

Sonderdruck aus
**Archiv für
Religionsgeschichte**

Herausgegeben von
Jan Assmann Fritz Graf Tonio Hölscher
Ludwig Koenen John Scheid

Unter Mitwirkung von
Mary Beard Philippe Borgeaud David Frankfurter
Cristiano Grottanelli Albert Henrichs Alexander Knysh
François Lissarrague Charles Malamoud Stefan Maul
Shaul Shaked Guy Stroumsa Michel Tardieu



2. Band

2000

Heft 1

K · G · Saur München · Leipzig

Archiv für Religionsgeschichte

Verlag K. G. Saur München und Leipzig

Die Zeitschrift erscheint in zwei Halbjahresheften im Gesamtumfang von durchschnittlich 16 Bogen. Bezugspreis DM 218,- jährlich, inklusive Versandkosten (in diesem Betrag ist die Mehrwertsteuer enthalten).

Bestellungen durch alle Buchhandlungen wie auch beim Verlag:

K. G. Saur Verlag, Postfach 70 16 20 · D-81316 München · <http://www.saur.de>
Tel. (089) 769 02-232 · Fax (089) 769 02-150/250
e-mail: 100730.13+1@compuserve.com, oder: Customer-Service_Saur@csci.com

Herausgeber:

Prof. Dr. J. Assmann, Ägyptologisches Institut, Universität Heidelberg,
Marstallhof 4, 69117 Heidelberg

Prof. Dr. E. Graf, Classics Department, 117 East Pyne, Princeton University,
Princeton, N.J. 08544

Prof. Dr. T. Hölscher, Archäologisches Institut, Universität Heidelberg,
Marstallhof 4, 69117 Heidelberg

Prof. Dr. L. Koenen, The University of Michigan, Department of Classical Studies,
2160 Angell Hall, 435 S. State Street, Ann Arbor, MI 48109-1003

Prof. Dr. J. Scheid, École Pratique des Hautes Études
(Section des Sciences Religieuses) 45, rue des écoles, 75005 Paris

Manuskripte werden erbeten an einen der Herausgeber.

Durch die Veröffentlichung der Originalarbeiten in dieser Zeitschrift gehen sämtliche Nutzungsrechte an den Beiträgen, einschließlich des Rechtes der Übersetzung, an den Verlag über.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, besonders die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Bildentnahme, der Funksendung, der Wiedergabe auf photomechanischen oder ähnlichem Wege, der Speicherung und der Auswertung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei Verwertung von Teilen des Werkes, dem Verlag vorbehalten.

Bei gewerblichen Zwecken dienender Vervielfältigung ist an die Verwertungsgesellschaft Wort, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München, gemäß § 54 UrhG eine Vergütung zu zahlen, deren Höhe mit der VG Wort zu vereinbaren ist.

Gedruckt mit Unterstützung der Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft
der VG WORT GmbH, Goethestraße 49, 80336 München

ISSN 0007-7704

© 2000 by K. G. Saur Verlag GmbH & Co. KG, München und Leipzig

Part of Reed Elsevier

Printed in Germany

Satz: Satzpunkt Leipzig – ein Betrieb der
Interdruck Graphischer Großbetrieb GmbH

Druck: Winkler-Druck-GmbH, Gräfenhainichen
Bindung: Buchbinderei Christian Biener, Dessau

La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle

Philippe Borgeaud/Youri Volokhine/Genève

L'apparition de Sarapis dans l'Égypte lagide pourrait facilement passer pour un exemple rare, permettant à l'historien des religions d'observer, étape par étape, la création d'un dieu. Comble de chance, cette divinité a suffisamment intéressé les auteurs anciens eux-mêmes, pour qu'ils donnent différentes versions de son « invention ». Mais le décalage entre ces récits emplis de merveilleux, rédigés alors que l'Égypte était depuis longtemps romaine, et l'époque à laquelle les événements qu'ils relatent sont censés se dérouler, est de plus de trois siècles. La documentation contemporaine des « faits », celle des premiers Lagides, est beaucoup moins explicite, quand elle n'est pas muette. Bien des zones d'ombre demeurent. Le dossier soulève de si nombreuses questions – dans le détail et sur le fond – que l'on comprendra qu'il est impossible de dresser ici l'inventaire des innombrables études consacrées à cette question par les historiens des religions antiques, les égyptologues, les hellénistes, les papyrologues et les latinistes¹. On se contentera de rappeler que deux attitudes théoriques principales polarisent la recherche²: la première postule que l'émergence de Sarapis correspond à une volonté « syncrétiste » du pouvoir

¹ Nous renvoyons à W. Huss, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester*, Stuttgart, 1994 (*Historia Einzelschriften* 85), qui rassemble aux pp. 58–60 (note 163) une bibliographie abondante, commençant au XVIII^e siècle avec le *Pantheon Aegyptiorum, cum prolegomenis* de P. Jablonski, vol. I, Francfort, 1750, pp. 226–240; très riche aussi Heinz Heubner, *P. Cornelius Tacitus, Die Historien. Kommentar, Band 4 (Tiertes Buch)*, Heidelberg 1976, pp. 184–206 (« Sarapis-Exkurs »). Quelques jalons indispensables: Th. Hopfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, Bonn, 1922 (*Fontes Historiae Religionum* ed. C. Clemens, Fasc. II.1); U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit (Ältere Funde)*, 2 vol., Berlin–Leipzig, 1927–1957; P. Fraser, « Two Studies on the cult of Sarapis in the hellenistic world », *Op. Ath* 3 (1960), pp. 4–54; id., « Current problems concerning the early history of the cult of Sarapis », *Op. Ath* 7 (1967), pp. 23–45; id., *Ptolemaic Alexandria*, 2 vol., Oxford, 1972 (spécialement vol. I, p. 246–276); L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, 1969 (*RGIT* 28); id., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*, Berlin, 1970 (*RGIT* 29); J. E. Staubaugh, *Sarapis under the early Ptolemies*, Leiden, 1972 (*EPRO* 25); W. Hornbostel, *Sarapis*, Leiden, 1973 (*EPRO* 32); Giulia Ronchi, *Lexikon theonymon rerumque sacrarum et dirinarum ad Aegyptum pertinentium quae in papyris ostracis titulis graecis latinisque in Aegypto repertis laudantur*, 5 vol., Milan 1977; G. Höhl, *LÄ* V, 1984, col. 870–874, s. v. « Sarapis »; F. Dunand, « La fabrique des dieux », dans *Alexandrie. III^e siècle av. J.-C. (Autrement, Série Mémoires n° 19)*, Paris, 1992, pp. 171–184; R. Merkelbach, *Isis Regina – Zeus Sarapis: die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart, 1995.

² Pour ce qui suit, voir l'utile mise au point de E. Doyen et P. Preys, « La présence grecque en Égypte ptolémaïque: les traces d'une rencontre », dans *L'atelier de l'orfèvre (Mél. Ph. Derchain)*, 1992, Louvain, pp. 71–73.

macédonien, un effort visant à unir Grecs et Égyptiens dans le culte d'un dieu composite; l'autre tendance, que l'on rencontre chez des savants plus circonspects, mais soucieux parfois de préserver l'étanchéité de leur domaine d'étude, consiste à insister sur le fait que Sarapis n'a apparemment jamais constitué un lien entre les Grecs et les Égyptiens – les deux populations auraient continué, chacune de son côté, à se satisfaire de sa propre idée tant de la royauté que du monde des dieux. Depuis quelque temps cependant des voix se sont élevées, pour signaler qu'entre ces deux orientations extrêmes et purement théoriques, sinon idéologiques, l'espace d'observation impose des expérimentations plus complexes³.

Sarapis, dieu des Grecs d'Égypte? Ou encore, avec à ses côtés Isis et l'enfant divin Harpocrate, Sarapis *interpretatio græca* d'Osiris? Qu'est-ce qui se cache derrière le faciès hellénisé de ce souverain barbu, infernal et guérisseur? Le nom de Sarapis, depuis qu'on l'interroge, c'est-à-dire depuis que Sarapis existe, nous ramène avec insistance vers le laboratoire memphite où domine la figure de l'Apis, parfois nommé Oserapis. C'est donc les deux faces d'un même objet que nous proposons d'aborder et de rapprocher ici: tout d'abord le récit d'origine qui s'énonce, chez Tacite, Plutarque, Clément d'Alexandrie, dans un contexte d'énonciation particulier; mais aussi, dans leur rapport à ce récit, les données égyptiennes et grecques.

L'origine du dieu : la légende chez Tacite et Plutarque

Dans Alexandrie récemment fondée, le roi Ptolémée I («premier des Macédoniens à assurer la puissance de l'Égypte») se préoccupe de mettre en place des remparts, des temples et des rites (*religiones*). Dans son sommeil un jeune homme se présente, d'une beauté extraordinaire et d'une taille supérieure à l'humaine mesure, qui l'engage à envoyer ses «amis»⁴ les plus sûrs dans le Pont, pour en ramener son image («sa statue cultuelle», *effigiem suam*). Cela sera favorable au royaume, grandeur et renommée devant s'attacher au lieu qui accueillera cette image. Le jeune homme apparu dans le rêve, entouré de flammes, est aussitôt emporté vers le ciel. Réveillé à l'issue de ce signe et de ce prodige, Ptolémée expose sa vision nocturne aux prêtres égyptiens, qui sont d'habitude capables de donner un sens à ce genre de choses. Mais comme leur connaissance du Pont et des pays étrangers demeure maigre, il interroge Timothée l'Athénien, de la famille des Eumolpides, qu'il

avait fait venir d'Eleusis pour présider à certains rites⁵. Il lui demande de quelle religion (*superstītio*) il peut bien s'agir, de quelle divinité (*numen*). Ayant interrogé des gens qui ont parcouru la région du Pont, Timothée apprend qu'il y a là-bas, non loin de la ville de Sinope, un temple d'antique réputation chez les gens de l'endroit, consacré à Juppiter Infernal (*templum Jovis Ditis*): en effet, la statue de ce dieu est accompagnée d'une figure féminine que la plupart nomment Proserpine. Mais Ptolémée, conformément à un trait de caractère répandu chez les rois, s'il est prompt à l'effroi, se trouve tout autant enclin, une fois rassuré, à préférer s'occuper des plaisirs plutôt que des devoirs religieux. Il néglige donc peu à peu cette affaire, et tourne son esprit vers d'autres soucis. Jusqu'à ce que la même apparition, cette fois-ci plus effrayante et plus comminatoire, menace de le conduire à sa perte, lui et son royaume, s'il n'exécute pas ses ordres. Il ordonne alors d'envoyer des ambassadeurs et des présents au roi Scydrothemis, qui en ce temps-là commandait aux Sinopéens. Il prescrit à ceux qui devaient entreprendre cette navigation de se rendre, au préalable, chez Apollon Pythien⁶. La mer leur est favorable, et la réponse de l'oracle presque sans ambiguïté: ils doivent aller, et ramener la statue de «son» père⁷, tout en laissant celle de «sa» sœur⁸. Arrivés à Sinope, les ambassadeurs transmettent les dons et la requête de Ptolémée. Scydrothemis est partagé entre la crainte du dieu, celle de son peuple, et l'attrait des présents et des promesses du roi d'Égypte. Cette hésitation se prolonge sur trois années, durant lesquelles Ptolémée ne cesse d'envoyer des ambassadeurs de plus en plus prestigieux, des navires de plus en plus nombreux, une quantité d'or de plus en plus lourde. Une apparition menaçante se présente alors à Scydrothemis, lui enjoignant de ne plus différer ce qui a été fixé par le dieu. Comme il tergiverse encore, il se trouve accablé par divers ennuis, maladies et évidentes conséquences de la colère des dieux, de jour en jour plus graves. Il finit par convoquer une assemblée où il expose les ordres du dieu, sa propre vision et celle de Ptolémée, ainsi que les maux qui l'attaquent. La foule, qui jalouse l'Égypte, s'oppose au roi; elle craint pour elle-même et condamne l'accès au temple. Une rumeur (dont on comprend qu'elle est encouragée par le fait que tout rapt ou déplacement de la statue semblait matériellement impossible) se répand selon laquelle le dieu lui-même s'est embarqué sur les navires amenés mystérieusement au rivage. Puis, autre prodige, la flotte ne met que trois jours pour rejoindre Alexandrie. Un temple aux dimensions dignes de la ville fut érigé au lieu-dit Rhatotis, là où dans les temps anciens se trouvait un petit sanctuaire consacré à Sérapis et Isis. Telle est la tradition la plus répandue, précise Tacite, sur l'origine et la translation du dieu (*Histoires* IV 83–84).

³ Cf. L. Koenen, «Die Adaptation ägyptischer Königsidéologie am Ptolemäerhof», dans E. van 't Dack, P. van Dessel, and W. van Gucht (eds.), *Égypt and the Hellenistic World*, Louvain, 1983 (*Stud. Hell.* 27), pp. 143–190; id., «The Ptolemaic King as a Religious Figure», dans A. Bulloch, E. S. Gruen, A. A. Long, and A. Stewart (eds.), *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley–Los Angeles–London, 1993, pp. 25–115; W. Huss (1994), *op. cit.* note 1; F. Dunand, «Syncrétisme ou coexistence: images du religieux dans l'Égypte tardive», in: C. Bonnet and A. Motte (éds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles–Rome, 1999, pp. 99–116.

⁴ Il s'agit de la garde rapprochée, composée de proches macédoniens. Les «amis» (de Ptolémée II) sont mentionnés dans un document de 257 av. la lettre de Zoilos d'Aspendos à Apollonios, avec le commentaire de Claude Orrieux, *op. cit. infra* note 37, p. 52. Cf. Ivana Savelli-Lestrade, *Les Philoi royaux dans l'Asie hellénistique*, Genève, 1998.

⁵ Ce Timothée, grand connaisseur des cultes et des mythes anatoliens, apparaît en outre (à propos d'Agdistis et d'Attis) chez Arnobe, *Adv. Nat.* 5, 5 et Alexandre Polyhistor 273 F 74 Jacoby (cité par Steph. Byz. s. v. *Gállos*); voir aussi (à propos de Sarapis) Plut. *Is. et Os.* 362 A (cf. *infra*).

⁶ Il leur fallait accomplir, pour se rendre préliminairement à Delphes, un détour considérable. Le parallèle le plus évident est celui de l'ambassade romaine de 205 av. J.-C. qui fera halte à Delphes, avant de se rendre à Pergame chez Attale, pour obtenir de ce roi l'idole de la *Mater Magna* de Pessinonte.

⁷ Le père d'Apollon oraculaire, à savoir Jupiter (Zeus).

⁸ On est tenté de comprendre Artémis, mais on devine qu'il s'agit de Proserpine, elle aussi fille de Jupiter et donc (demi-)sœur d'Apollon.

Second témoin, Plutarque⁹ dans son *Isis et Osiris* ne s'éloigne essentiellement de Tacite que sur le contenu du rêve, qu'il transmet dans une version plus cohérente, ou plus logique: ce qui apparaît à Ptolémée est la statue gigantesque du Ploutôn de Sinope, qui lui demande de l'amener au plus vite à Alexandrie. Mais le roi ne sait pas qui est ce dieu qui lui est apparu, ni où il réside. Il décrit cette vision à ses amis. On découvre alors un homme dont Plutarque donne le nom, Sosibios, qui a beaucoup voyagé et qui déclare avoir vu à Sinope une statue (un *kolossos*) semblable à celle que décrit le roi. Ptolémée confie le soin d'aller rechercher la statue à Soteles et Dionysios, qui correspondent dans cette version aux personnages anonymes que le récit de Tacite désignait comme les plus sûrs «amis» du roi. Le passage du *De sollertia animalium* qui développe un épisode de ce même récit précise qu'un vent violent détourne de sa route le bateau des deux envoyés et les conduit au-delà du cap Malée, le long du Péloponnèse. Alors qu'ils tournent en rond et désespèrent, un dauphin apparaît devant la proue du bateau comme pour les appeler, et les guider, de mouillages tranquilles en étapes sûres, jusqu'à Kirrha. Ayant accompli le sacrifice destiné à la navigation, Soteles et Dionysios surent alors que des deux statues, ils devaient enlever et ramener celle de Ploutôn, mais non pas celle de Coré, qu'ils devaient laisser sur place, après en avoir relevé l'empreinte (ou pris le moulage)¹⁰. Dans le récit que transmet l'*Isis et Osiris*, Plutarque se contente de dire que la navigation fut longue et pénible, marquée aussi par des péripéties divines et providentielles, avant que Soteles et Dionysios ne parviennent à dérober et ramener la statue. Ceux qui se réunirent autour de Timothée l'exégète et de Manéthon de Sébenyntos¹¹, pour observer la sculpture, conjecturèrent, à cause du Cerbère et du serpent, qu'il s'agissait d'une statue de Ploutôn et ils persuadèrent Ptolémée que ce dieu n'était autre que Sarapis. Il n'était pas appelé ainsi quand il arriva de Sinope, mais c'est une fois amené à Alexandrie qu'il acquit le nom que les Égyptiens donnaient à Ploutôn, Sarapis.

Le fait que Plutarque nomme le dieu Sarapis, et non pas Sérapis, pourrait indiquer une source d'époque ptolémaïque. Mais les choses ne sont pas si simples. On relèvera que la vision de Ptolémée, telle que Tacite la décrit de manière plus complexe, obéit aux règles de deux genres bien différents: celui des rêves de Pharaon dans la vieille tradition égyptienne désignée comme «Königsnovelle»¹², mais aussi celui de l'*orasis* dans la tradition magique et théurgique de l'époque romaine¹³. La difficulté de la version rapportée par Tacite vient de ce qu'elle se présente comme un résumé parfois très lapidaire: il faut sous-entendre que le jeune dieu qui exige que l'on ramène sa statue du Pont-Euxin se métamorphose, sous les yeux du rêveur, en une figure d'âge mûr semblable à un Hadès ou à un Zeus avant de dispa-

⁹ *Isis et Osiris* 28, 361 F–362 A; passage qu'il faut compléter par *De Soll. anim.* 36, 984 A/B.

¹⁰ Comme comprennent à la fois Bouché-Leclercq et S. Reinach: cf. Reinach cité *infra* note 32.

¹¹ Sur Mauéthon, cf. *infra* notes 24, 68, 136.

¹² Voir *infra*.

¹³ Une tradition, il est vrai, qui tire elle aussi une bonne partie de ses sources directement de l'Égypte. Pour le dieu juvénile entouré de flammes et sa taille immense, cf. *PGM IV* 635, 695 (voir aussi *Corpus Hermeticum* I, 1, début du *Poimandres*, avec commentaire de A. J. Festugière, *CUF*; Th. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig, 1921–1924, vol. II, § 162 sqq.; Festugière, «L'expérience religieuse du médecin Thessalos», in *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, pp. 141–180).

raître dans une assumption ignée. Ce motif de la vision qui se métamorphose est attesté dans le genre de l'*orasis* d'époque romaine.

En affirmant que l'identification du dieu comme un Jupiter Dis (c'est-à-dire un Dispater, un Hadès) résulte d'une conjecture établie à partir de sa parèdre (une Proserpine qu'on imagine évidente), le récit rapporté par Tacite soulignait le caractère énigmatique du dieu qui est amené à Alexandrie¹⁴. L'oracle rendu par Apollon lui aussi, était ambigu: il désignait Zeus (Jupiter), tout en laissant la possibilité de comprendre Hadès (Jupiter Dis). Possible en latin, cette ambivalence ne saurait s'exprimer telle quelle en grec. Chez Plutarque, le caractère énigmatique du dieu est rendu par le fait que l'oracle ordonne de laisser sur place sa parèdre; et à la fin du récit, à Alexandrie, il sera nécessaire de conjecturer (à nouveau) l'identité du dieu à partir de ses attributs: un cerbère, et un serpent. Plutarque dit explicitement qu'avant d'arriver à Alexandrie, le dieu n'était pas reconnu comme un Sarapis.

On est en droit de se demander quel pouvait bien être l'identité du dieu d'origine à supposer qu'un transfert de statue ait réellement eu lieu depuis Sinope sur la côte orientale de la Mer Noire, ce qui demeure malheureusement improuvable. Aucune trace d'un Ploutôn n'a été découverte dans la documentation relative à Sinope. À l'époque de Tacite et à celle de Plutarque, pour ceux qui voulaient croire à cette origine de la statue alexandrine, Sinope était devenue depuis longtemps colonie romaine, après avoir été conquise par Lucullus en 70 av. notre ère. Le général romain, disait-on, avait épargné la cité du pillage. Il n'avait emporté que deux objets d'arts remarquables: la sphère de Billaros, ainsi qu'une œuvre du célèbre sculpteur Sthennis (actif au début du 3^e s.¹⁵), une statue représentant Autolykos premier fondateur de la cité. Ce mystérieux Autolykos, compagnon d'Héraclès et des Argonautes établi sur place avant l'établissement du comptoir milésien se trouvait honoré en tant que dieu, et possédait un oracle à Sinope, précise Strabon¹⁶. Plutarque, de son côté¹⁷, rapporte que Lucullus, dans la nuit qui précédait la prise de la ville, vit dans son sommeil quelqu'un se tenir près de lui et lui dire: «Avance un petit peu, Lucullus, voici Autolykos qui veut te rencontrer». Il se réveilla sans comprendre à quoi pouvait se rapporter cette vision. Ayant pris la ville, il découvrit sur la plage une statue correspondant à son rêve. On lui apprit qu'il s'agissait d'Autolykos, ce chef-d'œuvre de Sthennis que les troupes ennemis délogées avaient essayé, en vain, d'emporter dans leur fuite. Lucullus comprit alors ce qu'avait affirmé naguère Sylla, à savoir que «rien n'est plus digne de crédit que ce qui est révélé par les rêves». Faute de description, nous sommes aujourd'hui réduits à conjecturer que l'iconographie de ce dieu-héros mantique ne pouvait que ressembler à celle d'autres personnages infernaux et oniromanciens mieux connus, comme Amphiaraos ou Zeus Trophonios, que l'on représentait sous les traits de vénérables souverains barbus du type Asclépios, et auxquels le serpent (ou un bâton entouré d'un serpent)

¹⁴ A la fin de son excursus sur Sarapis, Tacite souligne à nouveau la concurrence de diverses interprétations de Sarapis: Esculape en tant que guérisseur, Osiris en tant que dieu le plus ancien d'Égypte, Jupiter souverain de l'univers, ou enfin Dis (à cause de ses attributs, ou à la suite de conjectures compliquées).

¹⁵ Il s'agit donc d'un sculpteur contemporain de Bryaxis auquel la tradition attribue l'image de Sarapis déposée dans le sanctuaire d'Alexandrie (cf. *infra*).

¹⁶ Strabon 12, 545 sq.

¹⁷ *Vita Luculli* 23.

était attaché comme un attribut courant. Les documents ne nous permettent pas d'affirmer qu'Autolykos de Sinope avait une compagne du type Hygie, ou Coré. Le parallèle que constitue Trophonios nous incite cependant à en faire l'hypothèse. Lui aussi considéré comme un dieu, Trophonios était représenté dans son sanctuaire de Lébadée en compagnie d'une parèdre, Hercyna, que l'iconographie semble identifier à une Hygie, mais que le mythe rapproche d'une Coré-Perséphone¹⁸.

Le contexte d'énonciation et les sources de la légende

Pour mieux évaluer la version rapportée par Tacite, il convient de la situer dans un contexte d'énonciation précis, celui d'une histoire quasi contemporaine¹⁹. Il s'agit du séjour de Vespasien en Égypte (en 69). Tacite était alors âgé d'environ 12 à 14 ans. Durant son séjour en Égypte le père de Titus se voit annoncer l'empire par un présage, une sorte de rêve éveillé survenu dans le temple alexandrin de Sarapis: alors qu'il a exigé qu'on le laisse seul, dans sa visite au dieu, il découvre derrière lui la présence d'un Égyptien bien connu, dont on sait qu'il est alors retenu par la maladie très loin d'Alexandrie; ce personnage porte le nom providentiel de Basilidès («Royal»). Ce présage est préfacé (selon Tacite), ou confirmé (selon Suétone), par deux guérisons miraculeuses que Vespasien accepte d'effectuer bon gré mal gré, à la demande de deux malheureux. Un aveugle auquel Sarapis a suggéré cette démarche (*monitu Serapidis dei*²⁰) obtient que le futur Empereur humecte ses yeux de salive, tandis qu'un infirme lui fait poser le pied sur sa main (Tacite) ou sa jambe (Suétone), à la suite d'une ordonnance du même Sarapis (*eodem deo auctore*)²¹: le rappel de ces guérisons miraculeuses, qui fonctionnent comme des prédictions, sert de prétexte à Tacite pour introduire le récit de la légende de fondation du culte alexandrin de Sarapis par Ptolémée I. Premier témoin, il faut le souligner, de cette légende qu'il intitule «L'origine du dieu», Tacite précise qu'avant lui aucune de «nos autorités» n'en avait traité (*Origo dei nondum nostris auctoribus celebrata*). Faut-il comprendre aucune source littéraire grecque ou latine accessible à un honnête homme de son temps? Ou plutôt, comme l'affirme Heinz Heubner dans son

¹⁸ Cf. Pausanias 9, 39, 2–3; compagne de Coré, Hercyna joue avec une oie qui s'enfuit, et qu'elle poursuit jusqu'à l'intérieur d'une grotte dans la région de Lébadée en Béotie. L'oiseau se cache sous une pierre, que la jeune fille déplace. Une rivière jaillit alors, qui porte le nom d'Hercyna. A côté de la grotte où jaillit la rivière, un temple abrite la statue d'Hercyna représentée comme une jeune fille tenant une oie. Dans la grotte elle-même, on voit la source, et des statues de personnages représentés debout, avec des serpents enroulés le long de leurs bâtons. On pourrait croire qu'il s'agit d'Asclépios et d'Hygie, mais il peut tout aussi bien s'agir de Trophonios et d'Hercyna, précise Pausanias, car les serpents sont consacrés à Trophonios autant qu'à Asclépios.

¹⁹ Sur Sarapis dans l'histoire romaine, le cadre général est donné par S. A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden–New-York–Köln, 1995 (EPRO 124): pour Vespasien, cf. pp. 94–98.

²⁰ *Monitus*, ici, équivaut au grec *prostagma*, ordonnance oraculaire (onirique). Dans la version de Suétone, le rêve oraculaire est explicite: *open ualitudini demonstratam a Serapide per quietem*.

²¹ Tacite, *Histoires* IV 81–82 (cf. Cassius Dio LXVI, 8); la version rapportée par Suétone, *Vie de Vespasien* 7 ne diffère de celle de Tacite que par l'ordre de présentation des deux épisodes (présage dans le temple, guérisons miraculeuses); Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* V, 27 sq., substitue à ces deux épisodes une rencontre avec Apollonios de Tyane, dans le temple de Sarapis à Alexandrie, à l'occasion de laquelle le thaumaturge pythagoricien annonce l'empire à Vespasien.

commentaire aux *Histoires*, aucun auteur latin²²? Tacite affirme donner la version racontée par les prêtres égyptiens (*Aegyptiorum antistites sic memorant*). Qui sont ces prêtres? On pourrait penser à des officiants de cultes égyptiens (eux-mêmes souvent d'origine égyptienne²³) interrogés à Rome même. Mais imaginer l'austère Tacite en ethnologue des pratiques et des croyances exotiques paraît absurde. L'extraordinaire proximité de la version rapportée, une vingtaine d'années au plus après la rédaction des *Histoires*, par Plutarque qui ne dit rien de sa source mais qui transmet essentiellement le même récit en mettant l'accent sur d'autres épisodes, nous incite à penser qu'un modèle littéraire commun aux deux auteurs existait bel et bien. Ce modèle, qu'on se représente comme ayant particulièrement soigné les aspects merveilleux du récit, il convient de le localiser hors de la littérature latine, conformément à ce qu'implique l'affirmation de Tacite. Ce qui entraîne qu'il doit avoir été écrit en grec tout en s'appuyant sur une tradition sacerdotale égyptienne. On a pensé à Manéthon lui-même²⁴. Il est probable qu'il s'agit d'une source d'inspiration hellénistique, susceptible d'alimenter les digressions légendaires introduites à la fois dans le récit du séjour de Vespasien en Égypte (fin du livre IV des *Histoires*), et dans celui de l'expédition de Titus contre la Judée (début du livre V). A quelques paragraphes de son développement sur la légende de Sarapis, Tacite rapporte en effet diverses traditions égyptiennes sur l'origine des Juïds et sur la fondation de Jérusalem par Moïse. La proximité des excursus consacrés à Sarapis et à Jérusalem n'est certes pas l'effet du hasard. Le régime narratif, le style de ces deux récits qui constituent deux parenthèses dans la trame événementielle, suggèrent une source commune. Égypte et Judée se côtoient depuis longtemps dans la mémoire des Anciens, de manière souvent ambiguë, au risque parfois de se confondre. Le motif de Moïse l'Égyptien (et celui de l'origine égyptienne du peuple juif) remonte, dans les sources classiques, à Hécatée d'Abdère²⁵. Une tradition vivante à l'époque de Tacite identifie Sarapis à Joseph («descendant, enfant de Sarah», *Sarapis païs*)²⁶. En ce qui concerne la sensibilité romaine et celle de Tacite lui-même,

²² P. Cornelius Tacitus, *Die Historien. Kommentar von Heinz Heubner*, vol. IV, Heidelberg 1976, p. 185: «von unseren eigenen (d. h. römischen) Schriftstellern».

²³ Cf. A. D. Nock, *HTHR* 45 (1952), p. 245; F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955 p. 99 (commentaire à la ligne 20 de l'inscription n° 34, règlement du culte de Sarapis à Magnésie au 2^{ème} s. av.) et p. 103 (commentaire à la ligne 20 de l'inscription n° 36, règlement du culte de Sarapis à Priène vers 200 av.): le prêtre (*hiereus*) doit trouver un expert égyptien pour l'aider à accomplir le sacrifice (*tὸν Αἰγύπτιον τὸν συντελέσαντα τὴν θυσίαν εμπειρός*).

²⁴ Cf. fr. 80 de Waddell (la version de Plu. *Is. et Os.* 28). Sur les interprètes modernes, cf. le commentaire de Heubner Théodore, *Therap.* 2, 34 (Migne PG t. 83, 856; fr. 76 Waddell) déclare explicitement que Manéthon avait traité d'Isis, d'Osiris, d'Apis, de Sarapis et des autres dieux égyptiens.

²⁵ Cf. Peter Schäfer, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, Massachusetts, 1997, pp. 15–33. Les racines égyptiennes de ce récit font l'objet de l'analyse de Jan Assmann dans *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Massachusetts, 1997, spéc. pp. 1–54.

²⁶ L'exégète juive de Sarapis, de type évhémériste, est attestée par un texte talmudique de l'époque antonine (I. Lévy, *RHR* 60, 1901, p. 297 n. 1); on peut imaginer qu'elle est aussi ancienne que l'exégète alexandrine de Moïse et de l'exode. Elle sera bientôt relayée par l'interprétation chrétienne qui fait de Sarapis le souvenir déformé de Joseph (Tert. *Ad Nat.* II, 8; Rufin, *Hist. eccl.* II 23; Paulin de Nole, *Carmen XI in St. Felicem*, v. 100; cf. Suda, s. v. *Sarapís*) Firm. Mat. *De error.*

on se contentera de rappeler que sous Tibère un sénatus-consulte destiné à lutter contre les superstitions «égyptiennes et judaïques» avait fait déporter quatre mille jeunes affranchis «infectés de ces erreurs et en âge de porter les armes» vers la Sardaigne, afin qu'ils y luttent contre les brigands locaux; «et, s'ils succombaient à l'insalubrité du climat, la perte serait peu regrettable», commente l'auteur des *Anales* (II, 85,4). Plusieurs éléments parfaitement contingents appellent chez Tacite cette rencontre de l'Égypte et de Jérusalem. Le séjour de Vespasien à Alexandrie est historiquement lié à la campagne de Titus contre la Judée. À cela on peut ajouter le fait que l'organisation de la propagande en faveur de Vespasien, son accueil enthousiaste par les Alexandrins (et, pourquoi pas, les «miracles» dont Tacite nous parle avec une certaine ironie²⁷) ont été orchestrés par le fameux préfet d'Égypte Tibérius Julius Alexandre, qui est issu d'une importante famille juive d'Alexandrie²⁸. Ce même Tibérius Alexandre accompagnera les Romains dans la guerre contre la Judée et participera aux côtés de Titus au siège de Jérusalem. Cela en fait un personnage étrangement comparable à Flavius Josèphe. C'est donc du côté d'Alexandrie, mais dans un milieu littéraire anti-judaïque, qu'il convient d'imaginer la source du récit présent chez Tacite et Plutarque. Les «Actes des martyrs Alexiaens d'Alexandrie»²⁹, texte anti-judaïque s'il en est, décrivent la délégation des Alexandrins qui se rendent à Rome auprès de l'Empereur Trajan comme apportant avec elle son dieu tutélaire (certainement un buste de Sarapis). La scène se déroule

XIII, 1-4 développe de la manière suivante: «Les malheurs d'une famine menaçaient l'Égypte, quand un jeune homme né de la semence d'un vieux patriarche expliqua son rêve au roi et lui présenta tout ce qui s'annonçait de menaces. 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. En effet, grâce à l'engrangement et la conservation des récoltes de sept années, sa prévoyance d'inspiration divine atténuait la disette des sept années suivantes. A sa mort, les Égyptiens lui élevèrent des temples suivant la coutume traditionnelle de leur pays et, pour instruire la postérité de la reconnaissance qu'ils vouaient au judicieux intendant, ils coiffèrent sa tête du boisseau dont il s'était servi pour distribuer le grain aux affamés. De plus, pour attacher à son culte plus de vénération, on le dénomma d'après l'origine première de sa race – *nomen ex primo auctore generis accepit*. Il était, en effet, arrière petit-fils de Sarra qui âgée de quatre-vingt-dix ans avait, grâce à la faveur divine, donné un fils à Abraham. Il fut donc appelé Sérapis en grec, c'est-à-dire «enfant de Sarra» – *Sarras paîs*» (trad. Turcan, *CUF*). Sur l'équation Joseph-Sarapis, cf. G. Mussies, «The Interpretatio Judaica of Sarapis», in M. J. Vermaseren (éd.), *Studies in Hellenistic Religions*, EPRO 78, Leiden 1979, pp. 188-214.

²⁷ Ironie relevée par Sir Ronald Syme, *Tacitus*, Oxford 1958, p. 206, à propos du subjonctif *os-tenderetur* de Tacite, *Histoires* IV 81,4.

²⁸ Sur ce personnage, cf. A. Barzanò, dans *ANRW* II, 10/1, Berlin 1988, pp. 518-580; J. Mélèze Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1997, pp. 255-262. Une possible allusion aux présages d'Empire accordés par Sarapis à Vespasien pourrait être suggérée aux lignes 14-15 du *Pap. Fouad* I n° 8 (M. McCrum and A. G. Woodhead, *Documents of the Flavian Emperors*, Cambridge 1961, 41), un texte qui décrit l'organisation de l'accueil réservé à Vespasien par la population d'Alexandrie: cf. P. Jouguet, dans *Bull. Inst. Eg.* 24 (1942), pp. 21-32; P. Derchain et J. Hubaux, «Vespasien au Sérapéum», *Latomus* 12 (1953), pp. 38 sqq. On relèvera que Basilidès, le personnage dont le nom («Royal») et l'apparition intempestive dans le Sérapéum constituent l'oracle annonçant l'Empire à Vespasien, est un homonyme du prêtre qui, peu auparavant, au Mont Carmel, annonçait un grand avenir au même Vespasien (Tacite, *Histoires* II, 78; cf. V, 13).

²⁹ P. Oxy: X 1242 (C P Jud. II, 157, col. I); cf. H. Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford, 1954, p. 32; Mélèze, *Les Juifs d'Égypte*, p. 267.

à l'époque où Tacite écrit les *Histoires*. Un autre légat fameux, sous Caligula, avait été le grammairien Apion, représentant des Alexandrins et adversaire d'une autre ambassade juive, conduite celle-ci par Philon. Plutôt qu'à Manéthon, si l'on cherche une source au récit de Tacite et de Plutarque, on préférera penser à un auteur proche d'Apion, sinon à Apion lui-même qui, dans ses *Aigyptiaka* en cinq livres, où se lisaienr les fameux développements anti-judaïques contre lesquels réagit Flavius Josèphe, n'ignorait pas Sarapis³⁰. Certains indices, à l'intérieur du récit, font en effet douter de la possibilité d'une rédaction remontant au temps des premiers Ptolémées. Le dieu (encore anonyme) apparaît au roi égyptien sous la forme d'un jeune homme avant de disparaître dans un tourbillon de flammes. Cela évoque, on l'a vu, des scènes de théurgie d'époque impériale. Il se présente du même coup comme une sorte d'Hermanubis, un doublet jeune de Sérapis³¹. Hermanubis est un personnage propre à l'Égypte sous occupation romaine. Dans le passage conservé par le *De Solertia animalium* de Plutarque, les envoyés de Ptolémée sont conduits par le dauphin jusqu'à Kirra (le port de Delphes). On sait qu'à l'époque des premiers Ptolémées, Kirra était en ruine. Son port ne sera pas réutilisé avant l'époque de Polybe³². Le personnage de Scydrothemis, d'autre part, est hautement sujet à caution: il n'apparaît nulle part ailleurs³³; son nom résonne comme celui d'un pseudoro barbare. Colonie de Milet fondée au 7^e s., Sinope est restée indépendante jusqu'en 183 av. J.-C., quand elle fut investie par Pharnakes; elle subit ensuite la domination des successeurs de Pharnakes jusqu'à Mithridate le Grand (Eupator), que les Romains renversèrent³⁴.

La légende elle-même est travaillée par des motifs que l'on retrouve dans plusieurs récits relatant le transfert d'une divinité d'une cité à une autre. On peut la comparer, de ce point de vue, aux développements d'Ovide sur l'introduction à Rome d'Asclépios et de la Mater Magna où l'on rencontre déjà les motifs de la consultation de Delphes, de la négociation avec un souverain local, du déplacement spontané de la divinité, de la navigation miraculeuse³⁵. Récit d'écriture encore récente sinon contemporaine à l'époque de Tacite, cette légende qui reste pour nous

³⁰ Selon Pline l'Ancien, *hist. nat.* 37, 5, Apion parlait d'un colossal Sarapis d'émeraude, à l'intérieur du Labyrinthe d'Égypte (à l'entrée du Fayoum). Pline s'était ailleurs (*hist. nat.* 36, 13) intéressé à la typologie des labyrinthes antiques. Avons-nous affaire ici au fantasme d'un Sarapis-mitonaute, à tête de taureau (- Apis)? Le prototype meniphe de Sarapis, Osiris-Apis, pouvait effectivement être représenté comme un homme à tête de taureau: cf. *infra*, note 125.

³¹ Selon l'expression de Jean-Claude Grenier, «Hermanubis», *LIMC* V (1990), pp. 265-268 (ici 268). On peut aussi penser à la boutade de Diogène, selon laquelle le vieux barbu qu'il est correspond à Sarapis, face au jeune imberbe Alexandre assimilé à Dionysos (Diogène Laerce, *Vies de philosophes illustres* 6, 63).

³² Cf. S. Reinach, «Le moulage des statues et le Sérapis de Bryaxis», *Revue archéologique* 1902, II, pp. 5-21, repris dans *Cultes, mythes et religions*, Paris, Laffont, collection «Bouquins», 1996, pp. 751-764 (ici p. 753).

³³ Cf. D. M. Robinson, «Ancient Sinope», *AJPh* 27 (1906), 125-153; 245-279; id., «Greek and Latin Inscriptions from Sinope and Environs», *AJA* 9 (1905), 315-333; *R.E. spl.* 9, 1062-1063 (travaux soviétiques).

³⁴ Strabon 12, 11 (C 545).

³⁵ Le livre classique de Ernst Schmidt, *Kultübertragungen*, Giessen 1909 (RGFF VIII.2) réunit la Magna Mater, Asclépios et Sarapis. A ce sujet encore, voir le commentaire de Heubner aux *Histoires* de Tacite.

anonyme ne s'inspire cependant pas uniquement de modèles et de topoi littéraires issus de la tradition gréco-romaine. À l'arrière-plan du récit classique on entrevoit l'existence, et l'influence, de légendes, de croyances et de pratiques religieuses tirant leur origine de l'Égypte aussi. C'est d'ailleurs la rencontre, ou si l'on préfère les interférences entre deux rhétoriques hétérogènes (celle qui gouverne les *topoi* issus de la tradition classique, et celle qui revalorise les motifs d'origine égyptienne) qui constitue l'originalité, la spécificité, et aussi l'étrangeté du récit que l'on a sous les yeux³⁶.

Une littérature de visions et de louanges

Si l'on recherche des modèles d'époque hellénistique (c'est-à-dire ptolémaïque) à l'arrière-plan de la source commune de Tacite et de Plutarque, c'est d'abord en direction de ce qu'on appelle les aréatalogies, une «littérature» étroitement solidaire des cultes égyptiens diffusés dans le monde grec, qu'il convient de se tourner. Il s'agit d'une écriture et d'un genre inséparables du vécu et de l'idéologie religieuse des premiers exportateurs de Sarapis, d'Isis, d'Harpocrate et d'Anubis. Une double transition, de l'expérience individuelle (visions et auditions oniriques) à l'écriture de type poétique, de la piété privée à la revendication d'une reconnaissance publique du dieu rencontré dans le rêve, s'opère pour ainsi dire sous nos yeux, à la lecture d'une série de témoignages papyrologiques et épigraphiques bien connus.

Il s'agit tout d'abord (seule pièce du dossier à être précisément datée, et certainement la plus ancienne de celles qui nous sont directement parvenues), d'une lettre envoyée en Égypte par un certain Zoilos d'Aspendos, qui réside hors d'Égypte, dans une cité non grecque mais sous juridiction ptolémaïque, où les Grecs disposent d'un quartier près du port. Archivée par Zénon le 12 février 257, la lettre est adres-

³⁶ Il convient de signaler que Tacite (*Histoires* IV, 84) mentionne l'existence de deux autres théories antiques sur l'origine de la statue de Sarapis: certains la disaient importée de Séleucie en Syrie sous Ptolémée III; d'autres la faisaient venir de Memphis, sous le premier Ptolémée. Clément d'Alexandrie (*Protreptique* IV, 48) situe la translation depuis Sinope sous le règne de Ptolémée II Philadelph, et rapporte que la statue fut offerte en témoignage de reconnaissance par les Sino-péens auxquels le roi d'Égypte avait envoyé du blé lors d'une famine; il attribue à Isidoros, comme seul témoin, la version faisant venir Sarapis de Séleucie près d'Antioche, et précise qu'il se serait aussi agi d'un témoignage de gratitude suite à l'envoi de blé lors d'une famine. Cyrille d'Alexandrie (*Contre Julien*, Migne, PG LXXVI, I p. 521), lui aussi, situait l'arrivée de Sarapis depuis Sinope sous Ptolémée Philadelph. Jérôme et Eusèbe, pour leur part, dataient l'entrée du dieu (l'introduction de sa statue, son établissement: *ho Sarapis ... hidrúnthē* en grec; *Sarapis ingressus est Alexandriam* dans la version de Jérôme) de la 3^e année de la 123^e olympiade, c'est à dire sous Ptolémée Soter en 286 av. J.-C.; cf. Eusèbe ed. Schöne II p. 119; Hopfner, *Fontes* p. 486. Cyrille d'Alexandrie, de son côté (*loc. cit.*), situait le transfert de la statue dans la 124^e olympiade (c'est à dire quelque part entre 284 et 281), sous Ptolémée Philadelph précise-t-il. En fait, Ptolémée II commença à régner en 284. De 284 à la mort de son père en 282, il exerce la corégence avec Ptolémée I. En admettant qu'Eusèbe et Jérôme aient raison, l'arrivée de la fameuse statue de Sarapis a lieu sous Ptolémée I, à la veille de la corégence avec son fils. En admettant au contraire que Cyrille ait raison, l'hésitation des auteurs anciens entre Ptolémée I Soter et Ptolémée II Philadelph pourrait s'expliquer plus simplement encore en situant l'introduction de Sarapis en 284 ou 283, deux années de corégence, l'une et l'autre situées dans la 124^e olympiade.

sée à Apollonios, haut fonctionnaire préposé aux finances de Ptolémée II Philadelph. En voici la traduction que donne Claude Orrieux³⁷:

«À Apollonios, Zoilos d'Aspendos [...], celui qui t'as été recommandé par les amis du Roi, souhaite le bonjour! Voici ce qui m'est arrivé pendant que je rendais hommage au dieu Sarapis pour ta santé et pour que tu obtiennes la faveur du Roi Ptolémée. Sarapis m'a intimé à plusieurs reprises durant mon sommeil l'ordre de traverser la mer jusqu'à toi pour te révéler l'oracle suivant; il faut subventionner [la construction d'un autel] et d'une enceinte sacrée dans le quartier grec près du port, y installer un prêtre et y offrir des sacrifices pour toi. Comme je le suppliais [...] de me dispenser de cette tâche, il me plongea dans une grave maladie, au point que ma vie fut en danger. Je lui ai alors fait ce voeu: si je guérissais, je prendrais en charge cette mission sacrée et je ferais ce qu'il m'a commandé. À peine avais-je retrouvé la santé qu'un homme arriva de Cnide, entreprit d'élever au même endroit un temple de Sarapis et y fit transporter des pierres. Mais par la suite le dieu lui interdit de construire, et il partit. Quant à moi, une fois débarqué à Alexandrie, je remettais à plus tard le moment de te rencontrer à ce sujet, et je me préparais à le faire à propos d'une autre matière pour laquelle tu avais conclu un accord avec moi, quand à nouveau j'ai été repris par des accès de fièvre pendant quatre mois, si bien qu'il m'a été impossible de me présenter aussitôt devant toi. Il serait donc bien, ô Apollonios, que tu te laisses guider par les ordonnances du dieu. De la sorte Sarapis te sera propice, il te rendra plus grand encore et plus illustre aux yeux du Roi, tout en t'accordant la santé du corps. Ne sois donc pas impressionné par la dé pense, en imaginant qu'il te faudra de grandes ressources pour y faire face; au contraire, ce sera tout à fait avantageux pour toi, car je m'occupera de tout avec toi. Bonne chance!»

On ignore ce qu'il advint de ce projet de construction (quelque part hors d'Égypte) recommandé par Zoilos. Mais on est bel et bien témoin, l'année suivante, de la création d'un Sarapieion à Philadelphie dans le Fayoum (nomé arsinoïte), à la demande expresse d'Apollonios, destinataire de la lettre de Zoilos³⁸. Zénon, dans les archives duquel cette lettre a été retrouvée, était lui-même au service d'Apollonios, dont il gérait le domaine de Philadelphie (ville alors en construction): «Apollonios à Zénon, salut! [Ordonne de] construire un temple à Sarapis à côté du temple d'Isis, [non loin du] sanctuaire des Dioscures et du terrain réservé [pour le sanctuaire des dieux adéphes (?)]. Veille à ce que] le long du canal soit aménagée une voie processionnelle unique [pour les deux] sanctuaires [...]. Le sanctuaire en question a du s'élever dans une partie non encore fouillée de Philadelphie.

Très loin de là, une inscription conservée à Salonique³⁹ transmet la copie tardive

³⁷ P. Cairo. Zen. I 59034. Claude Orrieux, *Les papyrus de Zénon. L'horizon d'un grec en Égypte au III^e siècle avant J.C.*, Paris, 1983, p. 52. Ludwig Koenen attire notre attention sur le fait que l'identification de ce Zoilos d'Aspendos avec Zoilos le perceuteur d'impôts (*oikonomos*) plusieurs fois mentionné dans les archives de Zénon n'est pas certaine: cf. *Prosopographia Ptolemaica* VI. 15758, et VII p. 140; P. W. Pestman (et alii), *A Guide to the Zenon Archive*, vol. 1 (*Papyrologica Lugduno-Batava* vol. XXI A), Leiden, 1981, p. 334.

³⁸ P. Cairo. Zen. II 59168, lettre endossée par Zénon le 27 avril 256. Cf. Orrieux p. 93 pour la traduction, ici légèrement modifiée, et le commentaire.

³⁹ IG X. 2,1, n° 255.

d'un original que l'éditeur situe au 3^e s. avant notre ère⁴⁰. Il s'agit d'un texte gravé sur une stèle trouvée dans le Sérapeum d'Oponte (Locride occidentale), où il accompagnait une version des arétalogies d'Isis d'époque impériale⁴¹; il s'inscrit lui-même sans aucun doute dans la série des arétalogies des cultes isiaques, dont il pourrait bien constituer le plus ancien exemple. Sarapis se manifeste en rêve à Xénainetos, et lui ordonne de se rendre à Oponte pour annoncer à Eurynomos fils de Timasithéos qu'il devra le recevoir (lui Sarapis) ainsi que sa sœur Isis. Sarapis enjoint aussi au dormeur de transmettre une lettre déposée sous son oreiller. Se réveillant, Xénainetos s'étonne de son rêve mais ne sait trop quoi faire, car Eurynomos se trouve être un ennemi politique. Rêvant de nouveau, il a la même vision, et, réveillé, il trouve la lettre sous l'oreiller comme cela lui avait été indiqué⁴². Revenant donc à Oponte, il donne la lettre à Eurynomos et lui annonce ce qui avait été prescrit par le dieu. Eurynomos ayant reçu la lettre et ayant entendu ce que lui dit Xénainetos, reste d'abord stupéfait ... Puis, lisant la lettre (le message du dieu), il voit que ce qui est écrit correspond parfaitement à ce que lui raconte Xénainetos. Il reçoit donc Sarapis et Isis. Le reste du texte est mutilé. Il semble que le culte soit établi, en un premier temps, dans la maison d'une certaine Sosineika, qui accomplit des sacrifices (*thusiai*).

Le texte d'Oponte relate une expérience religieuse quasi identique à celle que révélait la lettre de Zoilos. Sarapis apparaît à un rêveur, le chargeant d'une mission auprès d'un tiers qui devra s'occuper de l'établissement d'un nouveau lieu de culte. L'injonction onirique fait l'objet d'une résistance, de la part du rêveur. Celui-ci recogne, avant d'obtempérer. Un scénario analogue, avec quelques déplacements de motifs, est à l'œuvre dans un troisième épisode encore, qui prit place sur l'île de Délos à la fin du 3^e s.

A Délos, Sarapis avait été introduit à titre privé par un certain Apollonios, un prêtre égyptien originaire de Memphis, au plus tard vers le milieu du 3^e s. Cet Apollonios (qui devait s'appeler Hor en égyptien), avait amené avec lui les objets nécessaires au culte. La prêtre du service divin, auquel participait vraisemblablement une association de Sarapiastes⁴³, s'était transmise de père en fils. Le rituel

⁴⁰ C. Edson. Ce texte ayant été publié en 1972, ni Fraser ni Vidmann n'en tiennent compte.

⁴¹ IG X 2, 1, n° 254: «C'est moi qui la première ai inventé les récoltes pour les hommes. Je suis la mère du roi Horus. Je suis celle qui se lève avec l'astre du chien. Je suis celle que l'on appelle Dieu chez les femmes. C'est pour moi que la ville de Boubastis a été construite. C'est moi qui ai séparé la terre du ciel, moi qui ai désigné les routes des astres, fixé l'itinéraire du soleil et de la lune. C'est moi qui ai inventé les travaux de la mer. Moi qui ai fait en sorte que ce qui est juste soit fort. Moi qui ai réuni les hommes et les femmes, qui ai fixé que le bébé sorte à la lumière au dixième mois. Moi qui ai décidé que les enfants doivent aimer leurs parents, qui ai introduit un châtiment pour les parents qui ne sont pas disposés à aimer leurs enfants. Moi qui, avec mon frère Osiris, ai mis fin aux anthropophagies. Moi qui ai révélé les mystères à l'humanité. Moi qui ai enseigné à vénérer les statuts des dieux. Moi qui ai fondé les sanctuaires des dieux. Moi qui ai renversé le pouvoir des tyrans. Moi qui ai mis fin aux meurtres. Moi qui ai obligé les hommes à aimer les femmes. Moi qui ai fait que la justice soit plus forte que l'or et l'argent. Moi qui ai décrété que la vérité soit considérée comme belle. Moi qui ai inventé les règles du mariage ...»

⁴² L'objet qui passe du rêve à la réalité (l'objet que l'on découvre au réveil, preuve de la réalité du rêve) est un *topos* des récits merveilleux liés à l'oniromancie: cf. R.G.A. van Lieshout, *Greeks on Dreams*, Utrecht, 1980, pp. 21–23 («Tokens left behind»).

⁴³ La preuve en est l'honneur rendu au père du second Apollonios: une statue d'airain le repré-

avait été accompli dans la demeure du prêtre jusqu'à la troisième génération. C'est alors que Sarapis apparut en rêve au petit-fils d'Apollonios le fondateur, qui s'appelait lui aussi Apollonios. L'ordonnance onirique du dieu exigeait la construction d'un sanctuaire, «un Sarapicion qui lui appartient, car il ne voulait plus être locataire comme précédemment; il ajouta qu'il trouverait lui-même l'endroit où on devait l'installer et qu'il indiquerait l'endroit. Il en fut ainsi. Or, c'était un endroit plein d'ordures, dont la mise en vente était annoncée par une petite affiche placardée dans le passage de l'agora. Puisque le dieu le voulait, l'achat fut conclu et le sanctuaire fut bâti rapidement, en six mois. Il arriva alors que quelques individus s'unirent contre nous (les fidèles du dieu) et contre le dieu et ils intentèrent, contre le sanctuaire et contre moi (Apollonios II), une action publique: il fallait payer une amende ou subir une peine afflictive. Mais le dieu m'annonça en songe que nous triompherions. Maintenant que le procès est terminé et que nous avons triomphé d'une manière digne du dieu, nous louons les dieux et leur rendons de justes actions de grâces»⁴⁴. L'action de grâce (*cháris*), le contre-don, c'est le texte lui-même gravé sur la stèle, qu'on imagine bien visible à l'entrée du temple: ce texte donne successivement le récit en prose des événements dont on vient de parcourir la trame, et le poème hexamétrique composé et gravé à sa suite, sur le même thème, par un poète local dont le nom est indiqué, Maiistas. Le poème amplifie, et donne des précisions destinées à rendre encore plus manifeste le pouvoir redoutable, de nature magique, du dieu et de son épouse (Isis). C'est ainsi qu'il se clôt: «Ces hommes aux pensées mauvaises qui machinaient le procès, tu les paralysas et tu mis dans leur bouche une langue muette; et ils ne purent non plus fournir une pièce pour appuyer l'accusation; mais par la puissance divine ils demeurèrent immobiles, comme frappés par les dieux, semblables à des statues ou à des pierres. Ainsi tout le peuple en ce jour admira avec effroi ta puissance miraculeuse, et tu ménageas une grande gloire à ton serviteur dans la terre de Délos, demeure divine. Salut à toi, dieu bienheureux, et à ton épouse et à toutes les divinités qui résident en notre temple! Salut à toi que célèbrent des hymnes innombrables, Sarapis!» (trad. Roussel).

De la piété privée à la littérature

Plutarque⁴⁵ fait allusion aux charlatans diseurs de bonne aventure et versificateurs qui sont légion autour des sanctuaires de Sarapis, comme autour de ceux de la Mère des dieux. Il les introduit dans une catégorie bien connue et traditionnellement dénigrée depuis Platon et les auteurs anciens du corpus hippocratique, celle des prêtres itinérants mendians, guérisseurs et magiciens, les agyrtes, ou goètes. La référence à Sarapis suggère que certaines formes de piété proprement égyptiennes ont

sentant, dans le naos du dieu. Il s'agit certainement d'un hommage rendu par une congrégation religieuse.

⁴⁴ IG XI 4, 1299. Traduction de P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du III^e au I^e siècle av. J.-C.*, Nancy, 1916, pp. 76–78. Cf. H. Engelman, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, Leiden, 1975 (EPRO 44); Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, pp. 457–466; id., «Le quartier de l'Inopos à Délos et la fondation du Sarapicion dans un lieu plein d'ordure», *BCH Suppl.* I, 1973, pp. 111–136; P. M. Frazer, «Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World», *Op. Ath.* (3) 1960, pp. 1–54.

⁴⁵ Sur les *Oracles de la Pythie* 25, *Moralia* 407 C.

fini par rejoindre ce dossier. On pense aux *katochoi* du Sérapéum de Memphis⁴⁶. Mais en même temps, la suite du texte démontre que Plutarque, ici, vise plus précisément un usage populaire et bien établi de la métrique. Il s'agit de la mise en vers de certains oracles, par des versificateurs pieux et parfois naïfs dont certains nous sont connus, en particulier du côté de chez Isis, Sarapis ou Asclépios: «Ajuster des vers, façonner des périphrases, introduire des termes poétiques à propos de questions qui ne demandent qu'une réponse simple et courte, c'est le propre d'un pédant prétentieux qui enjolive un oracle par gloriole»⁴⁷. Une critique du même type, *mutatis mutandis*, pourrait être adressée aussi bien à Isidore de Narmouthis⁴⁸ qu'à Maiistas de Délos, au versificateur anonyme mais néanmoins prétentieux de l'hymne à Isis d'Andros⁴⁹, ou même, pourquoi pas, à Isyllos d'Epidaur⁵⁰. Mais certainement pas au fameux Démétrios de Phalère, dont les péans en l'honneur de Sarapis étaient encore chantés au second siècle de notre ère. Il est vrai que chez Démétrios, philosophe et érudit, le poète et le «miraculé» se trouvent réunis en une seule et même personne. Pas besoin de recourir à un versificateur professionnel, pour embellir le récit de la guérison et louer la divinité. De Démétrios de Phalère, appelé «Beaux yeux» et «Oeil brillant» par une courtisane, on dit en effet qu'il perd la vue à Alexandrie mais que le dieu Sarapis la lui rendit. C'est à la suite de cette guérison qu'il composa les péans que l'on chante encore aujourd'hui (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, livre V). On sait que Démétrios de Phalère se trouvait en Égypte après 297. Nous n'avons aucune raison de mettre en doute le témoignage de Diogène Laërce. Artémidore, dans la *Clé des songes*, II, 44, affirme, et c'est un bon spécialiste, que «Démétrios de Phalère avait recensé de nombreux rêves, en 5 livres, la plupart concernant des prescriptions et des guérisons octroyées par Sarapis». Ces références tardives mais très précises à la piété de Démétrios signalent la présence, sous Ptolémée I déjà, d'un culte adressé à Sarapis guérisseur, auquel on pouvait offrir, en guise d'ex-voto, ce que l'on appellerait aujourd'hui une aréatalogie. On relèvera comme parallèle, postérieur et en prose, l'aréatalogie de Maronée qui fut gravée à la demande d'un adorateur anonyme auquel Isis, compagne de Sarapis, avait guéri les yeux. En ce qui concerne Isis la structure et le contenu, sinon la forme versifiée ou non, plus ou moins amplifiée de ces «louanges»⁵¹ ou actions de grâce, sont canoniques. Ils remontent explicitement à un modèle memphite, une stèle élevée dans le sanctuaire d'Héphaïstos

⁴⁶ Cf. *infra*.

⁴⁷ *Ibid.* 28, *Moralia* 408C (trad. Flacelière, CUF). On relèvera qu'Aelius Aristide, dans son discours sur Sarapis écrit à la louange du dieu qui l'a sauvé d'un naufrage (*Oratio XLV*), fait précéder sa propre aréatalogie, remarquablement sobre et en prose (§§ 33–34) d'une longue réflexion sur l'incapacité du discours poétique concernant les dieux (§§ 1–13), elle-même suivie de l'exposé circonstancié des pouvoirs et de la théologie de Sarapis (§§ 14–32).

⁴⁸ Cf. note 53.

⁴⁹ Cf. Werner Peck, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930. L'aréatalogie d'Andros a fait l'objet d'une traduction par Werner Peck dans «Der Isis-Hymnus von Andros», *Die Antike* 6 (1930), pp. 324–331 (trad. pp. 328–330).

⁵⁰ Cf. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Isyllos von Epidauros*, Berlin, 1886; cf. P. Sineux, «Le péan d'Isyllos: forme et finalités d'un chant religieux dans le culte d'Asklépios à Epidaur», *Kernos* 12 (1999), pp. 153–166.

⁵¹ Le texte de Maronée se présente comme un *enkómion*: ligne 5, dans Yves Grandjean, *Une nouvelle aréatalogie d'Isis à Maronée*, Leiden, 1975 (EPROER vol. 49), p. 17.

(Ptah)⁵². Le fait que ces textes aient été rédigés en grec, avec parfois des références et des sous-entendus typiquement helléniques, n'empêche pas que l'on doive penser aussi à des modèles égyptiens⁵³.

Onirisme égyptien

Telle que nous la lisons chez Tacite et Plutarque, la légende de l'introduction du culte de Sarapis en Égypte renoue en effet, par delà les épiphanies oniriques et les aréatalogies hellénistiques que nous venons d'évoquer, avec un type de récit bien connu dans la tradition égyptienne, que les égyptologues désignent sous l'appellation de «Königsnovelle» (à la fois propagande royale et roman). Un dieu pourvoyeur de songes réclame au rêveur d'œuvrer en sa faveur. Le motif de l'injonction divine onirique est traditionnel, et ses attestations les plus anciennes font d'un roi le rêveur⁵⁴. Le premier exemple connu date du Moyen Empire: une divinité (sans doute Satis) apparaît en rêve à Sésostris I et lui demande de prendre soin de son temple d'Éléphantine, qui avait été laissé à l'abandon⁵⁵. Au Nouvel Empire, Amon apparaît en songe à Amenhotep II et l'encourage avant une bataille⁵⁶. La «stèle du Sphinx» de Gizeh⁵⁷ évoque le rêve d'un jeune prince (le futur Thoutmosis IV), endormi à l'ombre du «grand dieu» à l'heure de midi: le sphinx se présente comme étant Harmachis-Khepri-Atoum, et lui promet la royauté s'il ordonne de restaurer son monument ensablé. D'autres songes royaux sont parvenus jusqu'à nous: ainsi l'annonce de la victoire faite à Merenptah⁵⁸, et le rêve qui annonce au futur pha-

⁵² C'est ce qu'affirment explicitement les versions provenant de Kymè l'éoliennne (ligne 3: éd. et commentaire de P. Roussel in *REG* 42, 1929, pp. 138–168) et d'Andros (cf. l'éd. de Peek, lignes 3–7). Hérodote II, 176 parle d'un grand et magnifique sanctuaire (*hirón*) d'Isis élevé à Memphis par Amasis. Diodore I, 22,2, pour sa part, mentionne la tombe d'Isis, que l'on montrait encore de son temps, située à l'intérieur du *témenos* de Ptah (Héphaïstos). Comme le remarque Peek, c'est l'emplacement idéal de la stèle-prototype des aréatalogies isiaques.

⁵³ L'enracinement égyptien des aréatalogies d'Isis n'est pas contestable: cf. la fameuse litanie de *P. Oxy.* 1380 (I^{er}–II^{ème} s. après), les hymnes d'Isidore de Narmouthis (1^{er} s. avant: E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Egypte gréco-romaine*, Paris, 1969, n° 175, pp. 631–652; Fr. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis, American Studies in Papyrology* 12, Toronto, 1972); les textes égyptiens de Philae (L. V. Zabkar, *Hymns to Isis in Her Temple at Philae*, Hannover and London, 1988).

⁵⁴ A. Hermann, *Die ägyptische Koenigsnovelle*, Glückstadt, Hamburg, New York, 1938 (*Leipziger Ägyptologische Studien* 10); J. Osing, *LÄ* III, 1980, col. 556–557, s. v. «Königsnovelle». Sur les rêves royaux, voir S. Sauner, «Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne» (*Sources Orientales* 2), Paris, 1959, pp. 17–61; P. Vernus, in *LÄ* VI, 1986, col. 746–747; sur les rêves au sein de la «Königsnovelle», L. Koenen, *BASP* 22 (1985), pp. 185–194.

⁵⁵ W. Schenkel, *MDAIK* 31 (1975), 118 (a); W. Helck, *MDAIK* 34 (1978), pp. 70–71.

⁵⁶ *Urk.* IV, 1306.12–1307.2; P. Der Manuelian, *Studies in the Reign of Amenophis II*, *HÄB* 26 (1987), pp. 70–71.

⁵⁷ Chr. Zivie, *Giza au deuxième millénaire*, *BdE* LXX, IFAO, 1976, pp. 123–145; id., *Sphinx! Le père la terreur*, Paris, 1997, p. 70.

⁵⁸ K. Kitchen, *Ramesside Inscriptions* IV, Oxford, 1982, p. 5, lignes 10–15; H. Sourouzian, *Les monuments du roi Merenptah*, *DAIAK Sonderschrift* 22, Mainz, 1989, p. 144. Ptah, qui lui tend un glaive, lui apparaît sous forme de statue.

raon éthiopien de la XXV^e Dynastie, Tanoutamón, son accession au trône⁵⁹. À l'époque ptolémaïque, le rêve attribué à Ptolémée IV, annonçant une future victoire due au fait que les dieux d'Égypte seront à ses côtés, prolonge donc une très ancienne tradition⁶⁰.

Les rois, faut-il cependant préciser, ne sont pas seuls à rêver des dieux. Sans parler pour l'instant des archives des «reclus» du Sérapéum memphite (que nous rencontrerons plus bas), il convient de mentionner certains rêves de particuliers, connus au moins depuis le Nouvel Empire. C'est ainsi par exemple que la déesse Hathor peut apparaître en songe pour annoncer à un individu l'emplacement de sa tombe⁶¹. Un dieu peut aussi promettre au rêver sa protection lors d'une bataille⁶², ou carrément prédire la durée de sa vie⁶³. La stèle de Taïmouhès consigne un rêve où Imhotep promet à Psenptaïs (époux de Taïmouhès, déjà mère de trois filles) un enfant mâle, en échange de sa pieuse activité⁶⁴.

Dans le récit de l'origine de Sarapis, une statue voyage, de Sinope sur les côtes de la Mer Noire, vers l'Égypte. Le motif de la statue voyageuse est lui aussi attesté dans la documentation égyptienne, où il rencontre celui du rêve royal. Dans le récit de la stèle dite de «Bakhtan» (ou «de la princesse Bentrech»), un pharaon envoie jusqu'en Bactriane (?) la statue guérisseuse du dieu thébain Khonsou, afin de soigner une princesse égyptienne épouse d'un roi d'Orient. Le dieu – dont l'oracle a accepté le voyage – met «un an et cinq mois» pour parvenir à Bakhtan. Une fois la princesse guérie, le roi de Bakhtan souhaite garder auprès de lui la statue miraculeuse. Cette situation dure «trois ans et neuf mois», jusqu'au moment où le dieu lui-même se manifeste en songe, prenant la forme d'un faucon d'or s'envolant vers l'Égypte. S'éveillant dans l'angoisse, le roi ordonne que l'on ramène la statue en Égypte, accompagnée de nombreux présents. Adoptant la forme d'un texte du Nouvel Empire, soi-disant daté du règne de Ramsès II, cette grande stèle (2 m. 22)

trouvée par Champollion à Karnak dans un édifice gréco-romain, date en fait de la première domination perse ou du début de l'époque ptolémaïque⁶⁵.

Gravée à l'époque ptolémaïque (sans doute sous Ptolémée V), l'inscription connue comme «stèle de la famine» adopte, elle aussi, la forme d'un récit ancien, rattaché au légendaire Djésér (III^e Dyn.)⁶⁶. Là encore, un dieu (en l'occurrence Khnoum) se manifeste en songe. Il promet au roi une crue exceptionnelle qui sauvera le pays de la famine, et lui fait connaître ses volontés qui seront gravées, comme le dit le texte (l. 32), «en un lieu sacré» – un rocher curieusement fissuré dominant l'île de Séhel, près d'Assouan.

Comme on le voit, plusieurs séquences narratives de la légende d'origine transmises par Tacite se trouvent partagées par un ensemble de textes égyptiens: un roi rêve, un dieu lui apparaît, qui lui communique ses volontés à propos d'une négligence rituelle, ou lui annonce par oracle quelque événement à venir, quand il n'ordonne pas la libération de sa statue. L'introduction de ces motifs égyptiens dans le champ de conscience hellénique est démontrée par plusieurs indices convergents. On doit en effet ajouter au dossier parcouru jusqu'ici certaines traditions rapportées en grec. Flavius Josèphe⁶⁷ relate (via Chaerémon) le rêve d'un pharaon Aménophis, où une apparition d'Isis reproche au souverain la destruction de son temple pendant la guerre. Le remède à cette impiété sera l'expulsion des «Impurs»⁶⁸, un thème que nous savons proche de celui de Sarapis, dans la source de Tacite. Certains aspects enfin de cette même thématique apparaissent dans l'histoire de Joseph (seul conseiller à pouvoir décrypter les rêves de Pharaon). Nous noterons que l'histoire de Joseph (*Genèse* 37–50) s'élabore vraisemblablement en Égypte, vers la fin du 3^e s.⁶⁹, c'est à dire peu après la période où se constitue le culte alexandrin de Sarapis. On se souviendra enfin que selon Plutarque, Alexandre cherchant un lieu adéquat pour fonder la future Alexandrie vit en songe un vénérable vieillard, qui n'était autre qu'Homère, lui indiquer l'endroit désiré en déclamant les vers célèbres de l'*Odyssée* (IV, 354) où se trouve évoqué l'îlot de Pharos, «sur la mer bouleuse (...) en avant de l'Égypte»⁷⁰.

Une littérature d'érudition

Les «antiquaires», historiens et philosophes herméneutes, tournent très tôt leurs regards vers la piété «nouvelle» et intense qui s'adresse à Sarapis, dont Ménandre, contemporain et ami de Démétrios de Phalère, s'était fait lui aussi l'écho⁷¹. Mais il

⁵⁹ Sur une stèle provenant du temple d'Amon nubien du Gebel Barkal. Tanoutamón, en l'année 1 de son règne, consigne qu'il a vu deux serpents à ses côtés. A son réveil, on lui explique la nature prophétique de ce signe onirique: les deux serpents représentent les deux parties, méridionale et septentrionale, de l'Égypte, que le roi va dominer. Voir T. Eide (et coll.), *Fontes Historiae Nubiorum*, I, Bergen, 1994, n° 29 (Stèle Caire JE 48863, N. Grimal, *Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire*, MFAO 106, Le Caire, 1981), commentaire p. 208. On peut comparer ce récit au rêve de «Sabakos» (= Chabaka), chez Hérodote, II, 139, et Diodore I, 65; cf. O. Masson, *RHR* 138 (1950), pp. 5–25.

⁶⁰ H.-J. Thissen, *Studien zum Raphiadekret*, Meisenheim, 1966, p. 55.

⁶¹ J. Assmann, «Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor», *RdE* 30 (1978), pp. 22–50, voir p. 44.

⁶² P. Tresson, «La stèle de Naples», *BIAO* 30 (1930), p. 381 (l. 11–12).

⁶³ L'oracle onirique peut ainsi concerner l'espérance de vie: Harsiésis, prêtre thébain de 28 ans, voit dans son sommeil un dieu qui lui assure qu'il vivra encore 55 ans: P. Vernus, *RdE* 32 (1980), p. 130 (P. Leyde T 32, VII, 28–33).

⁶⁴ BM 147, époque de Cléopâtre VII. E. Reymond, *From the Records of a Priestly Family from Memphis*, Ag Abh 38, 1981, n° 20; cf. Ch. Maystre, *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*, OBO 113, 1992, n° 201, p. 419. Nous retrouvons la promesse de la naissance d'un enfant mâle dans un rêve attesté dans le conte démotique de Setné (Setne II, 1–20; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 3, pp. 138–139).

⁶⁵ Stèle Louvre C 284. Voir G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1946, pp. 221–232. Cf. W. Westendorf, *LÄ* II 1, 1975, col. 698–700, s. v. «Bentreschi-Stèle»: M. Broze, *La princesse de Bakhtan*, Bruxelles, 1989.

⁶⁶ P. Barguet, *La stèle de la famine à Séhel*, *BdE* XXIV, IFAO, 1953.

⁶⁷ *Contre Apion*, XXXII.

⁶⁸ Cf. les versions différentes de cette même expulsion (sans épisode onirique) chez Manéthon frag. 54 (Waddell), et chez Tacite, *Histoires* V, 3 (où le roi Bocchoris consulte l'oracle d'Hamon à la suite d'une épidémie).

⁶⁹ Cf. *Storia di Giuseppe*, a cura de A. Catastini et Cristiano Grottanelli, Venezia, Marsilio 1994, pp. 52 sqq. («Origine e datazione»).

⁷⁰ Plutarque, *Alexandre*, 35.

⁷¹ Fr. 139 K, tiré du *P. Oxy.* XV 1803, 9: *hōs semnōs ho Sárapis theós* («Combien vénérable es

s'intéressent à autre chose qu'aux rêves et aux miracles. Ce qui constitue leur objet d'investigation n'est pas non plus, en premier lieu, l'origine de la statue du culte alexandrin, une statue qui d'ailleurs n'est peut-être pas encore en place au moment où commence leur réflexion. Ce qui dès le début du 3^e s. retient leur attention, c'est le dieu lui-même et le nom qu'on lui donne, Sarapis, ainsi que ses liens avec l'Apis de Memphis: de Nymphodore d'Amphipolis à Clément et Cyrille d'Alexandrie, en passant par Tacite (de nouveau) et Plutarque (lui aussi), on peut suivre la trace de leurs investigations.

La preuve qu'un récit d'origine du nom (et du culte) circulait dès l'époque du premier Ptolémée est donnée par la référence que fait Clément d'Alexandrie à une œuvre écrite vers 300 av. J.-C., les *Nómima Ásias* de Nymphodore, aussi connus sous le titre de *Nómima barbariká*: «Nymphodore d'Amphipolis, dans le 3^e livre de ses *Mœurs d'Asie*, dit que le taureau Apis, une fois mort et embaumé, était déposé dans un cercueil (*sorós*) à l'intérieur du temple du dieu vénéré et que c'est à la suite de cela qu'il fut appelé *Soróapis* («Apis du cercueil»), et *Sárapis* conformément à la prononciation⁷² des gens de l'endroit»⁷³. Si l'on accepte ce témoignage dans sa littéralité, et nous ne voyons pas pourquoi on devrait le rejeter, on découvre que la formation du nom «Sarapis» (à partir de l'égyptien Osiris-Apis) est le résultat d'un processus observé du côté de la nécropole souterraine des Apis près de Memphis, avant même que l'on rencontre l'attestation d'un culte adressé à Sarapis dans Alexandrie.

Ces spéculations hellénomémemphites issues de l'observation des rites réservés à l'Apis défunt rejoignirent postérieurement sur le récit d'origine de la statue de Sarapis à Alexandrie, dont nous avons lu la version rapportée par Tacite et Plutarque. La rumeur circulait que la substance de cette statue (celle du «Pluton» de Sinope, ou «Zeus Sinopitès», ou Sarapis) était elle-même une énigme, «résistant à l'analyse de ceux qui la regardent»⁷⁴. Une variante importante attribuée à Athénodore Calvus, un auteur stoïcien du premier siècle avant notre ère, en fait l'œuvre d'un artiste grec travaillant en Égypte, bien avant Alexandre. L'intention d'Athènodore, précise Clément, était de prendre le contre-pied de l'opinion commune qui faisait de Sarapis un dieu apparu récemment, et de sa statue l'œuvre du sculpteur athénien Bryaxis (qui travaille au tournant du 4^e et du 3^e s.⁷⁵): «Il dit que le roi Sésostris, ayant soumis la plupart des nations grecques, rentra en Égypte en emmenant avec lui d'habiles artistes; il ordonna alors que soit sculptée une image de son ancêtre Osiris. C'est l'artisan Bryaxis qui la réalisa, non pas Bryaxis l'Athènién,

le dieu Sarapis»), passage explicitement attribué à Ménandre, et cité comme exemple métrique. Ménandre meurt en 291.

⁷² Littéralement «usage» (*sunétheia*).

⁷³ Clem. Al., *Strom.* I, 21, 106 citant Nymphodore fr. 20 Müller, *FHG* II p. 380; il s'agit d'un auteur actif au tournant du 4^e et du 3^e s. av. notre ère (Walter Spörrli, in *Der kleine Pauly*, sv. «Nymphodorus» 2).

⁷⁴ Eustathe, *Commentaire à Denys le Périégète*, 255.

⁷⁵ Bryaxis est un artiste d'origine carienne mais actif à Athènes comme en Asie Mineure: on lui doit une collaboration au Mausolée d'Halicarnasse, ainsi qu'un portrait de Seleukos Nikator (312-280). Cf. *Der Neue Pauly*; article «Bryaxis». Sur l'image du Sarapis alexandrin, qui a fait l'objet d'études importantes, on se contentera ici de renvoyer à la bibliographie donnée dans le *LIMC*, s. v. «Sarapis».

mais un homonyme. Il se servit pour son travail de matériaux mêlés et variés. Il avait à sa disposition de la poussière d'or, d'argent, de cuivre, ainsi que de fer, de plomb et d'étain. Aucune des pierres égyptiennes ne lui manquait: éclats de saphir, d'hématite, d'émeraude, et aussi de topaze. Il pila le tout et le mélangea, en utilisant du lapis-lazuli, ce qui rendit assez sombre la surface de la statue; puis ayant créé une pâte de tout cela à l'aide des drogues (avec le *pharmakon*) qui restaient de l'embaumement d'Osiris et d'Apis, il façonna Sarapis. Le nom de ce dernier symbolise de manière énigmatique la rencontre des rites funéraires (*tà kedeia*, adressés à Apis) et de la fabrication (de l'image de Sarapis) à partir de la momie (*tèn ek tēs taphēs demiourgian*), puisque ce nom est formé de la synthèse d'Osiris et d'Apis, donnant Osirapis»⁷⁶.

Dépositaire d'une mémoire hostile certes, mais bien informée, Cyrille d'Alexandrie, neveu de l'évêque Théophile qui fit détruire le Sérapéum d'Alexandrie, précisera que «le discours des Hellènes sur Sarapis est contradictoire. Les uns penchent pour Pluton, les autres préfèrent Osiris, d'autres encore Apis. La controverse étant vive, on dit qu'ils dressèrent l'idole de telle sorte qu'à partir d'un seul symbole ils parvinssent à s'accorder sur une appellation unique, *Osirapis*, nom où l'on peut comprendre à la fois *Osiris* et *Apis*. L'un et l'autre sont concernés par la mort et la tombe, étant nés mortels. Avec l'usage et le temps, la chute du *Osi* fit que la statue fut appellée *Sarapis*»⁷⁷.

Dans ces interprétations l'élément *Osiris* renvoie bien évidemment à l'idée de rituel de deuil, tout comme l'élément *Apis* évoque l'animal sacré dont le cadavre est embaumé. Le fait qu'à Memphis, siège du culte de l'Apis, l'animal mort soit vénéré sous le nom d'*Wsjr-Hp* (transcrit *Osirapis* en grec), c'est-à-dire Apis devenu un Osiris (en tant que mort), est supposé par ce type d'étymologie. Ces récits concernant la statue de Sarapis fonctionnent donc comme autant de métaphores de l'origine de son nom. Donner un corps au dieu équivaut à lui donner un nom. On relèvera en outre que la vraie étymologie, celle que les prêtres égyptiens et les Hellénomémemphites ne pouvaient ignorer, rejoue «providentiellement» la fausse étymologie (renvoyant à du grec) attestée par Plutarque⁷⁸ et Clément⁷⁹: Sarapis serait issu de *soros Apidos*, «cercueil de l'Apis».

La fondation du Sérapéum d'Alexandrie

Macrobi (Saturnales I, 20) rapporte que le roi Nicocréon de Chypre (qui régna entre 332/331 et 310 et fut un allié proche de Ptolémée I)⁸⁰ adressa une prière à Sarapis, lui demandant quelle pouvait être sa position parmi les dieux. La réponse divine aurait été donnée à la première personne. Transmise en hexamètres grecs, elle suppose une épiphanie, peut-être onirique. On peut déceler dans le contenu doctrinal

⁷⁶ Athénagore cité par Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 4, 48.

⁷⁷ Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien* (Migne, PG LXXVI), I p. 521 (13).

⁷⁸ Qui l'écarte en *Isis et Osiris* 29.

⁷⁹ Stromates I, 21, 106, 3.

⁸⁰ Nicocréon fut compagnon d'Alexandre dans l'expédition contre Tyr, avant de devenir allié de Ptolémée I et d'être désigné par lui comme stratège des îles (cf. article «Nikokreon» du *Kleine Pauly*).

nal de cet oracle l'influence d'une pensée philosophique.⁸¹ La prétention du dieu à représenter l'univers cosmique est analogue à la revendication théologique universelle d'Isis, telle qu'on la rencontre dans le discours de la déesse chez Apulée, et dans l'ensemble des arétaologies. De plus, l'usage de la première personne semble aussi annoncer ce qui constituera un procédé courant de cette littérature. Mais contrairement à la déesse, Sarapis ne prononce pas son propre nom. Au fameux «Je suis Isis», introduisant la litanie des pouvoirs et des modes de manifestation, correspond le texte suivant: «Je suis celui que je vais t'enseigner. Ma tête est l'ordonnance des cieux, mon ventre la mer, mes pieds la terre, mes oreilles sont dans l'éther, mes yeux dont l'éclat porte au loin sont la lumière éclatante du soleil». Si l'on admet, ce qui est vraisemblable, que la rencontre de Nicocréon et de Sarapis repose sur une donnée ancienne, on peut faire l'hypothèse d'une vision royale, éventuellement commémorée par une stèle épigraphique. Nicocréon étant mort en 310, on aurait ici la plus ancienne mention de Sarapis (ainsi nommé), dans un contexte qui préfigure les rêves de Zoilos, Xenainetos et Apollonios. Du même coup, par son caractère royal, cette vision confère à la «légende» du rêve de Ptolémée chez Tacite et Plutarque un caractère quasi réaliste.

On connaît mieux l'histoire de la destruction du Sérapéum d'Alexandrie que celle de sa fondation. Situées sur un monticule faisant office d'acropole alexandrine, les maigres ruines visibles aujourd'hui se laissent difficilement interpréter. Les fouilles menées en 1943 et 1945, permirent toutefois de mettre au jour plusieurs dépôts de fondations, et de tracer un plan général⁸². À différents angles du mur d'enceinte du *temenos*, ainsi que sous les murs d'un *naos* situé à l'intérieur du *temenos*, de nombreuses plaques de matières diverses (or, argent, bronze, limon du Nil, verre, faïence), ont été d'abord retrouvées, portant une seule et même inscription bilingue, en grec (trois lignes), et en hiéroglyphes (à gauche sur trois colonnes). Le texte grec est le suivant: «Le roi Ptolémée, fils de dieux Adelphes Ptolémée et Arsinoé, [a dédié] à Sarapis le temple (naos) et l'enceinte (temenos)». Écrit en langue «classique», le texte égyptien fait suivre le cartouche et la titulature de Ptolémée III Evergète (246–221) de la dédicace suivante: «Il a fait le temple et le domaine d'Osiris-Apis» (*jr.n.f pr hn' hwt n Wsjr-Hp*)⁸³.

Une fouille ultérieure a permis de retrouver d'autres dépôts sous les côtés d'un édifice adjacent qui se révèle être un temple d'Harpocrate, le dieu-fils. Le texte des

⁸¹ Ce qui ne signifie en rien qu'il soit étranger à Nicocréon, ou plus récent: cf. R. Van den Broek, «The Sarapis Oracle in Macrobius *Sat.*, I, 20, 16–17», *Hommages Fermaseren*, Leiden, 1978 (*EPRO* 68/1), pp. 123–141.

⁸² Pour ce qui suit, voir A. Rowe, «Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis at Alexandria», *Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 2, 1946, 1 sqq.; 51 sqq. (spécialement pp. 8–13); cf. entre autres P. Jouguet, «Les dépôts de fondation du temple de Sarapis à Alexandrie», *CRAI* 1946, pp. 680–687; A. Bernand, *Alexandrie la grande*, Paris 1966, pp. 126–128; ainsi que la présentation et traduction de P. Charvet et J. Yoyotte, *Strabon. Le voyage en Égypte*, 1997, pp. 240–241 (où il convient bien sûr de corriger «Ptolémée II», sous lequel serait daté le premier texte, en «Ptolémée III», fils de Ptolémée et d'Arsinoé). Faute d'une publication systématique, le dossier de ces dépôts de fondation demeure étonnamment imprécis. Ce que nous en donnons constitue le minimum fiable. Sur plusieurs dizaines de tablettes ou lamelles, seulement trois ont été réellement lues. Les autres, nous dit-on, leur sont identiques. Cf. S.B. 9299–9301.

⁸³ Plaque en or, Alexandrie, Musée gréco-romain, Inv. P 8357; Rowe, *op. cit.*, p. 8, fig. 2.

plaquettes trouvées sous le temple d'Harpocrate indique, lui, une fondation de Ptolémée IV Philopator (221–204). Le texte bilingue y est écrit en grec, sur quatre lignes, surmontant trois lignes d'hiéroglyphes. La version grecque est la suivante: «Le roi Ptolémée, fils du roi Ptolémée et de la reine Bérénice dieux Evergètes, à Harpocrate, selon l'ordonnance de Sarapis et d'Isis (*katà próstagma Sarápidos kai Isidos*)». Le texte égyptien présente, à la différence des plaques antérieures, une certaine difficulté. Il n'est en effet écrit ni en égyptien «classique», ni en ptolémaïque usuel, mais en une écriture savante que l'on appelle cryptographique, apanage de hiéogrammata raffinés, susceptible d'intéresser le roi particulièrement pieux et curieux d'ésotérisme que fut Philopator, le commanditaire. Le chanoine Drioton a tenté de ce texte une traduction habituellement reprise par la suite: «Le roi Ptolémée aimé d'Isis, fils du roi Ptolémée, avec l'épouse du roi Bérénice, à Horus-l'enfant, selon l'ordre d'Osiris-Apis et d'Isis»⁸⁴.

Le dépôt de plaques de fondation sous les murs d'enceinte est une pratique fortement ancrée dans la tradition égyptienne⁸⁵. Il est frappant de constater que la création de ces temples ou chapelles de Sarapis et d'Harpocrate, dans le sanctuaire d'Alexandrie, se pense et s'écrit en égyptien autant qu'en grec. On découvre également que, toujours à Alexandrie, Sarapis est indiscutablement conçu comme l'équivalent grec de l'égyptien Osiris-Apis⁸⁶. On comprend dès lors que dans les archives démotiques de Hor, la formule «Le grand temple d'Osiris-Apis qui est à Rakôte (*pi Wsjr-Hp p3 '3 nty n R'-qdt*)» puisse tout naturellement désigner le Sarapieion d'Alexandrie (Rhakôtis)⁸⁷.

Sarapis en Égypte et chez les Grecs

Les plaques de fondation précisent que le temple d'Harpocrate, à l'intérieur du Sérapéum alexandrin, fut élevé à la suite d'une ordonnance (*prostagma*) de Sarapis et Isis. Cet ordre fut-il communiqué lors d'un songe que fit le roi, comme on l'a suggéré⁸⁸? L'hypothèse est séduisante. Un Ptolémée rêvant de Sarapis: nous aurions ici le plus ancien témoin, et presque la source, du récit d'origine transmis par Tacite et Plutarque⁸⁹.

⁸⁴ Commentaires et explications: *CASAE* 2, (1946), pp. 97–112.

⁸⁵ Voir B. Letellier, S.v. «Gründungsbeigabe», *LÄ* II, 1977, col. 906–912; cf. M. Azim, *Karnak* VII (1982), pp. 112–117 (liste et bibliographie chronologique des dépôts de fondation, de l'Ancien Empire à Ptolémée X).

⁸⁶ Cf. une dédicace bilingue, également sur plaque d'or, émanant d'un privé, où c'est également le cas: M. Tod, «A bilingual dedication from Alexandria», *JEA* 28 (1942), pp. 53–56; cf. Rowe, *CASAE* 2 (1946), pp. 12–13. Ce document, une plaque de fondation d'un petit temple de Sarapis, a été trouvé sous une pierre d'angle, lors des travaux de reconstruction de la bourse d'Alexandrie.

⁸⁷ J. Ray, *The Archive of Hor*; texte n° 3, v° 19–20, p. 22 et p. 26. Cf. d'autres documents encore cités *infra* note 100.

⁸⁸ A. Bernand, *Alexandrie la grande*, p. 127. Que *próstagma* désigne une rêve oraculaire, dans le contexte de Sarapis, est montré, entre autres, par l'usage du mot sur la fameuse enseigne du devin trouvée au Sérapéum de Memphis: *infra* note 180.

⁸⁹ Une tradition (légendaire?) fait remonter le culte de Sarapis à Alexandre lui-même: pour ce qui concerne le Sarapieion dédié par un certain Parménicos, que mentionnent les archives de Zénon, et dont une source littéraire fait un sanctuaire privé bâti sous Alexandre, cf. Fraser, *Alexandria*, pp. 270–271. La Suda (s.v. *Sárapis*) parle du grand temple d'Alexandrie comme élevé sous

Les archéologues aiment à penser, et ils ont quelques raisons de le faire, indépendamment de la légende d'époque romaine, que c'est Ptolémée I qui fit élire le Sérapéum. Du premier état du sanctuaire, ils ne savent cependant quasiment rien. Bâti dans « Rhakôtis » – mot forgé sur la désignation *r'-qdt* (« Le Chantier ») que les Égyptiens employaient pour désigner la nouvelle ville⁹⁰ – le domaine de Sarapis fut aménagé en plusieurs étapes, comme le prouvent les plaques de fondation. Avant le temenos et le naos de Ptolémée III, les traces archéologiques sont maigres. Il semblerait qu'il existait un premier édifice, orienté différemment⁹¹. Des dédicaces à Sarapis ont été retrouvées sur place, qui attestent indubitablement l'existence d'un culte sous Ptolémée II, sinon déjà sous Ptolémée I⁹².

Alexandre. La tradition rapporte enfin qu'un oracle de Sarapis (Marduk selon Wilcken, *UPZ I*, pp. 82 et 87) fut consulté à Babylone au moment de la mort d'Alexandre (Plut. *Alex.* 73 et Arrien, *Anab.* VII, 26). A la suite d'un examen serré du dossier (dans lequel figure aussi un papyrus très fragmentaire, où R. Merkelbach suggère de lire le récit d'une apparition de Sarapis à Alexandre, cf. Maria Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim, 1985, no 66, pp. 152–153), L. Vidman, *Isis und Sarapis*, op. cit., p. 22 peut affirmer: « Meines Erachtens hat die Theorie, daß schon Alexander den neuen Gott kennengelernt hat, viel für sich und kann jetzt nicht mehr stillschweigend übergegangen werden ».

⁹⁰ Dès le III^e siècle av. J.-C., les Grecs ont utilisé le terme Rhakôtis pour désigner un quartier d'Alexandrie (p. Ryl. 576), alors que le mot égyptien *r'-qdt* (Rakoté) désigne l'ensemble du tissu urbain de la ville nouvelle. Voir M. Chauveau, *L'Égypte au temps de Cléopâtre*, 1997, p. 77, et « Alexandrie et Rakhotis: le point de vue égyptien », *Colloque. Alexandria: une mégapole cosmopolite*, Actes. *Cahiers de la villa « Kérylos »* 9, 1999, pp. 1–10 (article courtoisement signalé par D. Devauchelle). Voir encore l'article à paraître sur ce sujet, par M. Chauveau et M. Depauw, dans la *Chronique d'Égypte*.

⁹¹ Voir G. Grimm, dans *La gloire d'Alexandrie*, Paris, 1998, p. 94, qui renvoie à M. Sabotka, *Das Serapeum in Alexandria*, Diss. Technische Universität Berlin (ouvrage que nous n'avons pas pu consulter), pour qui le premier édifice remonterait à Ptolémée I. Voir aussi G. Grimm, dans *Alexandria and Alexandrianism*, Malibu, 1996, pp. 63–65.

⁹² La plus ancienne dédicace trouvée sur place est gravée sur la base d'une statue (elle-même disparue) du début du 3^e s., datable peut-être de Ptolémée I (305–282) ou sinon du début du règne de Ptolémée II (selon Fraser): « Asclépiod[ore...], Eu]boulos fils d'Eu[boulos], à Sarap[is] » (*S.B.* VIII, 9738; *SEG XXIV*, 1969, n° 1167); cf. L. Robert, « Note sur une inscription du Sera-péum », *Bull. de la Soc. Roy. d'Arch. d'Alexandrie* 39, 1951, p. 131 (repris de *Bull. of the Fac. of Arts*, Farouk I Univ., vol. II, 1944, pp. 18 sqq., et *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 1944); P. Fraser, *Opusc. Ath.* VII, 1967, p. 37; id., *Alexandria* II p. 422 n° 644; F. Kayser, *Recueil des inscriptions grecques et latines (non funéraires) d'Alexandrie*, *BdE* 108, IFAO, 1994, n° 45, p. 168–170.

Deux autres inscriptions d'Alexandrie datent peut-être du règne de Ptolémée I: *S.B.* 10680, *SEG XXIV* (1969) n° 1166 (Fraser, *Alexandria* II p. 422 note 644), sur un autel du Séra-péum, « Aristodème fils de Diidotore, Athénien, à Sarapis et Isis »; et *S.B.* 8849, *O.G.I.* I, 21,1 (d'Alexandrie), « Sous le roi Ptolémée / et ses enfants / à Sarapis (*Sarāpidi*) à Isis / Nicanor et Nicandre fils de Nikon, du dème de Pollux ». On peut y ajouter une troisième inscription conservée au Musée d'Alexandrie (cf. Brescia, *Iscrizioni* p. 68 n° 105), mais provenant du Fayoum (nom Arsinoïte), avec une dédicace: « Aristophane fils d'Aristophane, Thessalien, à Sarapis, à Isis, prière (*euchén*) », datée du 3^e s. dans *S.B.* I, 2596, mais du 4^e s. déjà dans F. Preisigke – F. Bilabel, éd., *Berichtsgungsliste* III (1958), p. 168 (absent de l'index de Fraser).

À ces quatre inscriptions (dont deux du Séra-péum d'Alexandrie) pour lesquelles on peut hésiter entre le règne de Ptolémée Soter et celui de Ptolémée Philadelphie, il convient d'ajouter une inscription d'Alexandrie certainement datée du règne de Philadelphie, *S.B.* VIII, 10040, 6, *S.E.G.* 18.636

Hors d'Égypte, nous avons vu que la renommée littéraire de Sarapis se répand dès l'époque de Ménandre, de Démétrios de Phalère et de Nymphodore d'Amphipolis. Nicocréon de Chypre semble converser avec lui. Les archives de Zénon montrent l'intérêt que lui manifeste, en 257 av. J.-C., un dévot originaire de Cnide⁹³. Les témoignages épigraphiques signalent que le culte de Sarapis, à l'époque de Ptolémée II, s'était déjà diffusé sur les côtes d'Anatolie (Halicarnasse), et même jusqu'aux bords de la Mer Caspienne (Hyrcanie)⁹⁴.

(P. M. Fraser, *B.S.A. Alex.* 41, 1956, pp. 49–55): stèle en marbre blanc, découverte en dehors de la ville, en face du jardin Antoniadès (A. Bernand, *Alexandrie* p. 149): « Au nom du roi Ptolémée fils des Sauveurs Ptolémée et Bérénice, Archagathos fils d'Agathocèles, épistate de Libye, et sa femme Stratonice [ont offert] à Sarapis [et] à Isis le *témenos* »; Giulia Ronchi la date de 283–278; Archagathos fils du fameux Agathocèles, qui participe à l'expédition africaine de son père, et meurt en Afrique sous Ptolémée I, n'est pas en cause; il doit s'agir d'un homonyme.

Dans les papyrus de Zénon, à côté de la lettre de Zoilos (*P. Cairo Zen.* I 59034, déjà citée), il convient de mentionner divers autres textes mentionnant Sarapis: *P. Col. Zen.* I, 5.26 (probablement 257 av.) dans une liste des dépenses et des entrées journalières, le versement d'une drachme de bronze au Sarapieion (de Memphis probablement) se trouve consigné; en 256, à Philadelphie, un compte d'huile de lampe (*P. Cornell* 1, 80, 83) mentionne 2 cotyles d'huile donnés à Helénos pour la lanterne d'Apollonios qui se dirige à l'aube vers le Sarapieion (de Memphis vraisemblablement). Dans une lettre adressée à Zénon par Artémodore (*P. Cairo. Zen.* II, 59149,5), il est question d'un serment prononcé dans le Sarapieion (de Memphis), promettant de rembourser une dette. À l'inverse *P. Cairo. Zen.* IV 59620, 14, une pétition adressée au roi (milieu 3^e s.), signale qu'un certain Eutychos s'est réfugié dans le Sarapieion pour éviter d'avoir à prêter serment dans une délicate affaire de propriété. *P. Cairo. Zen.* II 59168, enfin, conserve la lettre d'Apollonios enjoignant à Zénon d'entreprendre la construction d'un Sarapieion à Philadelphie (cf. *supra*).

De l'extrême fin du règne de Philadelphie, ou du début de celui de Ptolémée III, le *P. Ryl.* IV 576,6 (246–222 av.) contient un certificat pour le déchargement de marchandises amenées par transport fluvial à côté du Sarapieion de Rakotis: *pròs tōi (?) en Rakótei Sarapieón*.

⁹³ Cf. *supra*.

⁹⁴ Halicarnasse (Bodrum): stèle de marbre blanc. Dittenberger, *OGIS* I, 16; texte corrigé dans *Philologus* 85 (1930), pp. 159 sqq.; cf. P. M. Fraser, *Op. Ath.* 3 (1960), p. 34, note 2; Vidmann, *Sylloge*, 1969, p. 139 n° 270. L'inscription doit être située après 271 (sous Ptolémée II, après la mort d'Arsinoë II). Elle célèbre la dédicace par un inconnu (lacune), sous la responsabilité d'un Égyptien (Cherémon), en l'honneur de Ptolémée Sôter et Dieu, d'un hiéron consacré à Sarapis, Isis et Arsinoë Philadelphie.

Hyrcanie: acte de manumission de Gorgan, à l'angle sud-ouest de la Mer Caspienne (entre 281 et 261): communiqué par Ghirshman à Louis Robert, qui le publia dans *Hellenica* 11/12, Paris, 1960, pp. 85–91; cf. Vidmann *Sylloge* 187 nr 369. Il s'agit, sous le règne d'Antiochos 1^{er}, d'un af-franchissement par consécration à une divinité. Mais au lieu de la déesse locale Nanaïa, que l'on attendrait, on rencontre ici Sarapis (ligne 7: *hieròn Sarápios*, « devenu propriété de Sarapis, par consécration »). La forme du génitif n'est pas encore fixée en *Sarápidos*. « C'est une surprise que de trouver si loin dans l'Asie Centrale, tout à l'extrême du monde hellénisé, le grand dieu du syncretisme gréco-égyptien dans cette position éminente » (L. Robert, op. cit. pp. 86–87). On peut penser à Tacite *Hist.* IV 84, qui affirme l'existence d'un sanctuaire de Sarapis à Séleucie du Tigre sous le règne en Égypte de Ptolémée I. Selon Bradford Welles, *Historia* 11 (1962), pp. 290–293, le temple de Sarapis à Gorgan a dû être fondé sous Alexandre déjà, car le commerce entre les Séleucides et les Lagides, à l'époque de l'inscription, est inexistant. Cf. aussi *Historia* 12 (1963), p. 512. Louis Robert et Fraser doutent de l'hypothèse de Welles. Pour la manumission sous le signe de Sarapis, cf. les parallèles donnés par Vidmann, *Sylloge* n° 55, 56, 60, 64, 67, 69, 70, 71 (Béotie, Phocide, Locride occidentale).

L'impact du dieu nouveau, dans le milieu égyptien, semble par contre quasi nul. Il suffit, pour s'en rendre compte, de se pencher sur la riche documentation des temples construits sous les Ptolémées: Sarapis n'y apparaît pas. Cela permet de conclure que les Ptolémées n'ont jamais tenté d'introduire le culte de Sarapis en milieu indigène. Mais avant d'en tirer une quelconque leçon, il convient de reléguer nos préjugés à leur juste place. Si Sarapis, sous sa forme grecque, est absent des documents égyptiens, cela n'a en effet rien d'étonnant. Les Égyptiens disposent du modèle égyptien de référence. Ils n'ont que faire de ce qui, à leurs yeux, pourrait sembler une étrange contrefaçon. Une entreprise de diffusion de la figure hellénisée n'aurait en outre été d'aucune utilité. C'est bien plutôt le culte du souverain hellénique, certes vêtu à l'égyptienne (quoique parfois subtilement marqué de quelques innovations macédoniennes) que les Ptolémées doivent imposer. Si l'impact de Sarapis est insignifiant chez les Égyptiens, cela ne veut pas dire que ce dieu ait été totalement ignoré. L'intelligentsia bilingue – Manéthon en tête – y accorda quelque attention. Le regard égyptien qui se pose occasionnellement sur cette figure hellénisée peut même déboucher, dans le cadre des mouvements de réaction anti-grecque du 2^e siècle av. J.-C., sur des considérations haineuses; dans «l'Oracle du potier», prophétie écrite en (assez mauvais) grec mais sûrement traduite à partir d'un original démotique, une référence à Sarapis s'est bel et bien glissée: «Il (Alexandre) prendra le pouvoir sur l'Égypte, se rendant dans la ville en cours de fondation (*tēn ktizoménen pólín* = Alexandrie)⁹⁵, ville qui, ayant refondu ([*ek kainoú*] *chôneusasa*) les dieux, forgera pour elle-même une image façonnée (*plasma*) à son propre usage»⁹⁶.

On rencontre naturellement Sarapis dans les colonies grecques d'Égypte. Dans le Fayoum son culte est bien attesté dès les archives de Zénon, sous Ptolémée II. A Canope, où l'on connaît Isis au moins depuis la même époque⁹⁷, le dieu conçu comme son époux acquiert une grande renommée⁹⁸. La vocation thérapeutique de son temple fut célébrée par Strabon qui nous apprend qu'on y pratiquait l'incubation⁹⁹. Il faut aussi mentionner une dédicace grecque (datant de Ptolémée V), trouvée non loin de là à Taposiris Parva, consacrée par un groupe de fidèles faisant l'offrande

⁹⁵ Voir pour cette interprétation M. Chauveau, *Alexandrie: une mégapole cosmopolite*, Cahiers de la Villa «Kérylos», 9, 1999, pp. 8–9; pour Chauveau, le participe *ktizoménè* rendu par «en cours de fondation», est directement inspiré de l'égyptien *R'-qdt*.

⁹⁶ P. Oxy. 2332, I, 2–4; L. Koenen, «Die Prophezeiungen des Töpfers», *ZPE*, 1968, pp. 178–209 (p. 199 pour ce passage); K.-Th. Zauzich, *LA VI*, 1986, col. 621–623, s.v. «Töpferratel»; F. Du-nand, «L'oracle du potier et la formation de l'apocalyptique en Égypte, in *L'Apocalypse*, Paris, 1977, (p. 61 pour ce passage).

⁹⁷ Voir M. Malaise, «Le culte d'Isis à Canope au III^e siècle avant notre ère», *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran Tam Tinh*, Québec, 1994, p. 353–370.

⁹⁸ Une dédicace à Osiris sur lamelle d'or, provenant d'un dépôt de fondation daté de Ptolémée III, trouvée hors contexte de fouilles archéologiques, se rapportait peut-être à la fondation du Sarapieion canopique, un édifice célèbre dans l'Antiquité, mais dont l'emplacement n'a pas été repéré de manière certaine: «Le roi Ptolémée (III), fils de Ptolémée (II) et d'Arsinoé, les dieux Adelphes, et la reine Bérénice, sa sœur et épouse, [ont dédié] l'enceinte sacrée (*to temenos*) à Osiris»; A. Rowe, *CASAE* 2 (1946), p. 11; cf. A. Bernand, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs*, *MIAO* 91, 1970, pp. 236–237; cf. aussi pp. 276–277.

⁹⁹ Strabon XVII, 17. Voir J. Yoyotte, P. Charvet, St. Compertz, *Strabon, Le voyage en Égypte*, Paris, 1997, p. 109.

d'un autel (*bōmos*) et d'un arbre (un perséa), avec une formule inhabituelle: Osoros (sic), qui est aussi Sarapis (*Osorōi te kai Sarápidi*), à Isis, à Anubis, à tous les autres dieux et déesses»¹⁰⁰. La forme «Osoros» renvoie sans doute à Osiris, dit du lieu; pensée en grec, elle devient synonyme de Sarapis.

Les données onomastiques ne permettent pas de supposer un grand succès populaire de Sarapis à l'époque ptolémaïque. On connaît bien quelques «Sarapion» (le 3^e siècle av. J.-C.). Le nom «Sarapias» est aussi attesté au 2^e siècle¹⁰¹. Mais grande vogue des noms théophores bâtis sur Sarapis ne débute vraiment qu'à l'époque romaine, lorsque le dieu fut conçu comme emblématique de la province¹⁰².

L'iconographie alexandrine de Sarapis nous le montre, assis puis debout, comme un dieu grec, habillé d'un manteau long et souple fort éloigné de la raideur des pagnes égyptiens. Son faciès barbu et sa chevelure bouclée n'ont rien de l'image tendue d'un dieu d'Égypte. Dans cette image de culte hellénistique on ne saurait reconnaître Osiris, le dieu des morts, encore moins un Apis. Seul l'attribut discrète d'une couronne de type Atef peut ajouter parfois une note égyptienne, trahissant l'appartenance locale¹⁰³. En revanche, le nom du dieu apparaît manifestement

¹⁰⁰ P. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I, pp. 252–253, et n. 487–488, vol. II, p. 401.

¹⁰¹ Cf. D. Foraboschi, *Onomasticon Alterum Papyrologicum*, p. 280–282; cf. F. Preisigke, *Amenbuch*, coll. 363–364; cf. aussi, par exemple, l'examen des noms formés avec le théonyme Sarapis, dans le cadre oasisen, par G. Wagner, *Les oasis d'Égypte, à l'époque grecque, romaine et byzantine*, BdE 100, 1987, pp. 232–233.

¹⁰² Le nom «Sarapion» ou «Sérapion» est attesté dans la documentation démotique, orthographié *Srpj3n* (*Demotisches Namenbuch*, I, 13, 1995, pp. 933–934); il est aussi connu en hiéroglyphe, par exemple dans un document d'époque romaine où l'on rencontre un *Sr'py'n* (Sarapis); R. el-Farag, U. Kaplony-Heckel, K. Kuhlmann, «Recent Archaeological Explorations at Athribis MDAIK 41 (1985), p. 5. En hiéroglyphe comme en démotique, le nom théophore est écrit à l'aide de signes alphabétiques, ce qui correspond au mode de transcription des noms d'origines étrangères. Cette situation onomastique est donc totalement différente de ce que l'on constate lorsqu'il s'agit de nommer le dieu Sarapis, pour lequel les Égyptiens continuaient d'utiliser le vieux théonyme Osiris-Apis. C'est le cas notamment dans des documents bilingues grec/démotique où sont consignés des noms de prêtres: cf. par ex. G. Vittmann, «Beobachtungen und Überlegungen zu Fremden und hellenisierten Ägyptern im Dienste einheimischer Kulte», in *Egyptian Religion in Last Thousand Years (Studies J. Quaegebeur)*, OLA 84, 1998, pp. 1231–1250, spécialement p. 1233. On peut citer comme exemple une dédicace bilingue grec/démotique d'époque impériale, où nous lisons, en grec: «A Sérapis, dieu très grand, et aux dieux qui partagent son temple (*Serapei theōi megistōi kai tois sunnaois theois*)»; et en démotique: «Devant Osiris-Apis, le dieu grand, et les dieux qui reposent avec lui» (*m-b3h Wsjr-Hp p3 ntr'3 jrm n3 ntr(w) nty htp.jrm=f*); Cair CG n° 23182, W. Spiegelberg, *Die Demotischen Inschriften*, Leipzig, 1904, p. 71 et pl. XXIV. Il faut noter enfin que le théonyme Osarapis est encore attesté au IV/V^e siècle ap. J.-C. dans un papyrus magique grec: H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, 1986, p. 256 (p. Berlin In 9909; PGM XIXa).

¹⁰³ La couronne Atef apparaît en particulier sur des représentations numismatiques anciennes du Sarapis alexandrin: cf. L. Castiglione, «Nouvelles données archéologiques concernant la genèse du culte de Sarapis», in *Hommages à Maarten J. Vermaseren* vol. I, Leiden 1978, pp. 208–23 (spéc. pp. 216 sqq.). Cette allusion figurative à l'appartenance égyptienne ne laisse de faire penser à ce qui se passe au niveau de la représentation officielle des souverains: cf. L. Koenen, études ciées *supra* note 3; sur la statue colossale d'un Ptolémée en pharaon, récemment découverte à large du «phare»: J.-P. Corteggiani, «Les Aegyptiaca de la fouille sous-marine de Quaïtbay» *BSFE* 142 (1998), pp. 25–40.

comme la transcription ou l'adaptation grecque d'un vieux théonyme égyptien. Le nom Sarapis renvoie indubitablement à Oserapis, ce qui nous entraîne du côté de Memphis, la maison-mère, le lieu où la rencontre entre Grèce et Égypte s'écrit en ses pages les plus remarquables. C'est là en effet qu'il faut nous diriger si l'on veut comprendre l'atelier alexandrin; car c'est là que se sont élaborées, non pas l'iconographie du dieu ou sa statue, mais les conditions et le cadre d'une théologie propre. On entrevoit, à Memphis, ce qu'implique pour les Grecs le fait que ce dieu apparaisse en Égypte. La question dès lors n'est pas de savoir s'il s'agit, tel quel, d'un dieu égyptien, mais de comprendre ce que signifie, quelles que soient les motivations et les inspirations qui ont conduit à son «invention», le fait que ce dieu soit situé dans un contexte égyptien.

Apis de l'intronisation aux funérailles

Le monde religieux memphite où les Grecs pénètrent dès le 6^e siècle av. J.-C. c'est d'abord celui de l'Héphaisteion, cet immense temple de Ptah aujourd'hui totalement ruiné, dont Hérodote interrogeait les prêtres. C'est aussi le culte qui en est en quelque sorte la vitrine, celui du taureau Apis. L'enracinement d'Apis à Memphis nous renvoie à l'aube de l'histoire égyptienne¹⁰⁴. Manéthon en est conscient, qui attribue au premier roi de la deuxième dynastie, Kaichôs, une triple fondation cultuelle: sous son règne les taureaux Apis de Memphis, Mnévis d'Héliopolis, ainsi que le bétier de Mendès, auraient été «appelés dieux» (*theoi enomisthèsan*)¹⁰⁵. Pour Elien, c'est lors du règne fondateur de Ménès que débute l'institution memphite du culte de l'Apis¹⁰⁶. L'histoire de l'Apis de Memphis peut être reconstituée grâce à des sources archéologiques très riches, mais néanmoins inégales¹⁰⁷. La surabondante documentation du Sérapéum¹⁰⁸ – les catacombes de Saqqara découvertes par Mariette¹⁰⁹ – permet de se faire une idée des funérailles de l'animal, de sa momification jusqu'à sa mise au tombeau; on peut aussi appréhender les élans de piété accompagnant cette ultime cérémonie. La vie de l'animal en revanche, qui se dérou-

¹⁰⁴ W. K. Simpson, «A Running of Apis in the Reign of Aha and Passages in Manethon and Aelian», *Orientalia* 26 (1957), pp. 139–142; J. Vandier, «Memphis et le taureau Apis dans le papyrus Junilac» dans *Mélanges Mariette*, BdE 32, IFAO, Le Caire, 1961, pp. 105–123.

¹⁰⁵ Manéthon fr. 8 (Syncelle), chez W. G. Waddell, *Manetho*, 1940, p. 35; cf. pp. 37, 39.

¹⁰⁶ Elien, *Hist. an.* XI, 10.

¹⁰⁷ Voir J. Vercoutter, s. v. «Apis», LÄ I, 1975, col. 338–350; E. Winter, *Der Apiskult im alten Ägypten*, Mainz, 1978; un résumé utile a été établi par C. Favard-Meeks, dans: D. Meeks et C. Favard-Meeks, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Hachette, 1993, pp. 200–206. Voir également E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*, Leipzig, 1938.

¹⁰⁸ M. Malinine, G. Posener et J. Vercoutter, *Catalogue des stèles du Sérapéum de Memphis*, Paris, 1968, publication de base, incluant les stèles depuis la XVIII^e Dyn. jusqu'à l'an 21 de Psammétique I^e, à laquelle on ajoutera notamment M. Aly, R. Nageb, D. Devauchelle, «Présentation des stèles nouvellement découvertes au Sérapéum», *BSFE* 106 (1986), pp. 31–34; D. Devauchelle, «Notes et documents pour servir à l'histoire du Sérapéum de Memphis (I–V)», *RdE* 45 (1994), pp. 75–86; «Les stèles du Sérapéum de Memphis conservées au Louvre», dans *Acta Demotica. Acts of the Fifth International Conference for Demotists*, EVO XVII, Pisa, 1994, pp. 95–114; M. Aly, «Une stèle inédite du Sérapéum mentionnant le nom de Sheshonq I^r», *BSEG* 20 (1996), pp. 5–16.

¹⁰⁹ Sur l'œuvre de Mariette, voir la biographie de E. David, *Mariette Pacha, 1821–1991*, Paris, 1994; cf. J. Malek, «Who was the first to identify the Saqqara Serapeum», *CdELVIII*, pp. 65–72.

P. Borgeaud/Y. Volokhine, La formation de la légende de Sarapis

lait à l'intérieur du domaine de Ptah à Memphis (dans l'Héphaisteion), est moins connue. C'est chez des auteurs grecs que l'on trouve l'essentiel des maigres informations¹¹⁰.

La coexistence de deux Apis n'est pas concevable. L'Apis est foncièrement unique de son vivant. C'est par la vache-mère, reconnue à son décès comme une «Isis mère d'Apis», dont on archive soigneusement le nom, que l'on désigne tel ou tel Apis dans la liste des taureaux sacrés qui se succèdent¹¹¹. À la mort d'Apis, le clergé de Ptah doit parcourir la campagne pour découvrir l'animal qui va remplacer son prédécesseur. Le taureau reconnu comme étant Apis devait porter des marques partielles¹¹². Conduit à Memphis, il se voyait doté d'un clergé, et également d'un harem bovin, non pas pour favoriser la descendance (il se peut même qu'après une éventuelle saillie la vache était abattue), mais apparemment uniquement pour satisfaire les instincts du taureau. L'Apis ne menait sans doute pas une vie totalement «oisive». En effet la documentation égyptienne révèle quelques cérémonies associant l'animal au roi, ainsi une course commune, vieux rite de «fertilité» inclus dans le programme des fêtes jubilaires régénératrices du pouvoir royal. Ce n'est qu'à partir du Nouvel Empire (XVIII^e Dyn.), que nous connaissons à Saqqara la sépulture du taureau momifié. On ne sait ce qui advenait, auparavant, du corps de l'animal après sa mort¹¹³. Mais à partir de cette période on assiste à un véritable engouement, qui va encore s'accentuer avec la vogue générale des animaux sacrés dans l'Égypte tardive. Une fois momifié dans Memphis¹¹⁴, embaumé sur des tables qu'on peut encore voir¹¹⁵, dûment pleuré, l'animal était conduit en grande pompe dans les souterrains de Saqqara, où, dès l'époque saïte, une imposante cuve de granite recevait sa dépouille. Les stèles épitaphes déposées à cette occasion consignent les années de règne du roi sous lequel l'animal est mort. Elles constituent pour l'égyptologue une inappréciable documentation analistique. À côté de ces documents officiels figurent en masse des stèles souvent modestes, dédiées par des particuliers qui participèrent activement aux funérailles, et qui eurent ainsi le privilège de laisser en ces lieux un témoignage de leur leur piété, dans l'espoir d'une récompense.

¹¹⁰ Voir Diodore, I, 84–85.

¹¹¹ Sur la mère de l'Apis, voir H. S. Smith, «La mère d'Apis: fouilles récentes de l'Egypt Exploration Society à Saqqara-nord», *BSFE* 70–71 (1974), pp. 11–27, et «The death and life of the Mother of Apis», dans: *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Guy Griffiths*, EES, London, 1992, pp. 201–225. Pour la liste des Apis de l'époque ptolémaïque, voir D. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, 1983, pp. 284–296, avec la révision de D. Devauchelle, *RdE* 45 (1994), p. 83–85.

¹¹² Hérodote III, 28. Sur le pelage de l'Apis, cf. R. L. Vos, «Varius coloribus Apis. Some remarks on the colours of Apis and other sacred animals», dans *Egyptian Religion the Last Thousand Years (Studies Quaegebeur)*, OLA 84, 1998, p. 709–718.

¹¹³ On a supposé que l'Apis défunt était mangé (en partie du moins) par le roi, désireux d'ingérer la force vitale de l'animal sacré. L'hypothèse se fonde sur le célèbre «hymne cannibale» des vieux Textes des Pyramides, mais rien ne la confirme: manger le cadavre d'un animal mort de vieillesse ou de maladie, fit-il un dieu, paraît plus qu'inviséable.

¹¹⁴ Le déroulement des opérations est connu grâce à un papirus démotique: R. L. Vos, *The Apis Embalming Ritual. P. Vindob. 3873*, OLA 50, 1993.

¹¹⁵ PM III2, pp. 841–842.

pense sur terre ou dans l'au-delà¹¹⁶. Si Hérodote¹¹⁷ commémore la joie collective de la population accompagnant le nouvel Apis, la documentation du Sérapéum nous laisse entrevoir, souvent de façon poignante, la réelle affliction que la mort de l'animal provoquait. Il est vrai que l'exemple venait «d'en-haut». Ainsi le futur Psamétique III déclare-t-il s'être privé d'eau et de pain durant quatre jours, refusant de se vêtir, se mêlant apparemment à la foule des pénitents, et ne brisant son jeûne, durant les soixante-dix jours de deuil, que par l'ingestion d'eau et de légumes¹¹⁸.

Le cycle de l'Apis

Il est nécessaire de rappeler en quelques mots le rôle et la nature de l'Apis dans la théologie égyptienne. Les épithètes qu'on attribue à l'animal-dieu permettent d'entrevoir plusieurs conceptions différentes, selon qu'on l'envisage vivant ou défunt. Apis est présenté comme une «réplique» de Ptah, son «image vivante», son «âme». Il partage d'ailleurs certaines de ces épithètes avec les autres taureaux sacrés (Mnévis, Boukhis). De la XVIII^e dynastie jusqu'à l'époque ptolémaïque, la désignation «Apis-Atoum, celui dont les cornes sont sur la tête» est attestée¹¹⁹. Image cultuelle vivante, véritable statue animée, l'animal incarne sur terre la présence divine. À l'instar du pharaon, Apis fait l'objet d'une intronisation (tout comme les autres taureaux sacrés, Mnévis et Boukhis). Ce rite le désigne comme un être unique et fondamentalement séparé du reste de son espèce, destiné à mener une existence retirée dans un domaine sacré de type palatial: sous cet angle aussi, l'animal sacré présente une similitude certaine avec le pharaon. La mort introduit l'animal, tout comme celui-ci, dans une destinée cosmique. La succession des Apis, la quête toujours recommencée de l'animal élu, son intronisation, ses funérailles, constituent en effet un véritable cycle – solidaire de celui de la royauté – dont le principe est la régénérescence, une idée chère à la pensée égyptienne¹²⁰.

Une fois mort, l'animal se voit conférer soit le nom d'Osiris-Apis, soit celui d'Apis-Osiris¹²¹. Ces deux appellations¹²² illustrent le prolongement du cycle de l'Apis dans l'au-delà. Dès le Nouvel Empire il est parfois envisagé comme un dieu susceptible d'un cycle complet: «Apis-Osiris/(Osiris-Apis)-Atoum-Horus à la fois»¹²³. Momifié, l'animal devient – comme tout défunt – un «Osiris», ce qui le

¹¹⁶ Voir le choix de textes publiés par J. Vercoutter, *Textes biographiques du Sérapéum de Memphis*, Paris, 1962.

¹¹⁷ III,27-29.

¹¹⁸ J. Vercoutter, *Textes biographiques du Sérapéum de Memphis*, pp. 38-39 (texte E).

¹¹⁹ D. Devauchelle, *RdE* 45 (1994), p. 79 avec références.

¹²⁰ G. Posener, *De la divinité du pharaon*, Paris, 1960, p. 22; D. Meeks, dans *RHR* 205 (1989), p. 437, et dans *Le Temps de la Réflexion VII (Corps des dieux)*, 1986, p. 189.

¹²¹ Voir D. Devauchelle, «Une invocation aux dieux du Sérapéum de Memphis», dans *Égyptian Religion the Last Thousand Years*, OLA 84, Leiden, 1998, pp. 593-595.

¹²² D. Devauchelle (art. cit. note précédente) insiste pour que l'on considère Apis-Osiris et Osiris-Apis comme des noms porteurs d'une signification différente: Osiris-Apis (plus courant dans la documentation ancienne), est l'Apis mort devenu un Osiris; Apis-Osiris est lui une figure du dieu Osiris, une forme du dieu des morts.

¹²³ Voir en dernier lieu les exemples cités par D. Devauchelle, dans *Egyptian Religion the Last Thousand Years*, OLA 84, 1998, p. 594 n. 25. A l'époque ptolémaïque, de telles idées ont encore

conduira à assumer pleinement les fonctions du dieu des morts. L'appellation «Apis vivant» s'applique aussi au taureau défunt¹²⁴. C'est une manière de dire que l'on peut envisager celui-ci que sous l'angle de la divinité. Sur les stèles épitaphes votives, que le dieu soit nommé Apis, Apis vivant, Osiris-Apis, ou Apis-Osiris, il est représenté comme un taureau dont les cornes, le plus souvent, encadrent un disque solaire. Il peut aussi prendre la forme d'une figure anthropomorphe, à tête de taureau, coiffée du disque solaire¹²⁵, ou celle d'un taureau momifié et couché sur socle.

Osérapis et la piété des helléno-memphites

Amasis le philhellène fut le premier pharaon à offrir à l'Apis un sarcophage en granit monolithique¹²⁶, inaugurant le développement considérable qu'allaiteront contre les Grands Souterrains. À la veille de la domination grecque, la XXX^e Dynastie, avec Nectanébo I et II, cultive un nationalisme archaïsant et tire son inspiration de la renaissance saïte. À côté de nombreuses fondations pieuses dont elle couvre l'Égypte¹²⁷, elle concentre ses efforts constructeurs à Saqqara¹²⁸. Nectanébo I, entre autres travaux, orne de sphinx (à son image?) la longue allée conduisant à bord de la vallée jusqu'aux catacombes de l'Apis; Nectanébo II, qu'une tradition d'origine égyptienne imagine être le géniteur d'Alexandre, construit pour le culte de l'Apis deux temples à Saqqara, et prolonge le dromos.

Antithète du perse Cambyse qui, dans la conscience grec, est le meurtrier démembré d'Apis¹²⁹, Alexandre vénérera l'animal sacré. Le Macédonien, nous dit-on¹³⁰, ait

cours. C'est ainsi que dans la «Chronique démotique», un texte réunissant des oracles hétérogènes et leurs interprétations, la formule «Apis! Apis! Apis!», est glosée par: «Ptah, Ré, Horsaïsis, et qui sont les maîtres de la fonction souveraine...» De même la formule «Sa chance a agi trois fois» signifie qu'Apis est à lui seul trois dieux: Apis, c'est Ptah; Apis, c'est Ré; Apis, c'est Horsaïsi. P. BN 215 rt^a, publié par W. Spiegelberg, *Die sogenannte demotische Chronik*, Leipzig, 1914; c. J. Johnson, *Grammata Demotica. Festschrift für Lüddeckens*, Würzburg, 1984, pp. 107 sqq.; présentation et traduction par D. Devauchelle, dans *Prophéties et Oracles en Égypte et en Grèce*, Supplément au Cahier Évangile 89, 1994, pp. 18-27, et p. 25 pour l'extrait cité (V. 12-13).

¹²⁴ J. Vercoutter, *Textes biographiques du Sérapéum de Memphis*, 1962, p. 56.

¹²⁵ Par exemple: M. Malinine, G. Posener, J. Vercoutter, *Catalogue des stèles du Sérapéum à Memphis*, n° 12, 15-17, 21-23, 25 (Nouvel Empire), 36 (XXII^e Dy.), 120 (XXIV^e Dyn.), 12 (XXV^e Dyn.).

¹²⁶ J. Vercoutter, *LÄ* I, 1975, col. 343.

¹²⁷ H. de Meulenaere, *LÄ* IV, 1982, s.v. Nektanebos I/Nektanebos II, col. 450-453.

¹²⁸ Pour ce qui suit, voir J.-Ph. Lauer et Ch. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris, 1955, pp. 24-27.

¹²⁹ La célèbre histoire de Cambyse blessant l'Apis qui va finalement mourir lamentablement dans son temple et être enterré à la sauvette (Hérodote, III. 27-28; cf. la version exagérée de Plutarque, *De Iside et Osiride*, 368 F, où il est dit que Cambyse tua et «fit jeter la dépouille» de l'Apis) a été soumise à de rigoureuses investigations tentant de déterminer si l'épisode n'était qu'une fable ou si quelque sombre souvenir était là conservé. G. Posener, *La première domination perse et l'Égypte*, *BdE* 11, Le Caire, 1936, pp. 171-175, au terme de son analyse, a laissé la question quelque peu en suspens, puisqu'il se contente de relever que ni lui ni ses devanciers n'ont trouvé des documents permettant d'accorder les affirmations grecques sur le meurtre de l'Apis avec les données égyptiennes. La documentation du Sérapéum, pour le règne de Cambyse, présente cependant de

rait, à son arrivée à Memphis, offert un sacrifice aux dieux locaux et particulièrement à Apis. Dès le début de l'époque ptolémaïque, les souverains lagides vont s'empresser de suivre son exemple, et d'honorer aussi les autres animaux sacrés d'Égypte¹³¹. Dans leurs pieuses donations au taureau Apis, au bétail de Mendès, on doit reconnaître plus qu'une simple volonté de se concilier les faveurs du clergé et d'une population passionnément attachée aux animaux emblématiques du divin. L'attitude des Lagides témoigne d'une réelle piété, et non seulement d'une curiosité dictée par l'intérêt politique ou l'étonnement touristique.

Ptolémée fils de Lagos s'approprie l'Égypte à la mort d'Alexandre. Après avoir été satrape depuis 323, il prendra le titre de roi en 305/304. Il ne gouverne pas d'abord le pays depuis la neuve Alexandrie, en chantier, mais il s'installe à Memphis, «capitale» pharaonique déjà fortement hellénisée. La date du transfert du pouvoir lagide de Memphis à Alexandrie n'est pas connue avec certitude. La «Stèle du Satrape» (311 av. J.-C.)¹³², explique au clergé égyptien la politique menée par le pouvoir: Ptolémée le Satrape y rappelle comment il a rapatrié en Égypte les «images divines (= les statues, *ḥmw*) trouvées en Syrie, ainsi que tous les objets, tous les écrits sacrés (*b3w R'*) des temples de Haute et Basse Égypte dérobés par les Perses¹³³. C'est dans ce document qu'apparaît la plus ancienne mention d'Alexandrie, désignée comme «La forteresse du roi de Haute et Basse Égypte Setepenkaré-Mérimmon, Fils de Rê Alexandre»¹³⁴. Ni ici ni ailleurs, les raisons du transfert de Memphis à Alexandrie ne sont explicitées. Elles se laissent cependant assez clairement deviner. Indépendamment de motivations stratégico-économiques, le pouvoir macédonien en Égypte se devait de choisir pour siège la ville fondée par Alexandre.

anomalies: un Apis semble bien avoir été enterré avant la naissance de son successeur. D. Devauchelle a repris la question dans «Le sentiment anti-perse chez les anciens Égyptiens», *Trans.* 9 (1995), pp. 67–80 (voir également L. Depuydt, «Murder in Memphis: the story of Cambyses' mortal wounding of the Apis Bull», *JNES* 54, 1995, pp. 119–126), et conclut que l'on ne peut écarter la thèse du meurtre d'un Apis «jeune» (voir aussi «Un problème de chronologie sous Cambuse», *Trans.* 15, 1998, pp. 15–17). Le résumé de la question par P. Briant, *Histoire de l'Empire perse*, Paris, 1996, pp. 66–68, est nuancé dans le même livre par les notes documentaires, pp. 915–916. La «folie de Cambuse» demeure donc envisageable. Si Cambuse ne fait que blesser irrémédiablement un Apis, on prétend en revanche qu'Artaxarxès III (dit Ochos), égorgé et mange carrément l'animal sacré (Plutarque, *De Iside et Osiride*, 365 c; cf. Élien, *VH* 6.8). En contraste, tant la documentation égyptienne que les sources classiques insistent sur la «bonne réputation» de Darius, cf. P. Briant, *Histoire de l'Empire perse*, Paris, 1996, pp. 493–497, et pp. 973–974.

¹³⁰ Arrien, *Hist. Alex.*, III.1.

¹³¹ Sur l'attitude des Ptolémées envers les animaux sacrés d'Égypte, voir A. Charron, dans *La gloire d'Alexandrie*, Paris 1998, pp. 192–199. Cf. les remarques de J. Quaegebeur, in *Egypt and the Hellenistic World* (*Studia Hellenistica* 27), 1983, p. 304.

¹³² R. S. Bianchi, s.v. «Satrapenstele», *LÄ* V, 1984, col. 492–493; cf. P. Briant, *Histoire de l'Empire perse*, Paris, 1996, pp. 1043–1044; texte: *Urk.* II, 11–22.

¹³³ Sur le thème du vol des statues (qui se fonde sûrement en Égypte sur des événements historiques), cf. W. Huss, *Der makedonische König*, 1994, p. 46, et D. Devauchelle, *Trans.* 9 (1995), pp. 71–72.

¹³⁴ Cette désignation est précisée par la situation de la ville sur les rivages de la Méditerranée; elle est censée remplacer le vocable *r-qdt* (Rakoté, «Le Chantier»), que les Égyptiens utilisaient – et continueront d'utiliser – pour désigner Alexandre: voir *supra*.

P. Borgeaud/Y. Volokhine, La formation de la légende de Sarapis

Il convenait sans doute aussi de ramener la dépouille du fondateur dans la cité 1 velle¹³⁵, et d'ancrer là ses successeurs.

Lors de son séjour à Memphis, Ptolémée fils de Lagos eut le temps de pré contact avec le monde des dieux égyptiens. Le haut clergé local, instruit, dont tains membres ne pouvaient qu'être bilingues, lui proposait des informateurs désignés. En s'intéressant, comme on aime le supposer, aux dieux d'Égypte, i faisait que répéter l'exemple d'Alexandre. La tradition rapportée par Plutarque montre conversant (plus tard il est vrai, à Alexandrie et à propos de Sarapis) : un membre prestigieux de cette classe sacerdotale érudite et hellénisée, la figure quasi-légendaire de Manéthon de Sébennytos¹³⁶.

Ptolémée dut rencontrer aussi de nombreux Grecs et autres levantins passagiers acculturés: les familles de certains d'entre eux étaient établies depuis plusieurs siècles déjà à Memphis. Originaire de l'Anatolie occidentale, la communauté rienne a remarquablement intégré dans sa pratique religieuse les dieux égyptiens. Installés à Memphis sous le règne d'Amasis¹³⁸, ces mercenaires, tout comme leurs compagnons ioniens, ont peut à peu adopté les moeurs funéraires locales. Découvertes en 1968 à Saqqara par l'Egypt Exploration Society¹³⁹, une quarantaine stèles éclairent d'un jour encore nouveau l'horizon religieux des caro- et hellénophiles. Certains documents montrent une juxtaposition étonnante de thèmes grecs et égyptiens. Sur une stèle funéraire par exemple, l'artisan représente scène de prothesis, parfaitement hellénique; en dessous, il grave un registre don

¹³⁵ Cette idée est présente chez le Pseudo-Callisthène («L», III.35). A la mort d'Alexandre oracle de Zeus ayant affirmé qu'il fallait introniser (sic) le roi à Memphis, Ptolémée fit transporter sa dépouille; mais le grand prophète du sanctuaire de Memphis déclara qu'il fallait réunir corps d'Alexandre à la cité qu'il avait fondée, «du côté de Rhacotis» (voir G. Bououret et B. Seznec, *Pseudo-Callisthène, Le Roman d'Alexandre*, Paris, 1992, p. 121); cette version correspond à ce rapporté Quinte-Curce, X, 10, 20. Selon Pausanias I, 6,3 et I, 7,1, Ptolémée I enterre Alexandre à Memphis selon le rite macédonien, puis Ptolémée II transfère le cadavre à Alexandrie. Le transport de la dépouille d'Alexandre de Babylone en Égypte, et non pas au sanctuaire de Zeus Ammon Siwah (comme il l'aurait lui-même souhaité), fait l'objet de plusieurs récits: cf. en particulier description du convoi funèbre et de sa splendeur chez Diodore, 18, 26–28.

¹³⁶ Le nom de Manéthon pose problème, car s'il est certainement d'origine égyptienne, on ne trop comment le traduire; voir D. Redford, «The Name Manetho», *Egyptological Studies in Honour of R. Parker*, 1986, pp. 118–121 (avec références aux hypothèses antérieures formulées par W. Siegelberg, J. Černý, etc....), qui opte pour *My-ntr'-3* «Aimé-du-dieu-grand». Cette lecture a été reprise par H.-J. Thissen, «Der Name Manetho», *Euchoria* 15 (1987), p. 93–96, qui propose encore toutes réserves, un prototype égyptien (non attesté) *Mnjw-t3-hwt* «Le-gardien-du-temps». tout en suggérant qu'il est possible que le nom Manéthon soit un «nom fictif». Sur l'œuvre de Manéthon, dans le contexte des idéologies et des écritures gréco-égyptiennes de son temps, cf. la récente étude de J. Dillery, «The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography», *ZPE* 127 (1999), pp. 93–116.

¹³⁷ O. Masson, *LÄ* III, 1980, col. 333–337, s.v. «Karer in Ägypten».

¹³⁸ Hérodote, II, 151–154.

¹³⁹ Il faut relever que les stèles carriennes de Memphis (datant environ de 550 av. J.-C.) ont été trouvées hors du contexte de sépultures, et proviennent de remplois datant de la XXX^e Dynastie. Cf. O. Masson, G. T. Martin, R. V. Nicholls, *Carian Inscriptions from North-Saqqâra and Bahariya*, London, 1978.

par la figure d'Osiris trônant¹⁴⁰. Deux univers se rencontrent ici, qui ne parviennent pas à se mêler tout en étant de fait réunis. La juxtaposition implique une réflexion sur l'acculturation, et un effort en direction d'une traduction. On découvre quelles sont les divinités que, dans l'au-delà, les hellénoméphites s'attendaient à rencontrer: Osiris bien sûr, mais aussi le taureau Apis, protégé par les bras ailés d'Isis, et Thot faisant le geste de l'accueil¹⁴¹. Hors du contexte funéraire aussi, plusieurs documents révèlent un intérêt pour les dieux de l'Égypte. Des dédicaces en carien gravées sur des bronzes représentant Apis, ou sur des stèles où figurent Ptah ou Osiris, sont parfois juxtaposées à des légendes hiéroglyphiques¹⁴². On rencontre aussi la transcription en écriture grecque d'un théonyme égyptien. Ainsi, sur une table votive en pierre, un groupe de dédicants athéniens, rhodiens, cariens, fait une dédicace au dieu «Tanos»: sous ce théonyme, il faut sans doute reconnaître le *Pth-Tnn* patron de Memphis¹⁴³.

L'égyptianisation des mœurs et des croyances ne concerne pas seulement les Grecs ou les Cariens: des personnages issus d'autres horizons, eux aussi, s'acculturent. Un sarcophage en bois, provenant probablement de Saqqara, nous fait connaître un négociant d'Arabie du sud, Zayd'il, fournisseur pour les temples égyptiens de résines nécessaires au culte. On y voit écrit, en langue minéenne: «... Au mois de Kayhak (= Khoiak), l'an 22 de Ptolémée le roi (= Ptolémée VIII ou X), Zayd'il a confié sa momie (?) et son sarcophage à 'yrhf (= Osiris-Apis) et aux dieux qui sont avec lui dans son temple»¹⁴⁴. Ce document arabe peut être mis en relation avec une dédicace plus ancienne encore, adressée au même Osiris-Apis, écrite en araméen sur un vase à libation du Sérapéum de Saqqara. Il s'agit d'une offrande faite par un fils, pour le repos éternel de son père¹⁴⁵. On découvre ainsi qu'Osiris-Apis, en tant que divinité funéraire, intéresse depuis longtemps les communautés immigrées de Memphis. C'est dans ce contexte qu'il convient de situer la fameuse et sinistre malédiction d'Artémisie, le plus ancien papyrus grec magique d'Égypte (fin du 4^e siècle av. J.-C.), document qui nous révèle que les hellénoméphites invoquaient, sous un nom égyptien parfaitement hellénisé (mais sous quelle image?), l'antique souverain des catacombes: «O Seigneur Oserapis, et vous, dieux qui siégez avec Oserapis, je viens à vous en suppliante, moi Artémisie, fille de Damasis, contre le père de ma fille, qui l'a dépouillée de [...] et de sa tombe. A-t-il fait envers moi ce qui est juste, envers moi et ses propres enfants ce qui est juste? (Non!) Comme en réalité il a fait ce qui est injuste envers moi et envers ses enfants, qu'Oserapis et les dieux lui donnent de ne pas obtenir, de ses enfants, une tombe; et qu'il ne lui soit pas donné d'enterrer ses parents. Aussi longtemps que cette malé-

¹⁴⁰ P. Gallo et O. Masson, «Une stèle hellénoméphite de l'ex-collection Nahman», *BIFAO* 93 (1993), pp. 265–276. Cf. spécialement p. 271 pour une bibliographie sur les caroméphites.

¹⁴¹ Par ex. BM 67235, Caire JDE 91340, Saqqara H 5, cités par Gallo et Masson (*art.cit.*).

¹⁴² O. Masson et J. Yoyotte, *Objets pharaoniques à inscription carienne*, BdE XV, IFAO, 1956.

¹⁴³ CIG III 4702, Gallo et Masson, *art.cit.*, p. 274.

¹⁴⁴ On trouvera une excellente photographie, et une étude très utile de ce texte dans H. Derenbourg, *Nouveau mémoire sur l'épitaphe minéenne d'Égypte inscrite sous Ptolémée, fils de Ptolémée*, Paris, 1895 (EPHE, Section des Sciences religieuses); cf. (pour la traduction citée ici) C. Robin, «L'Égypte dans les inscriptions de l'arabe méridionale préislamique», dans *Hommages à Jean Leclant*, BdE 106/4, 1994, pp. 285–301 (trad. p. 291).

¹⁴⁵ CIS, 11/123; P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, Paris, 1972, pp. 340–341 (n° 84).

diction sera conservée ici pour son malheur, qu'il périsse sur terre et sur mer, lui-même et ce qui lui appartient, par l'action d'Osérapis et des dieux qui siègent à Osérapis. Artémisie a déposé cette supplication, suppliant Osérapis et les dieux qui siègent avec Osérapis d'appliquer la justice, et qu'aussi longtemps que cette supplication sera déposée ici, le père de la petite fille ne rencontre aucun des dieux. Celui qui enlèverait cet écrit et nuirait à Artémisie, le dieu le punira, Osérapis sera couroucé contre le voleur...»¹⁴⁶ La malédiction qui nous fait connaître cette triste a faire sépulcrale est adressée à une divinité qui, dans l'esprit d'Artémisie, ne peut être que le souverain des enfers, enfers dont l'entrée des catacombes du Sérapéum qu'elle avait sous les yeux, tenait lieu de vestibule.

Transcription, traduction, interprétation

Au contact des dieux égyptiens, les Grecs durent trouver des noms. Ils avaient pour cela le choix entre deux solutions, parfois solidaires l'une de l'autre: celle de la traduction en terme d'équivalence, selon les règles équivoques de l'*interpretatio*; et bien, renonçant à cet exercice, celle de la transcription consistant à helléniser (tai bien que mal) un théonyme égyptien¹⁴⁷. Transcription et traduction renvoyant une seule réalité coexistent parfois. On parlera, comme le fait de préférence Hérodote, de Déméter et de Dionysos, ou d'Isis et d'Osiris comme le décide Plutarque.

Transcrire et (ou) traduire un théonyme ne représente en fait qu'un aspect d'un travail bien plus complexe, consistant à penser la divinité de l'autre en termes d'équivalences fonctionnelles. Les informateurs égyptiens privilégiés d'Hérodote sont, comme il le répète souvent, les prêtres d'Héphaïstos à Memphis, c'est-à-dire des membres du clergé de Ptah¹⁴⁸. Il s'agit de personnages tout à fait capables de traiter non seulement des coutumes religieuses égyptiennes, mais aussi de la guerre de Troie, et notamment des voyages d'Hélène. Remarquons à ce propos que dans la version égyptienne du séjour d'Hélène en Égypte, relatée par Hérodote, Ménélas se révèle être un immolateur impie, et joue alors, par inversion, un rôle que la trad

¹⁴⁶ Le «Posérapî» est une transcription grecque de *Pr-Wsjr-Hp* «Demeure d'Osiris-Apis».

¹⁴⁷ P. Wien I 494; *PGM* XL; U. Wilcken, *UPZ* I, 1927, n° 1 pp. 97–104 et add. pp. 646–647; SB I, 5103; Ronchi IV, p. 847. La traduction allemande de Preisendanz, tout comme la traduction anglaise du vol. édité par H. D. Betz, ne sont pas à retenir. Nous donnons ici une traduction construite à partir de l'interprétation proposée par S. Eitrem dans *PGM* vol. II p. 268. Cf. aus: M. Mélèze Modrzejewski, dans: *Symposium 1993. Vorträge zur griechischen und hellenistische Rechtsgeschichte*, Wien, 1994, p. 201. Ici encore, les conseils de Ludwig Koenen nous ont été précieux.

¹⁴⁸ On remarquera qu'en matière de toponymie, les mêmes procédés sont à l'œuvre. Ainsi Memphis renvoie à l'égyptien *Mn-nfr*, Boubastis à *Pr-B3st*, Bousiris à *Pr-Wsjr*, Saïs à *Z3w*, Naukratis *N3jw-krd* (etc....), alors que des noms comme Héliopolis, Diospolis, Panopolis, (etc....) confèrent des équivalences grecques aux dieux éponymes des villes concernées, et que des noms comme Crocodilopolis, Lykopolis, (etc....) évoquent l'animal sacré emblématique d'autres villes. Ces procédés hétérogènes sont aussi mis en œuvre en ce qui concerne les noms des nomes, ainsi que dans l'onomastique, sans que l'on puisse déceler une raison précise expliquant la préférence accordée à l'un d'entre eux. Cette absence de règle est remarquable.

¹⁴⁹ Cf. II, 3. Voir C. Obsomer, «Hérodote et les prêtres de Memphis», in *Egyptian Religion in Last Thousand Years, Studies Quaegebeur*, OLA 84, Louvain, 1998, pp. 1413–1442.

tion grecque se plaît à attribuer à un roi d'Égypte, Busiris¹⁵⁰. Ce type de renversement narratif, dans la bouche de prêtres égyptiens, attire notre attention sur le fait que le mécanisme de l'*interpretatio graeca* des réalités égyptiennes ne pouvait que se doubler d'une *interpretatio aegyptiaca* de certains thèmes grecs, un phénomène qui existe mais qui se révèle assez difficile à cerner dans les sources égyptiennes¹⁵¹.

Hérodote note qu'en Égypte Dionysos et Déméter règnent sur les enfers¹⁵²: on reconnaît bien sûr Osiris et Isis, mais le choix des noms grecs met en évidence le côté équivoque du jeu des équivalences. Il est à la fois intéressant et difficilement possible, en effet, de concevoir (en grec) Déméter et Dionysos comme un couple infernal. En ce qui concerne les réalités memphites, Hérodote donne plusieurs informations qui nous concernent. Il évoque d'abord l'examen pré-sacrifical des taureaux, qu'il dit être considérés comme propriété d'Epaphos. Il s'agit de déterminer, à certains signes précis, lesquels sont aptes à être immolés¹⁵³. Il dit aussi, et cela sans aucune hésitation, qu'« Apis, en langue grecque, est Epaphos »¹⁵⁴. C'est probablement autour du thème animalier que certaines conditions préalables à l'*interpretatio graeca* se sont trouvées réunies. Selon Hérodote, les vaches sont consacrées à Isis: « L'image d'Isis en effet, qui est celle d'une femme, porte des cornes de vache, ainsi que chez les Grecs les images d'Io »¹⁵⁵. Epaphos, personnage taurin, est dans la conscience grecque intimement rattaché à l'Égypte. Figure importante de la mythologie des Danaïdes, il est considéré, notamment chez Eschyle, comme un fondateur de dynastie égyptienne, bâtisseur de villes, et civilisateur¹⁵⁶.

Au niveau généalogique, Epaphos est fils d'Io, l'ancêtre métamorphosée en vache, que sa folie et son errance conduisent jusqu'en Égypte, où le toucher de Zeus lui permet d'accoucher, ou carrément la féconde. Hérodote rapporte la tradition qui veut qu'Apis, à l'instar de Dionysos, soit né de l'effet d'un éclair venu du ciel, d'où selon les Grecs le nom d'Epaphos, compris comme celui qui est né de l'action de « toucher », ou d'« empoigner », *epháptein*. Si l'on peut transcrire, comme le fait Hérodote, le taureau égyptien *Hp* en Epaphos, ce qui respecte la prononciation (l'aspiration), il faut constater qu'on lui donne aussi en grec le nom d'*Apis*, qui n'est pas écrit avec l'aspiration initiale du mot égyptien, et dont la translittération

¹⁵⁰ J. Yoyotte, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », *Annuaire EPHE* (Section des Sciences Religieuses) LXXXIX, 1980–1981, pp. 31–102. Sur l'iconographie d'Héraclès et Busiris, cf. en dernier lieu J.-L. Durand et F. Lissarague, « Mourir à l'autel. Remarques sur l'imagerie du sacrifice humain dans la céramique attique », *ARG* 1 (1999), pp. 83–106.

¹⁵¹ Voir par exemple Ph. Derchain, « Miettes (1) », *RdE* 26 (1974), pp. 7–20 (§ 4 « Homère à Edfou »); « L'auteur du papyrus Jumilhac », *RdE* 41 (1990), pp. 9–30; voir également J. Yoyotte, « Bakhtis: religion égyptienne et culture grecque à Edfou », in *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, Paris, 1969, pp. 127–141. Sur ce type de problématique, voir aussi les textes de L. Koenen cités *supra* note 3.

¹⁵² II, 123.

¹⁵³ II, 38.

¹⁵⁴ II, 153–154. Cf. III, 27.

¹⁵⁵ II, 41. Notons que l'on a retrouvé à Memphis, dans un atelier grec de Mit-Rahineh (IV^e siècle av. J.-C.), l'image d'une divinité dont la tête est entourée d'une chevelure abondante, quasi gorgonéenne, avec des oreilles ainsi que des cornes de vache. Sans doute, étant donné le lieu de la trouvaille, s'agit-il d'une Isis/Io: cf. C. Reinsberg, *Studien zur hellenistischen Toreutik*, *HÄB* 9, 1980, no 42, fig. 61; H. Maehler, *CdE* LXIII (1988), pp. 119–121.

¹⁵⁶ Chez Pindare (*Pyth.* IV, 14–15) Epaphos est père de Libya. Cf. aussi Bacchylide 19.

serait plus logiquement une forme proche de « Hapi »¹⁵⁷. Contrairement à Epaphos Apis n'est donc pas la forme hellénisée d'un théonyme égyptien. Cette remarque trouve sa confirmation dans le fait qu'un Apis argien, originellement indépendant de la figure égyptienne d'Epaphos et du taureau *Hp*, est bien attesté¹⁵⁸. Descendant d'Inachos, fils du premier « civilisé » (Phoronée), cet Apis péloponnésien relève d'une histoire grecque des origines de la civilisation, où il apparaît comme la première victime d'un meurtre. Il fut aussi, selon certaines traditions, un roi tyran que. Selon Eschyle, cet Apis fut médecin, et œuvrait pour le bien du Péloponnèse.

D'Osiris-Apis à Sarapis

Le fait que Sarapis soit un théonyme issu d'un composé unissant Osiris et Apis était parfaitement connu des auteurs classiques. Mais les jeux d'équivalence que la tradition met en place, on vient de le voir, ne sont pas univoques, loin s'en faut. On s'étonnera donc pas de voir se développer, autour du passage d'Oserapis à Sarapis un discours herméneutique complexe et même contradictoire, où l'analyse de la transformation phonétique (de l'égyptien *Wsjr-Hp* au « grec » *Oserapis*) se double de celle d'une filiation étymologique (du grec *soros Apidos* au grec *Sarapis*)¹⁵⁹. L'appellation *Poserapi* rencontrée dans la malédiction d'Artémisie n'est que la transcription grecque du toponyme égyptien *pr-Wsjr-Hp* (« Maison-d'Osiris-Apis ») le mot « Sérapéum » (*Sarapieion*), lui, est une traduction qui ne reproduit pas son modèle d'une manière transparente. Dans la documentation papyrologique le Sérapéum (*Sarapieion*) – souvent appelé « le grand Sarapieion » – ne correspond pas à un bâtiment grec, où l'on célébrerait « à la grecque » le culte de Sarapis. Le Sarapieion memphite est un vaste sanctuaire, à la topographie complexe, au sein duquel

¹⁵⁷ Forme attestée à date tardive: voir par ex. H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, 1986, p. 40, *PGM* IV, 140.

¹⁵⁸ Cf. Pierre Cluvin, *La mythologie grecque* p. 69: Apis fils de Phoronée, premier humain être assassiné. « Il fut considéré comme un dieu, sous le nom de Sarapis » (Ps.-Apollodore). Cf. Ariippos, *Arkadika*, 317 F 1 Jacoby: Apis, roi d'Argos, fonde Memphis. Aristeas d'Argos ajoute qu'il fut surnommé Sarapis et que les Égyptiens le vénérent (dans Cleon. Al., *Strom.* I, 106,5); et enfin Porphyre, *De Abst.* III 15; Aug. *Civ. Dei* XVIII, 5 (roi d'Argos mort en Égypte et divinisé); Soud. s. v. *Ápis* (Égyptien qui introduisit la médecine en Grèce). Pour le contexte (terrain) mythologique préhellénistique: cf. le mythe d'Ilo et des Danaïdes (les fils d'Egyptos), surtout chez Eschyle. Et bien sûr Hérodote II 153 et III 27: Apis identifié à Epaphos, fils d'Ilo. Cluvin relève que Pausanias II, 36,8 mentionne les ruines d'un sanctuaire consacré à l'Athéna d'Saïs (Neith) à Lerne, sur la colline du Pontinos. A Lerne on se trouve dans un espace très dionysiaque. Or c'est dans les marais de Lerne que l'auteur du *Prométhée enchaîné* situe les amours de Zeus et d'Ilo (cf. vers 645–682).

¹⁵⁹ Les modernes, à l'instar de Cyrille d'Alexandrie (cf. *supra* note 77), s'interrogent parfois sur la chute de l'omicron initial. Ils évoquent diverses raisons phonétiques. La voyelle fut-elle ressentie par les Grecs comme un article (Wilcken, *UPZ* I, 26); comme un vocatif (G. Mussies « Some note on the name of Sarapis », *Hommages M. J. Vermaseren*, II, Leiden, 1978, pp. 821–823)? Pou J. Quaegebeur (in *Les divins chats d'Égypte*, Louvain, 1991, p. 118), l'interprétation par les Grecs de l'omicron d'Oserapis comme un article, susceptible d'être passé sous silence, serait certaine. C'est un exemple inverse de ce type d'explication, chez Plutarque (*De Iside*, 372 D): « ... Osiris est le soleil, et les Grecs l'appellent Seirios (...) l'adjonction de l'article a rendu ce nom méconnaissable pour les Égyptiens »; Froidefond, *Le mirage égyptien*, p. 225.

la richesse cultuelle est foisonnante¹⁶⁰; il comprend les catacombes d'Osiris-Apis ('wy-n-htp n Wsjr-Hp), bien sûr, et les édicules qui y sont liés, mais également des sanctuaires où les fidèles se pressent, comme le temple du dieu guérisseur Imhotep (l'Asclépieion en grec), le temple d'Anubis (*pr-hn-Jnp*, l'Anubieion), ceux d'Astarté, et de Bastet, la zone dionysiaque au bas du dromos¹⁶¹, sans oublier les édifices associés aux ibis, aux faucons, aux singes, aux chats. Cet ensemble constitue le laboratoire où s'élaborent les premières expériences de la chimie gréco-égyptienne d'où va émerger Sarapis.

À Memphis, Sarapis reste proche d'Oserapis. Ailleurs, ce lien premier a tendance à s'estomper. Le dieu apparaît alors, plus généralement, comme une forme hellénisée d'Osiris. Des fêtes de Sarapis (*Sarapieia*) sont tout naturellement situées au mois «osrien» de Khoiak¹⁶². Néanmoins, nous constatons que jusqu'à l'époque romaine le taureau Apis demeure solidaire de Sarapis¹⁶³.

Rêver à Saqqara

On connaît depuis longtemps, notamment grâce aux savants travaux de Wilcken, l'univers que révèlent les archives de Ptolemaios le reclus, né à la fin du 3^e siècle

¹⁶⁰ Cf. par ex. les cartes de J. Ray, *The Archive of Hor*, London, 1976, pp. 152–153.

¹⁶¹ Pour l'hémicycle des philosophes, et le groupe dionysiaque, voir J.-Ph. Lauer et Ch. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Publications de l'Institut d'Art et d'Archéologie de l'Université de Paris, III, Paris, PUF, 1955. Durant l'époque ptolémaïque le taureau Apis continue imperturbablement d'être enterré à l'égyptienne dans ses vieilles catacombes. Sur terre, en revanche, la tendance semble être aux innovations. Jouxtant l'extrémité occidentale du dromos conduisant aux catacombes, à quelques pas d'un temple construit par Nectanébo, une assemblée de philosophes statués dans le calcaire égyptien médite, inspirée peut-être par la présence à la fois du désert voisin, et de la nécropole. Dans un petit hémicycle, voici Pindare, Démétrios de Phallère accoudé sur un herme de Sarapis (?), Hésiode, Protagoras, Homère, Thalès et Platon. Décidément, à Saqqara, on veut penser en grec. Et, d'ailleurs, on célèbre aussi Dionysos. En effet, à un jet de pierre, un cortège apparaît, dû lui aussi au ciseau d'un sculpteur grec du 3^e siècle av. J.-C.: Dionysos enfant, accompagné de sa «ménagerie»: un lion, une panthère, un Cerbère, deux paons, deux sphinx, un faucon à tête humaine, et deux sirènes. Tout ici est traité en style grec. Il ne s'agit pas d'une rencontre entre idées grecques et égyptiennes. Mais bien plutôt, installé en plein domaine d'*Wsjr-Hp/Oserapis*, à quelques pas des catacombes égyptiennes, ce groupe figé dans la pierre témoigne de l'importance de Dionysos, loin d'Alexandrie et du cortège des Ptolemaïa immortalisé par Callixène de Rhodes (F. Dunand, «Fête et propagande à Alexandrie sous les Lagides», dans *La Fête. Pratique et discours*, Paris, 1981; E. E. Rice, *The Great Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford, 1983). Les hypothèses de Picard ont été critiquées. Pour F. Math, *Gnomon* 29 (1957), pp. 84–93, il faut dater l'hémicycle du début du 2^e siècle av. J.-C.; certains ne reconnaissent ni Démétrios, ni même Sarapis, cf. Hornbostel, *Sarapis*, pp. 408–417, Stambaugh, *Sarapis*, pp. 19–20. L'hermès est inclus par le *LIMC* (VII/1 n° 118a, et VII/2 p. 678 avec biblio.) dans l'ensemble des représentations de Sarapis datant de la fin du 2^e siècle av. J.-C.

¹⁶² F. Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte ptolémaïques et romaine* (*Studia Hellenistica* 31), 1993, pp. 129–136, spécialement p. 135.

¹⁶³ Pensons, par exemple, à la dédicace d'une statue d'un taureau Apis à Sarapis sous Hadrien, à Alexandrie: F. Kayser, *Recueil des inscriptions grecques et latines (non funéraires) d'Alexandrie impériale*, BdE 108, IfAO, 1994, n° 48, p. 176–179. Ou encore au trésor de Dousch où l'image d'Apis est associée à Sarapis: M. Reddé, *Le trésor de Douch*, DFIAO 28, 1992; F. Dunand, article cité *supra* n. 3.

av. J.-C.¹⁶⁴. À la suite sans doute d'une vocation religieuse tardive (il a alors environ trente ans), ce Grec originaire du Fayoum se retire dans une annexe du Sérapéum le petit temple d'Astarté. Oubliant les multiples aventures qu'il y vécut, nous ne retiendrons ici que ce qui touche directement à l'oniromancie. Ptolemaios évolu dans un paysage dominé par les dieux. Et lorsqu'il rêve, c'est d'Égypte que vient l'inspiration. Dans un des songes qu'il consigne, Amon en personne lui signifie quel endroit les prêtres d'Héliopolis – la ville voisine de Memphis – devront chercher le taureau sacré Mnévis, dont le cycle est comparable à celui de l'Apis¹⁶⁵. Dans ses rêves, Ptolemaios rencontre aussi Sarapis et Isis. De son frère Apollonios qui vécut à ses côtés avant qu'une brouille ne les sépare, proviennent également de transcriptions de rêves, écrits, eux, en démotique. Apollonios, pour sa part, sembl partagé entre une identité grecque et une identité égyptienne: «Second rêve – U homme chante, c'est-à-dire Apollonios en grec et Pétéhorempy en égyptien (3plns n wjnn P3-tj-Hr-pj mt rmt kmj), qui connaît [la réponse à] cette énigme?»¹⁶⁶. On peut se demander, comme le fait M. Chauveau à qui nous empruntons cette traduction¹⁶⁷, si l'on n'a pas affaire à une scission de personnalité.

Apollonios, comme son frère aussi, est un passionné de littérature. Il possède des ouvrages grecs, dont *l'Art d'Eudoxe*¹⁶⁸. Il copie de sa main nombre de citations extraites tant de la tragédie classique que de la nouvelle comédie. Il s'intéresse aussi à des textes d'origine égyptienne, comme le fameux «Songe de Nectanébo» dont transcrit une version grecque, mais dont la source est sans doute un «roman» démotique perdu, centré sur le dernier dynaste indigène¹⁶⁹. Le milieu oniromantique dans lequel il évolue ne pouvait qu'attiser son intérêt pour ce type de légendes. La scène du «Songe de Nectanébo» est située à Memphis. Le roi souhaite que les dieux lui révèlent l'avenir. Isis, trônant sur une barque de papyrus, se manifeste à lui dans un rêve. Elle est accompagnée de tous les dieux de l'Egypte. Onouris – identifié Arès –, s'avance vers elle. Du haut de ses vingt et une coudées (qu'évalue le rêveur)¹⁷⁰, il se plaint qu'un grand-prêtre du nom de Samaûs¹⁷¹ a négligé de paraître chever la construction de son temple. Le roi, à son réveil, manifestement fort trou

¹⁶⁴ Voir les synthèses de N. Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt. Case Studies in the Social History of the Hellenistic World*, Oxford, 1986, pp. 69–87; D. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, 1988, pp. 190–211; M. Chauveau, *L'Égypte au temps de Cléopâtre*, Paris, 1997, pp. 158–173.

¹⁶⁵ UPZ I, col. II, 22–30. Cf. M. Chauveau, *op. cit.*, p. 161.

¹⁶⁶ P. dem. Bologne 3173 lignes 9–11: cf. E. Bresciani (et coll.), «Una rilettura dei pap. dem. Bologna 3173 e 3171», *EFO* 1 (1978), pp. 95–104.

¹⁶⁷ M. Chauveau, *L'Égypte au temps de Cléopâtre*, p. 170.

¹⁶⁸ Le plus ancien manuscrit grec illustré: les vignettes qui accompagnent le texte puissent faire partie d'un répertoire iconographique égyptien (ibis, scarabée). Voir l'illustration publiée dans *La gloire d'Alexandrie*, Paris, 1998, pp. 122–123.

¹⁶⁹ UPZ I, n° 81; voir l'édition et le commentaire de L. Koenen, «The Dream of Nectanebo», *BASP* 22 (1985), p. 177–194; trad. française par A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, pp. 55–56; cf. M. Chauveau, *op. cit.*, pp. 245–246; Ryholt, *ZPE* 122 (1998), pp. 196 sqq.

¹⁷⁰ L'aspect colossal des théophanies oniriques est connu; dans le cas d'Onouris, dieu guerrier parfois porteur du ciel, cela se justifie pleinement; voir G. Vittmann, «Riesen» und riesenhaft Wesen in den Vorstellungen der Ägypter, Beiträge zur Ägyptologie 13, Wien, 1995 (p. 30 pour ce passage).

¹⁷¹ C'est-à-dire, en égyptien, *T3j-n-jm=w* (cf. Koenen, *art. cit.*, p. 179).

blé, s'empresse de demander à ses prêtres d'établir un rapport sur l'état du sanctuaire en question. Le grand-prêtre et le prophète d'Onouris de Sébennytos sont convoqués à la cour et ce qu'ils disent révèle que les dieux ne se sont pas trompés: on a en effet omis de graver les hiéroglyphes dans le temple d'Onouris, un édifice nommé «Phersos»¹⁷². Un prêtre aphroditopolitain, Pétéisis, qui se porte volontaire, est payé d'avance pour remédier à cela. Mais, peu empressé de remplir cette pieuse mission, il prend son temps. Grand buveur, il s'adonne à son vice. Se promenant dans le temple d'Onouris où il devrait s'activer à la tâche, il voit une jeune femme, nommée Athurepse¹⁷³, d'une grande beauté... Le fil de l'histoire se brise malheureusement ici. L'état fragmentaire du papyrus ne nous permet pas de savoir si cette femme est une courtisane qui va encore l'éloigner de sa mission, ou au contraire une manifestation d'Isis, qui va le ramener dans le droit chemin.

À travers le «Roman d'Alexandre»¹⁷⁴, certaines idées d'origine égyptienne feront leur chemin dans la pensée grecque. Nectanébo y apparaît comme le magicien exemplaire, pratiquant la divination, la lécanomancie, l'oniromancie, capable même d'animer des figurines de cire (un thème bien connu dans la littérature égyptienne)¹⁷⁵. Il s'unit à Olympias dans des circonstances rappelant fortement le rituel égyptien de la naissance royale (où le dieu, revêtant l'apparence du roi, conçoit l'héritier). On relèvera que dans le «Roman d'Alexandre» un oracle, provenant du «dieu qu'ils (= les Égyptiens) prétendent présent dans le sanctuaire du Sérapéum», annonce la libération de l'Égypte de la tutelle perse, libération qui sera l'œuvre d'un «jeune homme»; les Égyptiens, ne pouvant pas comprendre que c'est l'arrivée d'Alexandre qui est annoncée, inscrivent l'oracle sur le socle d'une statue de Nectanébo¹⁷⁶. Dans l'imaginaire grec, le Sérapéum apparaît ainsi comme le lieu oraculaire où s'annonce, par l'entremise d'Osiris-Apis/Sarapis (qui n'est pas nommé certes, mais dont on devine cependant la présence) le destin macédonien de l'Égypte. Il s'agit d'un oracle plus égyptien que celui d'Ammon de Siwah. Les pharaons eux-mêmes, dans la légende, y vont chercher l'inspiration. Une tablette d'écolier couverte d'écriture démotique rapporte l'histoire d'un roi descendu dans les galeries souterraines du Sérapéum (*t3 qn̄ H̄p*): il y reçoit un songe, où il se voit reprocher de négliger les dieux; l'apparition onirique lui ordonne de faire désormais preuve de plus de piété, de participer aux fêtes d'Isis et de rendre leur faste aux cérémonies d'Héliopolis et de Busiris¹⁷⁷.

¹⁷² Sans doute *Pr-Św* «Demeure de Chou» (cf. Koenen, *art. cit.*, p. 179).

¹⁷³ En égyptien *Hwt-Hr-Śps(t)* «Hathor-est-noble» (cf. Koenen, *art. cit.*, p. 183, corrigeant la leçon établie par Wilcken).

¹⁷⁴ Voir la traduction et le commentaire de G. Bouonou et B. Serret, *Pseudo-Callisthène. Le Roman d'Alexandre*, Paris, 1992. Cf. E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, München, 1963, n° 31, pp. 198–204, 331–333.

¹⁷⁵ Voir par exemple le crocodile vengeur du pap. Westcar, et le terrible «homme de terre» du pap. Vandier (G. Posener, *Le papyrus Vandier*, IFAO, 1985).

¹⁷⁶ G. Bouonou et B. Serret, *op. cit.*, p. 3 («L», I.3.1.).

¹⁷⁷ W. Spiegelberg, *ZÄS* 50 (1912), pp. 33–34, et *ZÄS* 51 (1913), pp. 137–138. Ce document, de provenance inconnue, a été acheté par Spiegelberg à Louqsor. Spiegelberg le date du début de l'époque ptolémaïque. Nous noterons que le texte mentionne une date singulière: «l'an 5842 de l'ennemi de Rê-Harmachis (...), l'an 2 du roi Osiris (?).». L'incubation de Nectanébo (cf. ci-dessus), elle aussi peut être datée par le texte qui en fait le récit (au 5 juillet 343 av. J.-C.), cf. L. Koenen, *BASP* 22 (1985), p. 184.

Les archives de Hor, prêtre égyptien né vers 200 av. J.-C., originaire de Sébennytos (comme Manéthon, et comme le grand prêtre et prophète du Songe de Nectanébo), apportent elles aussi des éléments remarquables nous permettant d'apprécier le climat religieux du Sérapéum memphite¹⁷⁸. À l'instar des reclus grecs, He note ses rêves. Il a parfois des visions politiques et prophétiques. Il reçoit des messages concernant la sauvegarde d'Alexandrie, lors de l'invasion des troupes syriennes conduites par Antiochus IV Epiphanie. Transcrits en démotique pour ses archives personnelles, puis sans doute copiés en grec ultérieurement, ces rêves prophétiques étaient visiblement destinés à être transmis aux autorités. On obtient également quelques informations sur la procédure incubatoire: «L'an 26, Méchir, jour 11: place-de-repos de l'Ibis, le jour après avoir passé deux jours en faisant des prières disant [...] devant [...] «Viens à moi mon seigneur Osiris-Apis (*Wsjr-H̄p*) - Osiris-Mnévis! (Viens à moi) mon grand seigneur Osiris-Apis, le grand dieu, et les dieux qui reposent avec lui dans la nécropole de la Demeure-d'Osiris-Apis» (*ntrw nty htp (n) R-st3w Pr-Wsjr-H̄p*)»¹⁷⁹.

À côté des reclus, ces rêveurs quasi professionnels qui résident sur place, des fidèles et des pèlerins occasionnels se dirigeaient également, nombreux, vers le plateau de la nécropole memphite. Souvent citée, l'enseigne de la boutique d'un oniromancien, trouvée à Saqqara près de l'Anubiéion, affiche l'image d'un taureau à pelage noir et blanc, debout à côté d'un autel. L'inscription qui devait retenir l'attention des passants présente le devin comme un crétois «mandaté par le dieu (litt.: «ayant la maîtrise de l'ordonnance onirique»: *prostagma echōn*). L'échoppi où exerçait cet interprète des rêves, à la fin du 3^e siècle av. J.-C., n'a malheureusement pas laissé d'autre trace, et nous ne sommes pas en mesure d'affirmer si le dieu dont il tenait son autorité s'appelait Apis, Oserapis, ou Sarapis¹⁸⁰.

Conclusion

Une rumeur savante et tenace voudrait que le culte de Sarapis, et le dieu lui-même que nés en Égypte, soient une création grecque n'ayant quasiment rien à voir avec la vieille pensée religieuse égyptienne. Fabriqué à l'usage d'Alexandrie, par des dynastes macédoniens qui s'inspirent plus ou moins vaguement de tradition memphites, il se serait diffusé dans le monde hellénistique à partir d'Alexandrie. Ce scénario néglige le fait que Memphis, durant toute l'époque ptolémaïque, demeure un centre de diffusion important des cultes égyptiens, en particulier ceux d'Isis et de Sarapis. Il repose par ailleurs sur une lecture insuffisamment critique de la légende d'origine du dieu alexandrin. Tel que le rapportent Tacite et Plutarque, ce récit a en effet pour intention première d'expliquer l'origine grecque de l'iconographie de la statue de culte de Sarapis dans le grand sanctuaire d'Alexandrie. Mais il suppose

¹⁷⁸ J. D. Ray, *The Archive of Hor*, EES, London, 1976.

¹⁷⁹ Ray, *op. cit.*, texte n° 13, pp. 55–57, et p. 130–136.

¹⁸⁰ Caire, CG 27567 (C. C. Edgar, *Greek Sculpture*, Le Caire, 1903); E. Bernand, *Inscription métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, 1969, n° 112, pp. 435–440; cf. J. Quaegebeur, «L'an tel-à-feu et l'abattoir en Égypte tardive», in *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* OLA 55, 1993, pp. 334–335, qui se demande si l'animal est bien un taureau Apis, comme on le dit habituellement. Pour ce type d'autel, voir G. Soukiassian, «Les autels à cornes ou à acrotères» en Égypte», *BIAO* 83 (1983), pp. 317–333, et p. 319 pour CG 27567.

aussi, nous l'avons vu, la préexistence d'un dieu nommé Sarapis et la possibilité de l'«interpréter».

Dès avant l'époque ptolémaïque, des pratiques rituelles funéraires (et aussi magiques, médicales et mantiques) se développent à l'entrée de la nécropole funéraire des Apis. Nous avons observé l'intérêt que de telles pratiques revêtent pour les communautés étrangères de Memphis. Une réelle piété populaire, indépendante bien que contrôlée, se développe ainsi en marge du culte funéraire solennel et traditionnel que l'on ne cesse de rendre à l'Apis mort, Osiris-Apis, Osorapis ou Osérapis en grec¹⁸¹.

Pour les besoins de la cause macédonienne, l'Osiris-Apis (*Wsjr-Hp*) de Memphis finit par transmettre son nom, transcrit Sarapis, et une partie au moins de ce que ce nom désigne, à une figure nouvelle que l'on explique en l'interprétant tantôt comme un Hadès ou un Zeus originaire du Pont-Euxin, tantôt comme un Asclépios ou un Dionysos infernal. Il s'agit bien de l'élaboration d'un culte nouveau, à l'usage prioritaire sinon exclusif des Grecs d'Égypte. Devenu dieu d'Alexandrie au même titre qu'Isis, Sarapis (conçu comme une entité à la fois souveraine, mantique et funéraire) apparaît ainsi comme la transformation grecque d'une vieille figure memphite. Cette resémantisation s'effectue sous contrôle cette fois-ci d'une idéologie macédonienne désireuse de promouvoir la figure d'un souverain divin universel, capable d'exercer, sous forme hellénisée, un prestige comparable à celui des antiques divinités égyptiennes, Osiris en particulier.

Nouveau, Sarapis ne l'est donc qu'en apparence, ou partiellement. Son invention illustre la complexité des rapports qui s'instituent entre le même et l'autre, dès que les Grecs, hors de chez eux, côtoient une piété «étrangère».

Summary

Tacitus and Plutarch present their account of the origin of the cult image of Sarapis in Alexandria as a legend. The source of their tale is an author of Aegyptiaca who, inspired by so-called aretalogies, transmits ancient Égyptien motifs. The Greek comments on the origin of "Sarapis", the name given to the Alexandrian god, have borrowed their arguments, at least since the end of the 4th century B.C., from a direct knowledge of the Memphite environment and, specifically, its cult of Osiris-Apis. A Helleno-Memphite figure pre-existed the foundation of the Alexandrian cult and the introduction of the Hellenic cult statue.

Inhalt des ersten Halbjahresheftes

J. F. Quack, Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht	1
A. v. Lieven, Die dritte Reihe der Dekane oder Tradition und Innovation in der spätägyptischen Religion	21
P. Borgeaud/Y. Volokhine, La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle	37
R. Bagnall/J. Rives, A Prefect's Edict Mentioning Sacrifice	77
M. Strothmann, Ceterum sepultura more perfecta. Zur legitimatorischen Funktion des Totenkultes in der römischen Kaiserzeit	87
S. MacCormack, Processions for the Inca: Andean and Christian ideas of human sacrifice, communion and embodiment in early colonial Peru	110

¹⁸¹ Cf. Naphtali Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt*, pp. 70 sqq.