

DIEUX, GÉNIES ET DÉMONS EN ÉGYPTE ANCIENNE

À la rencontre d'Osiris, Anubis, Isis, Hathor, Rê et les autres...



DIEUX, GÉNIES ET DÉMONS EN ÉGYPTE ANCIENNE

À la rencontre d'Osiris, Anubis, Isis, Hathor, Rê et les autres...

Sous la direction d'Arnaud Quertinmont



Nouveaux visages des dieux en Égypte gréco-romaine

Richard Veymiers

Ci-contre

Fig. 7

Statuette inscrite au nom d'*Isis Pharia*, dite du « port de Balanea », I^{er}-II^e siècle apr. J.-C. Bronze. Musée du Louvre, Paris. D'après Galerie Gilgamesh 2014, p. 53.

À la suite de la conquête d'Alexandre le Grand en 332, la vallée du Nil, désormais sous influence hellénique, connaît de profondes mutations politiques, sociales, économiques et religieuses. Sous l'administration des Lagides, ces pharaons gréco-macédoniens descendants de Ptolémée, fils de Lagos, se met en place une « société multiculturelle¹ », au sein de laquelle les Grecs, attirés en masse par cet « Eldorado² » qu'est alors la vallée du Nil, constituent les classes dirigeantes, à côté des autochtones, les Égyptiens, qui s'adaptent à ce nouvel ordre des choses tout en restant fidèles à leurs traditions plurimillénaires. Si elles coexistent sans jamais produire une civilisation « mixte », les cultures dominantes, grecque et égyptienne, s'engagent inévitablement dans une dynamique d'échanges, notamment dans le domaine religieux.

L'Égypte de la conquête donne naissance à un nouveau paysage religieux. À l'instar de leurs ancêtres installés dès le VII^e siècle à Naucratis puis à Memphis, les nouveaux immigrants grecs s'implantent avec leurs cultes, pour lesquels ils vont construire de nombreux temples tant à Alexandrie, leur capitale fraîchement construite, que dans les métropoles de la *chôra* égyptienne. Bénéficiant du soutien des Lagides, la religion égyptienne traditionnelle conserve parallèlement toute sa vitalité, comme l'atteste l'édification de grands sanctuaires, tel celui d'Horus à Edfou. Les divinités de deux, puis de trois civilisations, une fois l'Égypte constituée en province romaine par Octavien, se côtoient ainsi sans frictions véritables³ tout en conservant leur identité et les particularités de leur culte.

Mis en contact dans un système polythéiste souple et ouvert, ces dieux égyptiens, grecs et romains entrent naturellement aussi en interaction, un processus d'autant plus facile que les Anciens procédaient depuis longtemps à l'*interpretatio* des traditions religieuses qui leur étaient étrangères. À la suite d'Hérodote qui visita l'Égypte au V^e siècle, les Grecs avaient ainsi traduit le panthéon pharaonique, rapprochant Amon de Zeus, Neith d'Athéna, Osiris de Dionysos, Horus d'Apollon, Isis de Déméter. Ce jeu d'équivalence n'impliquait pas pour autant que leurs identités avaient été confondues. L'*Héphaisteion* de Memphis, évoqué entre autres par Diodore de Sicile⁴, n'est ainsi rien d'autre que l'*interpretatio graeca* du grand temple de Ptah. Il n'est par conséquent pas toujours possible de s'assurer de l'identité véritable d'une divinité invoquée sous un nom grec dans les sources écrites égyptiennes. Une stèle inscrite, découverte dans l'Ouadi Semna, commémore en 11 apr. J.-C. la fondation par un affranchi d'un sanctuaire de Pan, c'est-à-dire, comme l'illustre le relief, du dieu Min ithyphallique, qui protège les routes du désert oriental⁵.

Ce jeu des *interpretationes*, qui reflète le multiculturalisme du milieu égyptien, se manifeste aussi dans la documentation iconographique. Les images des dieux peuvent être polysémiques et renvoyer à des réalités subtiles que traduisent parfois bien mal les étiquettes modernes⁶. En fonction de l'identité culturelle du spectateur, la triade d'un relief rupestre d'époque romaine à Akôris pouvait ainsi être lue comme Hélène entre les Dioscures ou Isis-Sothis entre deux dieux-crocodiles locaux⁷. Sur des *graffiti* peints au II^e siècle dans le temple de Deir el-Hagar (fig. 1), Amon avait été perçu par un visiteur comme un dieu grec

1. Une notion qui s'est imposée depuis Johnson (éd.) 1992.

2. Selon l'expression de Lewis 1986, p. 8-34.

3. Il en va autrement de la cohabitation avec les religions monothéistes ; cf., par exemple, Blouin 2005.

4. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 22, 3.

5. Bernand 1977, n° 51.

6. Ainsi que l'a démontré Dunand 1999, p. 97-116, en proposant de parler de « coexistence d'images », plutôt que de « synchrétisme », « hellénisation » ou « romanisation », à propos des expressions figuratives de ces interactions religieuses.

7. Drew-Bear 1991, p. 227-234.

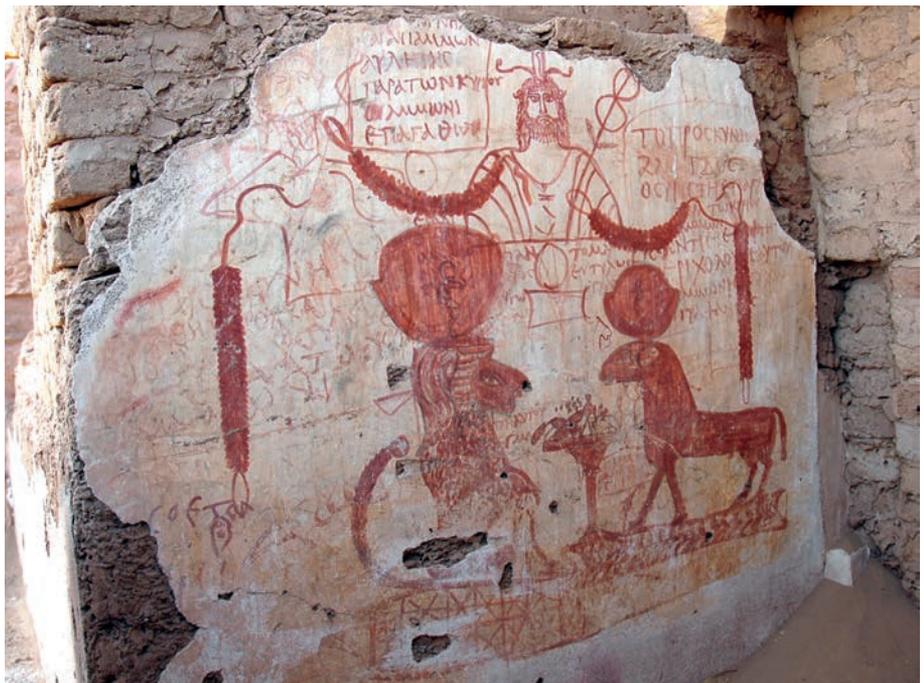


Fig. 1
Graffiti du mur d'enceinte du temple d'Amon
de Deir el-Hagar, II^e siècle apr. J.-C.

barbu et drapé, et par un autre comme un bélier au disque solaire, conforme à la tradition pharaonique. Cette polymorphie ne posait aucun problème sur le plan théologique, les puissances divines égyptiennes étant fluides⁸, susceptibles de s'incarner sous des formes diverses et de s'emprunter mutuellement des traits. À côté des images relevant de la tradition pharaonique, qui restent l'apanage du monde officiel des temples, on voit apparaître dès l'époque ptolémaïque de nouveaux modes de représentation des dieux égyptiens, qui mêlent des éléments figuratifs empruntés aux diverses cultures présentes dans la vallée du Nil⁹. Ces nouveaux visages des divinités, à l'élaboration desquels les milieux sacerdotaux égyptiens ont dû au moins participer, se diffusent progressivement - et surtout à l'époque impériale - à travers des supports privilégiés, souvent aménagés selon des techniques d'importation grecque, comme les figurines en terre cuite moulée, les émissions monétaires, les intailles et les camées, les peintures murales et les tableaux de chevalet en bois. Comprendre ces mutations iconographiques, en percer le discours¹⁰, en mesurer l'impact n'est guère chose aisée, la plupart des monuments qui les véhiculent s'offrant à nous sans provenance, ni contexte précis. Ces images nouvelles, qu'il faut dès que possible remettre en situation, au sein même du réseau socioculturel dans lequel elles s'insèrent, reflètent et activent en même temps des dynamiques religieuses se rapportant à des régions et localités précises, ou affectant l'ensemble de l'Égypte, voire le reste du monde gréco-romain, où certaines de ces divinités se sont aventurées pour ensuite revenir, métamorphosées, au pays.

8. Hornung 1986, les définit ainsi comme des « nébuleuses ».

9. Pour un bilan récent sur la transformation des images divines, cf. Dunand 2013. Pour un cas d'étude reflétant la diversité du paysage divin de l'Égypte romaine, cf. Veymiers 2014b.

10. Un discours s'apparentant à une « théologie en images » ; cf. Cordier et Huet 2006.

11. Sur ce phénomène génériquement qualifié d'« isiaque », cf., outre la série de Bricault et Veymiers 2008-2014, la synthèse récente de Bricault 2013.

12. Sur cet épisode longtemps controversé, cf. Borgeaud et Volokhine 2000.

Une famille recomposée, Isis, Sarapis et Harpocrate

Ce mouvement religieux, qui voit le culte d'une série de divinités nilotiques se diffuser, s'intégrer et prospérer sept siècles durant à travers l'ensemble du monde hellénistique, puis romain¹¹, s'enclenche aux premiers temps de l'Égypte lagide, lorsque Isis et les siens, son époux Osiris, leur fils Horus, connaissent une évolution radicale modifiant leur apparence et leur nature, pour les adapter à la nouvelle situation politique et culturelle.

Dans cette entreprise de resémantisation orchestrée par le pouvoir gréco-macédonien avec l'aide des clergés locaux, l'épisode le plus spectaculaire est sans nul doute l'institution du culte de Sarapis, le nouveau parèdre d'Isis¹².



Fig. 2
Statuette d'un dieu taurocéphale
(Osiris-Apis ?), 2^{de} moitié du 1^{er} siècle av. J.-C.
Bronze. Collection Resandro.
D'après Schoske et Wildung 1992, p. 20, n° 9.



Fig. 3
Revers monétaire à l'effigie d'Isis
(disque à cornes) et Sarapis (couronne atef),
AR, Alexandrie, 217 av. J.-C. Staatliche Museen
zu Berlin - Münzkabinett, Berlin, inv. 18203802.

Ainsi que l'indiquent les plaques¹³ bilingues des dépôts de fondation du *Sarapieion* d'Alexandrie fondé par Ptolémée III, Sarapis n'est autre que l'équivalent grec d'Osiris-Apis, c'est-à-dire le taureau Apis mort, devenu, comme tout défunt en Égypte, un Osiris. L'*origo* de Sarapis se situe donc dans la vie religieuse de Memphis, et en particulier dans les souterrains du *Serapeum* de Saqqara où étaient inhumés depuis le Nouvel Empire les taureaux sacrés successifs. Bien avant la conquête macédonienne, les Hellénomemphites vénéraient en ce lieu le seigneur des catacombes, telle Artémisia invoquant dans un papyrus¹⁴ fameux de la fin du IV^e siècle, écrit en grec, l'intervention d'« Osérapis ». C'est sous un nom déjà hellénisé que le dieu des morts memphite à tête de taureau (fig. 2) est transféré à Alexandrie pour recevoir une image nouvelle, celle d'un homme âgé, barbu et chevelu, analogue à Zeus ou Asklépios, autour de laquelle s'élabore un nouveau culte (cat. 91). Bien des fables ont été imaginées des siècles plus tard pour expliquer et justifier l'iconographie purement grecque du dieu alexandrin. Emplis de merveilles, les récits¹⁵ de Tacite et de Plutarque, par exemple, qui créditent Ptolémée I^{er} de l'installation de la statue cultuelle de Sarapis transportée depuis Sinope, une colonie grecque établie sur la mer Noire, contiennent toutefois en filigrane quelques éléments véridiques. Tout indique en effet que le premier lagide, qui s'était installé à Memphis avant de gagner Alexandrie, est le responsable historique de la promotion du culte de Sarapis qu'il destine à l'usage prioritaire sinon exclusif des Grecs d'Égypte. Intrônisé à Alexandrie sous un nouvel habillage, Osiris-Apis, *alias* Sarapis, se voit gratifier d'une multitude d'attributions, qui transforment son identité, faisant de lui un souverain divin universel, à la fois funéraire et agraire, oraculaire et guérisseur, dynastique et poliade, susceptible de recouvrir maintes autres divinités.

Quant à sa première iconographie, rien ne nous permet d'en déterminer l'apparence précise. L'image qui lui a été souvent attribuée¹⁶, celle du dieu trônant en majesté, la tête coiffée d'un *calathos*, soit une corbeille à grains, tenant un long sceptre dans une main tout en tendant l'autre vers le chien infernal grec Cerbère, n'est qu'un type fréquent à l'époque impériale. Les plus anciennes représentations de Sarapis, les tétradrachmes¹⁷ en argent (fig. 3) frappées sous Ptolémée IV par exemple, le montrent d'ailleurs portant une couronne égyptienne, l'*atef* d'Osiris, et non le *calathos*. Dans la *chôra* égyptienne, des monuments bilingues comme la stèle d'Apollônios à Abydos (fig. 4), datée du I^{er} siècle apr. J.-C.¹⁸, font toujours de Sarapis une *interpretatio graeca* d'Osiris. Édifié dans la seconde moitié de ce même I^{er} siècle, le temple de Douch est consacré à Isis et Osiris, dont les images de style pharaonique recouvrent les parois, tandis que l'inscription du premier pylône, en grec, le dédie à Isis et Sarapis, et qu'une couronne en or, retrouvée dans le trésor, est ornée d'une effigie du dieu barbu assis sur son trône¹⁹. Une posture qu'il n'affichait pas toujours comme le révèlent, par exemple, dès l'époque hellénistique, les types de Sarapis debout²⁰ ou ceux se limitant à sa partie la plus signifiante, son buste. Cette grande plasticité de l'image du dieu s'exprime à travers le monnayage alexandrin d'époque impériale, en particulier sous les Antonins, où une multitude de types²¹ célèbrent le dieu tutélaire de la cité comme une entité cosmique et invincible, mêlant à l'occasion ses traits avec ceux d'autres puissances divines. L'une de ses plus étonnantes métamorphoses le présente sous l'aspect ophiomorphe de l'Agathos Daimon (fig. 5), le « Bon Génie » protecteur d'Alexandrie, correspondant au dieu égyptien Shai, alors pourvu d'une tête humaine et barbue, coiffée du *calathos*.

Dès sa promotion, Sarapis semble avoir été associé à Isis pour former un nouveau couple divin sous la protection duquel se place la famille royale. Institué en 272/271 sous Ptolémée II Philadelphe, le culte dynastique lagide entretient des liens étroits avec celui rendu au couple isiaque, comme l'exprime

13. Cf., par exemple Bernand 2001.

14. Wilken 1927, p. 97-104 et 646-647, n° 1.

15. Tacite, *Histoires*, IV, 83-84 ; Plutarque, *Sur Isis et Osiris*, 28.

16. Hornbostel 1973.

17. Landvatter 2012.

18. Bernand 1992, n° 92.

19. Reddé 1992.

20. Tran tam Tinh 1983.

21. Répertoire dans Bricault 2008, et, pour la plupart, repris sur des gemmes analysées dans Veymiers 2009.



Fig. 4
Stèle funéraire d'Apollônios
à l'effigie d'Osiris, mais invoquant
le « Seigneur Sarapis », Abydos,
1^{er} siècle apr. J.-C. Calcaire.
Paris, musée du Louvre, inv. N328.



Fig. 5
Intaille à l'effigie d'une divinité ophiomorphe dite « Sarapis-Agathos Daimon », II-III^e siècle apr. J.-C. Agate. BnF - cabinet des Médailles, Paris, inv. Reg. Y.21587/7.

22. Sur cette intimité, cf. Pfeiffer 2008, p. 387-408.

23. Dont une copie *a priori* complète, datée du I^{er} siècle apr. J.-C., provient de Kymè en Éolide (Bricault 2005, n° 302/0204).

24. Albersmeier 2004, p. 421-432 ; Veymiers 2014a, p. 195-236.

25. Tran tam Tinh 1973.

26. Bricault 2006.

une série de doubles dédicaces adressées par les élites grecques du royaume²². Devenue très populaire auprès des Égyptiens au cours du I^{er} millénaire avec le succès croissant du mythe osirien, la déesse Isis fait l'objet avec l'avènement des Lagides d'un travail de réinterprétation. Quant au creuset de cette resémantisation, il est probable qu'il s'agisse à nouveau d'Alexandrie, même si le laboratoire memphite donne naissance, dans le courant du III^e siècle, à l'Arétalogie d'Isis, ce texte²³ grec dans lequel la déesse, assurant sa propre promotion, expose elle-même ses multiples compétences et tous les bienfaits qu'elle a offerts à l'humanité. Mère d'Horus et de son incarnation terrestre, le souverain légitime, Isis est identifiée à la reine lagide, selon un processus qui s'enclenche à la suite du décès d'Arsinoé II Philadelphie en 270. Les acteurs de la transformation d'Isis, que l'on a souvent considérée, de manière sans doute réductrice, comme une hellénisation progressive, ont ainsi pu tirer parti de l'image et du culte des souveraines lagides divinisées. C'est peut-être aux épouses des Ptolémées que la déesse aurait emprunté deux de ses traits les plus caractéristiques durant la période gréco-romaine, le manteau frangé et noué sur la poitrine ainsi que le *basileion*, un disque solaire à cornes surmonté de deux plumes²⁴ (cat. 71).

On voit en tout cas se répandre dès la haute époque hellénistique des images d'Isis traitées dans un style plus naturaliste, conforme à l'esthétique grecque, qui la rend plus humaine, plus sensible. La déesse est toujours représentée en déesse mère, allaitant le petit Horus, mais elle n'est plus hiératique, communiquant désormais avec son fils, qui prend, lui, l'apparence d'un bambin (fig. 6)²⁵. L'iconographie d'Isis s'enrichit, se diversifie, avec l'éclosion de nouveaux types, qui expriment parfois de nouvelles sphères de compétences. Devenue une déesse maritime, à la suite de son identification à Arsinoé II, probable instigatrice de la thalassocratie lagide, elle apparaît debout, tenant une voile gonflée devant elle, un type qu'illustrent à l'époque impériale maintes émissions alexandrines (cat. 72). Cette fonction²⁶ éminente d'Isis a pu être traduite par d'autres images la montrant cette fois debout, munie d'un gouvernail et d'une corne d'abondance (cat. 75-76). C'est ce qu'atteste une statuette en bronze (fig. 7), dite de Balanea, sur la côte syrienne, montée sur un socle portant l'inscription grecque *Isis Pharia*, qui la désigne comme protectrice de la flotte frumentaire



Fig. 6
Aquarelle d'une peinture murale montrant Isis *lactans*, Maison B50 de Karanis, III-IV^e siècle apr. J.-C. University of Michigan - Kelsey Museum of Archeology, Ann Arbor, inv. KM 2003.2.2. D'après Rondot 2013, p. 60, fig. 25.



Fig. 8
Tableau à l'effigie d'Harpocrate-Dionysos,
acquis dans le Fayoum, II^e siècle apr. J.-C.
Bois peint. Musée égyptien, Le Caire,
inv. JE 31568. D'après Rondot 2013, p. 87.

transportant le blé d'Égypte en Italie. C'est pourtant d'un autre nom, celui d'Isis-Tychè ou d'Isis-Fortuna, que les Modernes qualifient communément ce type très populaire dans le monde grec, puis romain, pour exprimer sa suprématie sur le Destin²⁷. On retrouve cette polysémie des référents imagés, par exemple, dans une série de terres cuites égyptiennes figurant une divinité féminine au *basileion* qui peut être intégralement nue - un procédé contraire au canon égyptien - ou soulever sa tunique pour faire apparaître son sexe. Selon les circonstances, de telles effigies²⁸ ont pu être diversement perçues, certains y reconnaissant Isis, d'autres Aphrodite, d'autres encore Astarté ou toute autre déesse liée aux femmes, à l'amour et à la fécondité (cat. 74).

La dyade que constitue Isis-Sarapis dans l'orbe du pouvoir se mue rapidement en triade, donnant ainsi le jour à une nouvelle famille divine. Une double dédicace²⁹ de Philae, datée vers 243, en constitue l'une des plus anciennes occurrences. Elle associe à Ptolémée III et Bérénice II, non seulement le couple isiaque, mais aussi leur fils Harpocrate³⁰, forme grécisée d'*Har-pa-chered*, un théonyme signifiant «Horus l'enfant», attesté dès la XXI^e dynastie. Le dieu-fils, dont le culte est accueilli sous Ptolémée IV dans l'enceinte du *Sarapieion* d'Alexandrie³¹, fait l'objet du même effort théologique que ses parents. Son iconographie, qu'il partageait au I^{er} millénaire avec d'autres dieux-enfants, passe à travers les filtres de l'hellénisme. S'il garde le *pschent*, la double couronne royale qui le désigne en héritier d'Osiris, et porte toujours la main à la bouche, un geste dénotant l'enfance en Égypte, il revêt désormais l'apparence d'un garçonnet nu et déhanché, aux cheveux bouclés, doté d'une corne d'abondance³², un attribut qu'il doit peut-être aux souverains lagides (cat. 78 à 80). Discret dans le culte officiel, il devient prédominant dans le monde de la dévotion privée, au sein de l'intimité des foyers, comme l'atteste la petite plastique de terre cuite, où il se décline en une multitude de types célébrant le plus souvent son pouvoir de fertilité et de fécondité. On le voit épouser diverses attitudes enfantines, apparentées aux scènes de genre de l'art hellénistique, mais néanmoins chargées d'une forte valeur symbolique, lorsqu'il tient un pot à bouillie³³, joue avec des animaux ou se promène en barque (cat. 81 à 86). Un jeu d'identités multiples transparaît à nouveau dans cet arsenal d'images divines, traduisant maints rapprochements, tel celui d'Harpocrate et de Dionysos sur un tableau³⁴ de bois peint (fig. 8), acquis dans le Fayoum, qui montre un bambin rondelet assis, à moitié nu, portant le doigt à la bouche tout en tenant une grappe de raisin, dans un paysage fleuri, à côté d'un petit chien dressé sur ses pattes arrière.

Les métamorphoses d'Isis et de Sobek dans le Fayoum hellénisé

Les liens qui unissent Isis, Sarapis et Harpocrate ne sont évidemment pas indéfectibles. En fonction des lieux, la famille d'Isis se redéfinit selon des configurations diverses, sujettes également à d'étonnantes transformations. Ainsi en est-il du Fayoum³⁵, dans la *chôra* égyptienne, où elle a pour parèdre, sous divers noms locaux, le dieu principal de cette région humide, Sobek. Trois des quatre hymnes³⁶ en grec, inscrits au début du I^{er} siècle av. J.-C. par un certain Isidôros dans le vestibule du temple de Medinet Madi, l'antique Narmouthis, célèbrent dans un style aréalogique la prééminence de la déesse, associée au dieu-crocodile Sokonôpis, soit «Sobek est en fête», et à leur fils Anchoès. Quant au quatrième hymne, il honore Pramarrès, c'est-à-dire le pharaon Amenemhat III divinisé, responsable de la mise en valeur du Fayoum au Moyen Empire, en affirmant explicitement la volonté d'instruire un public de culture grecque. Désignée sous le nom d'Hermouthis, Isis se trouve en fait identifiée à l'ancienne protectrice des récoltes, la déesse-serpent Rénénoutet (cat. 10). Plusieurs bas-reliefs³⁷ trouvés dans le temple la montrent ainsi avec un torse féminin appareillé sur une queue de serpent, allaitant un petit crocodile qui doit être le petit Anchoès.

27. Sfameni Gasparro 1998, p. 301-323.

28. Cf., par exemple, Myśliwiec 1994.

29. Bernand 1969, n° 3.

30. Malaise 2011.

31. Bernand 2001, n° 21.

32. Györy 2005.

33. Selon la séduisante interprétation de Malaise 1991.

34. Rondot 2013, p. 84-88.

35. Rübsam 1974.

36. Bernand 1969, n° 175.

37. Bresciani 1997, 37-43 et 74-81.



Fig. 9
Modèle de tableau montrant Sobek radié,
Fayoum (?), II^e siècle apr. J.-C. Terre cuite.
Autrefois à l'Ägyptisches Museum, Berlin, inv. 10314.

Des images qui prouvent que le caractère animal ou hybride des dieux égyptiens ne constituait nullement un obstacle à leur adoption par les Grecs, et même les Romains, installés en Égypte.

Dans une autre bourgade du Fayoum méridional, à Tep deben, la Tebtynis grecque, la vie locale s'organise autour d'un temple édifié sous Ptolémée I^{er} en l'honneur de Soknebtynis, c'est-à-dire «Sobek, maître de Tebtynis³⁸». Un tableau³⁹ de bois peint du II^e siècle apr. J.-C. découvert à l'intérieur de l'enceinte sacrée de ce sanctuaire relativement important, flanqué au nord-est par une chapelle d'Isis-Thermouthis, livre une iconographie tout à fait étrangère à la tradition égyptienne, car totalement anthropomorphisée, du dieu-crocodile. On le voit trônant, barbu, drapé d'un himation qui lui voile la tête, coiffée d'un disque solaire posé sur des cornes de bélier, tenant un sceptre couronné d'une faucille, et portant un petit crocodile sur ses genoux. Sous cette apparence, Sobek se présente comme l'équivalent de Geb, la terre divinisée, que l'*interpretatio graeca* rapproche de Kronos/Saturne⁴⁰, dont la faucille est l'un des signes caractéristiques. À ses côtés, une autre divinité, debout, drapée, tenant son sexe dressé, représente le Min d'Akhmim, dont le culte était, selon les sources écrites, pratiqué dans le sanctuaire de Soknebtynis. Un monument véhiculant une image des dieux non conforme à la tradition, mais reflétant des réalités religieuses, pouvait donc être admis par les prêtres au sein même de l'enceinte du temple. On est moins surpris de trouver un tableau⁴¹ de ce type associant cette fois Sobek-Geb, *alias* Kronos, à un dieu paré de cornes de bélier enroulées, probablement Amon, dans une habitation de Tebtynis, où il servait de réceptacle aux dévotions familiales.

38. Rondot 2004, et, pour les tableaux de bois, p. 37-46, fig. 72-73.

39. Rondot 2013, p. 75-80.

40. Ainsi, par exemple, à Koptos (Traunecker 1992a, p. 351-355).

41. Rondot 2013, p. 122-127.



Fig. 11
Revers monétaire au nom du nome arsinoïte montrant Sarapis face à Sobek-Geb tenant le buste de Pramarrès, AE, Alexandrie, règne de Trajan (entre 108-109 et 110-111 apr. J.-C.). Collection J. Aiello. D'après Amandry 2015, pl. 320, n° 6293.



Fig. 10
Tableau à l'effigie de Sobek-Rê et Pramarrès, Fayoum (?), IIe siècle apr. J.-C. Bois peint. Musée Pouchkine, Moscou, inv. 1a 6860. D'après Rondot 2013, p. 169.

Cette nouvelle iconographie du dieu-crocodile portant l'animal qui l'incarne, comme Zeus son foudre, est largement diffusée dans le Fayoum où elle doit habiller d'autres hypostases de Sobek. C'est ce que confirment quelques modèles⁴² de tableaux en terre cuite (fig. 9), peut-être acquis par des fidèles en guise de souvenirs de festivités locales, qui le montrent, de face, la tête nimbée et radiée⁴³, indiquant sa nature solaire. La vue frontale⁴⁴ privilégiée par ces tableaux et leurs imitations confrontaient plus directement, plus intensément le spectateur avec la présence divine, suscitant une sorte d'épiphanie permanente. À côté de ces images novatrices, des formules intermédiaires circulent, par exemple sur un tableau⁴⁵ de bois (fig. 10) à l'effigie de Sobek-Rê et Pramarrès, qui conserve certains traits du canon égyptien, tels la tête animale du dieu-crocodile et le profil du pharaon divinisé. Cette association au bienfaiteur du Fayoum est également mise en scène sur les émissions⁴⁶ au nom du nome arsinoïte, frappées à Alexandrie sous les règnes de Trajan et d'Hadrien, dont l'une (fig. 11), remarquable, montre Sarapis face à un Sobek-Geb nu et juvénile, tenant le buste de Pramarrès, un crocodile à ses pieds.

Des dieux égyptiens en uniforme militaire romain

L'une des évolutions les plus notables qui a affecté l'image des dieux d'Égypte, à l'échelle cette fois de l'ensemble du pays, est celle qui les présente armés, en uniforme militaire romain. On voit en effet apparaître à l'époque impériale une large troupe de figures ainsi militarisées, constituant parfois la suite d'une divinité principale. C'est le cas d'un relief⁴⁷ en calcaire de Saqqara où de tels protecteurs anonymes accompagnent, avec des équipements variés, un dieu trônant, imberbe et radié, participant de la nature de Sobek et d'Horus, comme l'indiquent les têtes adventices de faucon et de crocodile sur ses tempes.

42. Kiss 1994, p. 802 et 572, n°s 24-25.

43. Sur la couronne de rayons, et les dieux égyptiens qui en sont porteurs, cf. Tallet à paraître.

44. Volokhine 2000.

45. Rondot 2013, p. 166-169.

46. Bricault 2015, n°s 6289-6297.

47. Rondot 2012, p. 947-964.



Fig. 12
Statuette d'Anubis cavalier en uniforme militaire romain, II^e-III^e siècle apr. J.-C. Bronze. Musée du Louvre, Paris, inv. E. 17410.



Fig. 13

Revers monétaire au nom du nome naucratis montrant Shaï-Agathos Daimon en uniforme militaire romain, AE, Alexandrie, règne de Trajan (109-110 apr. J.-C.). British Museum, Londres, inv. 1974,0330.49. D'après Amandry 2015, pl. 338, n° 6526.

Cette iconographie militaire romaine se greffe aussi sur des divinités mieux individualisées qui gardent de l'imagerie pharaonique leur tête animale et la couronne qui la coiffe. Ainsi en est-il d'Horus, hiéracocéphale, qu'une petite statue⁴⁸ en calcaire ayant conservé des traces de polychromie, avec des pigments traditionnellement égyptiens, mais aussi d'autres proprement romains, figure trônant, doté de la tenue d'un officier romain de haut rang. Son torse est protégé par une cuirasse à manches courtes, ceinturée, composée de plumes en forme d'écailles, sur laquelle une fibule ronde retient le *paludamentum*, le manteau des généraux. Ces images composites des dieux égyptiens sont plus fréquentes dans la petite plastique métallique, ce qui atteste leur popularité dans le cadre des dévotions privées. Apis à tête de taureau, Anubis à tête de chien, Harsaphes à tête de bélier (cat. 88) y sont, à l'instar d'Horus (cat. 87), représentés debout, munis d'une cuirasse à épaulières, d'une jupe à lambrequins, voire du *paludamentum*, le bras levé pour tenir une lance ou faire le geste de l'*adlocutio*, celui du général haranguant ses troupes. Une figurine⁴⁹ de bronze (fig. 12) montrant un tel Anubis, cavalier et coiffé du *pschent*, est particulièrement insolite, le cheval ne se rapportant pas davantage à la tradition pharaonique. On retrouve cette imagerie dans la sphère plus officielle des émissions monétaires alexandrines, par exemple sur des drachmes⁵⁰ (fig. 13) frappées, sous le règne de Trajan, au nom du nome naucratis et montrant Shaï, l'Agathos Daimon grec, sous l'apparence d'un homme à tête de serpent couronné du *pschent*.

Bien des exégèses⁵¹ ont été avancées pour tenter d'expliquer cette *interpretatio romana* des dieux égyptiens qui ne semble pas avoir rencontré d'écho hors de la vallée du Nil, l'Horus⁵² réputé provenir de Kingham en Grande-Bretagne ayant vraisemblablement été rapporté par un collectionneur. Certains⁵³ y ont vu un moyen de les rendre plus acceptables aux yeux des Romains, et en particulier aux militaires qui étaient nombreux à s'établir dans la *chôra*, une fois leur service terminé. D'autres⁵⁴ y ont décelé, plus pertinemment, une *imitatio imperatorum*, adaptant le modèle des statues cuirassées impériales, d'où leur étiquette fréquente de divinités *imperatores*. En revêtant l'uniforme militaire romain, les dieux égyptiens adoptent en réalité les symboles les plus significatifs du pouvoir impérial et de l'armée qui le représente en province. Sans s'attacher directement à la personne de l'empereur, ces images divines intègrent des signes de l'idéologie triomphale romaine pour s'en approprier la puissance et renforcer ainsi leur efficacité contre les forces hostiles menaçant les vivants et les morts⁵⁵.

48. Dyer 2014.

49. Grenier 1978.

50. Bricault 2015, n° 6526.

51. Cf. dernièrement Naerebout 2014, p. 36-61, dont nous ne partageons pas toutes les conclusions.

52. Harris et Harris 1965, p. 113.

53. Cf., par exemple, Paribeni 1910, p. 177-183.

54. Cf., par exemple, Kantorowicz 1961, p. 368-393.

55. D'où la présence de deux Anubis militarisés de part et d'autre de la porte de la chapelle funéraire d'une tombe de Kom el-Chougafa au II^e siècle apr. J.-C. (Venit 2002, p. 133-145).



Parfois intimidantes, parfois familières, souvent étranges et complexes, les divinités égyptiennes ne cessent de fasciner, depuis l'Antiquité.

Qui se cache derrière ces cortèges d'entités tantôt humaines, tantôt animales ou hybrides ? Qui est un dieu égyptien ? Que sous-entend le mot, en Égypte ancienne, qui désigne un dieu ? Des dieux puissants mais aussi des forces anonymes (ce qui ne signifie pas inconnues), des entités non identifiées, des objets animés, des personnifications de concepts - autant d'explications métaphoriques de l'univers et des phénomènes naturels.

Parfois repoussants, souvent menaçants, sont-ils pour autant réellement malveillants ?

Ces génies monstrueux, pourtant bien présents lors de la maternité et de l'accouchement, protègent-ils ou agressent-ils ? Quels rôles jouent ces entités divines ambivalentes dans la lutte quotidienne entre le Créé organisé et l'Incréé chaotique ?

Cet ouvrage vous conduira à travers les sables du temps, à la rencontre d'Osiris, Anubis, Hathor, Sobek et Isis. Au contact des mythes de l'ancienne Égypte, des dieux, des génies et des démons, comment ne pas s'interroger ? Un nouvel univers s'ouvre à nous.

978-2-7572-1016-1 45€



9 782757 210161