



HAL
open science

La diffusion isiaque : une esquisse

Laurent Bricault

► **To cite this version:**

Laurent Bricault. La diffusion isiaque : une esquisse. P. C. Bol. Fremdheit-Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis, Liebighaus, pp.548-556, 2004, Städel-Jahrbuch N. F., 19. hal-00562506

HAL Id: hal-00562506

<https://hal.science/hal-00562506v1>

Submitted on 3 Feb 2011

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

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

LA DIFFUSION ISIAQUE : UNE ESQUISSE

par

Laurent BRICAULT

Poitiers

Les problèmes multiples soulevés par la diffusion des cultes et des témoignages isiaques qui s'étend, sept siècles durant, de la fin du IV^{ème} s. av. J.-C. à la fin du IV^{ème} s. apr. J.-C., sur une aire géographique qui va de l'Empire kushan aux rives atlantiques du couchant sont trop complexes pour être tous exposés dans ces quelques pages¹. Je m'en tiendrai donc aux grandes lignes que la recherche actuelle permet de tracer, sans entrer dans l'analyse ou même la simple description de ce que furent les cultes isiaques.

I. La première diffusion isiaque².

Le problème de la soi-disant « création » de Sarapis est trop complexe pour être abordé ici et je le laisserai de côté pour en venir directement aux premières manifestations d'une diffusion isiaque, c'est-à-dire de la diffusion hors d'Égypte des cultes attachés à la « famille » isiaque composée du couple Isis-Sarapis, de leur fils Harpocrate et d'Anubis, tétrade centrale à laquelle on peut associer un certain nombre de divinités appartenant au même cercle mythique, mythologique, cultuel et liturgique, elles aussi originaires de la vallée du Nil, à savoir Apis, Bubastis, Hermanubis, Horus, Hydreios, Neilos, Nephthys et Osiris³.

1. Facteurs de diffusion et premiers fidèles.

a. Les Égyptiens et les Grecs.

Contrairement à ce qui s'écrit depuis des décennies, en l'état actuel de notre documentation, riche de milliers de documents, il est impossible d'en mentionner un seul qui soit avec certitude antérieur à 270 av. J.-C. En effet, le texte fameux de 333/2 av. J.-C. (*RICIS* 101/0101) rappelant que la *boulè* athénienne avait accordé quelques mois ou quelques années auparavant aux *Égyptiens* le droit d'ériger au Pirée voire à Athènes, on ne sait, un temple pour Isis, n'est pas à proprement parler isiaque, datant d'une époque où le Sarapis hellénistique et a fortiori la famille isiaque sont encore dans les limbes. Un rapprochement avec la

¹ Pour une première approche de la question, on peut se reporter à l'*Atlas de la diffusion des cultes isiaques*, Paris 2001.

² Je ferai paraître très prochainement un ouvrage sur ce sujet, probablement intitulé *La première diffusion isiaque*.

³ On a parfois utilisé de manière indifférenciée les expressions « cultes égyptiens », « cultes nilotiques », « cultes alexandrins » ou « cultes isiaques » pour évoquer le panthéon qui nous occupe ici. Si elles sont pratiques sur un plan purement stylistique, ces distinctions ne peuvent que dérouter celui qui n'est pas familier de notre champ de recherches. Ce n'est pas ici le lieu de développer une argumentation sur les nuances voire les différences qui séparent les unes des autres expressions. Je ferai simplement remarquer que même l'expression « culte isiaque » est ambiguë, puisqu'elle se construit sur le seul nom de la déesse Isis, - qui est certes la figure centrale et primordiale de ce panthéon singulier-, en négligeant les autres divinités de son cercle. D'ailleurs, il serait préférable de parler de *cultes isiaques* (au pluriel), afin d'intégrer sous ce vocable les autres divinités que je viens d'énumérer. Lorsque l'on souhaite traiter ou évoquer le culte de la seule Isis, il serait souhaitable de parler de *culte d'Isis* plutôt que de *culte isiaque* (au singulier), une expression qui pourrait prêter à confusion.

Nous avons constaté depuis longtemps à quel point la confusion latente régnant depuis des années entre ces différentes dénominations (cultes égyptiens, nilotiques, alexandrins ou isiaques) n'a pu que nuire à l'identification de notre domaine de recherche et à la diffusion des enquêtes le concernant. Je songe, par exemple, à une anecdote récente : il y a peu, je demandai à un collègue italien en charge de la publication d'un important dossier épigraphique découvert dans un Serapeum d'Afrique du Nord, combien de textes pouvaient intéresser directement mon *Recueil des Inscriptions concernant les cultes isiaques*, le *RICIS*, qui était alors en préparation : « Aucun », me répondit-il à ma grande surprise, « les trente concernent Sarapis » ...

plus ancienne inscription isiaque d'Érétrie (*RICIS* 104/0101)⁴, une dédicace A,,gÚptioi "Isidi, datée généralement de la fin du IV^{ème} s. ou du début du III^{ème} s. av. J.-C., et placée dans le sanctuaire qui, à l'origine, dût être un Isieion, appelle trois remarques, confirmées par le reste de la documentation. Le culte d'Isis a précédé hors d'Égypte celui des autres divinités de son cercle, et celui-ci a été propagé initialement, par des Égyptiens, plutôt que par des Alexandrins d'ailleurs, dans des sites portuaires. Leur présence dans les ports hellènes, la plupart du temps pour des raisons commerciales, n'est en effet pas étrangère à l'édification de sanctuaires, fussent-ils de dimensions modestes : songeons pour Délos à Taessa (égypt. *T3-st* ?) qui a consacré sur l'île un autel à la déesse (*RICIS* 202/0160)⁵ au début du III^{ème} s., au prêtre busirite Ouaphrès (égypt. *w3h-ib-p3-R^c*) à Démétrias (*RICIS* 112/0701), aux A,,gÚptioi d'Érétrie déjà mentionnés, voire encore à QaÁfj (égypt. *T3-st*) d'Argos (*RICIS* 102/0801), même s'il ne s'agit plus là d'un port.

Il faut attendre les années 230-220 pour qu'un nombre plus important de documents, majoritairement épigraphiques, nous permette de mieux appréhender les conditions de cette diffusion, et les lieux où elle s'opéra. À cette date Isis et/ou Sarapis possèdent des temples en Attique [Le Pirée, Athènes (*RICIS* 101/0201), Rhamnonte (*RICIS* 101/0502)], en Béotie [Orchomène (*RICIS* 105/0701), Chéronée (*RICIS* 105/0801)], en Macédoine [Thessalonique (*RICIS* 113/0501⁶)], en Thrace (Périnthe)⁷, en Carie [Halicarnasse (*RICIS* 305/1702), Kéramos (*RICIS* 305/1801), Stratonicee (*RICIS* 305/0501)], dans le Dodécannèse (Lindos (*RICIS* 204/0301), Camiros (*RICIS* 204/0201))⁸, dans les Cyclades (Délos), et la liste n'est pas close.

Pour expliquer cette diffusion relativement précoce – même si elle l'est probablement moins qu'on ne l'a longtemps cru - et rapide, une opinion a longtemps prévalu, au moins jusqu'à l'aube des années 60. Les Ptolémées favorisèrent au III^e s. av. J.-C., dans leur sphère d'influence, le développement de Sarapis, dieu portant la marque de la souveraineté lagide, et des principales divinités de son cercle, c'est-à-dire Isis, Anubis et Harpocrate. C'était la thèse dite « impérialiste » de Franz Cumont⁹, et, malgré le manque d'arguments convaincants, elle n'avait guère été remise en cause par la suite, l'autorité du savant belge étant en soi un argument.

C'est Peter Marshall Fraser, en 1960, qui, le premier, tenta de prouver que cette théorie était insoutenable¹⁰. Selon lui, il convenait d'établir une distinction entre le culte public, officiel, et celui dû à une initiative privée ; dans cette optique, dans le cas d'une influence ptolémaïque, le culte de Sarapis devrait être instauré par l'État. Or il avait constaté qu'à Délos et à Athènes, les premières manifestations d'un culte public à Sarapis n'apparaissent qu'au déclin de l'influence politique lagide et que le culte public du dieu fait son apparition dans les îles et les territoires grecs placés sous la dépendance politique des Ptolémées plus tardivement que dans les îles entretenant seulement des relations commerciales avec l'Égypte lagide. Il considéra donc qu'on ne pouvait attribuer la diffusion de ces cultes à une influence politique ptolémaïque, tout en admettant le rôle probable joué dans cette diffusion par les mercenaires grecs de l'armée lagide revenant d'Égypte. Nombreux furent les savants qui se rallièrent alors à cette thèse « anti-impérialiste ».

⁴ Cf. les remarques de Philippe Bruneau, *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie* (EPRO 45), Leiden 1975, n°I p. 71-72 et pl. VIII.

⁵ La date de l'introduction du culte de Sarapis à Délos par Apollônios de Memphis doit être à placer vers 250-220 av. J.-C. plutôt qu'au début du III^{ème} s. (*RICIS* 202/0101).

⁶ Une étude de Massimo Vitti sur l'urbanisme de Thessalonique, «Per una definizione dell'impianto urbano di Salonicco da Cassandro a Galerio», *Faventia* 14 (2), 1992, p. 55-85, précise le rôle dévolu au Sarapieion dès son origine, au coeur du plan hippodaméen de la cité, signe selon lui que la date d'édification du sanctuaire doit être assez proche de celle de la fondation de la cité elle-même (316 av. J.-C.).

⁷ À en croire le témoignage des monnaies. Pendant plusieurs siècles, de multiples émissions locales figurèrent Isis et Sarapis, mais aussi Anubis, Apis et Harpocrate (cf. Edith Schönert, *Die Münzprägung von Perinthis*, Berlin 1965, IS n°31-58, 92, 149-156, 224-226, 259-271, 602-606, 749, 782-783, 860 et 896, et p. 54-55 sur la continuité du culte du III^{ème} s. av. J.-C. au III^{ème} s. apr. J.-C.). Un sanctuaire des divinités isiaques a dû exister durant toute la période. Nous ne connaissons pour le moment qu'une dédicace à Isis-Aphrodite, certes datée du milieu du III^{ème} s. av. J.-C. au moins, par un prêtre en charge du culte (*RICIS* 114/0601). Les Lagides prirent possession de la cité en 245 av. J.-C.

⁸ Il doit en être de même pour la ville de Rhodes, mais le sanctuaire isiaque n'a pas encore été découvert.

⁹ Dans *Les religions orientales dans le paganisme romain*⁴, Paris 1927.

¹⁰ P. M. Fraser, « Two Studies on the Cult of Sarapis in the hellenistic World », *OAth* III, 1960, p. 1-54.

Pendant de nombreuses années, les modernes ont cherché à défendre l'une ou l'autre de ces deux thèses, a priori opposées, sur les vecteurs humains de la diffusion isiaque. Les uns affirmaient l'attraction exercée sur les Grecs, puis sur les Romains, par la fascinante religion de l'ancienne Égypte, tandis que les autres défendaient l'idée d'une « Isispropaganda » orchestrée par le clergé égyptien, l'une ou l'autre thèse étant censée répondre à tous les cas de figure¹¹.

Or le problème me semble mal posé, car il suppose que l'on se trouve face à des ensembles cohérents, homogènes : d'un côté des Grecs ou des Latins avides d'exotisme, de l'autre un clergé égyptien (lequel d'ailleurs ?) soucieux de prosélytisme. Or une étude précise de la documentation dont nous disposons déjà laisse apparaître que chaque initiative est individuelle et qu'elle n'est pas le fait *des Grecs, des Égyptiens ou des Romains*, mais d'individus ou de groupes d'individus qui ont pour point commun d'être soucieux de pouvoir pratiquer, à l'endroit où ils se trouvent, un culte, une religion à laquelle ils sont déjà attachés. Ils ont pu la rencontrer en Égypte comme ailleurs, et ces individus peuvent être grec, égyptien, romain ou autre.

Je prendrai l'exemple des récits de fondations et des arétalogies.

b. Récits de fondations et arétalogies.

Des indications précieuses sur l'introduction des cultes isiaques dans les cités grecques sont fournies par trois récits de fondation de temples des dieux égyptiens :

- un papyrus des Archives de Zénon (*RICIS* 314/0601 – 257 av. J.-C.) qui concerne sans doute un sanctuaire de la côte sud de l'Asie Mineure¹² ;
- la Chronique du Sarapieion A de Délos (*RICIS* 202/0101 – ca 250-220 av. J.-C.) ;
- et une inscription du Sarapieion de Thessalonique relative à l'introduction du culte de Sarapis et d'Isis à Oponte en Locride (*RICIS* 113/0536)¹³.

Les trois textes suivent le même schéma apologétique :

- apparition de Sarapis en songe au fidèle pour lui enjoindre de propager son culte et d'édifier un sanctuaire,
- obstacles à cette réalisation
- et triomphe final du dieu.

Dans le premier document, Zoïlos d'Aspendos est un Grec qui a connu le culte de Sarapis en Égypte et qui en appelle au dioécète Apollonios¹⁴ ;

dans le deuxième, Apollonios est un prêtre originaire de Memphis, et l'on est tenté de voir en lui l'un de ces Hellénomemphites à l'origine du culte hellénisé de Sarapis ;

dans le troisième, c'est un Grec d'Oponte qui fréquente le Sarapieion de Thessalonique.

Dans les trois cas, et l'on peut multiplier les exemples, l'implantation du culte isiaque dans une ville grecque est due à une initiative privée.

Autre catégorie de documents, les arétalogies isiaques¹⁵.

¹¹ Sur ces questions, on pourra se reporter utilement à Richard Harder, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, n°14), Jahrgang 1943, Siegfried Morenz, « Ägyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission », *ZDMG* 36, 1961, p. 432-436, Jan Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisarétalogien* (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia religionum, 3), Uppsala 1968 ou encore D. Dietrich, « Die Ausbreitung der alexandrinischen Mysteriengötter Isis, Osiris, Serapis und Horus in griechisch-römischer Zeit », *Altertum* 14, 1968, p. 201-211.

¹² Cf. Willy Clarysse & Katelijin Vandorpe, *Zénon, un homme d'affaires grec à l'ombre des pyramides*, Louvain 1995, p. 78-85; Lucia Criscuolo, « Il dioeceta Apollonios e Arsinoe », dans *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au III^e siècle avant notre ère*, éd. H. Melaerts (Studia Hellenistica 34), 1998, p. 61-72.

¹³ Si le texte qui nous a été conservé date du I^{er} s. apr. J.-C., il se rapporte à un événement qui peut remonter au III^e voire au II^e s. av. J.-C. Sans doute l'original avait-il été placé dans un endroit bien en vue du sanctuaire pour l'édification des fidèles. Usé par le temps, il a dû être remplacé par cette copie qui nous a été conservée.

¹⁴ Ce même dioécète Apollônios, en 256/5 av. J.-C., ordonne à Zénon d'édifier un Sarapieion à Philadelphie, dans le Fayoum, à proximité de l'Isieion (*P. Cair. Zenon* 59168).

¹⁵ Sur ces textes, cf. *RICIS* 302/0204 avec la bibliographie essentielle.

Arétalogies, comme on les appelle depuis un demi-siècle, encore que le terme ne soit pas entièrement satisfaisant, puisque les miracles de la déesse n'y apparaissent pas, - mais je n'en connais pas de meilleur, donc je m'y rallie comme tout le monde -. J'emploierai toutefois préférablement le singulier, toutes les versions et copies remontant plus que vraisemblablement à un texte fondateur commun¹⁶. L'un des intérêts de cette Arétalogie est d'offrir à première vue un facteur unitaire à cet ensemble disparate. Diffusée peut-être dès la fin du III^e s. av. J.-C., elle nous livre un condensé des multiples pouvoirs d'Isis : elle est déesse souveraine, solaire, démiurge, maîtresse des éléments, législatrice, inventrice de bienfaits nombreux pour les hommes (écriture, langues, temples, mystères), déesse des femmes et incarnation de la fonction maternelle, protectrice des naissances, des récoltes, maîtresse du destin. N'oublions pas qu'Isis est aussi, mais l'arétalogie ne le dit pas, déesse guérisseuse. A l'inverse de Sarapis, très hellénisé, Isis apparaît donc davantage comme une divinité typiquement égyptienne qui, pour être acceptée dans le monde hellénique, a dû subir une *interpretatio graeca*.

L'aspect prosélyte de l'Arétalogie est intéressant, car au-delà des questions sur le contenu propre du texte arétalogique, qui ont longtemps retenu l'attention des commentateurs - il suffit de jeter un œil sur l'abondante littérature consacrée à ce sujet -, ces nouvelles découvertes amènent à se poser plusieurs autres questions, notamment sur la raison d'être de ce texte et surtout sur le lien qui nécessairement exista entre les différents sanctuaires isiaques de Méditerranée orientale dès l'époque hellénistique : doit-on y voir une propagande concertée par un pouvoir - politique ou religieux -, une diffusion aléatoire au gré des voyages de tel ou tel fidèle, un enthousiasme dévot dégagé de toute influence extérieure ? La question, je crois, mérite d'être posée, car elle est fondamentale pour qui s'attache à mieux comprendre les liens et les relais pouvant exister entre un certain clergé égyptien, peut-être memphite, et les sanctuaires isiaques du monde gréco-romain, puisque c'est désormais presque une dizaine de versions plus ou moins semblables qui ont déjà été retrouvées ; ces liens sont encore loin d'être clairement définis.

Pour comprendre les raisons de cette « vogue » isiaque, plutôt que de songer à un soi-disant déclin de la religion grecque traditionnelle, il faudrait davantage s'interroger sur les aspects et les pouvoirs nouveaux d'Isis, divinité venue d'Égypte. Son caractère de déesse-mère, son rôle dans le mythe osirien, son rapprochement avec Déméter et les doctrines éleusiniennes expliquent sans doute le succès d'Isis, qui, après avoir été semble-t-il « reléguée » au deuxième rang de la famille isiaque à la fin du III^e s. et durant presque tout le II^e s., supplante bientôt le très (trop ?) officiel Sarapis, plus directement attaché au pouvoir lagide et à sa capitale, Alexandrie. Ses qualités de mère et de protectrice de l'amour séduisent un large public.

2. Vecteurs de diffusion et conditions de réception

S'agissant des vecteurs et des voies de diffusion des cultes isiaques, la situation, prise comme un tout, est assez complexe. Cependant, on peut toutefois faire apparaître trois types de contextes favorables à cette diffusion et qui ne sont évidemment pas exclusifs l'un de l'autre, combinant à la fois facteur commercial, facteur économique et facteur politique, sans oublier le facteur social. On peut en effet remarquer que les premiers sanctuaires qui se sont édifiés le furent :

- soit dans des villes portuaires (Le Pirée, Érétrie, Délos, Kéramos, etc.) ;

¹⁶ Aux versions déjà connues de Thessalonique, d'Ios, de Kymè (ce dernier document découvert par Antonin Salač dans les années 20 nous ayant livré le texte sans doute complet de l'Arétalogie), et à l'abrégé qu'en a donné Diodore de Sicile, s'ajoutent désormais deux nouveaux textes, encore inédits. Le premier provient de Telmessos, en Lycie, le second aurait été découvert tout récemment en Macédoine, dans la péninsule de Chalcidique. La diffusion de ce texte en Méditerranée orientale a donc été très large (n'oublions pas l'arétalogie de Maronée, ni celle de Cyrène, qui s'en inspirent toutes deux fortement, non plus que le poème hexamétrique d'Andros qui en dérive également). Ce qui fait désormais 9 textes se rapportant à une même source, sans doute memphite.

- soit dans des cités ayant des contacts étroits avec l'Égypte lagide (qu'ils soient consentis librement ou imposés par les circonstances – cités rhodiennes, Périnthe, Maronée¹⁷, Halicarnasse, Chéronée, Orchomène¹⁸) ;

- soit dans des cités occupées militairement et d'ailleurs pas nécessairement par les Lagides (Rhamnonte, Éphèse, Stratonicée, Priène), les militaires jouant parfois clairement le rôle de vecteurs de la propagation comme à Rhamnonte¹⁹.

Sans l'approfondir ici ni chercher à définir quelle est sa place aux côtés des autres processus explicatifs de la diffusion isiaque, il me semble qu'un vecteur important a peut être été jusqu'à présent trop négligé.

Un fragment de stèle mis au jour en 1959 à Istros, en Scythie mineure, appartient à un décret qui semble dater du milieu du III^{ème} s. av. J.-C. (*RICIS* 618/1101). Ce texte raconte comment les Istriens ont envoyé des théores à l'oracle d'Apollon de Chalcédoine pour l'interroger sur l'opportunité d'introduire un culte officiel de Sarapis à Istros. La fin du décret fait hélas défaut et nous ignorons quelle fut la réponse de l'oracle. Dionis Pippidi, qui publia le document au début des années 60²⁰, faisait remarquer que bien souvent, les échanges avaient pu se faire grâce à des intermédiaires et, en l'occurrence, il se demandait si Rhodes n'avait pas joué un rôle important dans la diffusion des dieux égyptiens dans les colonies du littoral de l'actuelle Roumanie.

En effet, les cultes isiaques sont implantés très tôt à Rhodes, dont on sait le rôle privilégié qu'elle eut avec les premiers souverains lagides, et ils y revêtent rapidement une forme officielle, où Sarapis occupe la première place. Ainsi à Camiros, les cultes isiaques sont attestés par l'épigraphie dès le milieu du III^{ème} s. av. J.-C. et la première mention d'un prêtre public de Sarapis date de 249. À Lindos, deux listes de prêtres datées de 242 et 230 font état d'un « préposé aux *hiéra* de Sarapis », et bientôt (en 208 par ex.), d'un « prêtre de Sarapis ».

Plus significatif encore est le cas de Kéramos. On a retrouvé à la fin des années 70 dans ce port du Sud de la Carie la liste des souscripteurs pour l'édification du Sarapieion, un texte daté du III^{ème} s. av. J.-C. Sur les 73 noms que comporte cette liste, on ne relève aucun nom théophile en rapport avec Sarapis. Qui plus est, un bon nombre d'entre eux paraissent appartenir à la population non-ionique de Kéramos, ce qui semble plaider en faveur de l'introduction du culte de Sarapis par Rhodes, même si la Carie fait alors partie des possessions lagides et entretient avec l'Égypte d'importantes relations commerciales, ce qui, de toute façon, ne pouvait que faciliter l'implantation des cultes isiaques.

J'ai écrit plus haut que la thèse « impérialiste » faisant des cultes isiaques un outil de la propagande lagide n'était globalement guère soutenue par la documentation. Il faut toutefois admettre que l'existence de liens étroits entre les terres d'accueil et les Ptolémées n'a pu que favoriser la diffusion isiaque.

Ainsi, la construction des sanctuaires isiaques d'Éphèse et de Priène semble correspondre à la période où l'Ionie était sous l'hégémonie lagide, au milieu du III^{ème} s. av. J.-C., lorsque Ptolémée III s'assura pour un temps la mainmise d'une partie de l'Égée et des côtes ioniennes (246-241 av. J.-C.), même s'il est impossible encore de le démontrer.

¹⁷ Les Ptolémées ont contrôlé Maronée durant la majeure partie du III^{ème} s. av. J.-C. Cf. par exemple A. Jähne, «Maroneia unter ptolemäischer Herrschaft», dans U. Peter (éd.) *Stephanos nomismatikos*, Berlin 1998, p. 301-316.

¹⁸ Pour la Béotie, on verra le schéma explicatif proposé par Paul Roesch, « Les cultes égyptiens en Béotie », dans *Egitto e storia antica dell'ellenismo all'età araba*, Bologna 1989, p. 621-629, qu'il est sans doute possible de nuancer.

¹⁹ Un texte extrêmement intéressant vient d'être publié par Basile Pétrakos dans son corpus des inscriptions de Rhamnonte, dans le Nord de l'Attique : *'O d'Ámoj toà 'Ramnoàntoj. II. Of 'Epigrafšj*, Athinai 1999, n°59 ; cf. *Bull.Epig.* 2001, 197 (= *RICIS* 101/0502). Il s'agit d'un décret émanant d'une association de Sarapiastes remerciant le bienfaiteur qui a fait don d'un terrain permettant l'édification d'un sanctuaire pour Isis et Sarapis, sans doute à l'intérieur de l'enceinte même de la forteresse de Rhamnonte. Le double intérêt de l'inscription réside dans sa date (ca 220 av. J.-C.) et dans le fait que la quasi totalité des membres de l'association sont des garnisaires athéniens affectés pour un certain temps à Rhamnonte, et non des étrangers ou des métèques. Une analyse plus poussée de ce texte amènera sans doute à reconsidérer les toutes premières étapes de la diffusion isiaque en Grèce continentale, et à préciser davantage à quel moment l'ouverture des cercles isiaques aux non-Égyptiens a pu se produire.

²⁰ D. M. Pippidi, « Sur la diffusion des cultes égyptiens en Scythie Mineure », *StudClas* 6, 1964, p. 108-118 et fig. 3.

Un dernier exemple, postérieur, nous est fourni par le texte hélas fragmentaire d'une donation destinée à un bénéficiaire inconnu, retrouvé à Argos en 1981 (*RICIS* 102/0802). Les donateurs sont d'une part, sur une première colonne, des membres de la famille royale lagide, à savoir Ptolémée VI, Ptolémée VIII et leur sœur Cléopâtre II, épouse du premier (170-164 av. J.-C.), et, sur l'autre colonne, une série de villes chypriotes. Il est très tentant, même si cela ne peut être confirmé pour le moment, de considérer qu'il s'agit d'une dotation à un temple, qui pourrait être le sanctuaire consacré aux divinités isiaques, voisin des thermes où fut retrouvé ce texte.

3. Diffusion socio-ethnique et intégration politique.

a. Évolution socio-ethnique du clergé et des fidèles

Sur un autre plan, on peut remarquer qu'aux premiers temps de la diffusion isiaque, le clergé revêt des formes inspirées de l'Égypte : la charge sacerdotale est héréditaire et à vie; des fonctions sont inconnues en milieu grec comme celles d'aréatalogue, d'onéirocrite²¹, de pastophore²²; c'est aussi le cas pour certaines associations de dévots comme les mélanéphores ou les hypostoles²³, dont le rôle

²¹ L'aréatalogue est chargé de proclamer les miracles du dieu; cf. *RICIS* 202/0101,⁹¹ (Délös) ; à l'origine, cette prérogative est l'apanage du prêtre (*RICIS* 202/0101,⁴⁸⁻⁴⁹ à Délös), puis semble être confiée à un autre membre du clergé; par la suite, la fonction d'aréatalogue semble se compléter voire se confondre avec celle d'onéirocrite, d'interprète des songes (cf. *RICIS* 202/0283, toujours à Délös, en 119/8); pour un aréatalogue grec de Rome, cf. *RICIS* 501/0222.

²² Le sens du terme *pastôj* a été longtemps débattu; indépendamment, Claude Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, 1970, p. 211-218, et I. C. Cunningham (éd. des *Mimiamboi* d'Hérodas (1971) 4,56), suivis par O. Masson, *RPh* 1974, p. 88, ont démontré que l'on pouvait donner à ce mot le sens de «curtain», «rideau». Michel Malaise, *Les conditions de pénétration des cultes isiaques en Italie* (EPRO 22), Leiden 1972, p. 128-130, a alors proposé de reconnaître dans le pastophore un officiant subalterne chargé d'ouvrir le rideau masquant la statue de la divinité. En Égypte, le terme grec *pastofôroj* correspond en effet au démotique *wn(-pr)* «celui qui ouvre»; on a pu être tenté de rapprocher cette fonction de celle de «gardien des portes», elle aussi bien connue en Égypte (cf. E. Jelinkova-Reymond, «Recherches sur le rôle des «gardiens de portes» (*iry-^c3*) dans l'administration des temples», *CdE* 28, 1953, p. 39-59); cependant pour Herman De Meulenaere, «Pastophores et gardiens des portes», *CdE* 31, 1956, p. 299-302, l'équivalence *wn(-pr)/iry-^c3* n'est pas prouvée. Dans sa monographie sur le sujet, Hans-Bernhard Schönborn, *Die Pastophoren im Kult der ägyptischen Götter* (Beiträge zur klassischen Philologie 80), Meisenheim am Glan 1976, s'en tient à l'interprétation ancienne qui considère le pastophore comme une sorte de naophore prenant part aux processions (cf. le compte rendu très critique de M. Malaise dans *AC* 45, 1976, p. 743-746). Deux nouvelles études ont été consacrées au terme *pastôj* et aux mots de la même famille par Anna Passoni Dell'Acqua, «Ricerche sulla versione dei LXX e i papiri : I Pastophorion», *Aegyptus* 61, 1981, p. 171-211 (voir surtout p. 175-180), et Eugene N. Lane, «ΠΑΣΤΟΣ», *Glotta* 66, 1988, p. 100-123; ce dernier auteur propose, p. 121-123, le sens de «porteur du voile (d'Isis en tant qu'épouse d'Osiris)»; l'idée est séduisante : tel pourrait en effet bien avoir été le rôle du pastophore dans les processions isiaques du monde gréco-romain. Comparer le rôle du mélanéphore, par exemple dans *RICIS* 104/0103. Pour le bâtiment nommé *pastofor...on*, voir *RICIS* 202/0296-97 à Délös où, curieusement, aucun texte ne mentionne de pastophores, alors que les mélanéphores y sont abondamment représentés.

²³ Les *melanhfôroi* étaient vraisemblablement des fidèles réunis en une association chargée de représenter le deuil d'Isis lors des processions. Outre les nombreux textes déliens (cf. *RICIS* index 2 s.v.) et les deux documents romains *RICIS* 501/0183-84, voir L. Bricault, « Isis dolente », *BIFAO* 92, 1992, p. 48-49 et n. 34-43 avec la bibli. ant.

Je ne crois pas que les *Øpostôloi*, que l'on retrouve dans *RICIS* 104/0103 (Érétrie) et 112/0703 (Démétrias), soient des «habilleurs en second», c'est-à-dire l'exact pendant de l'[*çrc*]...*stoloj* de *RICIS* 304/0606 (Éphèse); Ph. Bruneau rapprochait ces hypostoles des personnages revêtus de longs pagens blancs que l'on voit sur les fresques d'Herculanum; comparer le verbe *Øpostšllein*, que l'on peut traduire littéralement par «ramener en bas en serrant», et la description donnée par Apulée, *Meta*. XI,10, de certains ministres du culte : *Antistites sacrorum (...)* *candido linreamine cinctum pectoralem adusque vestigia strictim iniecti*; « Quant aux ministres du culte, ces hauts personnages étaient étroitement serrés dans un vêtement de lin blanc qui, prenant à la taille et moulant leur corps, descendait jusqu'à leurs pieds »; pour des hypostoles en relation avec la déesse Almopia sur une inscription rupestre de la pente sud du Pangée, cf. G. Balalakis, *PAA* 1937, p. 484-488 et Paul Collart, « La vigne de la déesse Almopienne au Pangée », *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 42 (*Festband Felix Stähelin*), 1943, p. 9-21 (*Bull.* 1944, 129); sur les hypostoles, on verra désormais M. Malaise, «Les stolistes au service des dieux égyptiens», dans *Mélanges C. Deroux* (à paraître).

et la définition font encore débat. Il n'est pas rare que, même lorsque le culte devient public, avec une organisation hellénique (charge sacerdotale annuelle, introduction des néocores, zacores, cleidouques et canéphores), on fasse appel à des « spécialistes » égyptiens, chargés de veiller à la bonne application de la liturgie, comme à Priène (*RICIS* 304/0802) ou à Délos (*RICIS* 202/0197-98), et ce dès la fin du II^{ème} s. ou le début du II^{ème} s. av. J.-C.

Les fidèles isiaques semblent se recruter à l'origine parmi les Égyptiens ou les métèques comme à Athènes, cité pour laquelle nous disposons d'une longue liste de Sarapiastes datée de la fin du III^{ème} s. (*RICIS* 101/0201) dont les membres ne seraient pas, pour Sterling Dow, des citoyens²⁴. Mais bien vite les citoyens participent au culte, d'abord par le biais d'associations cultuelles comme celle réunissant les Osiriastes de Cos (*RICIS* 204/1001)²⁵, lesquelles cohabitent peut-être sans se mélanger à celles réunissant les non-citoyens²⁶, puis dans le culte public dès lors que celui-ci est pris en charge par la cité, comme à Délos ou à Athènes.

Constatons enfin qu'à Délos, par exemple, si le Sarapieion considéré comme le plus ancien (le Sarapieion A) a bien été fondé par un prêtre memphite, l'origine des fidèles de la famille isiaque, d'après les inventaires des différents Sarapieia (qui datent il est vrai seulement de la première moitié du II^{ème} s. av. J.-C.), est particulièrement révélatrice. Ce culte est dominé par les insulaires de l'Égée et par les Romains, avec seulement cinq Alexandrins sur cinquante-huit personnages dont l'origine est précisée. La même analyse peut être faite pour Thessalonique, à partir d'un dossier de 33 textes d'époque hellénistique ou pour Érétrie à partir de plusieurs listes de fidèles que nous possédons pour le I^{er} s. av. J.-C.

Socialement, on remarque encore la faiblesse de l'impact des cultes isiaques sur les esclaves, même au sein des associations ; il faut attendre l'implication massive des Italiens dans le culte, comme à Délos, pour les repérer en plus grand nombre ; ils paraissent d'ailleurs avoir souvent imité l'attitude religieuse de leurs patrons, comme en témoignent les dédicaces qu'ils ont laissées. La plupart des associations que nous connaissons ne sont en effet pas pauvres, et certaines sont même relativement aisées. Les offrandes déposées dans les Sarapieia déliens indiquent clairement l'aisance financière de certains donateurs. La multiplication rapide des lieux de cultes sans apport financier public, donc à la seule charge de personnes privées, montre assez bien la fortune relative des dévots, pour la plupart issus de ce que l'on pourrait appeler de façon très anachronique la *middle-class* (magistrats, banquiers, négociants, marchands, marins, artisans et artistes). Une étude approfondie reste à faire sur le sujet.

Enfin, notons que les femmes participent au culte d'Isis, mais beaucoup plus rarement à celui de Sarapis, ce qui n'est pas pour étonner. Toutefois, elles n'assument presque jamais de ministères dans les sanctuaires isiaques, mais des charges honorifiques, souvent créées lors de la reconnaissance officielle de certains cultes et conformes à la tradition grecque, par exemple celle de canéphores. On peut douter fortement qu'il y ait eu des prêtresses isiaques à cette époque, le titre de prêtresse ayant été attribué à mon avis un peu trop rapidement à de simples adeptes, peut-être des initiées.

²⁴ Sterling Dow, «The Egyptian Cults in Athens», *HTHR* 30, 1937, p. 188-197, analysant ce document par comparaison avec d'autres décrets d'associations contemporains.

²⁵ En général, les associations de Cos sont composées de métèques et d'esclaves plutôt que de citoyens. Ce texte est jusqu'à présent l'unique attestation de l'existence, à l'époque hellénistique, de confréries placées sous le patronage d'Osiris. Le *σύνδοξ* des Osiriastes présidé par Iasôn, fils de Bôlichos, regroupe au moins 18 membres, tous masculins, et vraisemblablement, tous citoyens de Cos. Cf. les brèves remarques sur les associations religieuses de Cos dans Susan M. Sherwin-White, *Ancient Cos* (Hypommemata 51), Göttingen 1978, p. 360-361 et 370. Il pourrait également être utile de se reporter à D. Bosnakis, «Οἱ Αἰγυπτιακῆς θεοῦ» τῆς ἑλλάδος καὶ τῆς Κωσῆς τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς καὶ τῆς ῥωμαϊκῆς ἐποχῆς τῆς ἐπιτομῆς, *AD* 49-50, 1994-1995 [1998] A, p. 43-74 et pl. 7-10 (résumé anglais p. 74) [non vidi].

²⁶ Comme on a pu le constater dans le culte athénien de la déesse thrace Bendis. Cf. *IG* II² 1255 et Fr. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, (= École Française d'Athènes, Travaux et Mémoires, fasc. XI), Paris 1962, n°45 pour des orgéons athéniens de cette déesse, tous citoyens, se réunissant le deuxième jour de chaque mois ; or nous savons qu'existait également une association d'orgéons thraces – non citoyens donc – qui se réunissaient le huitième jour de chaque mois (*LSG* n°46), dans un lieu qui n'était peut-être d'ailleurs pas le même. Sur ce sujet, cf. Ronda R. Simms, « The Cult of the Goddess Bendis », *Ancient World* 18, 3-4, p. 59-76.

b. Intégration politique.

Pour conclure cette première partie, on peut rappeler les deux étapes de l'intégration politique des cultes isiaques dans les cités grecques mises en avant par Françoise Dunand il y a quelques années²⁷.

Dans un premier temps, selon une chronologie qui n'est pas uniforme, loin s'en faut, les autorités des cités grecques observeraient une attitude de réserve vis-à-vis d'un culte - mais peut-on alors unir systématiquement sous une même appellation le culte de Sarapis et celui d'Isis ? ; cela ne me semble guère pertinent -, d'un culte donc assez marginal, qui n'intéresse pas directement les citoyens ni la cité et qui est souvent le fait d'associations qui se forment en réponse à un certain besoin de vie communautaire et sociale que la religion poliade ne semble plus en mesure d'apporter.

Puis, dans un second temps, dès lors que les fidèles commencent à se recruter dans toutes les couches de la société et qu'un certain prosélytisme se fait jour - et l'on repense aux aréologies de la fin du III^{ème} s. -, les magistrats des cités décident de prendre en main l'organisation du culte - pour le contrôler-, d'édifier un sanctuaire public, de nommer et de rétribuer les desservants : c'est ce qui se passe à Délos, à Athènes, à Priène, à Thessalonique ou à Rhodes pour ne citer que quelques exemples. Souvenons-nous du décret du Conseil et du peuple d'Istros, en Scythie mineure, au sujet de la demande d'introduction du culte de Sarapis dans la cité présentée à l'Apollon de Chalcédoine. La question est alors d'importance, officielle. C'est d'ailleurs à cette même époque, au début du II^{ème} s. av. J.-C., que le *basileion* d'Isis apparaît dans le monnayage de plusieurs cités, dont Abydos, en Troade, et un peu plus tard à Myndos, Stratonicée ou Halicarnasse en Carie²⁸).

Les cultes isiaques, dès la fin du III^{ème} s., sont devenus importants et occupent une place physique, sociale, économique, sinon politique non négligeable dans l'Orient méditerranéen. Cette place ira s'affirmant jusqu'à ce que les guerres mithridatiques viennent bouleverser l'ordre et l'équilibre de cette partie du monde. Le sac de Délos en est l'exemple le plus frappant en ce qui concerne notre sujet, qui met brusquement fin à la très forte présence isiaque dans l'île.

II. La deuxième diffusion isiaque.

La deuxième étape voit ces mêmes divinités, à partir de la fin du II^{ème} s. av. J.-C., se diffuser largement en Italie puis dans l'Occident méditerranéen.

L'introduction du culte d'Isis comme celui de Sarapis en Italie semble s'opérer par la Campanie et Rome, probablement au II^{ème} s. av. J.-C., par l'intermédiaire des négociants italiens qui les avaient connus surtout à Délos, dans des sanctuaires où devaient subsister des traits cultuels non seulement nettement hellénistiques, mais aussi égyptisants, mais sans doute aussi via la Sicile grecque où le culte de Sarapis, comme celui de la déesse, est bien implanté dès la fin du III^{ème} s. av. J.-C. grâce aux relations étroites entretenues par Hiéron II avec Alexandrie²⁹. Il ne faut toutefois pas laisser l'intérieur de la péninsule à l'écart de cette diffusion, même si la documentation est plus rare : deux textes d'époque républicaine, trouvés à Nursia (*RICIS* 508/0101) et à Tusculum (*RICIS* 503/0101), mentionnent Isis.

La diffusion en Italie, assez dense, a pu alors s'opérer à partir de quelques grands centres comme Puteoli et Pompéi, Rome puis Ostie³⁰ et enfin Aquilée³¹. Le principal vecteur de ces cultes, mais non le

²⁷ Fr. Dunand, « Cultes égyptiens hors d'Égypte, Essai d'analyse des conditions de leur diffusion », dans *Religions, pouvoir, rapports sociaux* (Colloque de Besançon, 1977), Paris 1980, p. 71-148.

²⁸ Le *basileion* figure au revers de monnaies émises ca 175 av. J.-C. (cf. coll. Hunter, Glasgow, p. 289 n°7).

²⁹ Cf. sur ce point les nombreux travaux de Giulia Sfameni Gasparro, dont *I culti orientali in Sicilia* (EPRO 31), Leiden 1973; «Le attestazioni dei culti egiziani in Sicilia nei documenti monetali», dans *La Sicilia tra l'Egitto e Roma. La monetazione siracusana dell'età di Ierone II*, Messina 1995, p. 79-149 ; «La Sicilia tra l'Egitto e Roma : per la storia dei culti egiziani in Italia», dans *L'Egitto in Italia dall'antichità al Medioevo*, Roma 1998, p. 653-672 ; «Les cultes isiaques en Sicile», dans *De Memphis à Rome. Actes du Ier colloque international isiaque*, L. Bricault éd. (RGRW 140), Leiden 2000, p. 35-62.

³⁰ L'essor des cultes isiaques en Italie puis en Europe occidentale sous le règne d'Hadrien coïncide avec l'arrivée massive des Égyptiens dans le port d'Ostie récemment aménagé par Trajan, comme l'a bien montré M. Malaise, *Les conditions de pénétration des cultes isiaques en Italie* (EPRO 22), Leiden 1972, chapitre XXIII, 3, plutôt qu'à une volonté affirmée d'Hadrien comme l'écrivait encore L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und*

seul, semble être les marchands et les négociants, grâce notamment au remarquable réseau routier italien³². Non le seul car une étude prosopographique des isiaques laisse à penser que certaines d'entre elles ont connu la divine famille à Délos, puis l'ont implantée dans leur cité d'origine après que l'île fut ravagée par les troupes pontiques. *Industria* me semble offrir un bel exemple de ce phénomène³³.

Les témoignages républicains de ces cultes en Italie sont rares, d'autant plus qu'il faut éviter de ranger parmi ceux-ci les symboles isiaques figurant sur des deniers frappés entre 70 et 50 av. J.-C. En réalité, les marques appliquées sur ces deniers, issus d'ailleurs presque tous d'un atelier installé dans le Nord de l'Italie et non à Rome, ne sont que des motifs familiers à des graveurs alexandrins qui les ont utilisés probablement sans intention consciente de propagande religieuse. On peut comparer leur emploi aux éléments égyptiens à la mode décorant les parois de la salle appelée *Aula Isiaca*, sur le Palatin. Cette salle, autrefois attribuée à Caligula l'égyptophile, remonte en fait à Auguste, l'adversaire des cultes égyptiens. Ces exemples suggèrent assez bien la distinction qu'il convient d'établir parfois entre culturel et culturel³⁴.

En dehors de la péninsule, dans le reste du monde occidental, la diffusion des cultes isiaques s'est effectuée dès le I^{er} s. av. J.-C., soit à partir de l'Italie par les voies alpines, soit à partir de l'Orient méditerranéen, par le biais des commerçants orientaux (syriens, égyptiens) qui ont envahi la Méditerranée occidentale alors que les commerçants italiens s'effacent de l'Égée après la guerre mithridatique³⁵. L'influence alexandrine sinon égyptienne directe est notable en Afrique du Nord, en Espagne et à Rome même, au I^{er} s. av. J.-C., malgré la résistance sénatoriale à la diffusion de ces cultes, résistance que prolonge la persécution à laquelle les soumettent Auguste et Tibère, avant que Caligula, les Flaviens, puis surtout Hadrien ne s'en fassent les officiels protecteurs. Dans les provinces orientales, où l'influence romaine est alors peu notable, ce sont les formes culturelles hellénistiques qui se prolongent, parfois s'amplifiant (Asie Mineure, Péloponnèse, Macédoine, Syrie-Palestine), parfois régressant (Grèce centrale, Cyclades)³⁶.

En ce qui concerne la pénétration des cultes dans les populations locales de l'Occident latin, il faut distinguer l'Italie, où la documentation est abondante, des provinces, où elle l'est beaucoup moins, rendant les analyses plus délicates. Il semble pourtant que la diffusion se soit opérée grâce aux

Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Band XXIX), Berlin 1970, cf. p. 58, 111, 116, 170 et 172.

³¹ Cf. par exemple Marie-Christine Budischovsky, « La diffusion des cultes d'Aquilée à travers les pays alpins », *AAAdr* 9, 1976, p. 207-227 et *ead.*, « Les cultes orientaux à Aquilée et leur diffusion en Istrie et en Vénétie », *AAAdr* 12, 1977, p. 99-123.

³² C'est un des éléments de la thèse de M. Malaise, qu'il a développée dans ses nombreux travaux, depuis *Les conditions de pénétration*, 1972, jusqu'à « *Nova isiaca documenta Italiae. Un premier bilan (1978-2001)* », dans *Isis en Occident. Actes du IIème colloque international isiaque*, L. Bricault éd., Leiden 2003, (sous presse).

³³ Cf. par exemple, sur les liens unissant la *gens Avil(l)ia*, très présente à *Industria* mais aussi déjà à Délos, investie en Piémont dans le commerce des métaux, et les cultes isiaques, voir G. Cresci Marrone, « *Gens Avil(l)ia e commercio dei metalli in valle di Cogne* », *MEFRA* 105, 1993, p. 33-37. Pour aborder les questions de prosopographie isiaque, il faut consulter Fabio Mora, *Prosopografia Isiaca. I Corpus Prosopographicum Religionis Isiaca. II Prosopografia storica e statistica del culto isiaco* (EPRO 113,1-2), Leiden 1990.

³⁴ Sur ces questions, on se reportera utilement à P. G. P. Meyboom, *The Nile Mosaic of Palestrina. Early evidence of Egyptian religion in Italy* (RGRW 121), Leiden 1995 et Miguel-John Versluys, *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt* (RGRW 144), Leiden 2002.

³⁵ Pour la diffusion isiaque en Occident, on se reportera à la dizaine d'études géographiques publiées dans *Isis en Occident. Actes du IIème colloque international isiaque*, L. Bricault éd., Leiden 2003 (sous presse).

³⁶ Les deux monuments, remarquables à bien des égards, que sont « *Der Isis-und Sarapis-Cultus in Kleinasien* », *NZ* 21, 1889, p. 1-234 de Wilhelm Drexler, et *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée II-III*, (EPRO 26), Leiden 1973, de Françoise Dunand sont aujourd'hui un peu l'arbre qui cache la forêt. De nombreux documents ont été publiés depuis, et de très nombreux autres attendent encore de l'être. La nécessité d'inventaires systématiques pour cet immense territoire qui va de l'Adriatique à la Caspienne s'impose chaque année davantage et il est agréable de voir de jeunes chercheurs s'intéresser à ces domaines où il reste tant à faire : ainsi Veit Vaelske à Berlin pour le Proche-Orient et Richard Veymiers à Liège pour l'Égée. Le *IIIème colloque international sur les cultes isiaques* qui se tiendra à Leiden en 2005, mais surtout le *IVème colloque* qui se tiendra en 2008 dans une ville de Méditerranée orientale qui reste à définir offriront sans doute l'occasion de livrer des enquêtes sur cette partie du monde isiaque qui nous échappe encore un peu. Pour des éléments bibliographiques de synthèse relatifs à ces régions, on pourra se reporter à l'*Atlas de la diffusion des cultes isiaques*.

fonctionnaires et aux commerçants venus d'Italie, mais non grâce aux soldats, au contraire de ce qui se passe pour Mithra ou Jupiter Dolichenus³⁷. Un élément intéressant à noter est la distinction à opérer entre la diffusion d'origine italienne et celle d'origine orientale : la première, à travers les Alpes, a diffusé presque essentiellement le culte d'Isis (en Norique, en Lyonnaise, en Istrie) tandis que la seconde, à travers la Méditerranée, a diffusé principalement celui de Sarapis (en Hispanie, en Narbonnaise). Cette distinction s'efface à partir de la fin du I^{er} s. apr. J.-C.

Les études de ces trente dernières années sont souvent arrivées à la conclusion que le problème de la diffusion des cultes d'Isis et de Sarapis était un problème de romanisation : elle s'observerait dans les provinces les plus romanisées et, à l'intérieur de celles-ci, au sein des couches les plus romanisées de la population, c'est-à-dire dans les milieux urbains aisés. Je crois qu'il faut être prudent à ce sujet et ne pas foncer tête baissée dans une explication trop immédiate. Il faut garder à l'esprit que ce sont les milieux romanisés, urbains, alphabétisés qui nous ont laissé la grande majorité des documents épigraphiques, et que la prise en compte de ces seuls documents ne peut que fausser notre jugement. Il faut considérer tous les autres types de documents, certes en pondérant leur valeur propre et ne pas suivre l'opinion traditionnelle qui veut que où que ce soit, la présence de petits objets isiaques sinon égyptiens n'a pas de grande signification religieuse, procédant plutôt d'une mode des curiosités égyptisantes. Les innombrables Isis-Fortuna ou Isis-Tyche, qui sont peut-être aussi bien des Isis Pelagia³⁸, retrouvées un peu partout dans l'Occident mais aussi dans l'Orient romain ont certainement dû appartenir à des laraires privés, dont il ne reste la plupart du temps plus de traces. La publication de certains de ces ensembles dits – à tort- mineurs, ces dernières années, le montre je crois de manière éloquent³⁹. Le panthéon isiaque avait bien intégré les cercles familiaux, mêmes modestes. On ne peut négliger non plus les innombrables monnaies à type isiaque émises par des centaines de cités dans l'Orient romain à l'époque impériale. Je suivrai sur ce point l'opinion très tranchée de L. Robert qui, s'appuyant sur une documentation numismatique déjà abondante, écrivait voici un demi-siècle qu'il "paraît (...) évident qu'il y eut à peu près partout, à l'époque impériale en tout cas, un culte des divinités égyptiennes, même quand nous n'avons pas de documents"⁴⁰, d'autant que bien souvent, la découverte de nouveaux documents, statuettes, reliefs et inscriptions vient confirmer ce que les monnaies laissaient supposer.

Dès la fin du règne de Commode⁴¹ Isis et surtout Sarapis, deviennent des divinités protectrices de l'Empereur et de l'Empire, et se répandent à peu près sur tout le territoire de l'Empire, une diffusion qui n'est pas sans rapport avec celle du culte impérial⁴². Les circonstances de l'introduction,

³⁷ Cf. Yann Le Bohec, « Isis, Sérapis et l'armée romaine sous le Haut-Empire », dans *De Memphis à Rome*, p. 129-145 et, dernièrement, Anne Perrissin-Fabert, « Isis et les dieux orientaux dans l'armée romaine », dans *Isis en Occident* (sous presse).

³⁸ Sur ce problème, qui demande à être résolu, cf. L. Bricault, « Un phare, une flotte, Isis, Faustine et l'annonce », *CdE* LXXV, 149, 2000, p. 136-149, spécialement p. 140-141.

³⁹ Cf. par exemple Serenella Ensoli Vittozzi, « Le sculpture del "larario" di S. Martino ai Monti: Un contesto recuperato », *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 95, 1993, p. 221-243, fig. 56-74 ou encore Carla Sfameni, « Il "larario" di Copia (Sibari): una proposta d'interpretazione », *Numismatica e Antichità Classiche* XXV, 1996, p. 215-254.

⁴⁰ L. Robert, compte rendu de l'article de D. Magie, « Egyptian deities in Asia Minor in inscriptions and on coins », *AJA* 57, 1953, p. 163-187, dans le *Bulletin épigraphique* de la *REG*, 1954, p. 110. La préparation et la publication, prévue pour fin 2004, d'une *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae (SNRIS)*, conçue en collaboration internationale, permettront sans doute de faire un point fort utile sur ces questions. Voir déjà, à propos de la Carie et de l'Ionie, Fabrice Delrieux, « Les témoignages isiaques sur les monnaies grecques de Carie et d'Ionie aux époques hellénistique et romaine », dans *Isis en Occident* (sous presse) ou, à propos de l'Empire kushan, L. Bricault, « Sarapis dans l'empire koushan », *Bulletin de la Société Française de Numismatique* 53,10, décembre 1998, p. 249-254.

⁴¹ Sur les rapports entre Commode et les cultes à mystère, cf. Olivier Hekster, *Commodus. An Emperor at the Crossroads*, Amsterdam 2002, p. 134-135, qui considère que les émissions monétaires à type isiaque frappées à la fin de son règne font seulement référence au transport des céréales et peut-être même plus généralement à la navigation, et ne peuvent être utilisées pour établir un lien entre Commode et les cultes à mystères, ce qui me semble excessif.

⁴² Cf. L. Bricault, *CdE* LXXV, 2000, p. 143-147 ou encore *id.*, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans *L'Égypte à Rome*, colloque de Caen, 28-30 novembre 2002, (sous presse).

puis de l'implantation des cultes isiaques varient d'une région à une autre, parfois même d'une cité à une autre, ce qui rend périlleux tout effort de synthèse en quelques pages. Je ne m'y risquerai donc pas ici.

À Rome, plusieurs fêtes isiaques font leur apparition dans le calendrier officiel, dès le règne de Caligula, dont le *Navigium Isidis*, célébré le 5 mars, qui marquait l'ouverture de la navigation ou, à partir du IIe s., le *Sacrum Phariae* qui fêtait l'arrivée de l'annone placée sous la protection du couple isiaque⁴³.

La période sévérienne est, depuis Ladislav Vidman⁴⁴, considérée comme l'apogée des cultes isiaques dans le monde antique. C'est là encore, me semble-t-il, une déformation optique due à l'importance parfois trop grande laissée à la seule épigraphie. Je crois qu'une utilisation plus poussée de la documentation numismatique par exemple (monnaies de Gordien III, Philippe II, Gallien, Claude II ou Postume, pour ne citer qu'eux) permettrait de réévaluer la place occupée par Isis, et surtout, il est vrai, par Sarapis entre 235 et 285 apr. J.-C., une place sous-estimée par les modernes du fait de la relative difficulté dans laquelle nous sommes à dater avec précision les inscriptions du IIIe s. et au fait que l'Empire se rétracte par endroit, amenuisant d'autant les sources documentaires potentielles. La même remarque vaut pour la petite statuaire, le monde des lampes et celui de la glyptique (intailles, gemmes, bagues, etc.). Il est de fait bien difficile actuellement d'étudier ce que furent les cultes isiaques dans le monde méditerranéen entre 250 et 400 apr. J.-C.⁴⁵

Pour conclure, je rappellerai qu'il est commun de lire chez les modernes qu'à la fin du IVe s., les cultes isiaques se concentrent surtout à Rome, dans le cercle des aristocrates attachés à la défense du paganisme. C'est sans doute très exagéré. Je n'en veux pour preuve que les nombreuses attaques dirigées par les pamphlétaires chrétiens contre les dieux égyptiens, trop souvent négligées⁴⁶. Elles sont sans doute le meilleur témoignage du danger authentique que ces divinités faisaient courir au christianisme, en de nombreuses régions de l'Empire. L'attachement que leur manifestent certains milieux de l'aristocratie romaine n'est qu'un exemple, le mieux connu parce que le plus documenté. C'est un phénomène de réaction politique à l'encontre des empereurs chrétiens. L'aristocratie cultive en outre par ce biais des formes exotiques susceptibles de plaire à la plèbe romaine, comme en témoignent les petites monnaies de bronze à types isiaques distribuées lors des *Vota Publica* du 3 janvier⁴⁷. Après avoir subi les humiliations des persécutions augustéennes et tibériennes, Isis et Sarapis se voyaient, en un chant du cygne, confier l'honneur de défendre la société païenne.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cf. notamment L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970, p. 106-124, ou encore M. Malaise, *Les conditions de pénétration*, chapitre XXIV « Les Sévères et l'apogée des dieux égyptiens », p. 437-443. On pourra se reporter aux données statistiques présentées par L. Bricault, « Études isiaques : perspectives », dans *De Memphis à Rome*, p. 204-206.

⁴⁵ Ce dossier est l'un de ceux sur lesquels je prépare une enquête, loin d'être encore achevée.

⁴⁶ Cet aspect des études isiaques sera l'un des thèmes retenus pour le III^{ème} colloque international isiaque de Leiden en 2005.

⁴⁷ Cf. les travaux classiques d'Andreas Alföldy, *A festival of Isis in Rom under the christian emperors of the IVth century* = *Dissertationes Pannonicae*. ser. II, 7 (Leipzig, 1937), « Stadtrömische heidnische Amulett-Medaillen aus der Zeit um 400 n. C. », dans *Mullus. Festschrift Th. Klauser* (= *JAC* Ergänzungband, I), 1964, p. 3-9, et « Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn », *JAC* 8/9, 1965/1966, p. 53-87, en attendant la nouvelle synthèse d'Ermanno Arslan à paraître dans la *SNRIS*.