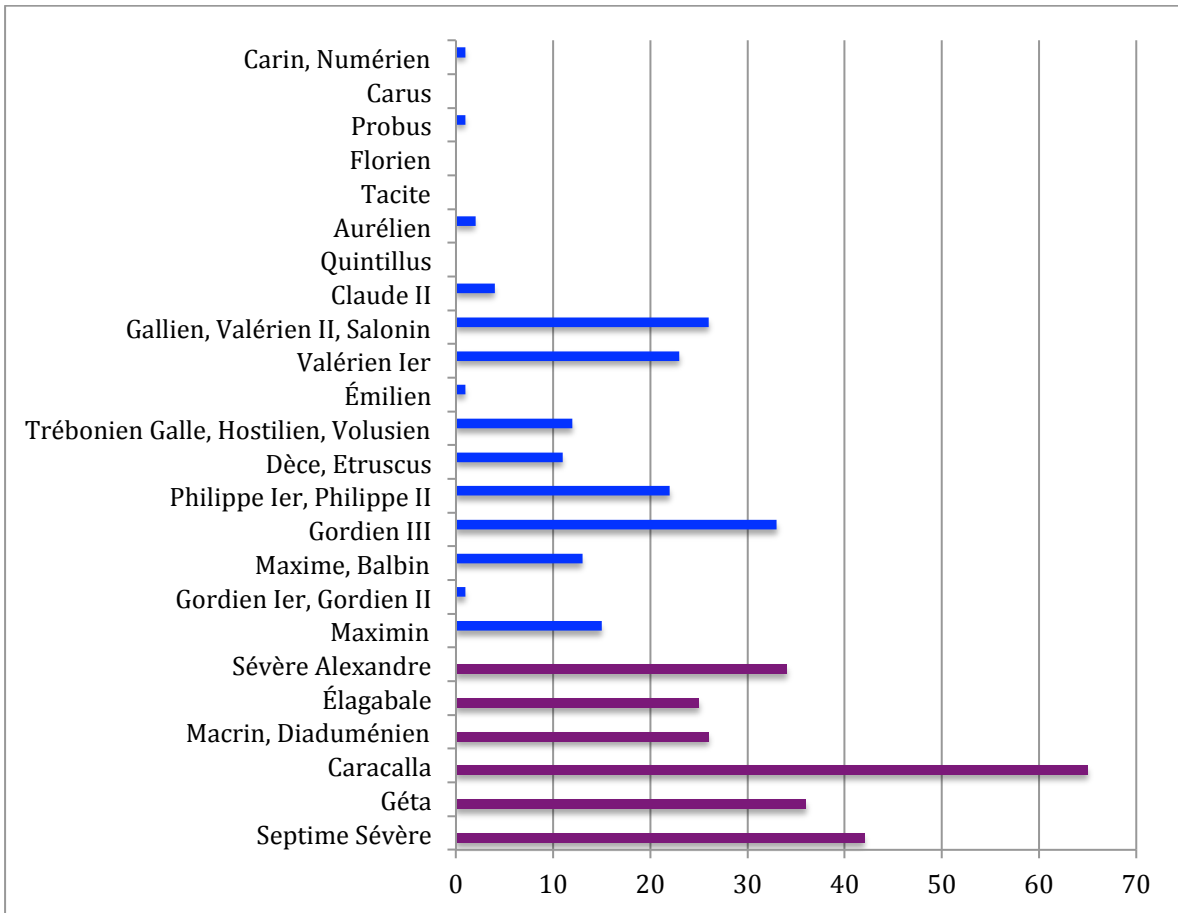


Figure 11 : Proportions de villes émettrices de types isiaques, par règnes, 193-284 apr. J.-C.<sup>4</sup>

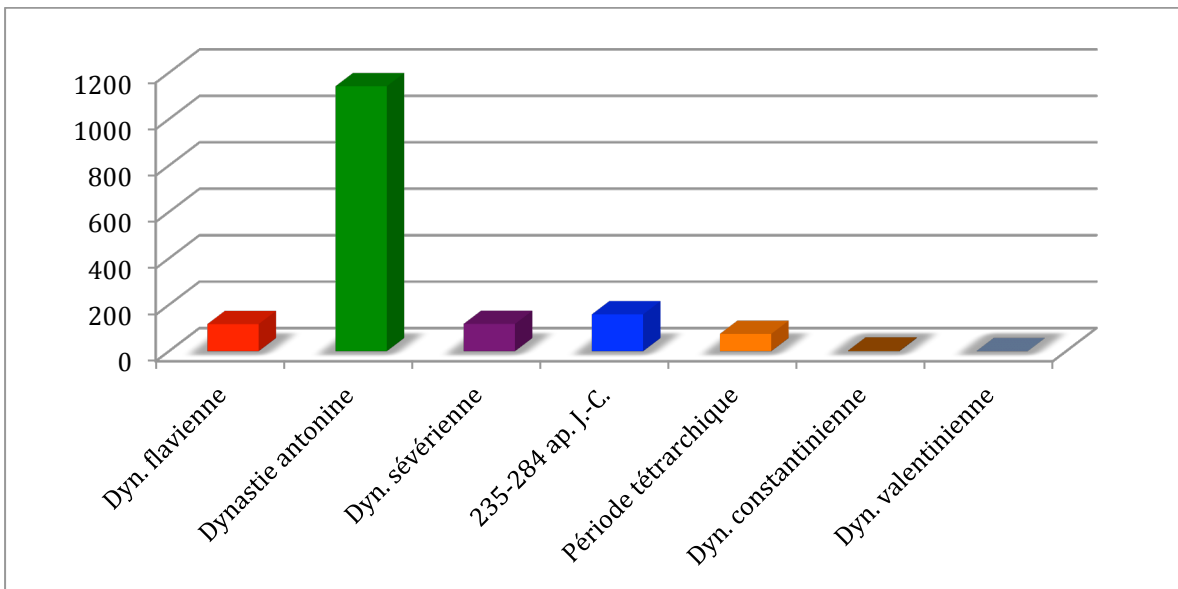


Figure 12 : Proportions des émissions isiaques alexandrines, par dynasties<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Les corègnes sont ici regroupés, les usurpateurs omis si aucune monnaie isiaque ne leur est associée dans l'empire. Les Césars comme Valérien II sont pris en compte s'ils sont figurés sur le droit d'au moins une monnaie. Selon notre décompte à partir de la version numérisée de la *SNRIS*, nous n'obtenons pas tout à fait les mêmes nombres que Podvin, « Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ? », in Bricault, Versluys (éd.), 2014, p. 317. Mais ils restent similaires et ne changent pas la dynamique de lecture du graphique.

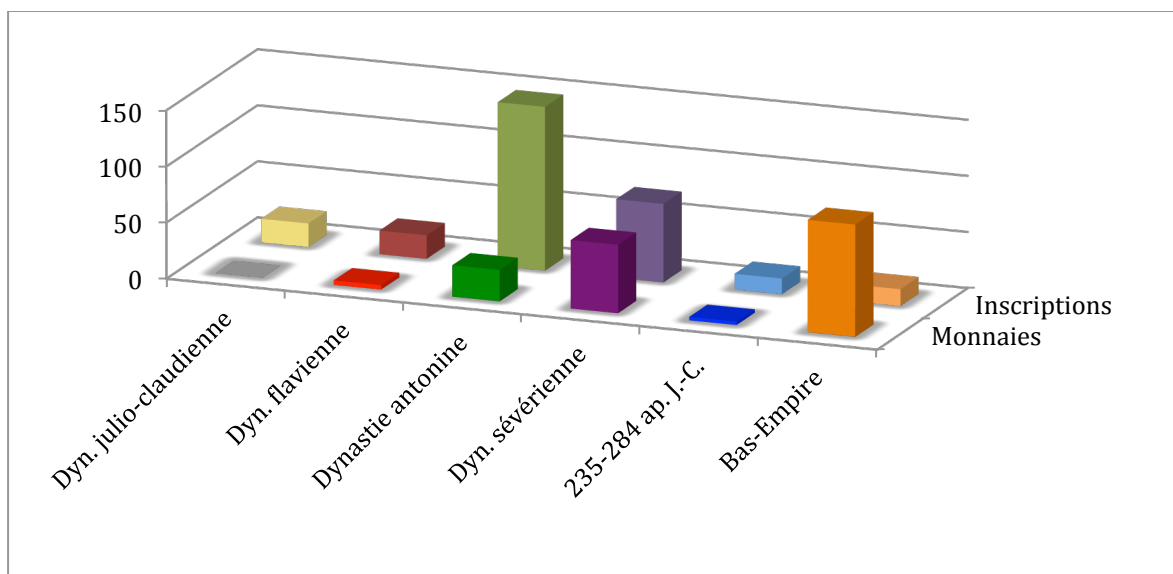


Figure 13 : Comparaison des proportions émissions monétaires/inscriptions isiaques italiennes

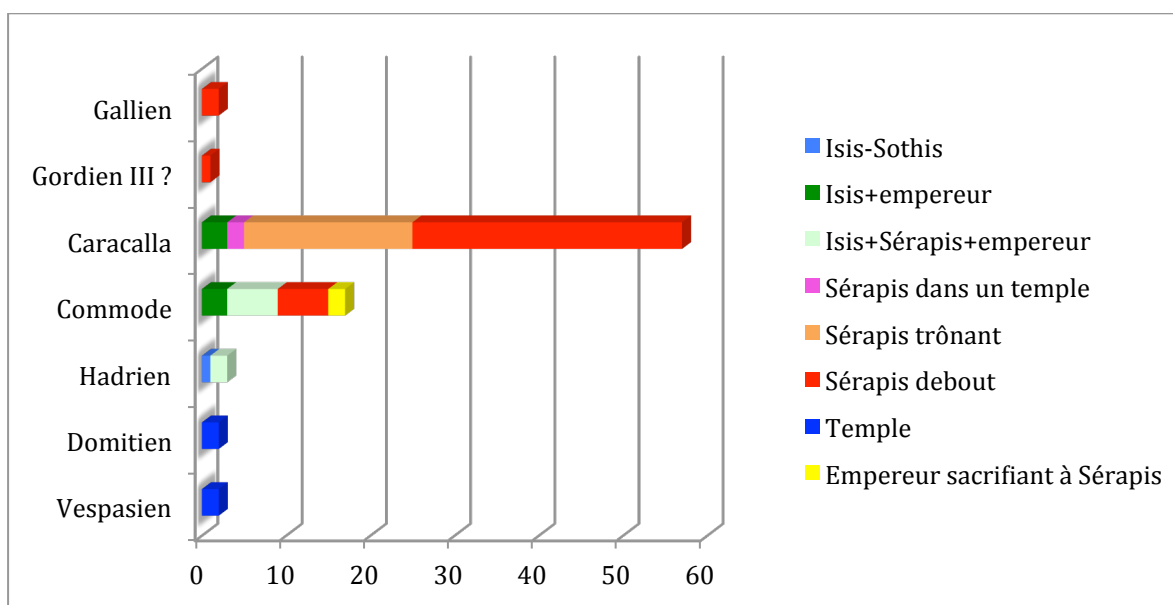


Figure 14 : Proportions des types iconographiques sur les émissions romaines isiaques, I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Nous n'incluons pas ici les émissions figurant les impératrices, traitées à part.

<sup>6</sup> Nous avons choisi dans un premier temps de ne considérer que les monnaies jusqu'à 284, pour examiner plus adéquatement par la suite l'évolution iconographique des *vota publica*, qui représentent une catégorie à part quant à la question de l'intérêt du commanditaire. Néanmoins, pour étudier l'évolution, nous n'hésiterons pas à lire les deux graphiques comme un ensemble.

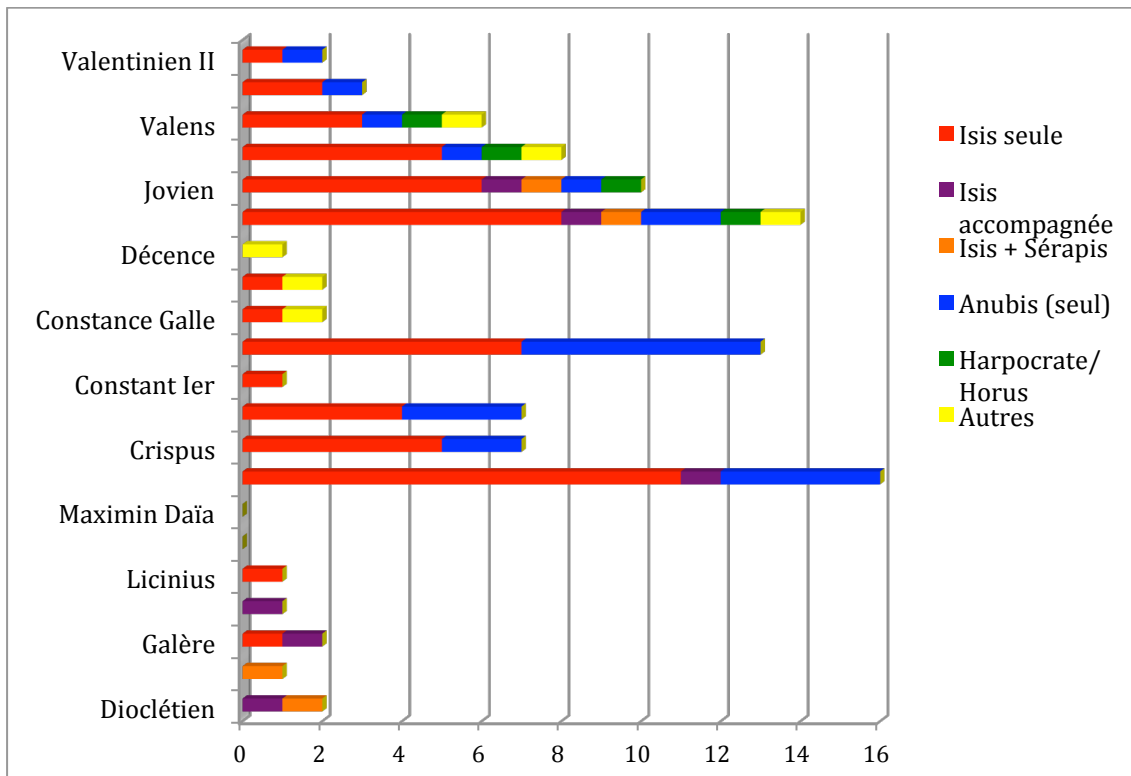


Figure 15 : Proportions iconographiques divines des *vota publica* romains isiaques avec effigie impériale<sup>7</sup>

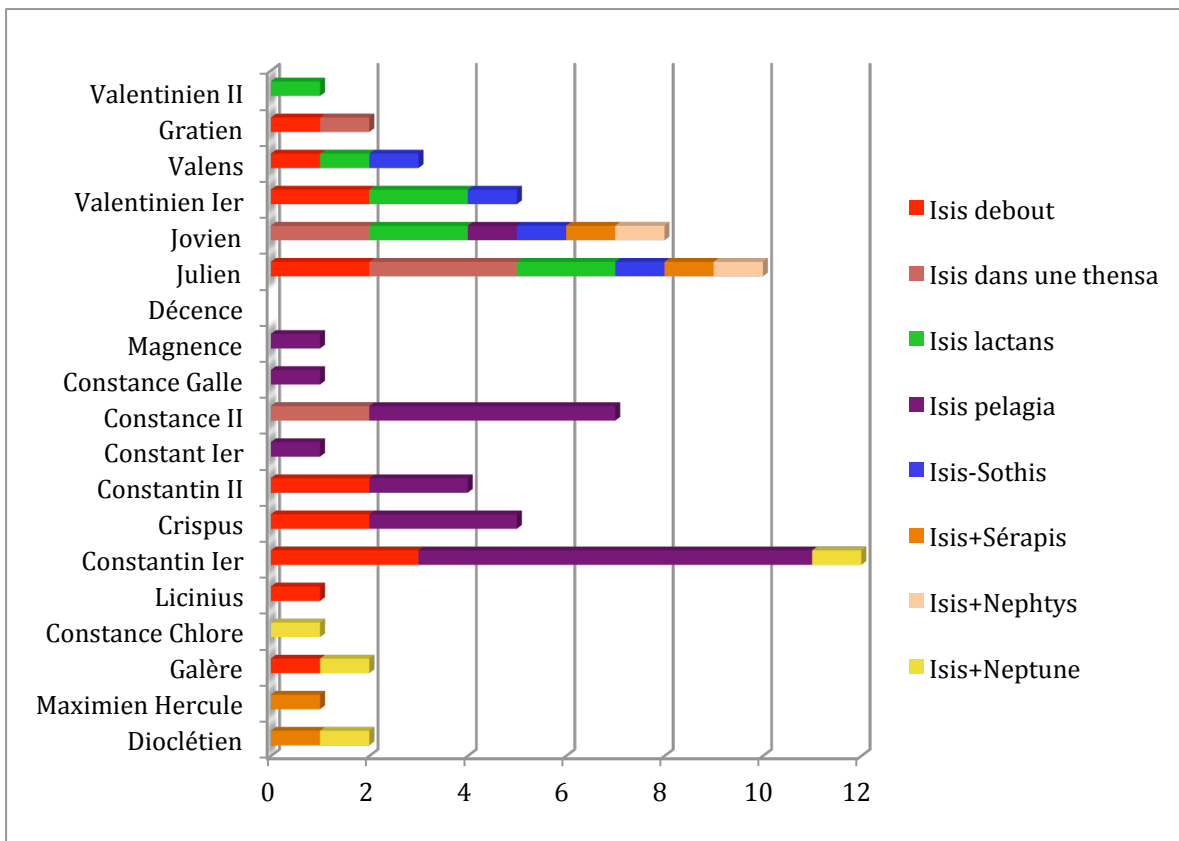


Figure 16 : Proportions iconographiques des types d'Isis des *vota publica* romains avec effigie impériale

<sup>7</sup> Nous n'incluons pas les *vota publica* anonymes, qui ne sont pas datables et qui ne permettent pas l'analyse icono-chronologique.

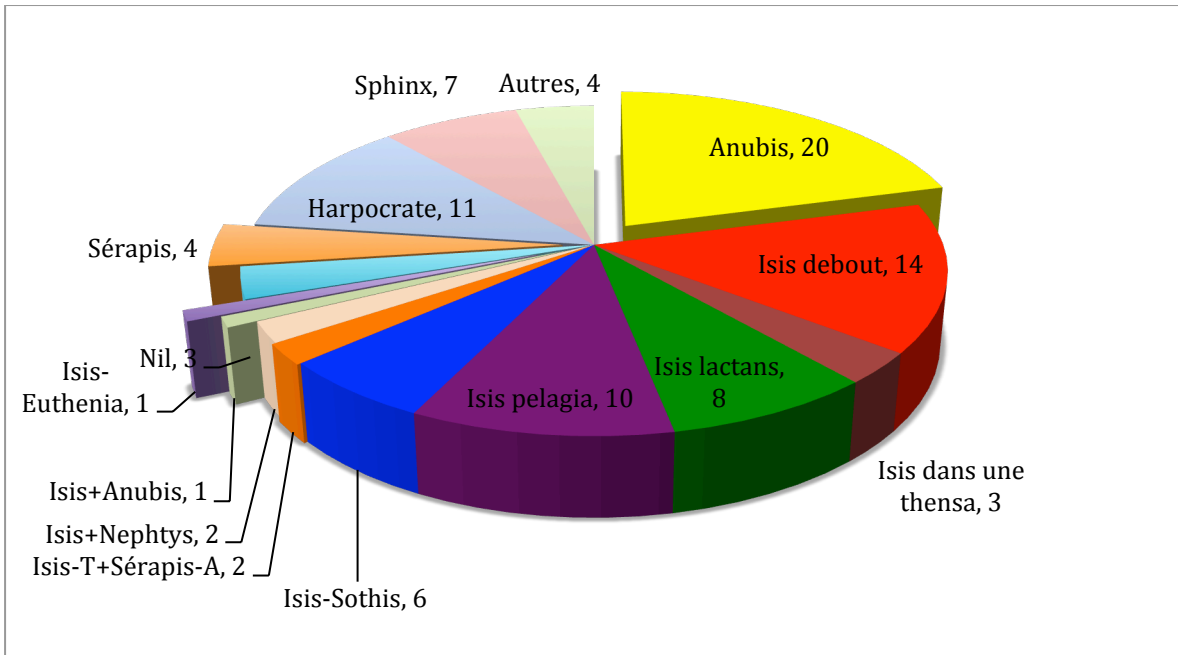


Figure 17 : Répartition des types isiaques sur le revers des *vota* anonymes (Sérapis sur le droit)

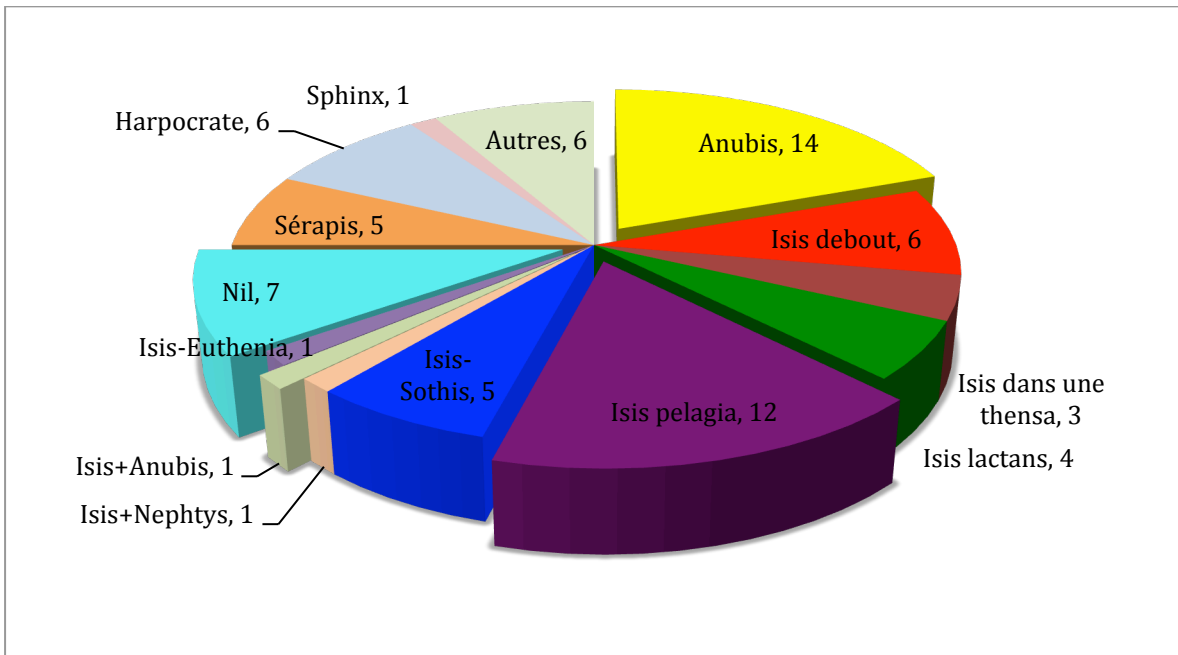


Figure 18 : Répartition des types isiaques sur le revers des *vota* anonymes (Isis sur le droit)

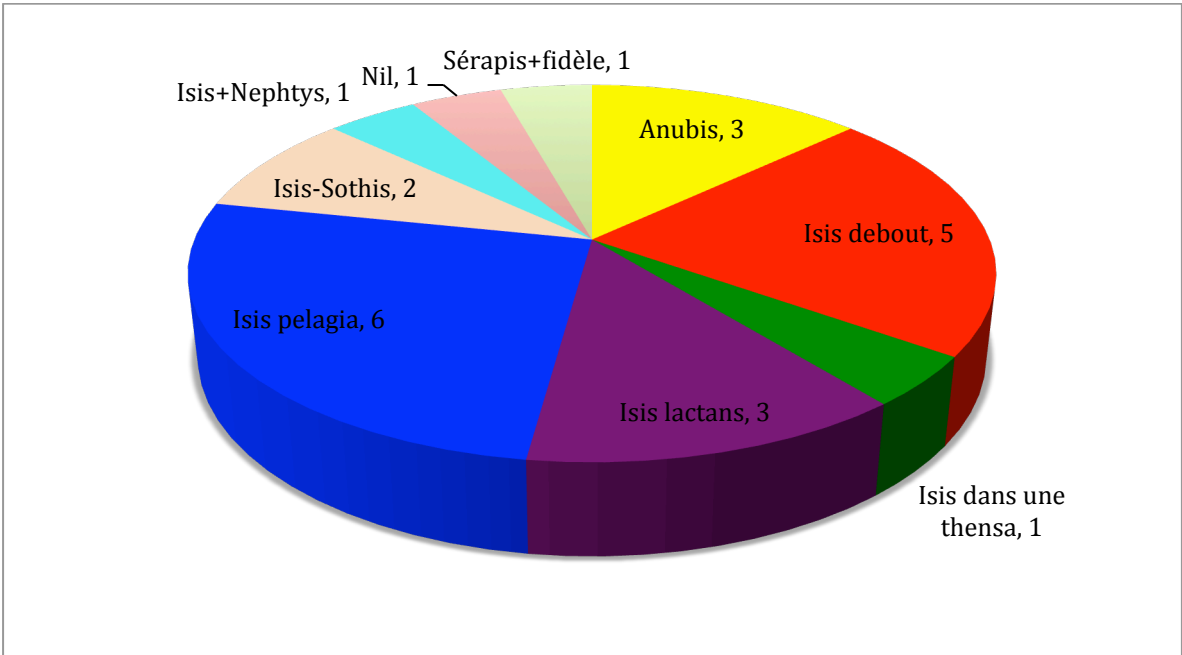


Figure 19 : Répartition des types isiaques sur le revers des *vota* anonymes (Isis+Sérapis sur le droit)

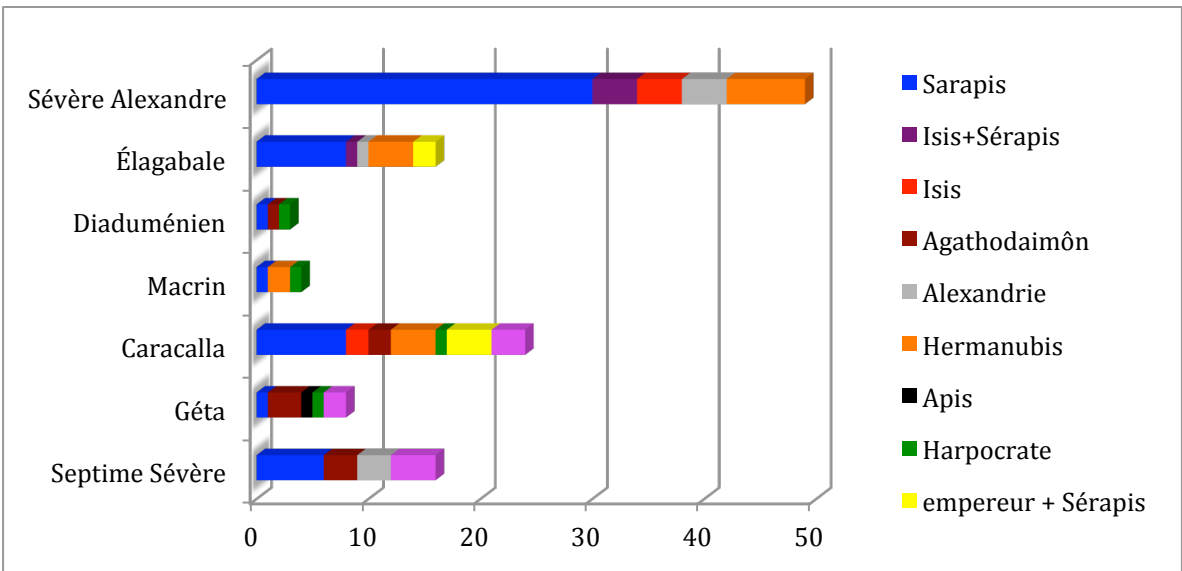


Figure 20 : Proportions des types divins généraux sur les émissions alexandrines de la dynastie sévérienne

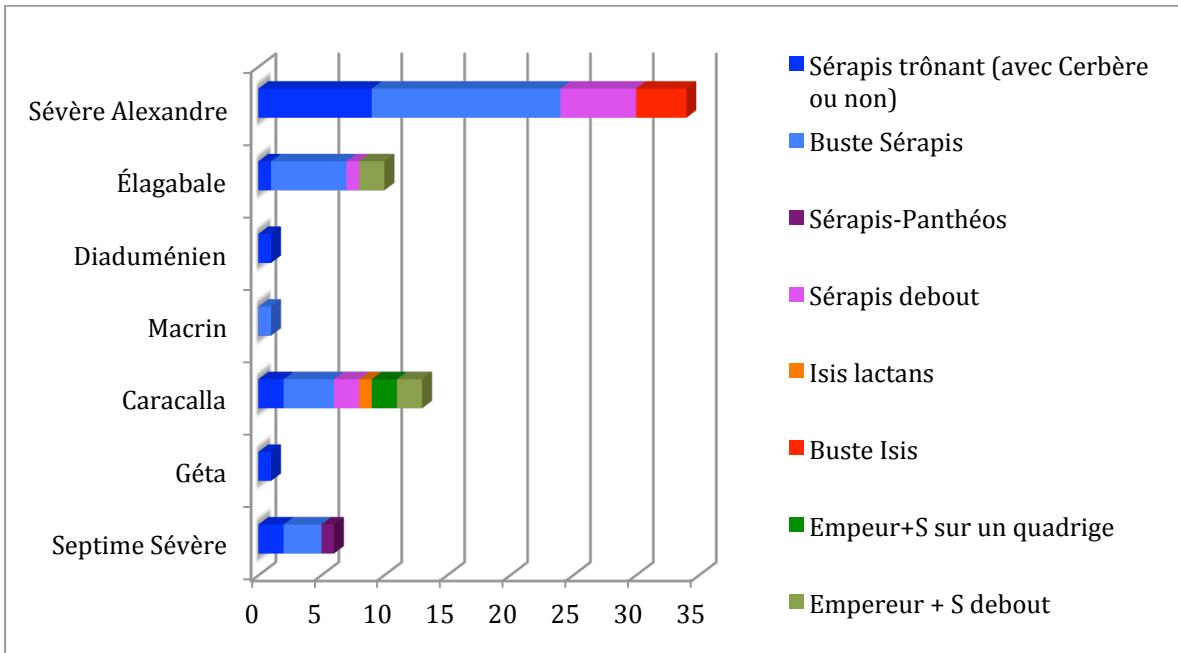


Figure 21 : Proportions des sous-types d'Isis et de Sérapis sur les émissions alexandrines de la dynastie sévérienne.

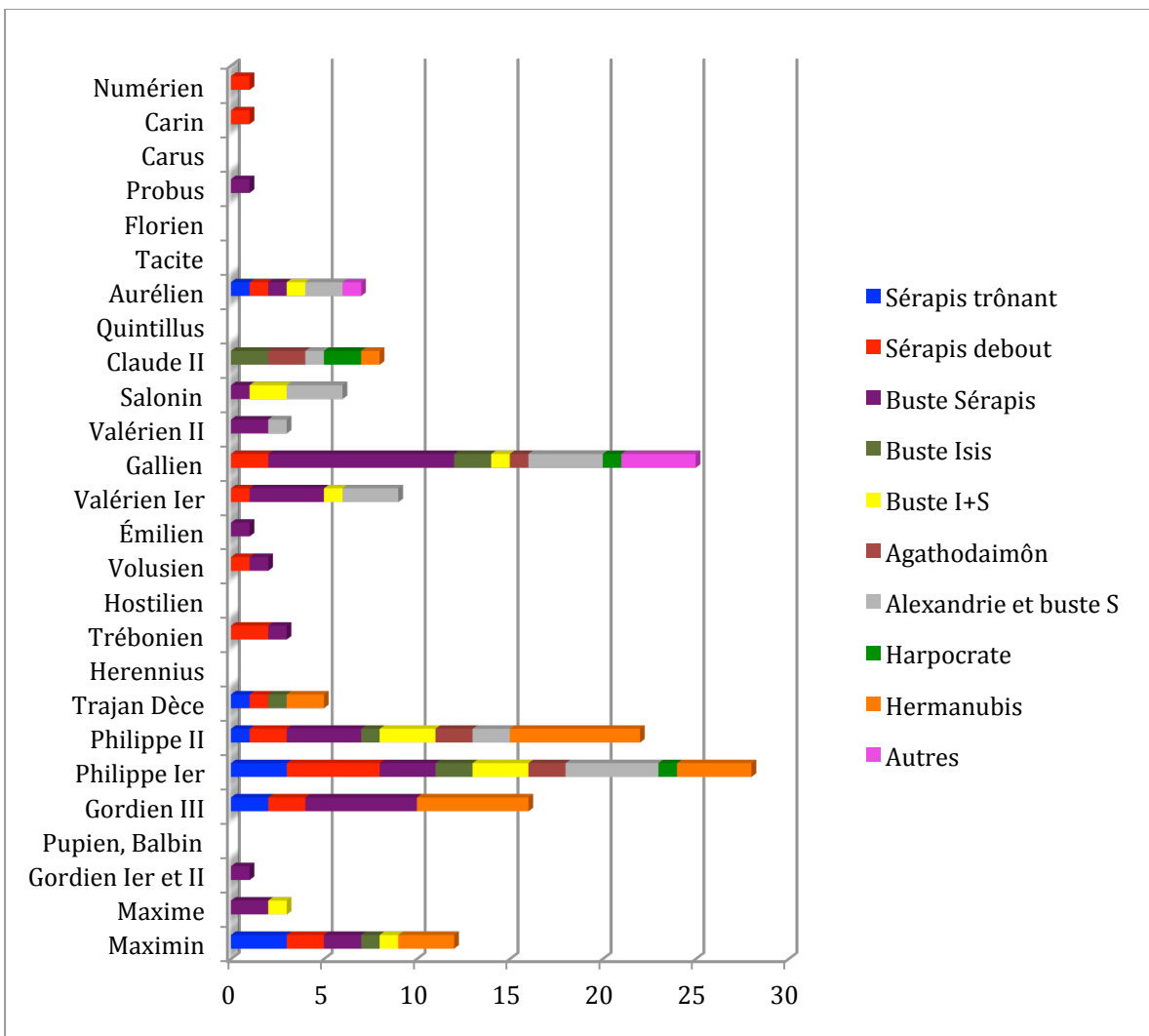


Figure 22 : Proportions iconographiques des émissions alexandrines, 235-284 apr. J.-C.



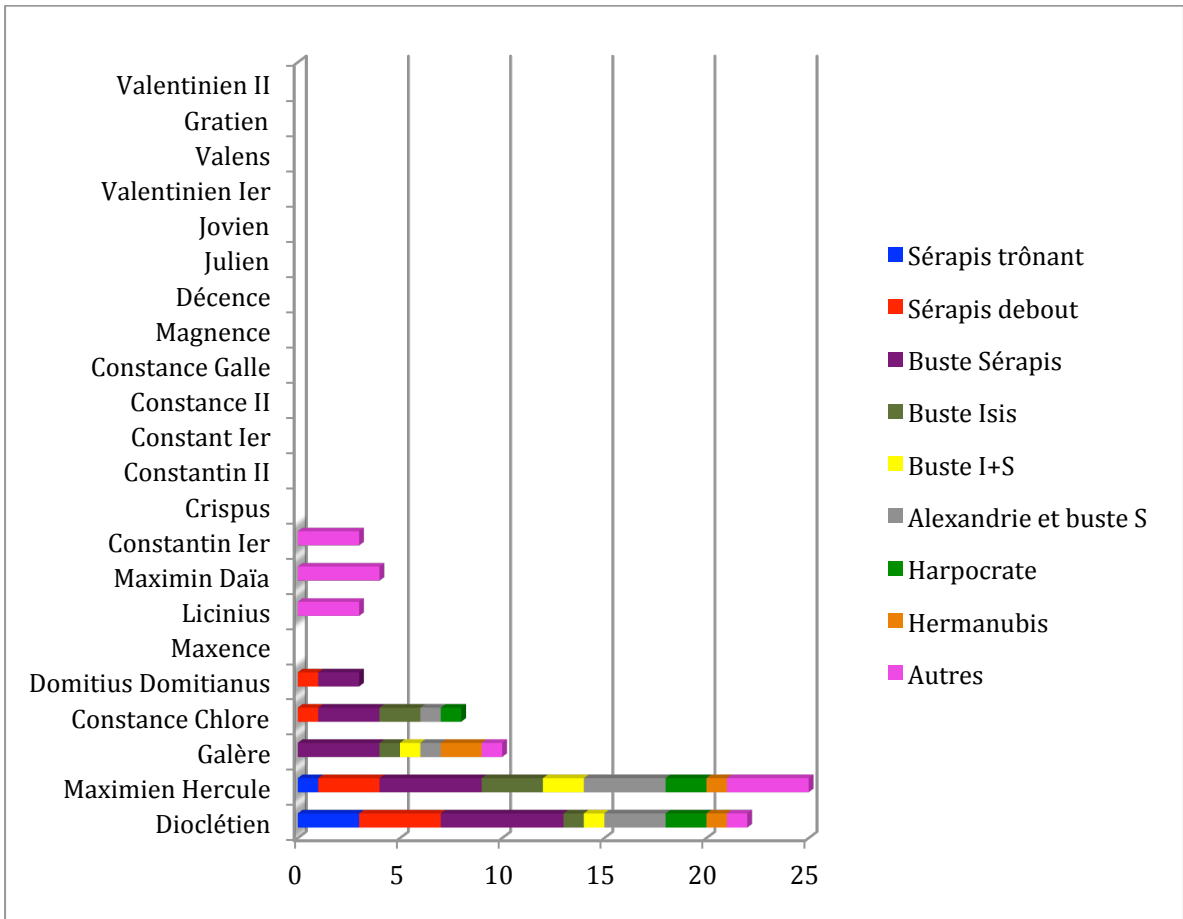


Figure 23 : Proportions iconographiques des émissions alexandrines, 284-364 apr. J.-C.

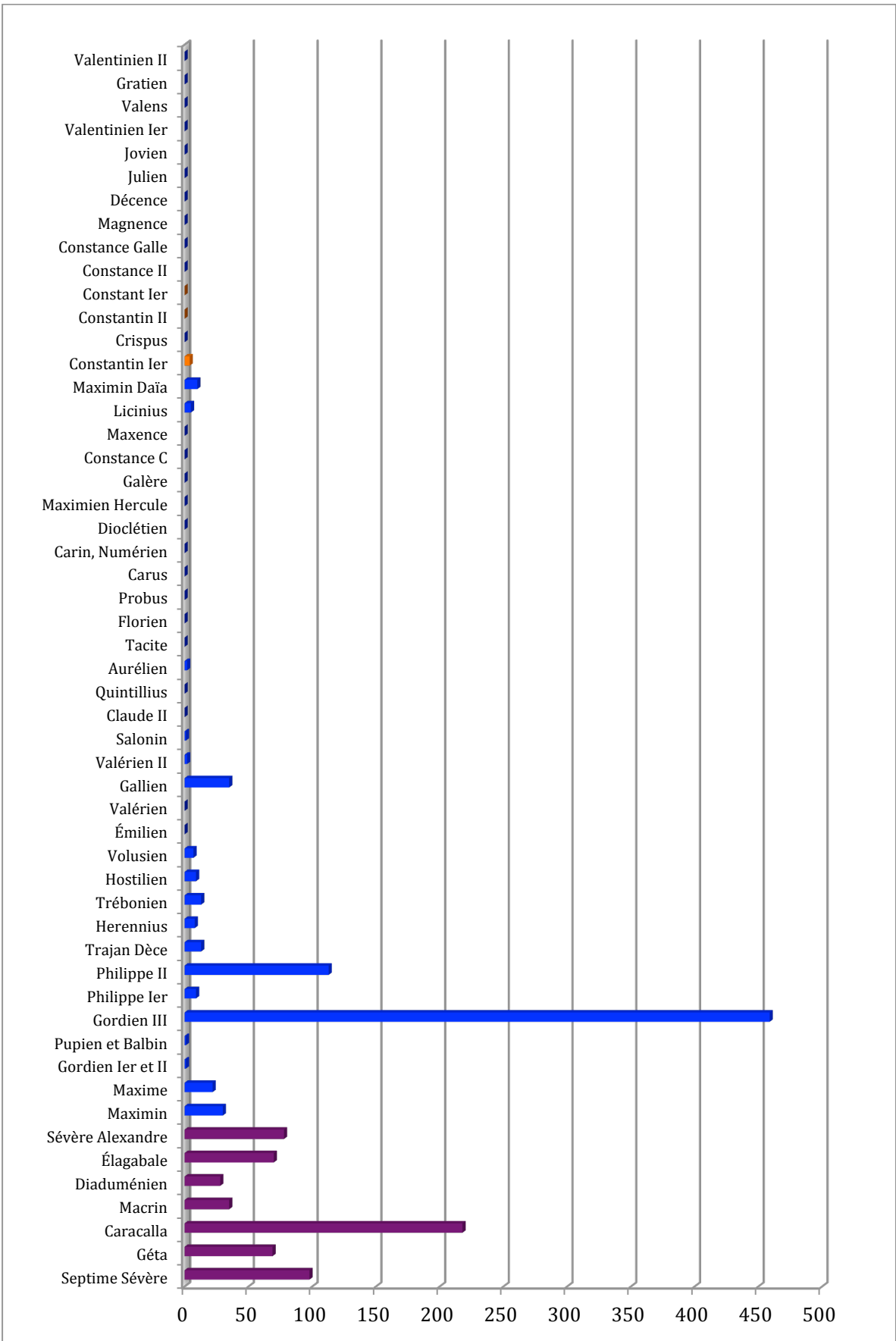


Figure 24 : Proportions d'émissions isiaques provinciales par règnes, hors Alexandrie

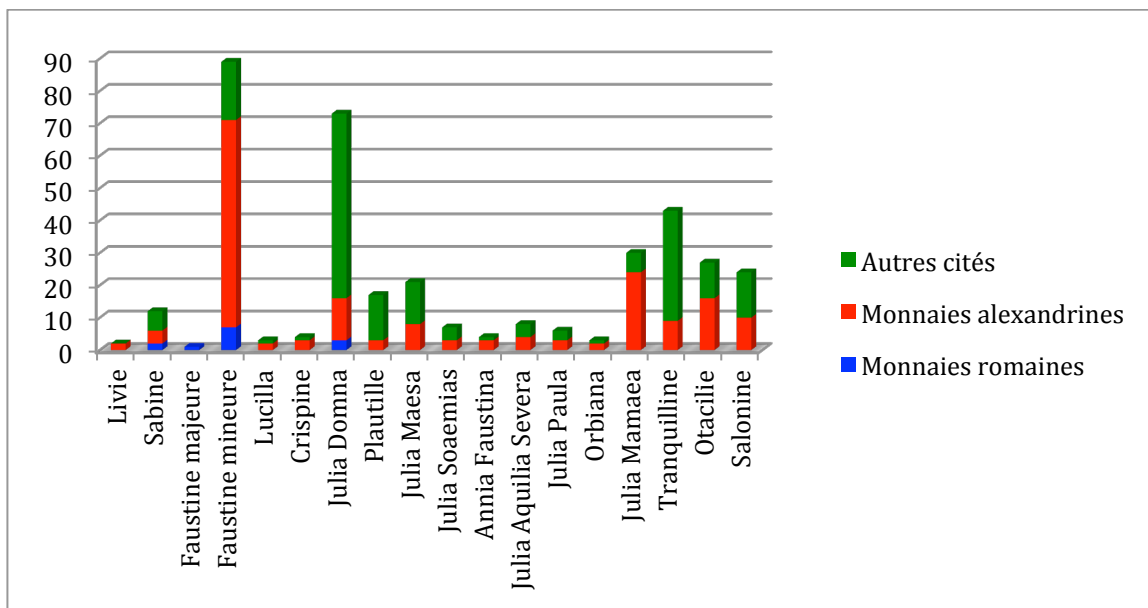


Figure 25 : Comparaison des émissions isiaques des impératrices entre Rome, Alexandrie et les autres ateliers

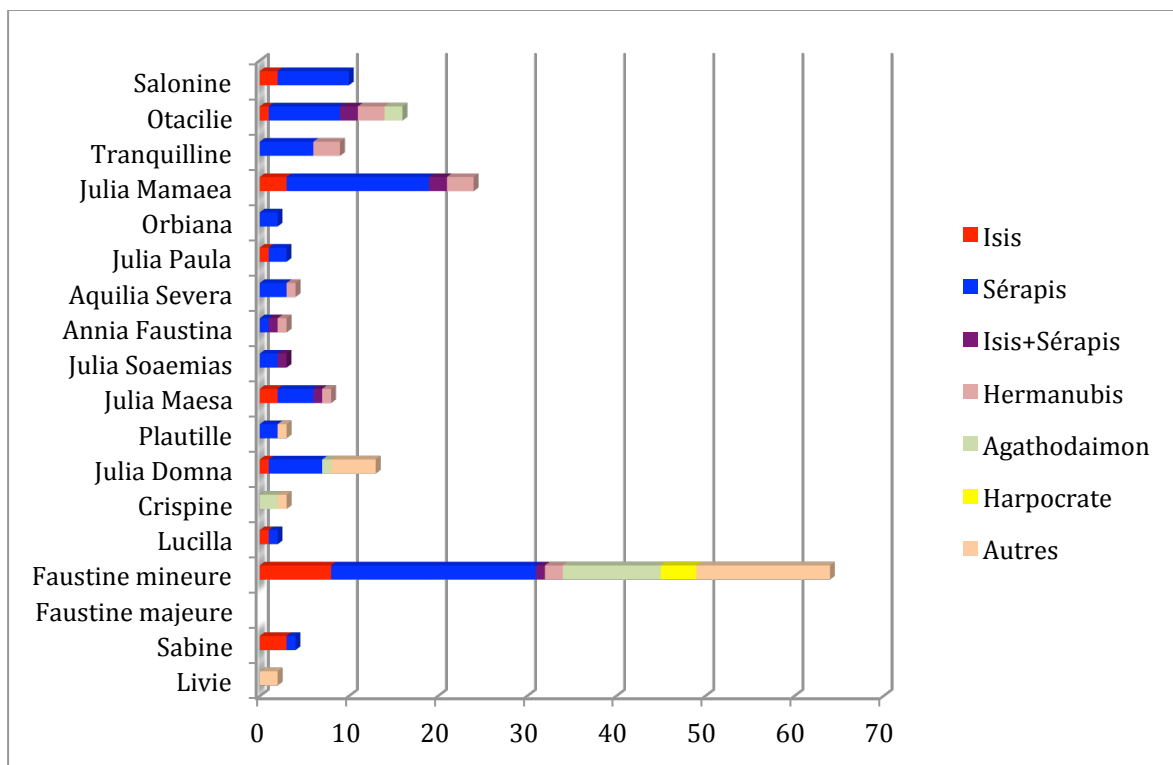


Figure 26 : Proportions iconographiques des émissions alexandrines isiaques des impératrices

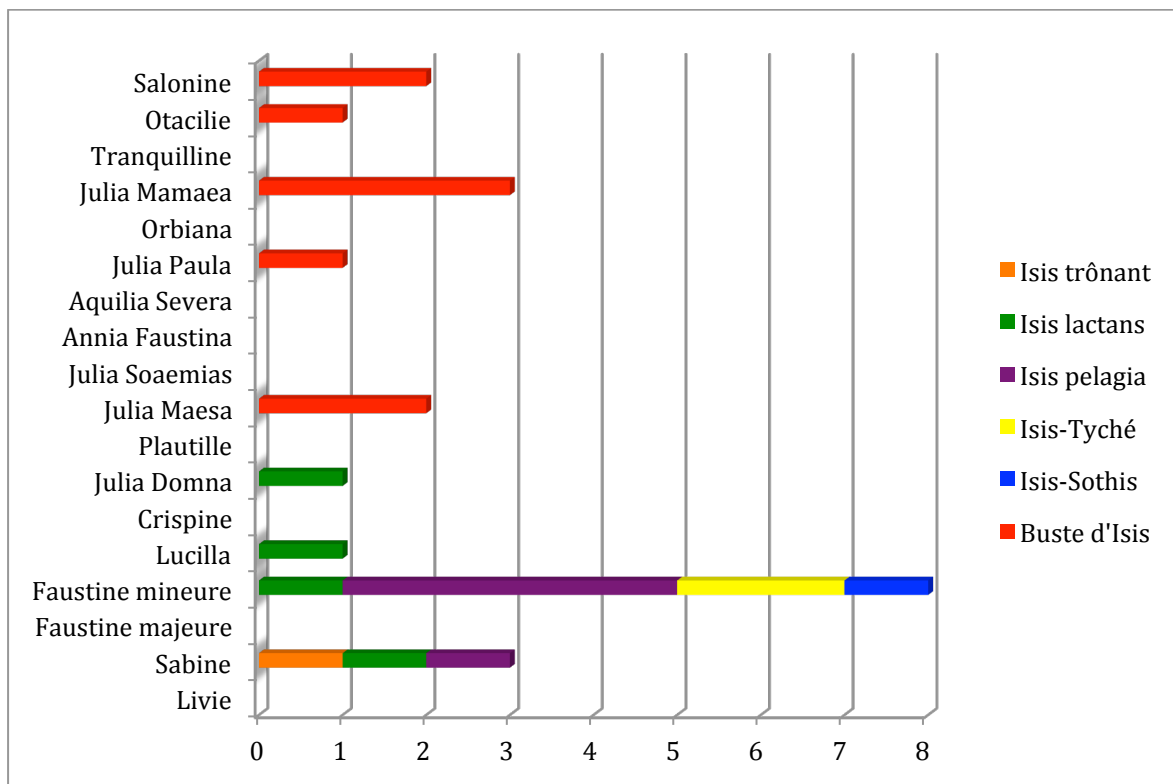


Figure 27 : Proportions iconographiques d'Isis sur les émissions alexandrines des impératrices<sup>8</sup>

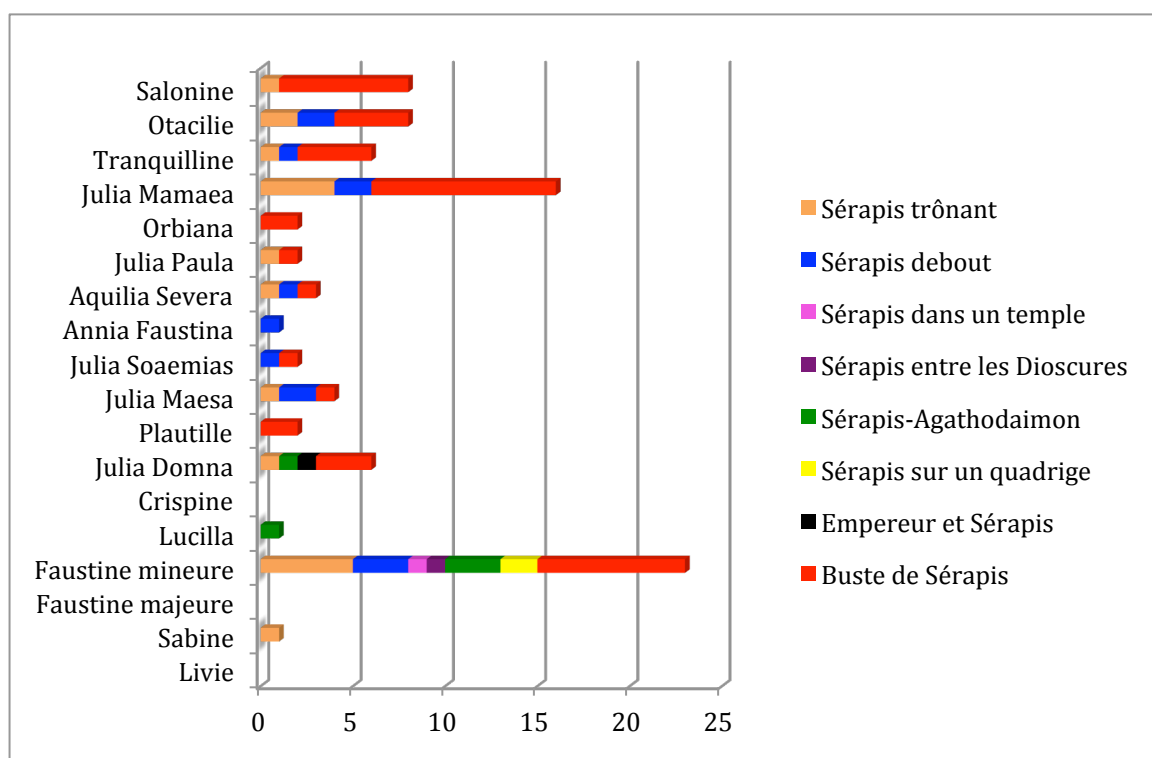


Figure 28 : Proportions iconographiques de Sérapis sur les émissions alexandrines des impératrices<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Nous n'incluons pas ici la catégorie « bustes accolés d'Isis et de Sérapis », présentée auparavant. Ce graphique traite donc principalement des types où Isis est seule, hormis pour la catégorie « Isis lactans » où la déesse est par définition accompagnée d'Harpocrate.

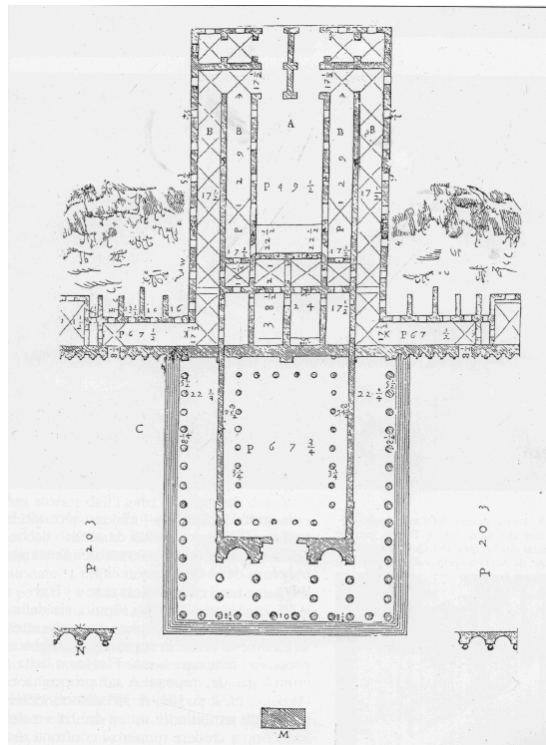


Figure 29 : Reconstitution du *serapeum* du Quirinal selon A. Palladio<sup>10</sup>

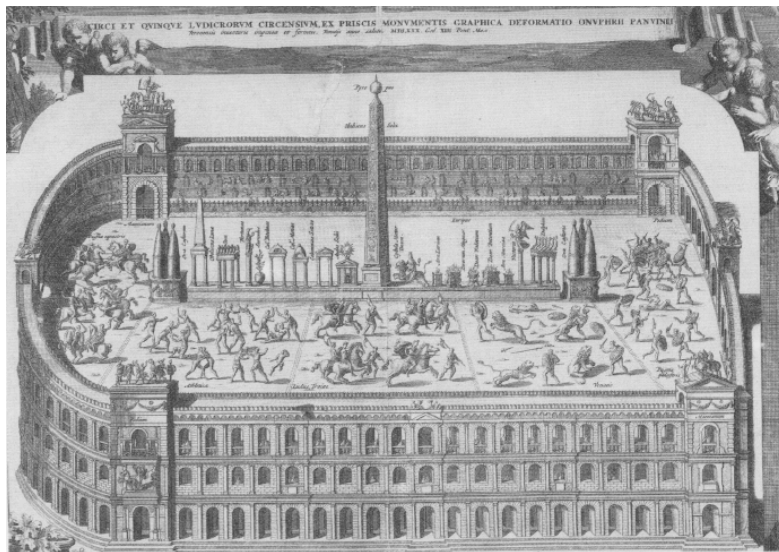


Figure 30 : Le *Circus Maximus* et ses deux obélisques (dessin d'O. Panvinio)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Comme pour le graphique spécifique à Isis, nous n'incluons pas les bustes accolés d'Isis et de Sérapis ici, déjà présentés dans le graphique général. La catégorie « buste de Sérapis » présente majoritairement le dieu seul, mais il peut être accompagné d'autres divinités à l'occasion : nous présenterons des sous-types particuliers. Il en est de même avec la catégorie « Sérapis trônant ».

<sup>10</sup> Tirée de Ensoli, « I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », dans Ensoli, La Rocca (éd.), 2000, p. 269

<sup>11</sup> Tirée de Ciancio Rossetto, « Il Circo Massimo », dans Ensoli, La Rocca, 2000, p. 127.

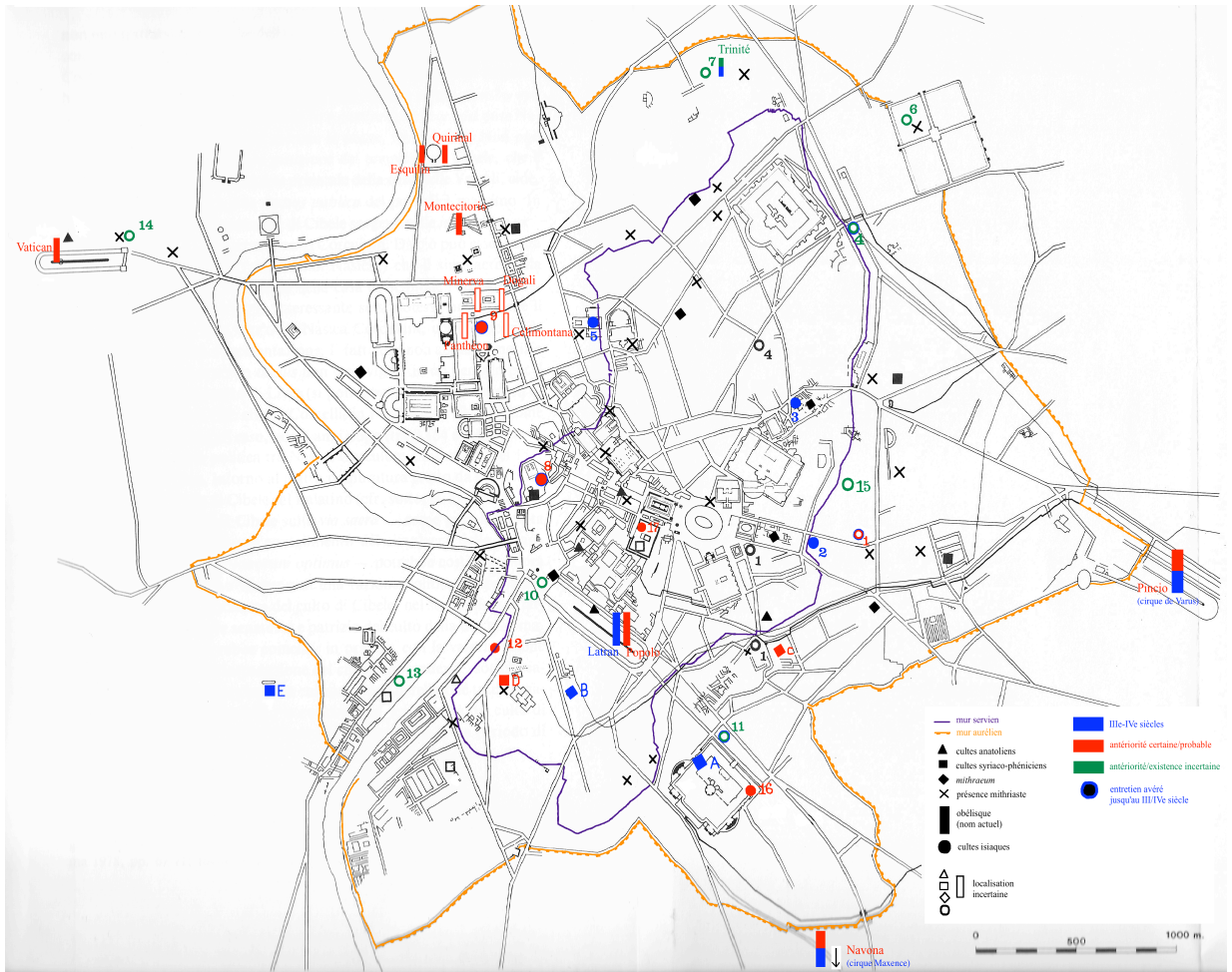


Figure 31 : Carte de répartition romaine antique des monuments isiaques ou égyptisants.