

Isis et Sérapis : pour ou contre Rome. Le conflit littéraire

Stéphanie Briaud

Volume 34, numéro 1, printemps 2017

Conflits et sociétés

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040821ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040821ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cahiers d'histoire

ISSN

0712-2330 (imprimé)

1929-610X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Briaud, S. (2017). Isis et Sérapis : pour ou contre Rome. Le conflit littéraire. *Cahiers d'histoire*, 34(1), 23–48. <https://doi.org/10.7202/1040821ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, j'aimerais démontrer comment des discours gréco-romains peuvent être élevés en armes au sein d'une société multiethnique particulière et empreinte de nombreux conflits religieux liés à des oppositions politiques récentes : la société de l'Empire romain du 1^{er} siècle av. J.-C. au 1^{er} siècle ap. J.-C. Il s'agit d'abord de présenter les débuts d'une bataille littéraire particulière, soit celle engageant les auteurs contre les cultes isiaques—branche du paganisme venant d'Égypte—en particulier lorsque l'Empire romain se développe suite à la victoire d'Octave sur Marc-Antoine et une certaine Cléopâtre... Il s'agit ensuite de démontrer l'évolution des attaques littéraires qu'ont subies les divinités isiaques, qui est parallèle à celle du statut officiel de l'isiasme et de la religion à Rome face à l'avancée du christianisme. Enfin, nous concluons sur une (rare) réponse de la communauté isiaque du 1^{er} siècle.

Isis et Sérapis : pour ou contre Rome Le conflit littéraire

Stéphanie Briaud
Département d'histoire
Université de Montréal
Canada

RÉSUMÉ Dans cet article, j'aimerais démontrer comment des discours gréco-romains peuvent être élevés en armes au sein d'une société multiethnique particulière et empreinte de nombreux conflits religieux liés à des oppositions politiques récentes : la société de l'Empire romain du 1^{er} siècle av. J.-C. au 4^e siècle ap. J.-C. Il s'agit d'abord de présenter les débuts d'une bataille littéraire particulière, soit celle engageant les auteurs contre les cultes isiaques—branche du paganisme venant d'Égypte—en particulier lorsque l'Empire romain se développe suite à la victoire d'Octave sur Marc-Antoine et une certaine Cléopâtre... Il s'agit ensuite de démontrer l'évolution des attaques littéraires qu'ont subies les divinités isiaques, qui est parallèle à celle du statut officiel de l'isiasme et de la religion à Rome face à l'avancée du christianisme. Enfin, nous concluons sur une (rare) réponse de la communauté isiaque du 4^e siècle.

PERCEPTION GRECQUE DE L'ÉGYPTE

Tout d'abord, que sont les cultes isiaques ? Des cultes originaires d'Égypte, qui se diffusent en dehors du pays, autour du bassin méditerranéen, entre le IV^e siècle av. et le IV^e siècle ap. J.-C.¹ Les douze divinités concernées appartiennent à un même cercle mythique, cultuel et liturgique, et les principales sont Isis et son parèdre Sérapis. Elles arrivent en Grèce au IV^e siècle av. J.-C., puis en Italie au II^e av. J.-C., y transformant autant leur image que leur culte, avec les phénomènes de syncrétisme et d'*interpretatio graeca et romana* (l'adaptation aux nouveaux publics). Mais dès le V^e siècle av. J.-C., l'Égypte fascinait les Grecs : après y avoir voyagé vers 460 av. J.-C., Hérodote le prouve en dédiant le livre II de ses *Histoires* à ce pays, à son peuple et à ses dieux.

Ils me dirent aussi que les Égyptiens s'étaient servis les **premiers** des noms des douze dieux, et que les Grecs tenaient d'eux ces noms [...] ².

Je m'étendrai davantage sur ce qui concerne l'Égypte, parce qu'elle renferme plus de **merveilles** que nul autre pays [...] Ils sont très religieux, et surpassent tous les hommes dans le culte qu'ils rendent aux dieux [...] ³.

[...] Ils ne rendent tous le même culte qu'à Isis et à Osiris, qui, selon eux, est le même que Bacchus ⁴.

-
1. Laurent Bricault, « Bilan et perspective dans les études isiaques », dans Enrichetta Leospo, Donatella Taverna (dir). *La Grande Dea tra passato e presente*, Torino, Tropi isiaci 1, 2000, p. 91.
 2. Hérodote, *Histoire*, II, 4 : *δωδέκα τε θεῶν ἐπωνυμίας ἔλεγον πρώτους Αἰγυπτίους νομίσαι καὶ Ἑλλήνας παρὰ σφέων ἀναλαβεῖν*. Les textes grecs et leur traduction s ont disponibles sur le site de l'université catholique de Louvain : hodoi.fltr.ucl.ac.be, tout comme les textes latins : <http://pot-pourri.fltr.ucl.ac.be/itinera/>
 3. *Ibid.*, II, 35 et 37 : *ἔρχομαι δὲ περὶ Αἰγύπτου μηκυνέων τὸν λόγον, ὅτι πλείστα θωμάσια ἔχει ἢ ἄλλη πᾶσα χώρα [...] θεοσεβέες δὲ περισσῶς ἐόντες μάλιστα πάντων ἀνθρώπων νόμοισι τοιοῖσινδε χρέωνται*.
 4. *Ibid.*, II, 42 : *θεοὺς γὰρ δὴ οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως Αἰγύπτιοι σέβονται, πλὴν Ἰσιός τε καὶ Ὀσίριος, τὸν δὴ Διόνυσσον εἶναι λέγουσι*.

En dérivant le terme *θαυμάσιον* (merveilles) à partir de plusieurs thèmes égyptiens⁵ et en usant d'un vocabulaire empreint de sacralité lorsqu'il mentionne cet univers religieux, le récit d'Hérodote est un témoignage de la perception d'un homme du V^e siècle av. J.-C. sur l'Égypte : il insiste sur la sagesse et l'ancienneté du sentiment religieux chez ce peuple, sur l'importance croissante et universelle, par rapport aux autres divinités de l'ennéade héliopolitaine, du couple Isis-Osiris, dont il donne les équivalences fonctionnelles grecques comme Déméter et Bacchus et dont il prouve l'hérédité étymologique dans le nom des autres divinités du monde méditerranéen⁶. Il rend ainsi compréhensible ce qui est étranger. Au-delà de la simple analogie dont il fait usage à plusieurs reprises pour des détails ethnographiques et géographiques⁷, c'est un véritable effort de traduction pour son lectorat grec, mettant en lumière les divinités égyptiennes, alors qu'il ne mentionne que rarement les divinités grecques par leur nom.

À l'époque hellénistique, l'intérêt grandissant envers les anciennes civilisations a pour conséquence que les historiens grecs (re)découvrent cette œuvre. L'impact littéraire en est une curiosité persistante envers l'Égypte et sa religion selon Hérodote. Ce « *diffusionism*⁸ » d'Hérodote se voit surtout chez Diodore de Sicile⁹, qui reprend le thème de la sagesse religieuse égyptienne, en particulier celui de la naissance des dieux et du sentiment religieux, ainsi que la primauté du couple Isis-Osiris qui est toujours traduit :

5. Alan B. Lloyd, « Herodotus on Egyptians and Lybians », dans Olivier Reverdin et Bernard Grange (dir.), *Hérodote et les peuples non grecs*, Genève, Fondation Hardt, 1990, p. 228.

6. Hérodote, *Histoires*, II, 50 : exceptés Neptune, les Dioscures, Junon, Vesta, Thémis, les Grâces et les Néréides, les noms des dieux grecs proviennent d'Égypte selon les recherches de l'auteur auprès des prêtres d'Égypte.

7. Tim Rood, « Herodotus and foreign lands », dans Carolyn Dewald et John Marincola, dir., *The Cambridge Companion to Herodotus*, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 296.

8. S. Scullion, « Herodotus and Greek religion », dans Dewald et Marincola, dir. *The Cambridge Companion...*, p. 198.

9. François Chamoux, « L'Égypte d'après Diodore de Sicile », dans Jean Leclant, dir. *Entre Égypte et Grèce, actes du colloque de la Villa Kérylos*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, 1995, p. 37-50.

Comme la tradition place en Égypte la naissance des dieux, les premières observations astronomiques et les actions des grands hommes les plus dignes de mémoire, nous commencerons notre ouvrage par les Égyptiens¹⁰.

La même Isis est appelée par les uns Déméter, par les autres Thesmophore, par d'autres encore Sélééné ou Héra ; plusieurs écrivains lui donnent tous ces noms. Quant à Osiris, les uns le nomment Sérapis, les autres Dionysos, d'autres encore Pluton ou Ammon ; quelques autres l'appellent Jupiter, et beaucoup d'autres Pan. Il y en a qui soutiennent que Sérapis est le Pluton des Grecs [...] ¹¹.

Ces équivalences multipliées deviendront des assimilations iconographiques qui seront importées en Grèce. Mais on perçoit chez Diodore une évolution de l'idéal égyptien divin : au contraire de son prédécesseur, il insiste sur l'opposition Grecs-Barbares, pas uniquement dans le sens de ceux qui ne parlent pas grec, mais d'une façon péjorative puisqu'il associe la première mention du terme *βάρβαρος* (barbares) de son ouvrage à l'ignorance, y englobant la civilisation égyptienne malgré son ancienneté avouée. En outre, Diodore insère l'évhémérisme concernant les divinités isiaques par la perspective du gouvernement de l'Égypte par les dieux autrefois des hommes :

Ceux-ci, quoique nés mortels, ont, par leur sagesse ou par le bien qu'ils ont fait aux hommes, obtenu l'immortalité ;

10. Diodore, *Bibliothèque historique*, I, 9 : ἐπεὶ δὲ κατὰ τὴν Αἴγυπτον θεῶν τε γενέσεις ὑπάρχει μυθολογοῦνται, αἱ τε τῶν ἀστρῶν ἀρχαιόταται παρατηρήσεις εὐρῆσθαι λέγονται, πρὸς δὲ τούτοις πράξεις ἀξιόλογοι καὶ πολλοὶ μεγάλων ἀνδρῶν ἱστοροῦνται, ποιησόμεθα τῆς ἱστορίας τὴν ἀρχὴν διὰ τῶν κατ' Αἴγυπτον πραχθέντων.

11. *id.*, I, 25 : τὴν αὐτὴν γὰρ οἱ μὲν Ἴσιν, οἱ δὲ Δήμητραν, οἱ δὲ Θεσμοφόρον, οἱ δὲ Σελήνην, οἱ δὲ Ἥραν, οἱ δὲ πάσαις ταῖς προσηγορίαις ὀνομάζουσι. τὸν δὲ Ὅσιριν οἱ μὲν Σέραριν, οἱ δὲ Διόνυσον, οἱ δὲ Πλούτωνα, οἱ δὲ Ἄμμωνα, τινὲς δὲ Δία, πολλοὶ δὲ Πάνα τὸν αὐτὸν νενομίκασι· λέγουσι δὲ τινες Σέραριν εἶναι τὸν παρὰ τοῖς Ἕλλησι Πλούτωνα ὀνομαζόμενον.

quelques-uns ont été rois dans l'Égypte. [...] Hélios, dont le nom signifie soleil, a régné le premier en Égypte¹².

ROUND ONE : ROME CONTRE LES SUPERSTITIONES ISIAQUES

Après le célèbre scandale des Bacchanales en 186 av. J.-C. débutent les réflexions des Anciens sur ce que représente la *Norme religieuse romaine*¹³, qui se définit par ses transgressions plus que par ses applications. Les termes de Tite-Live, comme *intestina coniuratio* (conjuratio intestinale), donnent le ton : étymologiquement, les expressions qui dévalorisent les bacchants définissent ce qui doit être considéré comme extérieur à la norme romaine, tant dans l'origine géographique—*Graecus ignobilis* (vil Grec)—que dans les pratiques rituelles. Avec l'installation isiaque en Italie, les auteurs latins développent pareillement des comportements littéraires antagonistes à la fascination d'antan : on ne parle plus de *merveilles* comme Hérodote, mais on démontre de l'inquiétude et de l'incompréhension, en utilisant un vocabulaire tel que *monstra* et *alienigenae religionis* (monstre, religions étrangères). Des *topoi* (c'est-à-dire des thèmes récurrents) surviennent surtout à l'époque tardo-républicaine, lorsque les divinités arrivent à Rome, et réapparaissent régulièrement jusqu'au II^e siècle. Voici un exemple, avec l'étrangeté de la divinisation égyptienne animale qui devient un *topos* utilisant un exemple bien précis :

Des monstres divins en tous genres, et **Anubis, qui aboie**, menacent de leurs traits Neptune, et Vénus et Minerve¹⁴.

Toute leur nation, en effet, d'après une coutume héréditaire, prend les **animaux** pour des dieux, qu'ils honorent d'ailleurs chacun à sa façon, et ces hommes tout à fait légers et insensés,

12. *id.*, I, 13, 20 : διὰ δὲ σύνεσιν καὶ κοινὴν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν τετευχότας τῆς ἀθανασίας, ὧν ἐνίοις καὶ βασιλεῖς γεγονέναι κατὰ τὴν Αἴγυπτον. [...] καὶ πρῶτον μὲν Ἥλιον βασιλεῦσαι τῶν κατ' Αἴγυπτον.

13. Bernadette Cabouret et Marie-Odile Charles-Laforge (dir.). *La Norme religieuse dans l'Antiquité, Actes du colloque organisé les 14 et 15 décembre 2007 par les Universités Lyon 2 et Lyon 3*, Paris, De Boccard, 2011.

14. Virgile, *Énéide*, VIII, 696-706 : *omnigenumque deum monstra et latrator Anubis contra Neptunum et Venerem contraque Mineruam.*

qui dès l'origine s'étaient accoutumés à **des idées fausses sur les dieux** n'ont pas été capables de prendre modèle sur la dignité de notre religion, et nous ont jaloués en voyant combien elle trouvait de zélateurs¹⁵.

Surtout, ces auteurs décrivent l'isiasme comme ayant un clergé corrompu et pervertissant les fidèles, en particulier les femmes. Les élégiaques, les historiens, tous y vont de leur commentaire ou de leur anecdote, les touchant plus ou moins personnellement. Properce, qui s'inquiète pour sa femme Cynthia, nous dit ceci :

Voici encore les **tristes solennités d'Isis**, et ma Cynthia a déjà passé dix nuits loin de moi¹⁶.

Au-delà du caractère subjectif du texte, le poète latin parle bien dans le reste de ce passage de *sacra* (choses sacrées) amenés par Isis à Rome, puis conclut sur une distinction claire *cum Tiberi Nilo*¹⁷ : sans l'annoncer clairement, Properce conçoit bien les cultes isiaques comme des *peregrina sacra* (cultes étrangers), avec à leur tête Isis, et montre une certaine méfiance envers l'Égypte. Tibulle, représentant de cette poésie du début de l'Empire, confirme qu'Isis est une déesse soudoyant les femmes, comme Délie, mais qui malgré de nombreux *pie dum sacra colis* (pieux sacrifices) ne fait que de vaines promesses de guérison :

Que me sert maintenant ton Isis, ô Délie ? Que me servent ces instruments de bronze tant de fois frappés par ta main ? Que me sert qu'au milieu de tes pieux sacrifices, tu te sois,—je

15. Flavius Josèphe, *Contre Apion*, I, 25 : Κοινὸν μὲν γὰρ αὐτοῖς ἐστὶ πάτριον τὸ ταῦτα θεοὺς νομίζειν, ἰδίᾳ δὲ πρὸς ἀλλήλους ἐν ταῖς τιμαῖς αὐτῶν διαφέρονται. Κοῦφοι δὲ καὶ ἀνόητοι παντάπασιν ἄνθρωποι κακῶς ἐξ ἀρχῆς εἰθισμένοι δοξάζειν περὶ θεῶν μιμήσασθαι μὲν τὴν σεμνότητα τῆς ἡμετέρας θεολογίας οὐκ.

16. Properce, *Élégies*, II, 33, 1-20 : *Tristia iam redeunt iterum sollemnia nobis : Cynthia iam noctes est operata decem.*

17. Properce, *Élégies*, II, 33, 20 : « *Est-il après tout quelque amitié entre le Nil et le Tibre ?* ».

m'en souviens—baignée dans une eau pure et que tu aies reposé sur un lit pur ?¹⁸.

Si le ton des poètes du début de l'époque impériale peut être badin et ironique, il apparaît moins désinvolte à la fin du 1^{er} siècle ap. J.-C., une évolution due tant au style des œuvres—par les historiens, moins légers—qu'au contexte politico-religieux romain, et qu'on peut observer en comparant par exemple Ovide et Flavius Josèphe sur ce même thème de la perversion isiaque :

Refuse souvent tes nuits ; tantôt invente des maux de tête, tantôt Isis sera là, pour te fournir un prétexte¹⁹.

[...] Il se passa à Rome, au sujet du temple d'Isis, des faits qui n'étaient pas dénués de **scandale** [...] ²⁰.

La véracité de cet épisode rapporté par Flavius peut être facilement mise en doute. Mais ce récit montre surtout l'inquiétude des milieux officiels et aristocratiques face à des divinités qui perdurent depuis le règne de Tibère—temps du récit—jusqu'à l'époque de cette rédaction—sous Domitien—et qui pervertissent autant les gens de l'aristocratie romaine que leur propre clergé. Il apparaît que ces comportements littéraires sont en concordance avec les premières réactions de la part des autorités sénatoriales, qui considèrent ces divinités comme *superstitiones*, c'est-à-dire existantes mais excessives, depuis l'époque tardo-républicaine :

Le sénat avait décrété la démolition des temples d'Isis et de Sérapis, mais aucun ouvrier n'osait y porter la main ; le consul P. Aemilius Paulus, alors que le sénat avait décrété

18. Tibulle, *Élégies*, 1, 3, 20-30 : *Offensum in porta signa dedisse pedem ! Audeat inuito ne quis discedere Amore, Aut sciat egressum se prohibente deo. Quid tua nunc Isis mihi, Delia, quid mihi prosunt Illa tua totiens aera repulsa manu, Quidue, pie dum sacra colis, pureque lauari Te—memini—et puro secubuisse toro ?*

19. Ovide, *Les amours*, 1, 8, 73-74 : *saepe nega noctes. Capitis modo finge dolorem, et modo, quae causas praebat, Isis erit.*

20. Flavius Josèphe, *Les Antiquités judaïques*, XVIII, 3, 4 : *καὶ περὶ τὸ ἱερὸν τῆς Ἰσιδος τὸ ἐν Ῥώμῃ πράξεις ἀισχυνῶν οὐκ ἀπὸ ἀλλοτρίων ἀπὸ ἀπληλαγμέναι συντυγχάνουσι.*

la démolition des temples d'Isis et de Sérapis, [...] s'empara d'une hache et en frappa les portes du temple ²¹.

Valère Maxime nous rapporte les premières mesures d'interdiction, voire de destruction, des autels isiaques en 58, 53, 50 et 48 av. J.-C., et même un consul qui brandit lui-même sa hache ! Il ne définit pas ces divinités comme *superstitiones* ; néanmoins, il parle bien d'*alienigenae religionis* lorsqu'il évoque la fuite résignée et ridicule de M. Volusius, édile plébéien, sous le couvert d'un costume de prêtre isiaque :

M. Volusius, édile plébéien, qui était proscrit, prit le costume des prêtres d'Isis [...] Peut-on voir un malheur plus déplorable que celui d'un magistrat du peuple romain réduit à rejeter les marques distinctives de sa dignité et à se cacher sous des apparences empruntées à une religion étrangère pour pouvoir traverser Rome ? Il fallait que les proscrits eussent un bien vif désir de sauver leur vie pour se résigner à l'emploi de tels moyens [...] ²².

À partir de 41 av. J.-C., les attaques s'intensifient lorsque Marc-Antoine s'installe en Égypte, et nous touchons là un point clé de la perception littéraire romaine de l'isiasme à la fin de la République et au 1^{er} siècle ap. J.-C. Effectivement, l'implication de l'Égypte dans les guerres opposant les *triumvirs* Marc-Antoine et Octave contribue à cette intensification des attaques envers ce pays, son gouvernement incarné par Cléopâtre puis ses dieux. L'Égypte de ce temps n'est plus réellement le pays aux sages millénaires, mais un véritable danger politique susceptible de troubler la *pax deorum* (paix divine). Ovide, auteur augustéen, a définitivement adopté la propagande du *triumvir* vainqueur en confirmant que

21. Valère Maxime, *Paroles et faits mémorables*, 1, 3, 4 : *L. Aemilius Paulus consul, cum senatus Isidis et Serapis fana diruenda censuisset, eaque nemo opificum attingere auderet, posita praetexta securim arripuit templique eius foribus infixit.*

22. *Ibid.*, VII, 3, 8 : *M. Volusius aedilis pl. proscriptus adsumpto Isiaci habitu [...] quid illa necessitate miserius, quae magistratum populi Romani abiecto honoris praetexto alienigenae religionis obscuratum insignibus per urbem iussit incedere ! O nimis aut hi suae uitae aut illi alienae mortis cupidi.*

la reine d'Égypte est devenue un bouc-émissaire et en mettant en scène deux lieux religieux hautement symboliques.

Une **reine** d'Égypte, fière d'être la femme d'un général romain, tombera dans son **fol orgueil**, et aura menacé en vain **d'asservir à Canope notre Capitale**²³.

Chez Virgile que nous avons vu plus haut, l'affrontement divin est encore plus clair : les divinités présentes en Égypte sont désignées comme *monstra*, avec l'exemple probant du *latrator Anubis* (Anubis aboyeur), et affrontent Neptune, Minerve et Vénus. Ainsi, lorsque Rome est en danger, les accusations littéraires se font plus sévères, et attaquent autant les divinités isiaques présentes dans la Capitale que dans leur pays d'origine : ce ne sont pas seulement des *peregrina sacra* (cultes étrangers), dangereux lorsque présents à Rome, mais des dangers pour l'Empire tout entier. Cet argument de l'affrontement divin traversera les époques puisque Dion Cassius, au III^e siècle, identifie encore Antoine à Osiris et Cléopâtre à Isis selon cette idéologie politico-religieuse pharaonique, avec cette reine comme menace :

Antoine [...] abandonne aujourd'hui les coutumes de sa patrie pour adopter des mœurs **étrangères et barbares**, et, sans respect ni pour nous, ni pour les lois, ni pour les dieux de nos ancêtres, se prosterne devant cette femme comme si elle était Isis ou la Lune ? [...] se donne à lui-même ceux d'Osiris et de Dionysos ?²⁴.

Tout est dit, selon les termes que Dion prête à Auguste : les cultes isiaques et tout ce(ux) qui s'y attachent sont des mœurs étrangères et barbares, sentence qui dominait et influençait les écrits du 1^{er}

23. Ovide, *Métamorphoses*, xv, 826-828 : *Romanique ducis coniunx Aegyptia taedae non bene fisa cadet, frustra que erit illa minata, seruitura suo Capitolia nostra Canopo.*

24. Dion Cassius, *Histoire romaine*, L-LI : *vñn πάντα μὲν τὰ πάτρια τοῦ βίου ἤθη ἐκλειποτά, πάντα δὲ τὰλλότρια καὶ βαρβαρικά ἐζηλωκότα, καὶ ἡμῶν μὲν ἢ τῶν νόμων ἢ τῶν θεῶν τῶν προγονικῶν μηδὲν προτιμῶντα, τὴν δ' ἄνθρωπον ἐκείνην καθάπερ τινὰ Ἴσιν ἢ Σελήνην προσκυνοῦντα [...] καὶ τὸ τελευταῖον καὶ αὐτὸν Ὅσιριν καὶ Διόνυσον ἐπικεκλήκότα.*

siècle ap. J.-C., et qui perdure tant qu'Auguste est désigné comme exemple impérial.

L'ÉVOLUTION DU DÉBAT LITTÉRAIRE PAÏEN AU II^e SIÈCLE

Dion, au III^e siècle ap. J.-C., se borne surtout à répéter la propagande augustéenne en qualité d'historien retraçant une époque lointaine, ce qui ne reflète pas nécessairement le climat religieux de sa propre époque, avec une famille d'origine orientale au pouvoir, un sénat orientalisé... Déjà au II^e siècle ap. J.-C., grâce notamment à des comportements impériaux plus tolérants envers l'isiasme²⁵, de plus en plus d'auteurs démontrent une certaine curiosité envers les divinités isiaques, alors que d'autres restent attachés aux exemples passés dans leur démarche traditionaliste.

Plutarque, par exemple, étudie les légendes et pratiques égyptiennes dans son œuvre *Isis et Osiris*. Il réexamine leur mythe et en décrit les cérémonies ; il n'hésite pas à contredire ses prédécesseurs sur la sacralité des *isea*²⁶, préservés de la corruption et des scandales. Il multiplie les rapprochements entre Isis, Sérapis et des figures grecques comme Proserpine et Pluton, et il fait la part belle à Sérapis, plus seulement à Osiris. Enfin, il opère des parallèles entre la mythologie égyptienne et les légendes gréco-romaines, apportant encore du poids aux mystères isiaques qui honorent des *δαίμόνων μεγάλων* (puissants génies ou démons) :

Mieux vaut donc présenter ce qui se raconte sur Typhon, sur Osiris et sur Isis, comme formant une série d'aventures

25. L'objectif du présent article ne permettra pas de développer spécifiquement sur les gestes impériaux d'ouverture isiaque qui se déclinent en monuments, dédicaces et monnaies. Mais nous pouvons ici mentionner comme exemples, pour la fin du I^{er} siècle et pour le II^e siècle, Domitien qui reconstruit le grand *iseum* sur le Champ de Mars, qui se déclare « aimé d'Isis » sur l'un des nombreux obélisques ramenés d'Égypte dont il orne le complexe cultuel, ou encore Hadrien qui se fait construire son propre temple de Sérapis dans sa villa à Tivoli.

26. Plutarque, *Isis et Osiris*, II.

éprouvées non par des dieux ou des hommes, mais par des **génies puissants** [...] ²⁷.

À travers cette œuvre qui évoque Platon, Hécatéé, etc., on ressent le sérieux de la recherche du prêtre—car il est prêtre à vie d'Apollon à Delphes. Et il ne lésine pas sur le vocabulaire religieux mélioratif: *θεῖα* (divin), *ἱερὸν λόγον* (paroles sacrées), pour ne citer que quelques exemples. On est bien loin des *monstra* ou *superstitiones*. Même lorsqu'il les évoque comme anciens démons, c'est pour leur donner plus de pouvoirs, puisque connaissant la nature et les douleurs humaines, ils en sont plus puissants en les surpassant.

Dans ses *Histoires*, Tacite, qui est *Quindecimuir Sacris Fatiundis* ²⁸, rapporte des traditions culturelles égyptiennes dans de longues digressions ²⁹. Il cite les dieux Ammon, Apis et surtout Sérapis dont il fait une longue description des origines et qu'il introduit ainsi dans son récit :

Il se disait envoyé par une révélation de Sérapis, la principale divinité de cette nation superstitieuse [...] ³⁰.

Dans ce dernier extrait, bien qu'il confirme le caractère sacré des révélations et miracles sérapistes associés à Vespasien, qui est considéré comme héritier des vertus d'Auguste et bon exemple de *princeps*, il précise malgré tout que Sérapis est la principale divinité d'une *superstitionibus gens*. Il ne s'attaque pas directement au dieu, justement parce que ce dernier est intimement lié à un bon empereur ; il ne fait que s'y attaquer indirectement par le biais de son peuple. Tacite est un auteur curieux, mais il demeure un Romain peu sensible aux côtés irrationnels orientaux.

27. Plutarque, *Isis et Osiris*, xxv: *Βέλτιον οὖν οἱ τὰ περὶ τὸν Τυφῶνα καὶ Ὅσιριν καὶ Ἰσιν ἱστοροῦμενα μῆτε θεῶν παθήματα μῆτ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ δαιμόνων μεγάλων εἶναι νομίζοντες.*

28. Prêtre majeur de Rome.

29. Pierre Grimal, *Tacite*, Paris, Fayard, 1990, p. 249-252, note que ces digressions à propos de l'Orient sont beaucoup plus longues et brillantes que celles sur l'Occident.

30. Tacite, *Histoires*, iv, 81: *monitu Serapidis dei, quem dedita superstitionibus gens ante alios colit.*

Dans les *Vies des douze Césars*, Suétone présente sa vision du prince idéal, respectueux de la *religio* selon les normes établies au début de l'époque impériale :

Quant aux **rites étrangers**, il (Auguste) avait le plus grand respect pour ceux qui étaient **anciens et approuvés chez les Romains ; il méprisait tous les autres**. [...] D'un autre côté, dans son voyage en Égypte, il ne se détourna pas même pour voir le boeuf Apis [...] ³¹.

Il présente élogieusement la politique d'Auguste, et par ce rappel de son hostilité envers Apis, divinité zoomorphe, on observe la reprise d'un ancien *topos* appliqué à un autre exemple qu'Anubis. Ce parfait *princeps* donne l'exemple qu'il méprise bien les *peregrinarum caerimoniarum* (rites étrangers) au sein même dans leur pays d'origine. Y ajoutant une distinction claire avec les mystères anciens connus depuis longtemps des Romains (sous-entendant les mystères grecs auxquels l'empereur est initié), l'auteur renforce cette idée d'un mépris impérial consciemment choisi envers les divinités égyptiennes. Se plaçant dans une perspective morale, Suétone félicite alors les empereurs suivants qui imitent son modèle et ces dispositions religieuses et ne cesse d'associer les mauvais exemples impériaux à ce qu'il considère comme des dérives religieuses. Suétone adhère à ce « traditionalisme romain », qui est toujours mobilisé à son époque, mais à moindre échelle qu'au 1^{er} siècle.

Encore Crispinus ! et son nom dans mes vers reparaitra souvent : c'est un monstre pervers, dont aucune vertu ne rachète les vices [...] Que la dame ait un rendez-vous, elle veut être mieux parée que d'ordinaire, et vite, car déjà on l'attend aux jardins ou dans le temple d'Isis, cette déesse entremetteuse. [...] Qui ne sait, Volusius Bithynicus, à quelles monstrueuses divinités les Égyptiens insensés ont voué un

31. Suétone, *Vie d'Auguste*, XCIII : *Peregrinarum caerimoniarum sicut ueteres ac praeceptas reuerentissime coluit, ita ceteras contemptui habuit [...] At contra non modo in peragrande Aegypto paulo deflectere ad uisendum Apin supersedit.*

culte ? C'est le crocodile que les uns adorent, les autres tremblent devant l'ibis qui s'engraisse de serpents [...] ³².

Quant à Juvénal, considéré comme le plus accusateur des auteurs païens envers l'isiasme, son œuvre reprend et exagère tous les stéréotypes développés au siècle précédent sur l'Égypte et les divinités isiaques. Le personnage de Crispinus incarne ces stéréotypes, avec tous les traits distinctifs des parvenus que Juvénal vitupère, comme l'origine servile et surtout égyptienne : c'est lui que Juvénal qualifie de *monstrum*. Il qualifie ensuite Isis de *Ienae* (entremetteuse), déesse des courtisanes durant l'époque de Domitien. Ses prêtres sont accusés d'être des imposteurs et les fidèles d'Isis sont accusés de fanatisme, car ils prient des dieux-animaux et leur obéissent sans réflexion. Juvénal fait bien le lien entre le *dominus* impérial de son récit, Domitien—le contraire d'un bon *princeps*—et les divinités isiaques. Ainsi, cette œuvre atteste surtout de cette ambiance isiaque importante sous le règne de Domitien, ce qu'il désapprouve directement. Mais indirectement, l'auteur s'adresse aussi à ses contemporains du règne d'Hadrien, il les prévient du désordre engendré par ces divinités et leurs fidèles.

Encore une fois, la tendance littéraire semble évoluer selon la tendance politique, plus tolérante, voire favorable, et Juvénal est le dernier auteur païen à s'attaquer aux divinités isiaques sans se borner à répéter les paroles d'autrefois. Mais les accusations ne disparaissent pas pour autant : si le christianisme fait également partie des *peregrina sacra* qui ont été interdits, voire persécutés, à Rome, il ne connaît pas la même évolution officielle que l'isiasme lors du II^e et du III^e siècle.

32. Juvénal, *Satires*, IV, VI et XV : *Ecce iterum Crispinus, et est mihi saepe uocandus ad partes, monstrum nulla uirtute redemptum a uitis [...] nam si constituit solitoque decentius optat ornari et properat iamque expectatur in hortis aut apud Isiacae potius sacraria Ienae [...] Quis nescit, Volusi Bithynice, qualia demens Aegyptos portenta colat? Crocodilon adorat pars haec, illa pauet saturam serpentibus ibin.*

ROUND TWO : LA LUTTE INTRA-PEREGRINA SACRA ENTRE
ISIASME ET CHRISTIANISME

Ainsi peu à peu, les détracteurs littéraires de l'isiasme ne sont plus des païens traditionnels, mais désormais des auteurs chrétiens qui cherchent à défendre le christianisme en utilisant notamment les *topoi* païens du I^{er} siècle.

Les consuls Pison et Gabinius [...] avaient interdit l'entrée du Capitole, c'est-à-dire du palais des dieux, à Sérapis, à Isis, à Harpocrate et à celui qu'on représente avec une tête de chien ; ils avaient renversé leurs autels et arrêté le cours de ces vaines et infâmes **superstitions**. Vous avez rétabli ces divinités dans tout leur éclat. Où est la religion, où est le respect dû à vos pères ? [...] Je pourrai même vous montrer dans la suite que, **semblables en ce point aux chrétiens** [...] vous méprisez, vous détruisez le culte de vos propres divinités, [...] quoique vous ayez comme naturalisé parmi vous Sérapis³³.

Tertullien est un apologiste chrétien qui s'est fortement attaqué aux divinités isiaques dans plusieurs de ses écrits. Après avoir cité Varron comme référence, il réutilise l'exemple du rejet sénatorial tardo-républicain de l'isiasme. Ici, il définit les divinités isiaques comme *superstitio*, comme les Romains traditionalistes avant lui. Les attaques de Tertullien sont surtout des attaques envers ce qu'il considère comme un point faible du paganisme romain : alors qu'auparavant Isis et les autres étaient décriés par les Romains ayant une certaine présence d'esprit, ses contemporains du III^e siècle les ont malgré tout peu à peu acceptés dans leur panthéon. Tertullien considère cela comme un argument de poids dans sa

33. Tertullien, *Apologétique*, VI, 8 et 10 : *Serapidem et Isidem et Arpocratem cum suo Cynocephalo Capitolio prohibitos inferri, id est curia deorum pulsos, Piso et Gabinius consules [...] euersis etiam aris eorum abdicauerunt, turpium et otiosarum superstitionum uitia cohibentes. His uos restitutis summam maiestatem contulistis. Ubi religio, ubi ueneratio maioribus debita a uobis? [...] Adhuc quod uidemini fidelissime tueri a patribus traditum, in quo principaliter reos transgressionis Christianos destinastis, studium dico deorum colendorum, de quo maxime errauit antiquitas, licet Serapidi eam Romano aras restruxeritis.*

défense du christianisme. Ainsi, ci-dessus, détournant le principe de l'*imitatio diabolica*, il retourne les propres arguments païens contre le christianisme : les païens accusent souvent les chrétiens de ne pas rendre hommage aux dieux de l'État, et Tertullien, en donnant l'exemple de Sérapis « naturalisé », nous dit que les païens font alors la même chose qu'eux en honorant des divinités qui ne faisaient pas partie originellement de leur panthéon.

Les premiers apologistes chrétiens affichent souvent ce schéma général constant : la reprise de thèmes récurrents parmi les anciens *topoi* païens envers le christianisme ou des branches du paganisme soumises à controverse. Par exemple, cette *imitatio diabolica* reprend le *topos* du cannibalisme, dirigé alors contre l'Égypte et son peuple, car les chrétiens étaient accusés eux-mêmes d'anthropophagie³⁴. Tertullien opère ce schéma³⁵ : il explique l'accusation païenne de cannibalisme et d'inceste envers les chrétiens, puis il retourne ironique cet argument, visant alors *uolentibus initiaris* (les initiés) qui vont voir le hiérophante (un haut prêtre). C'est là un schéma récurrent des apologies chrétiennes : les attaques spécifiques envers certains points du paganisme sont des réponses à ces mêmes attaques qui ont pu viser le christianisme. Ainsi, Isis, Sérapis et les autres, voire même l'Égypte, sont une cible de choix, comme l'est Mithra, chez Tertullien en particulier. Et vous avez d'ailleurs la réapparition d'un autre *topos* fréquent chez lui : l'Anubis à tête de chien.

34. Philippe Borgeaud et Francesca Prescendi (dir). *Religions antiques : une introduction comparée : Égypte, Grèce, Proche-Orient, Rome*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 163, exposent les trois thèmes les plus fréquents contre le christianisme : le cannibalisme, l'athéisme et l'inceste.

35. *Ibid.*, VIII, 5-9 : « Nous croyez-vous des monstres ? La nature nous aurait-elle formés singulièrement pour l'inceste et pour les repas de chair humaine ? Si vous croyez ces horreurs d'un homme, vous pouvez les commettre : vous êtes hommes comme les chrétiens. Si vous ne pouvez les commettre, vous ne devez pas les croire : les chrétiens sont hommes comme vous. (...) D'ailleurs l'usage est que tous ceux qui demandent à être initiés vont trouver l'**hiérophante**, pour savoir de lui les préparatifs qu'ils ont à faire. »

Vous avez des **dieux à tête de chien**, d'autres à tête de lion, de bœuf, de bélier, de bouc, des dieux cornus, des dieux à jambes de chèvres, à queue de poissons et de serpents³⁶.

Tertullien reviendra plusieurs fois, comme Cyprien³⁷, sur la stupidité des fidèles qui osent se prosterner devant une telle image zoolâtre à Rome. Quant à Origène, qui s'attaque directement aux origines de tels comportements en Égypte, il réutilise l'argument de l'évhémérisme des divinités isiaques, en particulier de Sérapis :

Si les anciens Naucratices avaient aussi leurs dieux, et que les modernes en adorent un autre, depuis trois jours, savoir, **Sérapis, qui n'avait jamais été dieu**, cela ne nous obligera point à reconnaître une nouvelle divinité qui n'était point auparavant et qui jusque-là avait été inconnue aux hommes³⁸.

ROUND THREE : FALSA CONTRA VERA RELIGIO

Si on considère le début du III^e siècle comme l'époque d'officialisation impériale des divinités isiaques, la situation s'inverse au IV^e siècle, avec le phénomène de christianisation dès le règne de Constantin. Ainsi, le combat reprend et le paganisme est à son tour persécuté officiellement, considéré comme *falsa religio* (fausse religion, avec des dieux inexistantes) et non simple *superstitio* (religion existante mais excessive). Dans ce contexte religieux, les divinités isiaques sont de moins en moins évoquées directement dans les textes chrétiens. Néanmoins, on attaque toujours les Égyptiens sur leurs croyances, comme chez Eusèbe.

36. Tertullien, *Ad nationes*, I, 14 : *Sunt penes uos et canino capite, et leonino, et de boue et de ariete et hirco cornuti dii, caprigenae uel anguini, et alites planta, fronte et tergo.*

37. Cyprien, À Démétrien, 12 : « *Des crocodiles, des cynocéphales, des serpents, des pierres, voilà vos dieux.* ».

38. Origène, *Contre Celse*, v, 37 : *Εἰ δὲ καὶ Ναυκρατίταις ἄλλα μὲν ἔδοξε σέβειν τοῖς πρεσβυτέροις, τὸν Σάραπιν δὲ τοῖς χθὲς καὶ πρώην ἀρξαμένοις, τὸν οὐ πάποτε γενόμενον θεόν, προσκυνεῖν· οὐ παρὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς νέον τὸν οὐ πρότερον ὄντα θεόν οὐδὲ γνωσθέντα τοῖς ἀνθρώποις φήσομεν εἶναι.*

Puisque après la mort des saints patriarches entraînés par les usages des **Égyptiens** au milieu desquels ils vivaient, ils se livrèrent, comme je l'ai déjà dit, **aux superstitions du polythéisme**, de sorte qu'ils semblaient ne rien avoir qui les en distinguât, et adoptèrent leur **culte erroné des idoles et leurs autres crimes**³⁹.

Les auteurs autrefois païens et convertis, comme Lactance qui cite Juvénal⁴⁰, évoquent plus fréquemment les divinités et insistent sur le fait que, puisqu'ils ont des connaissances plus poussées du paganisme que les chrétiens de naissance, ils peuvent affirmer avec certitude que ces personnages ne peuvent être divins, car d'origine mortelle et sexualisée. Lactance, avec l'optique d'un païen qui se convertit, use et abuse ainsi du terme *simulacra*, tout comme Macrobe qui perpétue le thème de la décadence de la *religio* romaine ancestrale.

Je n'aurais jamais fini si je voulais rapporter ici le nom et les divers emplois de ces monstrueuses divinités, qui ne cèdent en rien à celle des Égyptiens⁴¹.

Une ville adjacente à l'Égypte [...] rend un culte qu'on peut dire extraordinaire à Sérapis et à Isis, mais elle témoigne que, sous ces noms, tout ce culte se rapporte au soleil ; [...] soit lorsqu'elle place auprès de ce **simulacre** l'image d'un animal à trois têtes⁴².

Pour percevoir le contexte politico-religieux gravitant autour de la « culture isiaque » à cette époque, avec plutôt la mise en avant

39. Eusèbe, *Démonstration évangélique*, I, 6e: Ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ παρ' Αἰγυπτίοις διατριβῇ οὗτοι μετὰ τὴν τῶν θεοφιλῶν προπατόρων τελευτὴν ταῖς Αἰγυπτιακαῖς ὁμοιοτροπίας ἀπαχθέντες ἐπὶ τὴν πολύθεον, ὡς ἔφην, δεισιδαιμονίαν ἀποπεπτώκεσαν, ὡς μηδὲν τῶν Αἰγυπτίων πλέον ἔχειν δοκεῖν γεγονέναι δὲ κατὰ πάντα ὁμοίους αὐτοῖς, κατὰ τε τὴν τῶν εἰδώλων πλάνην ἔν τε τοῖς ἄλλοις ἐγχειρήμασιν.

40. Lactance, *Des institutions divines*, III, 29.

41. *Ibid.*, I, 20: *quam Aegyptios esse dicamus, qui monstruosa et ridicula quaedam simulacra uenerantur.*

42. Macrobe, *Saturnales*, I, 20: *Eidem Aegypto adiacens ciuitas [...] Sarapin atque Isin cultu paene attonitae uenerationis obseruat. Omnem tamen illam uenerationem soli se sub illius nomine testatur inpendere, [...] uel dum simulachro signum tripicitis animantis adiungunt.*

d'une Égypte culturelle et non cultuelle, prenons l'exemple de l'obélisque du Latran, provenant de Karnak, dédié à Amon-Rê et objet de plusieurs projets. Étant le plus grand jamais connu, cet obélisque a découragé Auguste, puis Constantin qui le déplace jusqu'à Alexandrie mais meurt avant d'achever le projet. Le projet aboutit en 357 sous Constance II, qui le place dans la spina du *Circus Maximus* :

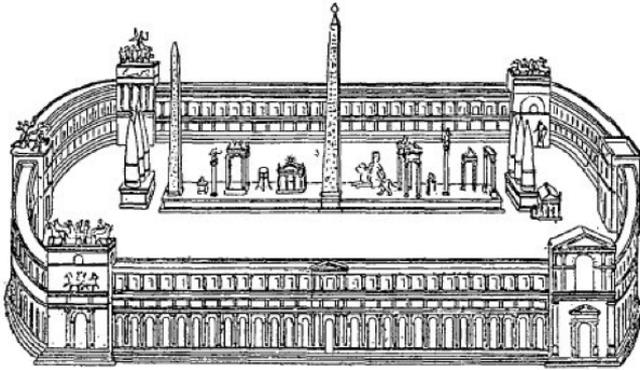


Figure 1 : Reconstitution du Circus Maximus

Le geste est rapporté par Ammien Marcellin :

Parmi les ouvrages d'art de cette ville, j'ai vu moi-même des obélisques en grand nombre, **simulacres** gigantesques des dieux de l'Égypte [...] On y voit gravée une innombrable variété de hiéroglyphes, et qui sont les **archives mystérieuses de la sagesse des temps d'autrefois** [...] L'arrivée d'un obélisque à Rome, sous le règne de Constance, fit jouer aussitôt tous les **ressorts de la flatterie**. [...] Mais

Constantin, pour en faire la dédicace à Rome, **temple de l'univers entier**, commença par déplacer ce monument⁴³.

Ainsi, c'est parce que « Rome est le temple de l'univers entier » que Constantin aurait voulu cet obélisque à Constantinople, pour en faire une nouvelle capitale pareillement politique et religieuse tout en honorant la vieille capitale impériale. Ammien nous dit aussi que l'obélisque ne pouvait être lu, parlant de « sagesse d'autrefois ». Si Ammien, qui se présente comme visiteur de Thèbes, semble concevoir que la théologie égyptienne fait de ces monuments des représentations divines, il n'en parle pas moins comme d'« inventions » de ces dieux—*figmenta*. Il semble qu'à la fois Ammien respecte la religiosité égyptienne puisqu'elle est antique, et qu'il constate les changements depuis une sacralité avérée vers un oubli et une exploitation dépassée de ce caractère sacré à son époque. D'ailleurs, il n'utilise pas le vocabulaire habituel des auteurs du I^{er} siècle détracteurs de l'isiasme ; *sacra* est le meilleur exemple. Il n'attaque pas la religion égyptienne, mais il constate son effacement progressif jusqu'à son époque. Cette vision d'une sacralité égyptienne exploitée est certainement liée à sa vision des Égyptiens. Car les Égyptiens sont inclus dans ces peuples « barbares » envahissant Constantinople⁴⁴ : on revient à cet ancien *topos* du danger—politique—que représentaient les Égyptiens, non plus pour Rome, mais pour la nouvelle capitale du IV^e siècle. Ce *topos* ne met pas en doute, comme quelques siècles auparavant, l'ancienneté de la nation égyptienne, et on retrouve même le terme *miracula*, équivalent latin des « merveilles » égyptiennes d'Hérodote⁴⁵.

43. Ammien Marcellin, *Histoire romaine*, xvii, iv, 6-13: *In hac urbe inter labra ingentia diuersasque moles figmenta Aegyptiorum numinum exprimentes obeliscos uidimus plures aliosque iacentes et conminutos [...] formarum autem innumeras notas, hieroglyphicas appellatas, quas ei undique uidemus incisas, initialis sapientiae uetus insigniuit auctoritas [...] Et quia sufflantes adultores ex more Constantium id sine modo strepabant quod [...] uerum Constantinus, si ablatum uno templo miraculum Romae sacralet, id est in templo mundi totius, iacere diu perpressus est, dum translationi pararentur utilia.*

44. *Ibid.*, xxii, 6: « Vers ce temps-là une nuée d'Égyptiens, sur la foi de vagues espérances, vint s'abattre sur Constantinople. »

45. *Ibid.*, xxii, 15, 2-3 et 32.

Quant à la présence de tels monuments à Rome, Ammien en parle comme d'objets qui font « jouer aussitôt tous les ressorts de la flatterie », en racontant l'historique impérial du transport de l'obélisque du Latran, placé à son époque dans le *circus Maximus*. Il parle d'un respect de la religiosité d'Auguste qui a initié le projet, mais qui l'a abandonné par scrupules religieux envers une consécration solaire *Deo Soli*. Cette délicatesse ne correspond pas aux autres gestes d'Auguste envers les cultes isiaques à Rome. Cette description d'Ammien démontre qu'Auguste aurait renoncé à son projet pour l'obélisque de Karnak non pas par déférence envers une quelconque divinité égyptienne, mais en y reconnaissant Apollon, son dieu tutélaire, qu'il laisse sur place, puis qu'il honore à Rome par le transport d'un autre monument solaire—celui du *Circus Maximus*, aujourd'hui *piazza del Popolo*—et par une dédicace personnelle sur un troisième obélisque—celui de son *Horologium*, aujourd'hui *piazza di Montecitorio*. Seul cet auteur parle d'un tel respect augustéen envers le Soleil en Égypte. Son récit est une preuve que le syncrétisme solaire de son époque pouvait inclure des divinités égyptiennes—sans les citer, Sérapis étant absent de cette œuvre—et que selon lui, ce phénomène remonte au début de l'époque impériale. En outre, face à cette description, on peut ajouter que sans son texte, les Romains sont bien incapables de lire les hiéroglyphes, « sagesse d'autrefois », et qu'ils connaissent très peu Amon-Rê qui est le « Soleil » honoré par ces signes. Enfin, la place attribuée—un cirque—était autrefois un lieu de culte allégorique envers l'aspect cyclique du temps qui passe : on y trouvait des chars comme celui d'Apollon, douze portes comme le Zodiaque, des mouvements circulaires autour de la spina comme autour du soleil incarné par l'obélisque, etc.

Le détournement de la théologie héliopolitaine solaire pour la théologie romaine était devenu très symbolique au 1^{er} siècle av. J.-C. sous Auguste, mais c'est une intention non mentionnée par Ammien au 4^e siècle. C'est surtout une tradition devenue esthétique, si l'on se fie à cet auteur et aux absences de mentions au sujet de divinités égyptiennes à combattre. Le geste apparaît

également comme une tradition sans prétention politique, semble-t-il, puisque ni Constantin ni son fils Constance ne délivrent de message en ce sens dans cet extrait. Pourtant, l'inscription qui fut gravée sur le socle sur les ordres de Constance démontre bien un message politico-religieux : elle parle de propager la gloire chrétienne, de victoire grâce à la croix, conjointement à une « victoire » constantinienne au profit de Constantinople⁴⁶. On a donc une inscription à objectif politico-religieux, qui oppose deux peuples, deux cultures : autrefois, c'était la Rome traditionnelle contre l'Égypte sur les obélisques d'Auguste, désormais c'est la chrétienne Constantinople contre l'Égypte.

Selon Ammien Marcellin, qui omet cette intention impériale, le projet de déplacer cet obélisque semble simplement culturel, pour embellir Rome, et les divinités provenant d'Égypte seraient désormais objets d'intentions esthétiques plutôt qu'un problème religieux, ce qui est résumé selon nous par l'expression « simulacres des dieux » : ces divinités n'apparaissent plus comme un danger et peuvent être transportées dans une ville bastion du christianisme comme Constantinople.

DERNIÈRE SURVIVANCE ISIAQUE

En réponse à ces textes puis aux comportements impériaux du IV^e siècle, on observe à Rome une réaction antichrétienne de la part des sénateurs, avec de nombreuses émissions de médailles *VOTA PUBLICA* représentant sur au moins une face des divinités isiaques. Ces médailles sont émises une fois par année pour le nouvel an et offerts en cadeau depuis le règne de Dioclétien ; les premiers datent de 306. On ne trouvera plus désormais de « monnaies » sans cette légende. Les types sont très variés et dans un premier temps, ils sont associés à la figure impériale qui se retrouve représentée sur le droit, pour associer l'empereur à cette initiative et surtout au sens de ces *vota*, soit souhaiter la prospérité

46. *Constantinus / per crucem / victor / as silvestro hic / baptizatus / crucis gloriam / propagavit : ILS, 736, vers 5 et suiv.*

pour la nouvelle année. Les divinités isiaques seraient de nouveau liées au pouvoir impérial, voire à chaque empereur puisqu'on a retrouvé des *vota* isiaques romains sous tous les règnes depuis le règne de Constantin jusqu'à celui de Valentinien II. Néanmoins, ce lien ne s'exprime qu'à travers ces médailles spécifiques émises une fois par an. C'est selon nous un lien majoritairement protocolaire, et les dernières théories supposent une initiative de production de la part de l'aristocratie sénatoriale païenne de Rome depuis au moins le règne de Constantin. Cette tradition païenne, qui survit aux règnes des premiers empereurs chrétiens et aux mesures de lutte contre le paganisme, disparaît avec le règne de Théodose 1^{er}, dès 379 ap. J.-C. La plupart de ces *vota* sont alors dits anonymes : exempts d'effigie ou de légende impériales, les isiacologues tendent à affirmer qu'ils sont postérieurs au règne conjoint de Valentinien II, de Gratien et de Théodose 1^{er}, donc depuis environ 379 et certainement jusqu'à la défaite d'Eugène en 394⁴⁷.

Ces émissions de *vota* représentent un épisode particulier de l'histoire isiaque romaine en termes de quantité. En effet, ces émissions sénatoriales, ci-dessous figurées dans les proportions à partir de 284 ap. J.-C., représentent la quantité la plus importante de monnaies isiaques émises à Rome durant l'Empire, et ce malgré la christianisation :

47. Laurent Bricault, « Présence isiaque dans le monnayage impérial romain », dans Françoise Lecocq, dir., *L'Égypte à Rome. Actes du colloque international de Caen 28-30.11.2002*, Caen, Cahier de la MRSH, 2005, p. 106.

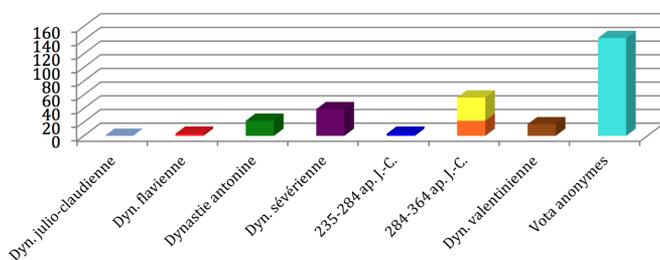


Figure 2 : Proportions numismatiques isiaques romaines par dynasties⁴⁸

En termes d’iconographie, c’est également un épisode particulier, puisque les types divins isiaques représentés se multiplient peu à peu sur les *vota* à effigie impériale :

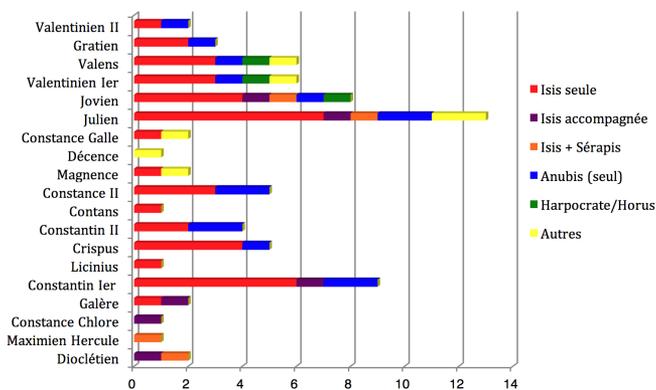


Figure 3 : Proportions iconographiques des *vota publica* romains isiaques avec empereurs

48. Ce diagramme est divisé selon les dynasties jusqu’au milieu du III^e siècle. Pour la période 284-364 ap. J.-C., en orange : le nombre d’émissions romaines par la dynastie des Constantinien (incluant les émissions de Constantin 1^{er}). En jaune : les émissions par les autres empereurs de cette même époque (prédécesseurs à partir de Dioclétien, usurpateurs, coempereurs et successeurs qui n’ont pas fait partie de cette famille, comme Galère).

Cette multiplication apparaît surtout dès le règne de Julien, empereur connu comme adepte des religions païennes à connotation solaire. Et vous n'avez sur ce graphique que les grandes catégories divines, le graphique n'incluant pas les sous-catégories comme Isis *lactans*, *pharia*, Sérapis Trônant, les bustes, etc. Isis est toujours en majorité, avec notamment la figure d'Isis *pharia* ou *pelagia* sur un bateau⁴⁹ sur des monnaies où figure Constantin, ce qui indique que la fête isiaque du *navigium* existait toujours à Rome ; ou bien Isis *lactans* allaitant Harpocrate⁵⁰, très populaire dans la statuaire des trois premiers siècles, et dont la popularité ne faiblit pas sur les émissions anonymes, étant le deuxième type en terme de proportions après *pelagia*, que ce soit sur des monnaies avec Sérapis ou Isis au droit.

On remarquera avec surprise qu'Anubis, le chien de l'horreur venu d'Égypte, semble acquérir une popularité monétaire assez constante, placé par exemple sous le patronage de Valens⁵¹. Cette image n'est pourtant pas vraiment représentative du paganisme romain à opposer au christianisme : même si Anubis présente une toge romaine et un caducée, il est toujours illustré sous sa forme canine. En outre, pourquoi offrirait-on un médaillon de nouvelle année représentant un psychopompe, c'est-à-dire un conducteur des morts ? C'est donc un geste très ironique de la part des sénateurs-émetteurs de reprendre la divinité sous cette forme ayant subi le plus d'attaques par l'élite littéraire du I^{er} siècle, puis par les chrétiens. Il y a là le geste d'oser afficher une divinité longtemps décriée, et peut-être même d'opérer, comme Tertullien auparavant, une *imitatio diabolica*, ce qui semble signifier « vous vous moquez de nous mais vous faites de même ». Alors, afficher Anubis à tête de chien pourrait avoir pour but de rappeler aux chrétiens qui décriaient l'aspect animal d'Anubis qu'ils ont fait la même chose. Car depuis les débuts impériaux circulent des

49. Figure 4.

50. Figure 5.

51. Figure 6.



Figure 4 : Isis Pelagia



Figure 5 : Isis lacans



Figure 6 : Anubis tenant le sistre



Figure 7 : Christ à tête d'âne, graffiti romain du 11^{es}



Figure 8 : Sérapis tenant le globe

images du dieu chrétien sous forme d'âne, et la littérature latine est témoin de ce phénomène⁵².

Au contraire, on remarquera sur ce graphique l'absence de Sérapis, qui n'apparaît que s'il accompagne Isis, possiblement parce qu'Isis est la divinité isiaque préférée du peuple depuis le 1^{er} siècle, alors que Sérapis a plutôt été le choix des empereurs intéressés par l'isiasme, tels que Commode et Caracalla. Sérapis ne sera figuré seul que sur les *vota* anonymes, souvent debout tenant un globe⁵³ sur le revers, et reprend de l'importance en étant placé sur le droit

52. Figure 7 et Tertullien, *Aux Nations*, 1, 14, 1-2 qui doit défendre le christianisme contre ses attaques païennes : « Mais il court sur notre Dieu une rumeur nouvelle. Il y a peu de jours que, dans cette cité, un des hommes les plus pervers, déserteur de sa religion, et qui n'a de juif que la peau qu'il a perdue, après avoir subi la dent des bêtes féroces contre lesquelles il a loué son bras et tout son corps, a promené contre nous une image avec cette inscription : Onochoëtès (race d'âne) ».

53. Figure 8.

de la moitié de ces émissions anonymes, prenant donc la place de l'empereur. Ainsi, autant quantitativement que qualitativement, il semble que les derniers défenseurs du paganisme romain qui avaient encore un peu d'autorité et de moyens ont tenté de se dresser contre la christianisation de l'Empire en mettant en scène les divinités isiaques et en multipliant les tentatives (par la quantité et la variété) au fil du temps. En face, les attaques littéraires chrétiennes ne se sont pas vraiment intensifiées durant quatre siècles : elles sont plutôt passées progressivement du détournement des *topoi* païens du 1^{er} siècle pour une lutte *intra-peregrina sacra* au III^e siècle à l'effacement progressif de ces fausses divinités isiaques, désignées *falsa religio*. Malgré le sursaut isiaque monétaire par les sénateurs romains, la christianisation officielle de l'Empire nous permet de conclure que cette progression aboutira finalement à un effacement définitif du paganisme et de l'isiasme par un détournement au profit du chrétien, et à cette phrase générale de Saint Augustin :

On n'extermine pas les derniers païens mais on les convertit, on les change ; de même on ne détruit point les temples, on ne met pas en pièces les idoles, on ne coupe pas les bois sacrés ; **on fait mieux, on les consacre à Jésus Christ**⁵⁴.

54. Saint Augustin, *Epistolarum classis II*, XLVII.