

# Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity

*Edited by*

Nicole Belayche  
Francesco Massa



B R I L L

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: Taurobolic altar (Mousonios), National Archaeological Museum of Athens, n. 1747. Right side. The rights to the depicted monument belong to the Hellenic Ministry of Culture and Sports (Law 3028/2002). Responsibility for the monument rests with the National Archaeological Museum. Hellenic Ministry of Culture and Sports/ Archaeological Resources Fund.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Belayche, Nicole, editor. | Massa, Francesco, editor.

Title: Mystery cults in visual representation in Graeco-Roman antiquity / edited by Nicole Belayche, Francesco Massa.

Description: Leiden ; Boston : Brill, [2021] | Series: Religions in the Graeco-Roman world, 0927-7633 ; volume 194 | Includes bibliographical references and index. | English and French.

Identifiers: LCCN 2020031996 (print) | LCCN 2020031997 (ebook) | ISBN 9789004439320 (hardback) | ISBN 9789004440142 (ebook)

Subjects: LCSH: Cults—Rome. | Mysteries, Religious—Rome. | Mysteries, Religious, in art. | Rome—Religion.

Classification: LCC BL805 .M97 2021 (print) | LCC BL805 (ebook) | DDC 292.9—dc23

LC record available at <https://lccn.loc.gov/2020031996>

LC ebook record available at <https://lccn.loc.gov/2020031997>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: [brill.com/brill-typeface](http://brill.com/brill-typeface).

ISSN 0927-7633

ISBN 978-90-04-43932-0 (hardback)

ISBN 978-90-04-44014-2 (e-book)

Copyright 2021 by Nicole Belayche and Francesco Massa. Published by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag. Koninklijke Brill NV reserves the right to protect this publication against unauthorized use. Requests for re-use and/or translations must be addressed to Koninklijke Brill NV via [brill.com](http://brill.com) or [copyright.com](http://copyright.com). Brill has made all reasonable efforts to trace all rights holders to any copyrighted material used in this work. In cases where these efforts have not been successful the publisher welcomes communications from copyright holders, so that the appropriate acknowledgements can be made in future editions, and to settle other permission matters.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

# Contents

- List of Figures VII  
Notes on Contributors xi

- 1 Mystery Cults and Visual Language in Graeco-Roman Antiquity:  
An Introduction 1  
*Nicole Belayche and Francesco Massa*

## PART 1

### *Do Images Depict Mystery Cults, and If So, How?*

- Introduction to Part 1 41
- 2 Comment figurer l'ineffable, comment lire les images ? 43  
*Cornelia Isler-Kerényi*
- 3 Le phallus qui cache le mystère ? Les images dionysiaques dans les décors romains : à propos d'une fresque de la *Domus Transitoria* 62  
*Stéphanie Wyler*
- 4 Échos de la *Téléthè* dionysiaque dans la mosaïque romaine tardive 80  
*Janine Balty*

## PART 2

### *Historiography and Images of Mystery Cults*

- Introduction to Part 2 101
- 5 'The Seven Grades of Mithraism', or How to Build a Religion 103  
*Philippa Adrych*
- 6 Les mystères isiaques et leurs expressions figurées. Des exégèses modernes aux allusions antiques 123  
*Richard Veymiers*

**PART 3**  
*Depicting Objects to Signify Mystery Cults*

Introduction to Part 3 171

- 7 The *Liknon* and the Bundle: Does the Ritual 'Initiatory' Object Make the Mystery? 173  
Anne-Françoise Jaccottet
- 8 The *Cista*, a Hallmark of *Mater Magna's* Mysteries in the Roman World? 194  
Françoise Van Haeperen

Selected Bibliography 219

Index of Ancient Authors 229

Index of Inscriptions (in *corpora*) 232

General Index 234

## Les mystères isiaques et leurs expressions figurées. Des exégèses modernes aux allusions antiques

*Richard Veymiers*

Dans son célèbre ouvrage *L'Antiquité expliquée et représentée en figures*, paru à Paris en 1719, le moine bénédictin dom Bernard de Montfaucon entend reconstruire en images la vie des Anciens, un ambitieux programme qu'il amorce par la présentation des dieux et des cultes<sup>1</sup>. Cette « Antiquité » visuelle, construite à partir d'un trésor de dessins collectés à l'issue d'un long voyage en Italie, s'étend aussi aux cultures non classiques, comme l'atteste le volume dédié à « la religion des Égyptiens et des autres nations barbares »<sup>2</sup>. Présenté comme le plus fameux, le culte d'Isis y est mis en exergue, explicité à partir de monuments tirés le plus souvent de recueils d'antiquaires. Sur les dernières gravures accompagnant le portrait de la déesse, Montfaucon intègre les dessins de deux bas-reliefs où, selon lui, « sont expriméz les mystères d'Isis »<sup>3</sup>.

Le premier monument (fig. 6.1) met en scène trois femmes, décrites comme des prêtresses d'Isis, qui tiennent des vases sur lesquels reposent des effigies divines<sup>4</sup>. Le dessin est emprunté aux *Miscellanea eruditæ antiquitatis* publiés à Lyon en 1685 par l'humaniste protestant Jacob Spon, dont est repris aussi le commentaire faisant le lien avec les mystères<sup>5</sup>. Montfaucon ignorait que

1 Sur le projet et son optique, voir la préface de Bernard de Montfaucon, *L'Antiquité expliquée et représentée en figures* (Paris : Florentin Delaulne etc., 1719), vol. I.1, i-xxiv, et l'étude de Claudine Poulouin, « L'Antiquité expliquée et représentée en figures (1719-1724) par Bernard de Montfaucon », *Dix-huitième Siècle* 27 (1995), 43-60.

2 Qu'il décrit après celle des Grecs et des Romains, cédant de la sorte à un jugement de valeur (Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, I.1, ix : « on a jugé à propos de commencer par ce qu'il y avoit de plus connu & de plus interesant : d'ailleurs les divinitez de l'Egypte étoient de figure trop bizarre, pour les mettre à la tête des antiquitez »).

3 Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, vol. II.2, 285-286 (au sein du chapitre VII du livre consacré à *La religion des Égyptiens*).

4 Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, 285, pl. cxv, fig. 5.

5 Jacob Spon, *Miscellanea eruditæ antiquitatis in quibus marmora, statuae, musiva, toreumata, gemmae, numismata, Grutero, Ursino, Boissardo, Reinesio, aliisque antiquorum monumtorum collectoribus ignota, & hucusque inedita referuntur ac illustrantur* (Lyon : Sumptibus Fratrum Huguetan & Soc., 1685), 306-7, *Toreumata VII* (au sein de la *Sectio IX. Varia ad rem funeriariam pertinentia*) : *Ministrae quaedam Isidis mysteria serentes h̄ic exprimuntur* (...).



FIGURE 6.1 Dessin d'un bas-relief gravé par Mathieu Ôgier, 1685. D'après Spon, *Miscellanea eruditae antiquitatis*, 306, *Toreumata VII*

l'image, gravée par Mathieu Ôgier, correspondait en fait à un montage réunissant trois des six figures sculptées au bas d'une colonne en granodiorite appartenant originellement à l'*Iseum Campense* reconstruit sous Domitien<sup>6</sup>. Le second bas-relief montre une procession isiaque intégrant quatre desservants tenant divers instruments, dont un rouleau « sur lequel étoient apparemment écrits les mystères d'Isis »<sup>7</sup>. Le dessin est extrait de l'une des planches accompagnant la deuxième édition des *Admiranda romanarum antiquitatum*, parue à Rome en 1693 avec les commentaires de Giovanni Pietro Bellori, alors « commissaire des antiquités de Rome », et les gravures de Pietro Santi Bartoli, qui

<sup>6</sup> Les trois autres figures instrumentistes sont d'ailleurs illustrées par le même graveur dans Spon, *Miscellanea eruditae antiquitatis*, 21 et 23, pl. XLVII-XLIX (au sein de la *Sectio I. Articulus VI. De Cymbalis, etc.*). La scène avait déjà été publiée en intégralité par Athanase Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* (Rome : Ex typographia Vitalis Mascardi, 1652), vol. 1, 226 (au sein du chapitre IX *De caeremonijs, & ritibus Aegyptiorum*), sous la forme d'un dessin tout aussi fantaisiste, féminisant des desservants au crâne rasé et lauré, qu'avait également repris Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, 286-287, pl. CXVI, fig. 2. Le monument est conservé au Museo Archeologico de Florence, inv. 402. Cf. Jean Colin, « Une procession isiaque. Bas-relief de Florence », *Mélanges de l'École française de Rome* 38 (1920), 279-283, qui l'attribue à l'*Iseum Campense*.

<sup>7</sup> Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, II.2, 286, pl. CXVI, fig. 1.

lui succéda un an plus tard à la même charge<sup>8</sup>. On y apprend que le monument appartenait au Palazzo Mattei di Giove, dont il orna la cour intérieure jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> s. et son acquisition par le Vatican<sup>9</sup>. Le dessin de Bartoli se révèle parfaitement fidèle à l'original en marbre italien attribué au règne d'Hadrien.

Ces deux dessins, représentant les mystères d'Isis pour Montfaucon, sans qu'il le justifie, révèlent le statut que l'érudition antiquaire accorde aux images cultuelles. Le monde savant des Lumières les considère comme de véritables instantanés de scènes de la vie religieuse de l'Antiquité, créant « presque les effets d'une descente sur les lieux »<sup>10</sup>. Ces témoins directs, non déformés, du monde ancien sont ainsi jugés plus objectifs, plus fiables que les textes littéraires, permettant de davantage les comprendre. Montfaucon n'hésite pas ainsi à citer Apulée, Plutarque, et même *l'Histoire Auguste*, dans son commentaire de ces deux scènes. L'évidence visuelle lui permet de donner corps à la pensée traduite par l'écrit.

Le regard porté sur ces images a considérablement évolué depuis l'époque des antiquaires. Il est largement admis aujourd'hui que ces modes d'expressions figurées jouent avec la réalité, sans chercher à la reproduire, et ne peuvent être compris indépendamment des supports matériels qui les véhiculent et des contextes successifs où ils évoluent. De ce point de vue, les images mobilisées par Montfaucon ne mettent aucunement en scène les mystères d'Isis ; elles offrent des tableaux rituels génériques<sup>11</sup> faisant intervenir des processionnaires, nourris de stéréotypes particulièrement évocateurs pour des spectateurs romains sous les Flaviens et les Antonins.

Qu'en est-il des autres monuments figurés que l'historiographie a parfois attribués aux mystères d'Isis ? Les interprètes n'ont-ils pas mis en œuvre une démarche semblable à celle des antiquaires ? Nombre d'historiens continuent en effet à utiliser les images, sans s'interroger sur leur raison d'être, pour illustrer ou documenter la vie religieuse de l'Antiquité, telle qu'elle est dépeinte dans des descriptions littéraires relevant de contextes pourtant bien différents. De tels écueils invitent à reconsiderer ces lectures mystériques avec prudence

<sup>8</sup> Pietro Santi Bartoli et Giovanni Pietro Bellori, *Admiranda romanarum antiquitatum ac veteris sculpturae vestigia*, 2<sup>e</sup> éd. (Rome : Joanne Jacobo de Rubeis, 1693), pl. 16 : *Isidis Pompa*.

<sup>9</sup> Le monument est conservé au Museo Gregoriano Profano du Vatican, inv. 16637. Cf. Friederike Sinn (dir.), *Vatikanische Museen. Museo Gregoriano Profano ex Lateranense. Katalog der Skulpturen. III. Reliefgeschmückte Gattungen römischer Lebenskultur. Griechische Originalskulptur. Monumenta orientalischer Kulte*, Monumenta Artis Romanae 33 (Wiesbaden : Reichert, 2006), 284-9, n° 170, pl. 94.1-3 (avec toute la bibliographie antérieure).

<sup>10</sup> Ainsi que l'écrit Bernard de Montfaucon, *Supplément au livre L'Antiquité expliquée et représentée en figures* (Paris : Florentin Delaulne, etc., 1724), vol. I, vi.

<sup>11</sup> Sinn, *Vatikanische Museen*, 287, décrit à juste titre le bas-relief de la collection Mattei comme « das Idealbild einer Prozession ».

en faisant ressortir, lorsqu'elles existent, les prémisses sur lesquelles elles se fondent.

## 1 Le modèle apuléen. Une nécessaire recontextualisation

Que sont précisément ces « mystères d'Isis » évoqués par Montfaucon ? L'expression ne renvoie pas à ces mystères (*μύστηρια*) égyptiens qui, selon Hérodote, se tenaient la nuit près du lac contigu au sanctuaire d'Athéna (Neith) à Saïs pour célébrer sous la forme de représentations mimées (*δείκηλα*), c'est-à-dire de drames sacrés, les souffrances d'un dieu facilement identifiable à Osiris<sup>12</sup>. Ces « mystères d'Isis » désignent l'adaptation isiaque de pratiques rituelles d'origine grecque<sup>13</sup>, impliquant, à l'instar de ce qui se déroulait autour de Déméter et Korè à Éleusis, une initiation individuelle menant à un changement d'état<sup>14</sup>. La seule source qui les atteste de manière explicite est le onzième et dernier livre des *Métamorphoses* d'Apulée<sup>15</sup> qui, à l'époque de Montfaucon, était redevenu un roman à succès à travers toute l'Europe<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Hérodote, 2, 171. Sur cette *interpretatio* d'Hérodote, visant à traduire pour son public grec une réalité rituelle égyptienne que, par respect pieux du « secret », il ne détaille pas, cf. notamment Laurent Coulon, « Osiris chez Hérodote », dans Laurent Coulon, Pascale Giovannelli-Jouanna et Flore Kimmel-Clauzet (éds.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le Livre II de l'Enquête d'Hérodote* (Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, 2013), 167-90 (en part. 172-3).

<sup>13</sup> Sur la construction de la catégorie rituelle des « mystères païens », sur laquelle les humanistes s'interrogent dès le XVII<sup>e</sup> s. dans le cadre de débats théologiques internes au christianisme, cf. récemment Francesco Massa, « La notion de "mystères" au II<sup>e</sup> siècle de notre ère : regards païens et *Christian turn* », dans Nicole Belayche et Francesco Massa (éds.), *Les « mystères » : questionner une catégorie*, *Mètis* N.S. 14 (2016), 109-32, et, en part. 112-3, pour le rôle clé d'Isaac Casaubon et ses réflexions sur les liens entre le catholicisme et les pratiques mystériques païennes.

<sup>14</sup> Sur le concept d'initiation et sa valeur herméneutique dans le cadre des mystères grecs, cf. Fritz Graf, « Initiation. A concept with a troubled history », dans David B. Dodd et Christopher A. Faraone (éds.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New critical perspectives* (Londres : Routledge, 2003), 3-24.

<sup>15</sup> Le livre XI a fait l'objet de très nombreux commentaires. Si celui de John Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis Book (Metamorphoses, Book XI)*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain 39 (Leyde : Brill, 1975), demeure incontournable, le plus récent est dû à Wytse Hette Keulen et Ulrike Egelhaaf-Gaiser (éd.), *Apuleius Madaurensis Metamorphoses. Book XI. The Isis Book. Text, Introduction and Commentary* (Leyde-Boston : Brill, 2015).

<sup>16</sup> Sur la réception moderne de l'œuvre d'Apulée, redécouverte à l'aube de la Renaissance, cf. notamment, Franziska Küenzlen, *Verwandlungen eines Esels. Apuleius' Metamorphoses im frühen 16. Jahrhundert* (Heidelberg : Winter, 2005).

Également connue sous le titre *L'âne d'or*, cette œuvre romanesque, vraisemblablement rédigée à Carthage vers 170 apr. J.-C., est unique dans la littérature ancienne, nous livrant le seul récit d'une expérience initiatique à la première personne<sup>17</sup>. Après avoir recouvré forme humaine sur le rivage de Cenchrées à l'occasion de la célébration de la fête du *Navigium Isidis*<sup>18</sup>, son héros Lucius, un natif de Corinthe, est appelé<sup>19</sup> par Isis à se faire initier aux secrets de la nuit sacrée (*noctis sacratae arcanis initiaret*)<sup>20</sup>. L'acte proprement dit y est annoncé comme « une mort volontaire et un salut obtenu par la grâce »<sup>21</sup>. Mais le jour venu, alors que Lucius, ayant accompli ses devoirs préliminaires, est conduit de nuit par le grand-prêtre dans la partie la plus reculée du sanctuaire (*sacrarii*)<sup>22</sup>, le rhéteur de Madaure, interpellant ses lecteurs sur le secret qui lui incombe, joue avec leur imagination<sup>23</sup> :

J'ai approché des limites de la mort ; j'ai foulé le seuil de Proserpine, et j'en suis revenu porté à travers tous les éléments ; en pleine nuit, j'ai vu le soleil briller d'une lumière étincelante ; j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en haut, je les ai vus face à face et les ai adorés de près<sup>24</sup>.

Sa renaissance (*natalem sacrorum*)<sup>25</sup> est mise en scène le lendemain et le surlendemain, au cœur du sanctuaire, où, paré à l'image du Soleil, le nouvel initié est vénéré comme une statue face à l'image de la déesse<sup>26</sup>, avant un banquet

<sup>17</sup> Ainsi que le note Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, MA-Londres : Harvard University Press, 1987), 97.

<sup>18</sup> Apulée, *Métamorphoses*, 11, 7-17. Sur ce festival marquant au printemps, généralement le 5 mars, la réouverture de la navigation, cf. Laurent Bricault, *Isis, Dame des flots, Ægyptiacæ Leodiensiæ 7* (Liège : C.I.P.L., 2006), 134-50.

<sup>19</sup> Sur cette *vocatio*, qui est le fruit de la piété de Lucius, cf. Apulée, *Métamorphoses*, 11, 19, 1-2.

<sup>20</sup> Apulée, *Métamorphoses*, 11, 21, 2 (cf. aussi en 11, 21, 9, l'expression *ad arcana purissimæ religionis secreta*). Le vocabulaire mystérique d'Apulée est diversifié ; s'il recourt à des vocables dérivés d'*initia*, *sacra*, *teleta*, *orgia*, il n'use toutefois jamais du terme *mysteria*.

<sup>21</sup> Apulée, *Métamorphoses*, 11, 21, 7 : *ipsamque traditionem ad instar uoluntariae mortis et precariae salutis celebrari* (trad. P. Vallette).

<sup>22</sup> Apulée, *Métamorphoses*, 11, 23, 4.

<sup>23</sup> Ainsi que l'écrit Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 98, « Apuleius has succeeded in frustrating our curiosity, just as he intended to do ».

<sup>24</sup> Apulée, *Métamorphoses*, 11, 23, 7 : *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinæ limine per omnia uectus elementa remeau, nocte media uidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adorau de proxumo* (trad. P. Vallette).

<sup>25</sup> Apulée, *Métamorphoses*, 11, 24, 4. Apulée avait déjà désigné Lucius comme *renatus* lorsqu'il avait recouvré son humanité grâce à Isis (11, 16, 4).

<sup>26</sup> Avec laquelle il forme ainsi une sorte de groupe sculpté (cf. Jaś Elsner, *Roman Eyes. Visuality and Subjectivity in Art and Text* [Princeton : Princeton University Press, 2007], 297-8).

festif. Cette initiation parfaitement accomplie (*teletae legitima consummatio*)<sup>27</sup> lui ouvre une nouvelle vie, à la fois pieuse et prospère, sous la protection de la déesse qui l'exhorte, après son retour à Rome, à s'initier aux « mystères » (*sacris*) d'Osiris<sup>28</sup>, puis à se livrer à une troisième et dernière initiation, avant d'intégrer finalement le collège des pastophores.

Ce spectacle littéraire initiatique, à la mise en scène volontairement allusive et ambiguë, a fortement marqué l'esprit des Modernes, ouvrant la voie aux exégèses les plus diverses<sup>29</sup>. Nombre de savants considèrent que la consécration de Lucius à Isis recouvre en fait celle vécue par Apulée lui-même<sup>30</sup>. L'écrivain africain nous apprend en effet dans son plaidoyer sur la magie qu'il avait été « initié en Grèce à un grand nombre de mystères » (*sacrorum ple-raque initia in Graecia participauit*)<sup>31</sup>. Fondé sur une expérience personnelle, son témoignage est ainsi jugé digne de foi, reflétant obliquement le contenu sémantique de l'initiation aux mystères d'Isis<sup>32</sup>. Les égyptologues cherchent à définir l'arrière-plan égyptien de la cérémonie, rapportant le voyage de Lucius à la course nocturne du Soleil qui, traversant la Douat, s'identifie à Osiris, avant de renaître le matin à l'Orient<sup>33</sup>. Les philologues classiques mettent, quant à eux, l'accent sur les convergences avec les mystères d'Éleusis et remarquent,

<sup>27</sup> Apulée, *Métamorphoses*, 11, 24, 5.

<sup>28</sup> Apulée, *Métamorphoses*, 11, 27, 2.

<sup>29</sup> Sur cette multiplicité de points de vue souvent inconciliables, cf., par exemple, les contributions réunies par Wytse Hette Keulen et Ulrike Egelhaaf-Gaiser (éd.s.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass. Vol. III: the Isis Book. A Collection of Original Papers* (Leyde : Brill, 2012).

<sup>30</sup> Sur le caractère autobiographique de l'œuvre, qui transparaît dans l'utilisation de l'éthnique *Madaurensis* pour désigner Lucius lors de sa deuxième initiation à Rome (11, 27, 9), cf. essentiellement Paul Veyne, « Apulée à Cenchrées », *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire ancienne* 39.1 (1965), 241-51 (en part. 248). D'aucuns ont été jusqu'à dater de 147 apr. J.-C. l'initiation isiaque d'Apulée à Cenchrées, e.g. Luigi Franco Pizzolato, « La data dell'iniziazione isiaca di Apuleio », *Aevum* 63 (1989), 77-9.

<sup>31</sup> Apulée, *Apologie*, 55, 18.

<sup>32</sup> Reinhold Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike* (Munich-Berlin : C. H. Beck, 1962), allait jusqu'à considérer les *Métamorphoses* comme un roman initiatique véhiculant un sens caché à la portée des seuls initiés.

<sup>33</sup> Cf. notamment les analyses de Michel Malaise, « Contenu et effets de l'initiation isiaque », *L'Antiquité Classique* 50 (1981), 483-98, et de Jan Bergman, « *Per omnia vectus elementa remavi*. Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque », dans Ugo Bianchi et Maarten Jozef Vermaseren (éd.s.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain 92 (Leyde : Brill, 1982), 671-708, suivies par Laurent Bricault, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, La roue à livres/Documents 66 (Paris : Les Belles Lettres, 2013), 432-7.

par exemple, qu'Apulée avait modelé sa description de l'initiation proprement dite sur une formule rituelle typiquement éleusinienne<sup>34</sup>.

D'autres commentateurs dénient en revanche toute valeur religieuse à ce récit qu'ils considèrent avant tout comme une pure fiction littéraire, à laquelle certains attribuent même une vocation satirique<sup>35</sup>. Cette œuvre, qu'Apulée définit lui-même comme une *fabula*<sup>36</sup>, ne peut évidemment pas être prise au premier degré. Et le onzième livre ne peut se comprendre qu'à la lumière du projet global de l'auteur, et donc des livres précédents, avec lesquels il contraste vivement<sup>37</sup>. Si ses descriptions s'intègrent dans un véritable « bricolage » littéraire, recourant à des effets comiques et dramatiques aptes à stimuler l'attention des lecteurs<sup>38</sup>, elles ne sont pas pour autant irréalistes. De toute évidence, Apulée avait une connaissance très précise de la région de Corinthe<sup>39</sup>, tout comme du culte d'Isis<sup>40</sup>, ce qui renforce l'idée qu'il a pu en être un jour l'acteur. Mais le monde de Lucius est un miroir déformant de celui de son créateur, qui recompose la réalité, la manipule au service de sa trame narrative. Alors que sa terminologie religieuse trahit un culte d'Isis romain à part entière,

34 Ce fut récemment le cas de Jan N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Münchener Vorlesungen zu Antiken Welten 1 (Berlin-Boston : de Gruyter, 2014), 114-25 (en part. 121 pour la similarité formelle avec le mot de passe [σύνθημα] éleusinien transmis par Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 2, 21, 2 : « J'ai jeûné, j'ai bu le cycéon, j'ai pris dans la corbeille ; après avoir agi, j'ai déposé dans le panier, et du panier dans la corbeille »).

35 Cf., par exemple, John J. Winkler, *Auctor & actor. A narratological reading of Apuleius's Golden Ass* (Berkeley : University of California Press, 1985), 219-27, ou Stephen J. Harrison, « Narrative Subversion and Religious Satire in Metamorphoses 11 », dans Wytske Hette Keulen et Ulrike Egelhaaf-Gaiser (éds.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass. Vol. III: the Isis Book*, 73-85.

36 Apulée, *Métamorphoses*, 1, 1.

37 Cf., par exemple, Hugh J. Mason, « Lucius at Corinth », *Phoenix* 25 (1971), 160-5, mettant l'accent sur le contraste établi entre la décadente Corinthe et la vertueuse Cenchrées.

38 D'où le suspense qui précède, par exemple, la première initiation (Apulée, *Métamorphoses*, 11, 19-22) ; cf. Bremmer, *Initiation into the Mysteries*, 115.

39 Ainsi que l'a démontré Fergus Millar, « The World of the Golden Ass », *Journal of Religious Studies* 71 (1981), 63-7.

40 C'est ce que révèle l'importante étude d'Ulrike Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 2 (Stuttgart : Franz Steiner, 2000). Signalons, par exemple, les épiphanies oniriques relevées par Bremmer, *Initiation into the Mysteries*, 116-7 (sur ces pratiques en contexte isiaque, cf. désormais Gil H. Renberg, « Dreams and Other Divine Communications from the Isiac Gods in the Greek and Latin Epigraphical Record », dans Valentino Gasparini et Richard Veymiers (éds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Images, and Practices. Proceedings of the VIth International Conference of Isis Studies (Erfurt, May 6-8, 2013 – Liège, September 23-24, 2013)*, Religions in the Graeco-Roman World 187 [Leyde-Boston : Brill, 2018], 649-71).

il en accentue les traits proprement égyptiens, recourant à de véritables stéréotypes<sup>41</sup>, afin de lui donner une aura plus exotique et fabuleuse qui plaise à ses lecteurs<sup>42</sup>.

Si elle se nourrit d'éléments véridiques empruntés aux mystères d'Isis, du moins tels qu'ils pouvaient être pratiqués dans le troisième quart du 11<sup>e</sup> s. apr. J.-C., l'expérience initiatique de Lucius est parallèlement imprégnée par une perception culturelle des mystères qui était alors toujours dominée par la référence éleusinienne<sup>43</sup>. La description apuléenne s'est pourtant imposée le plus souvent comme un véritable modèle générique, qui certes satisfait notre imaginaire<sup>44</sup>, mais risque de nous éloigner des réalités antiques<sup>45</sup>. Car, au-delà du montage littéraire proprement dit, rien ne permet de supposer qu'il existait un processus initiatique normé, canonique, qui aurait été appliqué à travers toute la Méditerranée<sup>46</sup>. Avec la déconstruction de la catégorie chrétienne des « mystères grecs et romains »<sup>47</sup>, qui rassemblent en réalité des faits religieux de nature extrêmement variée<sup>48</sup>, s'est développée la conscience de tenir davantage compte de la grande diversité des situations locales et des acteurs qui les modèlent dans des paysages cultuels à géométrie variable<sup>49</sup>.

<sup>41</sup> Tel celui de l'isiaque au crâne rasé et vêtu de lin, voir à ce titre Ludivine Beaurin, « L'apparence des isiaques : la réalité des stéréotypes littéraires », dans Gasparini et Veymiers (éds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*, 283-321.

<sup>42</sup> Cf., par exemple, la consultation de livres rédigés en écritures hiéroglyphique et hiératique où sont consignés les préparatifs exigés par l'initiation (Apulée, *Métamorphoses*, 11, 22, 8).

<sup>43</sup> Cf. *supra*, n. 34.

<sup>44</sup> Le chapitre de Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 89-114, intitulé « The extraordinary experience », est emblématique de cette vision néo-romantique dont est toujours empreinte notre perception des mystères.

<sup>45</sup> C'est la critique principale qu'adresse Richard Gordon, « On the problems of initiation », *Journal of Roman Archaeology* 29 (2016), 720-6 (en part. 723-4), à l'ouvrage de Bremmer, *Initiation into the Mysteries*.

<sup>46</sup> Ainsi que l'écrit John Scheid, « Graeco-Roman Cultic Societies », dans *The Oxford handbook of social relations in the Roman world*, éd. Michael Peachin (Oxford-New York-Auckland : Oxford University Press, 2011), 537 : « there was no one, pan-Mediterranean religion of Isis ».

<sup>47</sup> Née dans le discours apologétique des auteurs chrétiens du 11<sup>e</sup> s., et en particulier chez Clément d'Alexandrie (cf. Massa, « La notion de "mystères" », 121-6).

<sup>48</sup> Sur cette déconstruction, dont l'ouvrage fondamental de Burkert, *Ancient Mystery Cults*, marqua la première étape en invalidant le modèle des « religions à mystères », cf., récemment, le dossier *Les « mystères » : questionner une catégorie* introduit par Nicole Belayche et Francesco Massa, « Quelques balises introductives : lexique et historiographie », *Mètis* N.S. 14 (2016), 7-19.

<sup>49</sup> C'est l'approche « down-top » préconisée par Gordon, « On the problems of initiation », 724-5, au nom de la « Lived Ancient Religion ».

Si elle vise à éprouver les scénarios établis à partir des exégèses littéraires, cette plus grande attention portée aux contextes implique la mobilisation de sources archéologiques<sup>50</sup> qui, dans l'univers des mystères, soulèvent d'emblée des difficultés. Ces témoignages matériels<sup>51</sup>, qu'il s'agisse de structures architecturales, de monuments inscrits ou figurés, se livrent rarement d'eux-mêmes, se prêtant souvent à un faisceau de conjectures<sup>52</sup>. Chacun d'entre eux doit ainsi être appréhendé avec une grande précaution méthodologique, dans l'environnement auquel il appartient, afin d'éprouver son rapport avec les pratiques initiatiques.

## 2 Les attestations hellénistiques. Entre texte et image

Les savants sont loin d'être unanimes sur l'existence de ces mystères avant l'époque impériale<sup>53</sup>. Pourtant, l'adaptation de l'aréatalogie d'Isis gravée à la fin du II<sup>e</sup> s. ou au début du I<sup>er</sup> s. av. J.-C. sur une stèle de marbre découverte à Maronée, en Thrace, attribue à la déesse, accompagnée d'Hermès, l'invention d'écrits sacrés pour les mystes<sup>54</sup>. Si d'aucuns y voient l'attestation de pratiques

<sup>50</sup> Gordon, « On the problems of initiation », 723 : « If one tries to imagine how one might compensate for the dearth of direct evidence, an obviously possible means of creating new items of information (...) would be archaeology ».

<sup>51</sup> La plupart étant repris dans la synthèse, quelque peu maximaliste, de Françoise Dunand, « Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine », dans Françoise Dunand, Marc Philonenko, André Benoit, Jacques Ménard et Jean-Jacques Hatt (éds.), *Mystères et Syncrétismes*, Études d'Histoire des Religions 2 (Paris : P. Geuthner, 1975), 11-62. Ils sont moins présents dans le *survey* proposé récemment par Julietta Steinhauer, « Osiris mystes und Isis orgia – Gab es ‚Mysterien‘ der ägyptischen Gottheiten? », dans Svenja Nagel, Joachim Friedrich Quack et Christian Witschel (éds.), *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire. The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus*, Orientalische Religionen in der Antike 22 (Tübingen : Mohr Siebeck, 2017), 47-78.

<sup>52</sup> Parfois fondées sur ces grilles de lecture extérieures que sont les descriptions littéraires (cf., à titre d'exemple, la correspondance établie par Martin Bommas, *Heiligtum und Mysterium. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten* [Mainz am Rhein : Philipp von Zabern, 2005], 109-12, entre le récit d'Apulée et la structure autrefois identifiée comme l'*Isieion* de Cenchréas).

<sup>53</sup> Bremmer, *Initiation into the Mysteries*, 113-4, les considère tardifs, aucun document ne les attestant, selon lui, avant le II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Notons qu'il ne semble pas connaître la dédicace thessalonicienne (cf. *infra*, n. 60), et qu'il utilise (121-2) l'épigramme micrasiatique (cf. *infra*, n. 69), sans tenir compte de sa datation.

<sup>54</sup> *I.Aeg.Thrace* 205 ; Laurent Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques* (désormais *RICIS*), Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 36 (Paris : De Boccard, 2005), 114/0202 : Αὕτη μεθ' Ἐρμοῦ γράμμαθ' εὑρεν καὶ τῶν γραμμάτων ἡ μὲν

mystériques isiaques<sup>55</sup>, d'autres n'y reconnaissent qu'une simple allusion à Éleusis, sous couvert d'un rapprochement opéré entre Isis et Déméter<sup>56</sup>. On se doit de noter toutefois que des versions plus tardives de l'aréatalogie créditent explicitement Isis d'avoir révélé les initiations<sup>57</sup>. S'agit-il là d'une simple réminiscence littéraire<sup>58</sup>, l'une des *aretaï* de la déesse introduite dans le texte originel pour séduire un public hellénisé<sup>59</sup>? Deux monuments figurés et inscrits attestent pourtant bel et bien la célébration de mystères isiaques dans le monde hellénistique. Cette évocation mystérieuse semble toutefois davantage exprimée par le texte que par l'image.

Une stèle en marbre blanc (fig. 6.2), mise au jour en 1939 dans le sanctuaire isiaque de Thessalonique, conserve le souvenir d'une dédicace à un Osiris « initiateur » (*μύστει*) que l'on date généralement de la deuxième moitié du II<sup>e</sup> s. av. J.-C.<sup>60</sup>. Le bas-relief qui l'accompagne figure une scène sacrificielle dans un encadrement architectural reproduisant la façade d'un temple. Un homme, drapé dans un himation frangé, tient un récipient d'où il égrène de l'encens au-dessus d'un autel quadrangulaire, une situle pendue à son poignet. Une femme lui fait face, vêtue d'un chiton et d'un himation, brandissant un sistre, tout en tenant une situle. À l'arrière-plan, un jeune homme surélevé derrière l'autel examine la scène, appuyé sur un pilier, le torse nu, une main portée au menton. Certains l'identifient au dieu lui-même, ou plutôt à sa statue, dans

ἱερὰ τοῖς μύσταις, ἀ δὲ δημόσια τοῖς πάσιν· (l. 22-4). On trouve un parfait écho de ce passage aux l. 10-2 de l'hymne, daté du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et également très hellénisé, découvert à Andros dans les Cyclades (*IG XII*, 5, 739 ; *RICIS* 202/1801).

<sup>55</sup> Cf. à ce titre les réflexions prudentes d'Yves Grandjean, *Une nouvelle aréatalogie d'Isis à Maronée*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain 49 (Leyde : Brill, 1975), 75-9.

<sup>56</sup> Cf., notamment, Ugo Bianchi, « Iside dea misterica. Quando? », dans *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich* (Rome : Ateneo, 1980), 9-36.

<sup>57</sup> C'est le cas de l'exemplaire du sanctuaire isiaque de Kymè en Éolide que l'on date du I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> s. apr. J.-C. (*I.Kyme* 41 ; *RICIS* 302/0204 : Ἐγώ μυήσεις ἀνθρώποις ἐπέδει[τ]ξα [l. 22]). On retrouve le même verset dans les versions fragmentaires de Thessalonique (*IG X* [2] 254 ; *RICIS* 113/0545) et Ios (*IG XII* [5] 14 ; *RICIS* 202/1101).

<sup>58</sup> Ainsi que le pensait déjà Pierre Roussel, « Un nouvel hymne à Isis », *Revue des Études Grecques* 42 (1929), 158-64.

<sup>59</sup> À l'instar, par exemple, du renversement des tyrans (cf., dans l'hymne d'Andros, *RICIS* 202/1801, l. 97 ; dans l'aréatalogie de Kymè, *RICIS* 302/0204, l. 25).

<sup>60</sup> Thessalonique, Archaiologiko Mouseio, inv. 997. Cf. Giōrgos Despinis, Theodosia Stefanidou-Tiveriou et Emmanuel Voutiras, *Κατάλογος γλυπτών των Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης I* (Thessaloniki : Morphōtiko Idryma Ethnikēs Trapezēs, 1997), 91-3 et 288, n° 67, fig. 150. Pour la dédicace, cf. *IG X* [2] 107 ; *RICIS* 113/0505 : « Αὶ Οσίρις μύστης. Δημήτριος (honore) Alexandros, fils de Démétrios, et Nikaia, fille de Charixénos, ses parents », Οστείριδι μύστει (ναὸς.) Ἀλέξανδρον Δημητρίου καὶ Νίκαιαν | Χαριξένου Δημητρίος τοὺς αὐτοῦ γονεῖς.



FIGURE 6.2 Stèle votive en marbre, Thessalonique (Sanctuaire isiaque), 2<sup>e</sup> moitié du II<sup>e</sup> s. av. J.-C. Thessalonique, Archaiologiko Mouseio, 997  
© ARCHAIOLOGIKO MOUSEIO THESSALONIKIS

une attitude pensive « évoquant le recueillement des mystes »<sup>61</sup>, tandis que d'autres y voient – plus judicieusement<sup>62</sup> – Démétrios, le dédicant, surplombant ses parents, Alexandros et Nikaia, qui procèdent au sacrifice<sup>63</sup>. Ces lectures considèrent chacune la dédicace comme une légende de la scène figurée. Or, texte et image véhiculent sur ce type de monuments des discours qui leur sont propres, en se combinant avec des degrés d'autonomie variables. La dédicace atteste, quoi qu'il en soit, une vocation initiatique pour Osiris, parfois justifiée par son rapprochement avec Dionysos<sup>64</sup>, qui, selon Pausanias<sup>65</sup>, portait près de Tégée la même épiclese<sup>66</sup>. Mais un tel détour n'est peut-être pas nécessaire. Le culte d'Osiris est en effet bien attesté à Thessalonique dès l'époque hellénistique. Un poète du nom de Damaios avait ainsi célébré sur le marbre, vers 120 av. J.-C., la dédicace de l'espace sacré abritant le coffre ( $\lambda\alpha\rhoναξ$ ) dans lequel le dieu avait dérivé sur les flots<sup>67</sup>, rappelant ainsi un célèbre épisode de son mythe<sup>68</sup>. Or, comme nous le verrons, la geste d'Osiris n'était probablement pas étrangère aux pratiques mystériques.

De telles pratiques semblent évoquées dans l'épigramme que les proches d'un certain Méniketès, fils de Menestheus, avaient fait graver sur une stèle funéraire en marbre vraisemblablement fabriquée en Bithynie à la fin du II<sup>e</sup> s. av. J.-C<sup>69</sup>. Le poème célèbre la destinée post-mortem du défunt, qui fait

61 Cf, notamment, Emmanuel Voutiras, « Sanctuaire privé – culte public ? Le cas du *Sarapieion* de Thessalonique », dans Véronique Dasen et Marcel Piérart (éds.), *Iδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, *Kernos Suppl.* 15 (Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2005), 282–5 (en part. 284), fig. 6.

62 Rien ne permet d'identifier cette figure à Osiris sur un plan strictement iconographique. Notons que Christopher Steimle, *Religion im römischen Thessaloniki*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 47 (Tübingen : Mohr Siebeck, 2008), 100–1, semble reconnaître Osiris dans la figure sacrifiant sur l'autel – ce qui n'est guère plus crédible.

63 Cf, notamment, Helmut Koester, « Egyptian Religion in Thessalonikē: Regulation for the Cult », dans Laura Nasrallah, Charalambos Bakirtzis et Steven J. Friesen (éds.), *From Roman to Early Christian Thessalonikē: Studies in religion and archaeology*, *Harvard Theological Studies* 64 (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2010), 141–2, fig. 3.

64 Cf, récemment, Sophie Descamps-Lequime (dir.), *Au royaume d'Alexandre le Grand. La Macédoine antique. Exposition*, Paris, Musée du Louvre, du 13 octobre 2011 au 16 janvier 2012 (Paris : Somogy, 2011), 604–5, n° 378.

65 Pausanias, 8, 54, 5 : πλησίον δὲ ἄλλο ἐστὶν ιερὸν Διονύσου Μύστου.

66 Entre autres divinités, dont Isis elle-même (*P. Oxy.* 1380, l. 111 [μύστις]).

67 *IG X 2, 108 ; RICIS* 113/0506.

68 L'épisode se retrouve dans l'exposé du mythe osirien par Plutarque (*Isis et Osiris*, 16 [357D]). Sur ce dossier, cf. Pierre P. Koemoth, « Byblos, Thessalonique et le mythe hellénisé d'Osiris », *Discussions in Egyptology* 61 (2005), 37–47.

69 Les fragments de cette stèle, conservés au Bursa Arkeoloji Müzesi sous les inv. 3213 et 3812, avaient été édités dans *I.Prusa ad Olympum* 1028 et 1054, avant d'être réunis par

partie de ces élus vertueux admis aux « ports des Bienheureux » (μακάρων λιμένας)<sup>70</sup>. Cette heureuse fortune, il la doit à ses actions terrestres, et en particulier au bon accomplissement de fonctions religieuses qui lui ont valu « l'éclatante renommée des isiaques » (τὰν ἐπίσαμον φάμαν Ἰσιακῶν)<sup>71</sup>. De son vivant, Méniketès a « préparé » (ἀρμοσάμαν) des « couches en draps de lin de la déesse » (δέμνια λινόπεπλα θεᾶς), qui semblent avoir servi dans le cadre de rites initiatiques<sup>72</sup>, puisqu'elles sont dites « interdites aux profanes » (ἄρρητα βεβήλοις)<sup>73</sup>, dans des « demeures » (δώμασιν) correspondant sans doute à des

---

Richard W. V. Catling et Nikoletta Kanavou, « The Gravestone of Meniketes Son of Menestheus: IPrusa 1028 and 1054 », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 163 (2007), 103-17, suivis par *RICIS Suppl.* 1 308/1201, et Philip A. Harland, *Greco-Roman Associations: texts, translations, and commentary. 2. North Coast of the Black Sea, Asia Minor*, Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 204 (Berlin-New York : de Gruyter, 2014), n° 102. Entre les deux bas-reliefs : « Méniketès, fils de Menestheus », Μηνικέτης Μενεσθέως. Dans la moitié inférieure de la stèle : « Je n'ai pas foulé le sombre chemin funèbre qui mène à l'Achéron, moi Méniketès, mais j'ai couru aux ports des Bienheureux. Car j'ai préparé les couches en draps de lin de la déesse, interdites aux profanes, pour les demeures opulentes de l'Egypte. Et honoré par les mortels après ma mort, ô étranger, j'ai gagné l'éclatante renommée des isiaques, en gage (de mes actes). J'ai fait l'honneur de mon père Menestheus, en laissant trois enfants. Puisses-tu, toi aussi, parcourir cette route sans dommage ! », Οὐ δνοφεράν Ἀχέροντος ἔβαν νεκυοστόλον οἴμον | Μηνικέτης, μακάρων δ' ἔδραμον εἰς λιμένας | δέμνια γάρ λινόπεπλα θεᾶς ἄρρητα βεβήλοις | Αἰγύπτου τραφεροῖς δώμασιν ἀρμοσάμαν· | τιμήεις δὲ βροτοῖσι θανών, ξένε, τὰν ἐπίσαμον φάμαν Ἰσιακῶν μάρτυρ' ἐπεσπασάμαν· | πατρὶ δὲ κῦδος ἔθηκα Μενεσθέῃ, τρισσὸς λελοιπώς | τέκνα τὸ δὲ στείχοις τάνδε ὁδὸν ἀβλαβέως (les barres verticales distinguent ici les vers, et non les lignes gravées sur la pierre).

<sup>70</sup> Sur ces conceptions eschatologiques à travers les épigrammes funéraires, cf. Anne Le Bris, *La mort et les conceptions de l'au-delà en Grèce ancienne à travers les épigrammes funéraires. Étude d'épigrammes d'Asie Mineure de l'époque hellénistique et romaine* (Paris-Budapest-Turin : L'Harmattan, 2001), 61-80.

<sup>71</sup> L'accusatif élidé μάρτυρ' étant une apposition claire à φάμαν, nous nous écartons ici de la traduction proposée dans le *RICIS*. Sur cette qualification d'*« isiaque »* qui semble unir des individus partageant un même sentiment d'appartenance, revendiquant une même identité religieuse, cf. désormais Richard Veymiers, « Introduction: Agents, images and practices », dans Gasparini et Veymiers (éds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*, 1-58, où ce monument est analysé de manière approfondie (1-3).

<sup>72</sup> Ce qui n'implique pas qu'il les fabriquait ; cf. Catling et Kanavou, « The Gravestone of Meniketes », 104 n. 5 : « someone of the high social standing indicated by his gravestone and funerary epigram is unlikely to have been a manual worker ».

<sup>73</sup> Certains y ont vu une allusion à des banquets (cf., par exemple, *IPrusa ad Olympum* 1028). Mais, comme le note Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 107, il s'agit de couches (δέμνια), et non de lits de table (χλῖναι), d'où sa proposition – purement spéculative – d'y voir plutôt « an “unspeakable” ritual of sacred marriage ».

<sup>74</sup> Sur cette expression et ses liens avec les mystères, cf. Harland, *Greco-Roman Associations*, 66-7.

temples. Il apparaît ainsi comme un initié, ayant exercé un rôle rituel<sup>75</sup>, dont il tire prestige jusqu'après la mort. Et cette option religieuse, par laquelle il intégra la communauté des isiaques, est sans doute appelée à être relayée par ses descendants, qui font également sa fierté. Les deux bas-reliefs sculptés au-dessus de l'épigramme le mettent ainsi en scène dans son environnement familial, sans faire visuellement écho à son choix cultuel et à ses activités rituelles. Un banquet funèbre des plus conventionnels le montre au registre supérieur étendu sur une *klinè* couronnant son épouse, assise à ses côtés, en présence de trois servants de petite taille. On le retrouve au registre inférieur debout à côté de quatre individus de taille inégale, dont vraisemblablement ses trois enfants<sup>76</sup>.

### 3 La documentation impériale. Les images dites « mystériques »

Les mystères isiaques sont mieux attestés à l'époque impériale. Mais la prudence est de mise, tant les dangers de (més- ou) surinterprétation sont grands, comme nous l'a déjà révélé le récit d'Apulée. Des mystères évoqués dans d'autres sources littéraires ne semblent ainsi désigner, dans la lignée d'Hérodote<sup>77</sup>, que des drames sacrés. Ainsi en est-il, par exemple, du Pseudo-Hippolyte de Rome, dans sa *Réfutation de toutes les hérésies*, qui se réfère au début du III<sup>e</sup> s. à des mystères (μυστήρια) n'étant « pas autre chose que l'enlèvement des parties honteuses d'Osiris et leur recherche par Isis vêtue de sept robes noires »<sup>78</sup>. Et lorsque le contexte paraît bel et bien initiatique, au sens rituel du terme, il est parfois empreint de réminiscences éléusiniennes. C'est clairement le cas de l'hymne composé et mis en musique pour Isis par Mésomède de Crète sous le règne d'Hadrien, dont les vers se réfèrent obliquement à Éleusis et ses mystères<sup>79</sup>. La situation est d'autant plus confuse que le vocabulaire mystérique rencontre à l'époque impériale un élargissement de son champ

75 Qu'il est bien délicat de rapporter à un titre sacerdotal précis (*contra Burkert, Ancient Mystery Cults*, 26, 47 et 107, qui le désigne abusivement comme un prêtre).

76 Ainsi que le suggère, entre autres, *I.Prusa ad Olympum* 1028.

77 Hérodote, 2, 171 (cf. *supra*, n. 12).

78 Pseudo-Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, 5, 7, 23 : τὰ δὲ εἰσὶν οὐκ ἄλλο τι ἢ <τὸ> ἡραπασμένον καὶ ζητούμενον ὑπὸ τῆς ἐπταστόλου καὶ μελανείμονος, <ὅπερ ἔστιν> αἰσχύνη 'Οσιριδος.

79 John U. Powell, *Collectanea Alexandrina : Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae*, 323-146 A.C. (Oxford : E Typographeo Clarendoniano, 1925), 198, n° 36 : Εἰς τὴν Ἰστν. Sur les références éléusiniennes de cet hymne qui se clôture par l'affirmation que « tout cela est dansé pour Isis à travers les *anaktora* (πάντα δι' ἀνακτόρων "Ισιδί χορεύεται"), cf. déjà Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 94 et 160 n. 116.

sémantique<sup>80</sup>, ce qui impose de tenir compte des usages qu'en fait chaque auteur. C'est par extension qu'Aelius Aristide qualifie ainsi de τελετή l'une des révélations oniriques de Sarapis consignées au début des années 170 dans ses *Discours sacrés*<sup>81</sup>. Le corpus épigraphique isiaque fait intervenir des mystes et fait allusion à des pratiques mystériques d'interprétation tout aussi délicate<sup>82</sup>. Un prêtre d'Isis et Sarapis, membre de l'assemblée des Panhellènes fondée en 131/2 par Hadrien, est ainsi honoré sur un bloc de marbre trouvé à Tralles, en Lydie, par des mystes (μύσται) qui ne sont pas forcément isiaques<sup>83</sup>. En revanche, une stèle funéraire en marbre (fig. 6.3) du milieu du 11<sup>e</sup> s. trouvée remployée à Pruse en Bithynie, fait intervenir une communauté de mystes (μύσται) dont la nature isiaque paraît bien plus assurée<sup>84</sup>. Tout en honorant un certain Lucius Iulius Frugi pour les bienfaits qu'il a accordés à l'un des leurs, ils s'associent aux décatistes (δεκατισται)<sup>85</sup> et au prêtre pour adresser leur reconnaissance à Sarapis et à Isis. Le couple isiaque y est d'ailleurs figuré dans la partie

80 Tel fut le constat de l'approche lexicale mise en œuvre par Belayche et Massa, « Quelques balises introductives ».

81 Aelius Aristide, *Discours*, 49, 48 (= *Hiero Logoi* 3, 320) : « Telle fut l'*initiation* » (τοιαῦτα ἦν τὰ τῆς τελετῆς). Le passage est d'ailleurs utilisé à titre d'exemple par Belayche et Massa, « Quelques balises introductives », 9 (*contra* Bremmer, *Initiation into the Mysteries*, 122-3, qui le rapproche du récit d'Apulée).

82 Cf., par exemple, le sens à accorder au syntagme *sacrorum (Isidis)* que Bricault, *Les cultes isiaques*, 442-4, n° 145c, propose de traduire, non sans pertinence, par « (ayant fait partie) des mystères d'Isis ». L. Bricault fera prochainement paraître une étude complémentaire sur la question.

83 *I.Tralleis* 86 ; *RICIS* 303/1301 : « (On honore) Ioulios Amyntianos, prêtre d'Isis et de Sarapis. Les mystes (honorent) le Panhellène », Ιούλιον | Ἀμυντίῳ[ανὸν] ιε[ρέα] Εῖσι|δος καὶ Σαρ{α}ζάπι|δος. Οἱ | μύσται | τὸν Πανέλληνα.

84 Bursa Arkeoloji Müzesi, inv. 3208 et 4532. Les deux fragments ont été repérés en 1899-1900 dans « l'usine de MM. Bay Frères ». Cf. *I.Prusa ad Olympum* 48 ; *RICIS* 308/0401. Entre les bustes sculptés : « Les mystes, à Hermès », Οἱ μύσται | Ἐρμᾶ. Dans le panneau inférieur : « Pour Loukios Ioulios Phrougi, les mystes reconnaissants [[pour les bienfaits qu'il a accordé à Potamôn, fils de Sôstratos]]. À Sarapis et à Isis, les mystes et les décatistes, qui sont avec le prêtre Léônidas, fils d'Hermésilaos, en marque de reconnaissance : Agias, fils d'Hermésilaos, Diodôros, fils d'Hermésilaos, Titos Phlaouios Perseus, Midias, fils d'Alexandros, Diogénès, fils d'Apollônios, Potamôn, fils de Démosthénès. Potamôn, fils de Sôstratos, exprime sa reconnaissance à Loukios Ioulios Phrougi pour ses bienfaits et l'éducation qu'il lui a prodiguée, Diogénès fils d'Agé [..., étant(?) ...], Λουκίω Ιουλίῳ Φρούγει εὐχαριστο[ῦ]σιν | οἱ μύσται [[ύπέρ Ποτάμωνος Σωστράτου τῆς εἰς ἑαυτὸν εὐεργεσίας]]. | Σαράπιδι καὶ Εῖσιδι εὐχαριστήριον | οἱ περὶ Λεωνίδην Ἐρμηστάλου ιερέα | μύσται καὶ δεκατισται : Αγίας Ἐρμηστάλου | Διοδώρος Ἐρμηστάλου | Τι. Φλάβιος Περσεύς | Μειδίας Ἀλεξάνδρου | Διογένης Ἀπολλωνίου | Ποτάμων Δημοσθένους | Ποτάμων Σω[στρά]του ε[ὑχαριστῶ] Λ. Ιουλίῳ Φρούγει εὐεργέτῃ καὶ τροφεῖ | [Διο]γένου τοῦ Ἅγε[ – ].

85 Sur cette association célébrant le 10<sup>e</sup> jour du mois, que l'on retrouve en contexte isiaque à Délos et à Kos, cf. désormais I. Arnaoutoglou, « *Isiastai Sarapiastai*: Isiac Cult Associations



FIGURE 6.3 Stèle funéraire en marbre, Pruse, milieu du 11<sup>e</sup> s. Bursa Arkeoloji Müzesi, 3208 et 4532. D'après *RICIS* 308/0401 (pl. LXXXII)

supérieure de la stèle sous la forme de deux grands bustes frontaux accolés à l'intérieur d'un encadrement architectural qui imite la façade d'un temple au fronton marqué d'un petit buste radié émergeant d'une feuille d'acanthe<sup>86</sup>.

in the Eastern Mediterranean », dans Gasparini et Veymiers (éds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*, 256 et 272-73, App. v.

86 Cf. Marielouise Cremer, *Hellenistisch-römische Grabstelen im nordwestlichen Kleinasien. 2. Bithynien, Asia Minor Studien* 4.2 (Bonn : Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1992), 57-8 et 142, n° PV1, qui identifie le buste radié à Hélios.

Bien qu'elle émane d'un groupe d'initiés, la dédicace n'implique pas nécessairement que Sarapis et Isis soient invoqués dans ce contexte en tant que divinités des mystères.

D'autres monuments figurés d'époque impériale ont fait l'objet d'une lecture mystérique isiaque. Certaines images, illustrant un épisode de la geste d'Osiris, sont censées mettre en scène l'arrière-plan mythique des cérémonies initiatiques. Apulée ne fait aucune allusion à la légende osirienne dans sa description des expériences initiatiques de Lucius<sup>87</sup>. Si la plupart des savants affirment la place centrale de ce mythe au sein des mystères isiaques<sup>88</sup>, c'est surtout en raison d'un passage célèbre du traité que Plutarque consacre en 120 au plus tard à Isis et Osiris. Dans son interprétation médio-platonicienne d'un mythe osirien reconstitué<sup>89</sup>, le philosophe de Chéronée nous apprend comment la déesse « incorpore dans les rites les plus sacrés (*ταῖς ἀγιωτάταις τελεταῖς*) des images, des symboles et des représentations (*μιμήματα*) de ses épreuves d'alors, consacrant en eux une leçon en même temps qu'un exemple de courage pour les hommes et les femmes qu'accableraient les mêmes malheurs»<sup>90</sup>. Bien que le texte de Plutarque ait été, lui aussi, souvent pris au pied de la lettre, sans tenir compte de sa dimension didactique, qui visait avant tout à concilier théologie égyptienne et philosophie platonicienne<sup>91</sup>, le passage pourrait effectivement se rapporter à des cérémonies initiatiques<sup>92</sup>, au sein desquelles il attesterait la mise en scène de drames sacrés reconstituant les épisodes du mythe.

87 Comme le signale Malaise, *Contenu et effets*, 488-9, qui tente d'expliquer le silence d'Apulée par le fait que le périple d'Osiris servait plutôt de toile de fond à l'initiation à ses propres mystères (radicalement différents de ceux d'Isis, selon Apulée, *Métamorphoses*, 11, 27, qui est d'ailleurs le seul à l'affirmer).

88 À l'exception, par exemple, de Bremmer, *Initiation into the Mysteries*, 124, qui n'intègre pas le traité *Isis et Osiris* de Plutarque à sa réflexion.

89 À partir de lectures savantes disponibles notamment dans les bibliothèques de Rome et d'Italie (où Plutarque a séjourné à plusieurs reprises ; cf. Philip A. Stadler, « Plutarch and Rome », dans Mark Beck [éd.], *A Companion to Plutarch*, [Malden-Chichester-Oxford : Blackwell, 2014], 13-30).

90 Plutarque, *Isis et Osiris*, 27 [361D-E] : (...) ή δὲ τιμωρὸς Ὀσίριδος ἀδελφὴ καὶ γυνὴ (...), ἀλλὰ ταῖς ἀγιωτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων εὐσεβείας ὅμοι δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ὑπὸ συμφορῶν ἔχομένοις ὄμοίων καθασίωσεν (trad. Chr. Froidefond).

91 Cf. récemment l'analyse très fine de Sydney Hervé Aufrère, « Sous le vêtement de lin du prêtre isiaque, le “philosophe” : le “mythe” égyptien comme Sagesse barbare chez Plutarque », dans Sydney Hervé Aufrère et Frédéric Möri (éds.), *Alexandrie la Divine. Sagesses barbares. Échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain* (Genève : La Baconnière, 2016), 191-270.

92 Une étude approfondie du vocabulaire mystérique utilisé par Plutarque pourrait se révéler éclairante à ce titre. Comme l'écrit Massa, « La notion de “mystères” », 111, depuis Platon, la philosophie grecque s'était appropriée ce lexique « afin de définir l'expérience

L'un de ces épisodes apparaît ainsi dans le programme pariétal de l'*Iseum* découvert en décembre 1764 au sud de Pompéi (VIII, 7, 28), à proximité immédiate du théâtre. Au moment de l'éruption, le sanctuaire venait d'être relevé à la suite du tremblement de terre ayant frappé la cité en 62 apr. J.-C<sup>93</sup>. À l'arrière du temple, dans l'angle sud-ouest du portique périphérique, une porte menait à un espace réservé que les Modernes ont qualifié de *sacrarium*<sup>94</sup>, peut-être en référence au récit d'Apulée<sup>95</sup>. Cette salle, qui regorgeait d'artefacts cultuels, fut considérée comme cette partie reculée du sanctuaire où se déroulaient les cérémonies d'initiation<sup>96</sup>. On y trouvait une sorte de bassin, flanqué d'une banquette, et un décor peint, fait de grands tableaux, rapidement exécutés, à l'effigie de divinités ou animaux sacrés égyptiens<sup>97</sup>. L'une de ces fresques (fig. 6.4), peut-être utilisées à des fins didactiques<sup>98</sup>, figure, entre deux grands bustes divins, Isis endeuillée, porteuse d'une étole noire, debout sur une barque, d'où elle hale une autre embarcation supportant un coffre orné d'un faucon<sup>99</sup>. On reconnaît là l'une des scènes du mythe osirien, détaillée par Plutarque<sup>100</sup>, où la

de la connaissance philosophique ». C'est ainsi que, selon Plutarque (*Isis et Osiris*, 68 [378A-B]), « le raisonnement tiré de la philosophie » peut faire office de « mystagogue » (μυσταγωγόν), véritable guide d'initiation aux récits et aux actes inhérents aux cultes isiaques.

93 Une restauration vraisemblablement radicale attestée par une dédicace trouvée *in situ* à l'entrée du sanctuaire (cf. *CIL* X 846 ; *RICIS* 504/0202).

94 Déjà chez Georges Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors d'Égypte* (Paris : Ernest Thorin, 1884), 186 et 188-9.

95 Apulée, *Métamorphoses*, 11, 23, 4. (cf. *supra*, n. 22).

96 Cf., par exemple, Vincent Tran tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi* (Paris : De Boccard, 1964), 111, et Jean-Claude Golvin, « L'architecture de l'*Iseum* de Pompéi et les caractéristiques des édifices isiaques romains », dans Catherine Berger, Gisèle Clerc et Nicolas Grimal (éds.), *Hommages à Jean Leclant. III. Études isiaques*, *Bulletin d'Égyptologie* 106.3 (Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994), 244.

97 Sur ce décor tranchant nettement avec le quatrième style ambiant, cf. essentiellement Giovanne Pugliese Carratelli, Ilda Baldassare, *Pompei: pitture e mosaici* [PPM] (Rome : Istituto della enciclopedia italiana, 1990-2003), vol. VIII, 813-21 ; Eric M. Moormann, *Divine Interiors. Paintings in Greek and Roman Sanctuaries*, Amsterdam Archaeological Series 16 (Amsterdam : Amsterdam University Press, 2011), 156-8.

98 Comme le pense, entre autres, Golvin, L'architecture de l'*Iseum* de Pompéi, 244 n. 48. Moormann, *Divine Interiors*, 161-2, considère, pour sa part, que ces fresques « might have been intended for the eyes of the experts, those who believed in Isis ».

99 Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 8929. Cf., entre autres, Tran tam Tinh, *Isis à Pompéi*, 65 et 143, n° 47, pl. x.1 ; PPM VIII, 814, n° 172 ; Moormann, *Divine Interiors*, 160 et 253, fig. 88. Si l'on en croit un dessin de Giovanni Casanova (PPM VIII, 813, n° 170), cette fresque devait orner le mur nord, dans lequel est aménagée une niche.

100 Plutarque, *Isis et Osiris*, 16 (357D) ; cf. Anne-Sophie Dalix, « L'épisode giblite » chez Plutarque (*De Iside et Osiride*, 357A-D, chapitres 15-16) », *A contrario* 3.1 (2005), 28-44. Le poème dédicatoire de Thessalonique fait écho au même épisode (cf. *supra*, n. 67).



FIGURE 6.4 Fresque, Pompéi (*Iseum*), après 62 apr. J.-C. Naples, Museo Archeologico Nazionale 8929  
© MUSEO ARCHEOLOGICO NAZIONALE DI NAPOLI

déesse, ayant retrouvé à Byblos le *larnax* dans lequel Seth avait piégé Osiris, le ramène par mer dans le delta du Nil. Cette image mythologique se complète, en dessous, par deux grands serpents<sup>101</sup> couronnés qui convergent vers une corbeille cylindrique, au couvercle conique, marquée d'un croissant de lune. Cet instrument cultuel, identifiable à la *cista* des Anciens, est, comme nous le verrons, la marque par excellence des mystères<sup>102</sup>.

Un autre épisode de la légende d'Osiris souvent mis en rapport avec les mystères apparaît sur une tunique historiée en lin découverte en 1922 dans l'une des tombes romaines abritées par la nécropole de Saqqara au nord-est de la pyramide de Téti<sup>103</sup>. Ce vêtement à manches larges, vraisemblablement

<sup>101</sup> Directement inspirés des reptiles qui figurent souvent au sein des laraires romains ; cf. à ce titre Thomas Fröhlich, *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten: Untersuchungen zur 'volkstümlichen' pompejanischen Malerei*, MDAI. Römische Abteilung 32 (Mainz am Rhein : Philipp von Zabern, 1991), 56-61.

<sup>102</sup> Sur la ciste, cf. aussi les contributions d'Anne-Françoise Jaccottet et Françoise Van Haerperen dans ce volume.

<sup>103</sup> Le Caire, Musée égyptien, inv. JE 59117. Cf. Paul Perdrizet, « La tunique liturgique historiée de Saqqara », *Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles*

fabriqué à Memphis au III<sup>e</sup> s. apr. J.-C.<sup>104</sup>, présente un décor peint exceptionnel, de couleur rouge, agençant savamment diverses scènes cultuelles et mythologiques. L'image focale de ce programme, située à l'avant du vêtement<sup>105</sup>, au centre du registre inférieur, met en scène la hiérogamie d'Isis et d'Osiris, porteuse de la naissance d'Horus l'enfant<sup>106</sup>. La déesse, coiffée du *basileion*, y est agenouillée sur une corbeille *neb* dans un fourré de papyrus où elle enlace un serpent, couronné d'un *atef*, auquel elle s'apprête à donner un baiser<sup>107</sup>. Cette union serait rappelée dans les scènes latérales par la présence d'une hydrie, censée contenir l'eau du Nil émanant d'Osiris, que veille un *uraeus* dressé sur l'anse<sup>108</sup>. La plupart des observateurs ont considéré qu'une tunique portant un tel décor avait dû avoir un usage liturgique au cours de cérémonies initiatiques<sup>109</sup>. L'interprétation paraît en effet pouvoir se nourrir de témoignages littéraires. Dans son portrait de l'« isiaque philosophe »<sup>110</sup>, Plutarque évoque les hiéraphores et hiérostoles qui dissimulent le « discours sacré relatif aux dieux » (*τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν*) derrière des symboles les accompagnant même sur leur « vêtement sacré » (*τὴν ἐσθῆτα τὴν ἱεράν*) jusqu'après la mort<sup>111</sup>. De son côté, Apulée décrit le vêtement olympien (*olympiacam stolam*) orné sur toutes les faces que revêt Lucius au lendemain de son initiation pour célébrer

*Lettres* 34 (1934), 97-128 ; Gaelle Tallet, « La fabrique des dieux : réflexion sur le contexte de la production de la tunique historiée de Saqqara », dans Gilles Gorre et Perrine Kossmann (éds.), *Espaces et territoires de l'Égypte gréco-romaine. Actes des journées d'étude, 23 juin 2007 et 21 juin 2008, EPHE. Sciences historiques et philologiques 3, Cahiers de l'atelier Aigypotos 1* (Genève : Droz, 2012), 141-92.

<sup>104</sup> Une datation proposée avec de bons arguments par Tallet, « La fabrique des dieux », 150.

<sup>105</sup> Tallet, « La fabrique des dieux », 150 n. 43.

<sup>106</sup> Un motif auquel Plutarque ne fait que très brièvement allusion (*Isis et Osiris*, 19 [358D-E]).

<sup>107</sup> Tallet, « La fabrique des dieux », 159, se demande s'il ne pourrait pas s'agir d'une image synoptique condensant en réalité plusieurs épisodes du mythe : l'union d'Isis et Osiris, la mise au monde d'Horus et la cachette dans les marais de Chemnisi.

<sup>108</sup> Sur la nature hydriaque d'Osiris et l'ustensile qui l'incarne, cf. Michel Malaise, « Ciste et hydrie, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'Osiris », dans Julien Ries (éd.), *Le symbolisme dans le culte des grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 4-5 octobre 1983*, Homo Religiosus 11 (Louvain-la-Neuve : Centre d'histoire des religions, 1985), 143-55 ; Michel Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Mémoires de la Classe des Lettres-in 8°, 3<sup>e</sup> série 35 (Bruxelles : Académie royale de Belgique, 2005), 59-66.

<sup>109</sup> Tallet, « La fabrique des dieux », 167-170 (« Une tunique d'initié ? »), relayant une hypothèse formulée, entre autres, par Dunand, « Mystères égyptiens », 43-4 (pour qui la hiérogamie « peut bien avoir fait partie des cérémonies des mystères »).

<sup>110</sup> Qui fait l'objet de l'article d'Aufrère, « Sous le vêtement de lin du prêtre isiaque ».

<sup>111</sup> Plutarque, *Isis et Osiris*, 3, 352B.

son nouveau statut au sein du sanctuaire<sup>112</sup>. S'ils reflètent l'importance des vêtements rituels au sein des cultes isiaques<sup>113</sup>, ces témoignages sont-ils toutefois véritablement pertinents pour comprendre un objet funéraire<sup>114</sup> ayant été utilisé dans le paysage memphite au III<sup>e</sup> s. apr. J.-C.? En réalité, rien ne permet de supposer l'existence de pratiques initiatiques isiaques en Égypte même, où elles n'avaient, comme nous le verrons, probablement nulle raison d'être. Et, contrairement à ce que l'on a pu affirmer, l'hydrie, qui figure sur de multiples monuments égyptiens d'époque impériale<sup>115</sup>, n'en constitue pas « un bon indice »<sup>116</sup>, n'étant nullement un instrument spécifique aux mystères<sup>117</sup>.

Quelques images ont été mobilisées pour illustrer le déroulé rituel des cérémonies mystériques. Tel est le cas de deux fresques fameuses du deuxième quart du I<sup>r</sup> s. apr. J.-C., mises au jour en 1745 non loin du théâtre d'Herculaneum, dans un contexte vraisemblablement domestique<sup>118</sup>, qui montrent des desservants et fidèles participant par leurs attitudes, gestes et regards à des

<sup>112</sup> Apulée, *Métamorphoses*, II, 24, 2-3. Sur le rôle des vêtements dans l'évolution religieuse de Lucius, cf., récemment, Ulrike Egelhaaf-Gaiser, « Des Mysterien neue Kleider. Gewand(e)lte Identität im Isisbuch des Apuleius », dans Sabine Schrenk, Konrad Vössing et Michael Tellenbach (éds.), *Kleidung und Identität in religiösen Kontexten der römischen Kaiserzeit. Altertumswissenschaftliches Kolloquium mit der Arbeitsgruppe 'Kleidung und Religion', Projekt DressID, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität. Bonn, 30. und 31. Oktober 2009*, *Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen* 47 (Regensburg : Schnell & Steiner, 2012), 149-61.

<sup>113</sup> À l'instar d'une dédicace de Samos adressée au II<sup>e</sup> s. apr. J.-C. à la tétrade isiaque par un ιεραφόρος, ἐπτάστολος (IG XII, 6 2, 600 ; RICIS 205/0104).

<sup>114</sup> Qui doit être appréhendé au sein même du corpus des textiles funéraires peints égyptiens ; cf. Edda Bresciani, *Il volto di Osiri: tele funerarie dipinte nell'Egitto romano* (Lucca : Pacini Fazzi, 1996).

<sup>115</sup> Sur l'hydrie dans la documentation égyptienne, cf. Pierre P. Koemoth, « L'hydrie isiaque et le rituel égyptien à l'époque impériale », *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille* 20 (1999), 109-23.

<sup>116</sup> Cf. Tallet, « La fabrique des dieux », 170-6 (en part. 171) (« Des mystères isiaques de type gréco-romain en Égypte ? »), suivant à ce titre Dunand, « Mystères égyptiens », 43, qui considère l'hydrie comme « un des éléments essentiels des mystères ».

<sup>117</sup> Seul Apulée nous dit, à propos de l'image hydriaque d'Osiris portée par l'un des processionnaires du *Navigium Isidis*, qu'il s'agit du « symbole ineffable d'une religion dont le secret doit rester entouré d'un profond silence » (*Métamorphoses*, II, II, 3 : *altiorisque ut-cumque et magnosilentio tegendae religionis argumentum ineffabile*).

<sup>118</sup> Sur les circonstances de la trouvaille, cf. Mario Pagano et Raffaele Prisciandaro, *Studio sulle provenienze degli oggetti rinvenuti negli scavi borbonici del Regno di Napoli: una lettura integrata, coordinata e commentata della documentazione*, Studi e ricerche della soprintendenza per i beni archeologici del Molise 1-2 (Castellammare di Stabia : N. Longobardi, 2006), 191-2.

séquences rituelles dans l'enceinte d'un sanctuaire<sup>119</sup>. L'une figure l'ostension de l'hydrie sacrée, sous les chants d'un chœur de fidèles disposés en deux rangs<sup>120</sup>, tandis que l'autre met en scène dans un environnement tout aussi musical un danseur basané et masqué devant une assemblée plus extasiée<sup>121</sup>. Offrant la vision d'un culte exotique pratiqué en petit nombre, loin des regards extérieurs, ces compositions ont été rapportées à deux « parties essentielles de l'initiation », l'adoration de l'image vénérable d'Osiris et la reconstitution mimée de son histoire sacrée<sup>122</sup>. Ce n'est toutefois là qu'une des multiples interprétations dont ces deux fresques ont été créditées dans la littérature savante. Certains y ont plutôt reconnu les cérémonies quotidiennes d'ouverture et de fermeture du temple<sup>123</sup>, tandis que d'autres les ont rattachées au *Navigium Isidis* et/ou aux *Isia*, soit les deux grandes fêtes isiaques du calendrier romain<sup>124</sup>. Et la liste des identifications n'est pas close, de tels actes cultuels pouvant vraisemblablement se tenir en maintes circonstances. Mais était-ce là véritablement la raison d'être de ces images ? Dans quelle mesure ces débats ne répondent-ils pas à de faux problèmes renouant avec l'esprit antiquaire ? S'ils véhiculent un discours sur les pratiques religieuses et les puissances auxquelles elles s'adressent, ces tableaux rituels ne nous renvoient pas un reflet parfaitement fidèle, non déformé, des réalités antiques auxquelles elles se

<sup>119</sup> Une de ces fresques (celle signalée à la n. suivante) a d'ailleurs été choisie pour représenter les cultes isiaques dans le livre de Burkert, *Ancient Mystery Cults*, fig. 8. On la retrouve dans sa notice qu'il consacre aux mystères d'Isis dans le *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum [ThesCRA]*, Walter Burkert, s.v. "3.c. Initiation", *ThesCRA II* (Los Angeles : The J. Paul Getty Museum, 2004), 107, n° 140.

<sup>120</sup> Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 8924. Cf., entre autres, Vincent Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculaneum*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain 17 (Leyde : Brill, 1971), 29-38 et 83-4, n° 58, pl. xxvii, fig. 40. Sur cette fresque et la suivante, cf. désormais Eric M. Moormann, « Ministers of Isiac Cults in Roman Wall Painting », dans Gasparini et Veymiers (éds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*, 367-72, fig. 12.1-2.

<sup>121</sup> Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 8919. Cf., entre autres, Tran tam Tinh, *Divinités orientales à Herculaneum*, 39-42 et 85-6, n° 59, pl. xxviii, fig. 41.

<sup>122</sup> Telle était, par exemple, la lecture de Lafaye, *Divinités d'Alexandrie*, 114-6.

<sup>123</sup> Une hypothèse déjà émise par Karl-August Böttiger, « Die Isis-Vesper. Nach einem Herculaneum Gemälde », *Minerva. Taschenbuch für das Jahr 1809* 1 (1809), 93-136, que l'on retrouve, par exemple, encore chez William Van Andringa, *Quotidien des dieux et des hommes : la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 337 (Rome : École française de Rome, 2009), 166-7.

<sup>124</sup> C'est le cas, entre autres, de Tran tam Tinh, *Divinités orientales à Herculaneum*, 48, qui y voit le départ de la procession du *Navigium Isidis* et la danse marquant les réjouissances de l'*Inventio Osiridis*. Notons que cette danse pourrait, selon lui (41-2), avoir aussi « une valeur initiatique et formatrice dans le déroulement des Mystères ».

réfèrent. Ainsi sommes-nous en droit de nous demander s'il est pertinent de vouloir y déceler une cérémonie ou une festivité précise. En composant ces images<sup>125</sup>, en fonction des attentes du commanditaire, le peintre ne visait-il pas avant tout à produire un modèle performatif<sup>126</sup>, intégrant les éléments les plus représentatifs du rituel (le temple et son podium, l'autel et ses offrandes, les guirlandes et les couronnes, les interprètes et leur assistance), tout en recourant à des stéréotypes (les prêtres, les palmiers, les ibis) particulièrement évocateurs pour les spectateurs ?

Il en va très vraisemblablement de même pour la scène cérémonielle sculptée en bas-relief sur une plaque de marbre du début du II<sup>e</sup> s. apr. J.-C. découverte en 1919 à Ariccia dans une tombe à inhumation creusée le long de la Via Appia<sup>127</sup>. On y voit, au registre principal, des danses collectives effectuées au son du claquement des castagnettes et des baguettes dans la cour centrale d'un sanctuaire, à côté d'une estrade accueillant un public contribuant à battre la mesure. Une telle composition évoque un spectacle rituel, que la plupart des commentateurs ont attribué à l'une des grandes fêtes isiaques romaines<sup>128</sup>. D'aucuns ont mis plutôt l'accent sur le lieu de découverte pour y reconnaître une scène d'une tout autre nature, célébrant l'accession d'un myste isiaque dans l'au-delà<sup>129</sup>. Mais ce n'est qu'à titre de remplacement que la plaque a été utilisée

<sup>125</sup> Qui pouvaient originellement faire partie d'un ensemble plus vaste (cf. Moormann, « Ministers of Isiac Cults »).

<sup>126</sup> Ainsi que nous l'avons déjà suggéré dans Laurent Bricault et Richard Veymiers, « Jouer, chanter et danser pour Isis », dans Gasparini et Veymiers (éds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*, 695.

<sup>127</sup> Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. 77255. Cf., entre autres, Roberto Paribeni, « Ariccia-rilievo con scene egizie », *Notizie degli Scavi di Antichità* (1919), 106-12 ; Loredana Sist Russo, dans Matilde De Angelis d'Ossat (éd.), *Scultura antica in Palazzo Altemps. Museo Nazionale Romano* (Milan : Electa, 2002), 266-7 ; Richard Veymiers, dans Jeffrey Spier, Timothy Potts et Sara E. Cole (éds.), *Beyond the Nile. Egypt and the Classical World. The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, March 27-September 9, 2018* (Los Angeles : The J. Paul Getty Museum, 2018), 269-70, n° 168.

<sup>128</sup> Cf., par exemple, Sist Russo, *Palazzo Altemps*, 266-7, qui le met en rapport avec le *Navigium Isidis*. Dunand, « Mystères égyptiens », 36, hésite toutefois à y voir « une évocation des représentations dramatiques liées aux mystères osiriens ».

<sup>129</sup> Telle est la lecture de Reinhold Merkelbach, *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (Stuttgart-Leipzig : Teubner, 1995), 172, § 329, fig. 197, et Martin Bommas, dans Herbert Beck, Peter C. Bol et Maraïke Bückling (éds.), *Ägypten, Griechenland, Rom. Abwehr und Berührungen. Katalog zur Ausstellung (Frankfurt, 26. November 2005-26. Februar 2006)* (Frankfurt am Main-Tübingen : Liebig Haus, Museum alter Plastik-E. Wasmuth, 2005), 640-1, n° 224, qui vont jusqu'à identifier l'estrade au *larnax* décrit par Plutarque dans le mythe osirien (*Isis et Osiris*, 16 [357D]). On en retrouve un écho dans Bommas, *Heiligtum und Mysterium*, 108, fig. 129 (« eine Trauerfeier für einen Isismysten »).

dans la tombe pour recouvrir le corps d'un défunt qui a pu malgré tout être un adepte des cultes isiaques<sup>130</sup>. Le contexte funéraire n'a donc nullement conditionné les choix figuratifs opérés par le sculpteur d'une plaque ayant peut-être servi originellement dans le cadre d'un sanctuaire<sup>131</sup>.

Diverses images ont ainsi été interprétées comme des représentations symboliques du processus initiatique qui était au cœur des cérémonies mystériques. La première initiation de Lucius est décrite chez Apulée comme une expérience émotionnelle intense<sup>132</sup>, impliquant un voyage dans le monde souterrain, suivi d'une confrontation avec le divin qui lui donne accès sous un nouveau statut à une vie nouvelle<sup>133</sup>. Celui qui n'était qu'un simple adepte (*cultor*) rejoint, à l'issue de ce chemin rituel, le cercle plus restreint des initiés (*sacrați*)<sup>134</sup>, menant une existence privilégiée sous la protection de la déesse, avec la promesse d'une immortalité bienheureuse.

Cette renaissance de l'initié aurait été mise en scène dans la décoration peinte d'une tombe datée de la deuxième moitié du 1<sup>er</sup> ou de la première moitié du 11<sup>e</sup> s. et mise au jour en 1952 dans la rue de Tigrane Pacha au sein de la nécropole orientale d'Alexandrie<sup>135</sup>. Les fresques, qui combinent subtilement influences égyptiennes et gréco-romaines<sup>136</sup>, se concentrent dans une chambre funéraire dotée de trois alcôves lui donnant la forme d'un *triclinium*. Chacune de ces niches accueille dans la lunette une scène centrée sur un même personnage impliqué dans diverses actions entre deux figures divines. Étendu sur une *klinè*, le corps entièrement momifié, dans l'alcôve

<sup>130</sup> Comme pourrait l'indiquer aussi la tuile inscrite ornée de sistres découverte à ses côtés (*RICIS* 502/0401).

<sup>131</sup> Qui n'est pas forcément l'*Iseum Campense*; contra Katja Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian* (Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte, 1994), 176-8.

<sup>132</sup> Sur l'importance des émotions, cf. Angelos Chaniotis, « Emotional Community through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World », dans Angelos Chaniotis (éd.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 49 (Stuttgart : Steiner, 2011), 267-72. Selon Hugh Bowden, *Mystery Cults in the Ancient World* (Londres : Thames & Hudson, 2010), dont l'un des chapitres (156-80) propose un bilan général sur les mystères d'Isis, c'est l'usage des émotions qui produirait le savoir de l'initiation.

<sup>133</sup> Cf. *supra*, 127-8.

<sup>134</sup> Apulée, *Métamorphoses*, 11, 19, 1 (*cultor*) et 24, 3 (*sacrați*).

<sup>135</sup> Pour la publication initiale, cf. Achille Adriani, « Ipogeo dipinto della Via Tigrane Pasci », *Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie* 41 (1956), 62-86.

<sup>136</sup> Définissant un style souvent qualifié de « bilingue » se manifestant sous diverses formules ; cf. dernièrement Marjorie Susan Venit, *Visualizing the Afterlife in the Tombs of Graeco-Roman Egypt* (New York : Cambridge University Press, 2016).

centrale, il apparaît sur les parois latérales éveillé, tenant deux palmes<sup>137</sup>, dans des attitudes et des tenues différentes. Ces trois scènes constituent ainsi un programme narratif que la majorité des observateurs ont rattaché au mythe d'Osiris, dont elles célébraient la résurrection<sup>138</sup>. Cette interprétation est toutefois rejetée par Marjorie S. Venit qui propose depuis vingt ans d'y voir différentes étapes de l'initiation aux mystères d'Isis<sup>139</sup>. Après avoir subi cette « mort volontaire » dont parle Apulée, le futur initié renaît<sup>140</sup>, partiellement nu, avant d'assumer pleinement, et avec d'autres vêtements, son nouveau statut. Et l'historienne de l'art américaine va jusqu'à étendre sa grille de lecture au décor d'une autre tombe romaine située à Akhmîm en Haute Égypte<sup>141</sup>. Si le décor de Tigrane Pacha peut bel et bien mettre en scène un homme, plutôt qu'Osiris lui-même, est-il toutefois nécessaire d'en faire un initié ? Les sources actuelles n'attestent pas la pratique des mystères isiaques, au sens initiatique du terme, en Égypte même<sup>142</sup>. Mais s'agit-il seulement d'une lacune documentaire ?

<sup>137</sup> Un emblème de victoire sur la mort, cf. Michel Malaise, « Le perséa, l'olivier, le lierre et la palme dans la religion égyptienne tardive », dans Terence DuQuesne (éd.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B. H. Stricker, Discussions in Egyptology*, Special Number 2 (Oxford : DE Publications, 1995), 142-3.

<sup>138</sup> Depuis Adriani, « Ipogeo dipinto », 82. Une opinion largement partagée, comme l'atteste Gael Cartron, *L'architecture et les pratiques funéraires dans l'Égypte romaine*, British Archaeological Reports International Series 2398 (Oxford : Archaeopress, 2012), vol. II, 99.

<sup>139</sup> Cf., entre autres, Marjorie Susan Venit, « The Tomb from Tigrane Pasha Street and the Iconography of Death in Roman Alexandria », *American Journal of Archaeology* 101.4 (1997), 701-29 (en part. 724-9) ; Marjorie Susan Venit, « Referencing Isis in Tombs of Graeco-Roman Egypt : Tradition and Innovation », dans Laurent Bricault et Miguel John Versluys (éds.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008. Michel Malaise in honorem, Religions in the Graeco-Roman World* 171 (Leyde-Boston : Brill, 2010), 107-13 ; Venit, *Visualizing the Afterlife*, 78-81 (en part. 80).

<sup>140</sup> Venit, « Tomb from Tigrane Pasha Street », 725, rapproche la scène de l'alcôve gauche montrant le futur initié debout de face, les bras baissés le long du corps, serrant deux palmes passant devant les épaules, avec une statuette d'Isis en marbre, adoptant une attitude comparable, découverte dans le sanctuaire isiaque de l'Acropole de Cyrène (que Merkelbach, *Isis regina – Zeus Sarapis*, 172, § 328, fig. 109-10, considère comme celle d'un initié ayant vécu un ensevelissement rituel).

<sup>141</sup> Cf. Venit, « Referencing Isis in Tombs », 98-107 et 113-9 ; Venit, *Visualizing the Afterlife*, 185-95, à propos de la tombe découverte en 1897 par Friedrich Wilhelm von Bissing.

<sup>142</sup> Deux papyrus fragmentaires d'Oxyrhynchos (*PSI* X 1162 [111<sup>e</sup> s. apr. J.-C. ?] et *PSI* XII.2 1290 [1<sup>er</sup> s. apr. J.-C.]) révèlent les bribes d'un serment que Reinhold Merkelbach, « Der Eid der Isismysten », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1 (1967), 55-73, considérait comme celui marquant l'admission de mystes isiaques. Son contenu ne permet en réalité de tirer aucune conclusion décisive (cf., par exemple, Franz Cumont, « Un fragment de rituel d'initiation aux mystères », *Harvard Theological Review* 26.3-4 [1933], 151-60, qui l'attribuait aux mithriaques ; ou Albertus Bernabé, *Poetae Epici Graeci. Pars II. Orphicorum*

taire ? L'initiation grâce à laquelle l'individu se gardait des coups du sort sur terre, tout comme d'un destin funeste aux Enfers, avait-elle véritablement sa raison d'être en Égypte<sup>143</sup> ? Ces sources d'angoisse devaient en réalité moins préoccuper les Égyptiens qui évoluaient dans un monde non déterministe où tout défunt ayant bénéficié des rites funéraires était identifié à Osiris et ainsi assuré de la survie<sup>144</sup>. Là est d'ailleurs le sens le plus probable de ces fresques qui célèbrent l'accès à l'immortalité du défunt devenu par la momification un nouvel Osiris<sup>145</sup>.

Un sens initiatique a été semblablement prêté au décor sculpté d'un sarcophage à deux places en marbre blanc, traditionnellement attribué au règne d'Hadrien, mais en réalité plus tardif, mis au jour en 1893 près de Hiérapytna sur le littoral sud de la Crète orientale<sup>146</sup>. La cuve fait apparaître, malgré son état lacunaire, une succession de niches cintrées accueillant des scènes cultuelles en haut relief<sup>147</sup>. L'un des petits côtés (fig. 6.5), le mieux conservé, montre Horus trônant, la dextre levée, paume ouverte, vers un jeune homme debout devant lui, brandissant un récipient, tout en faisant le même geste. Cette scène, unique en son genre, fut comprise par son premier éditeur, inspiré par Apulée, comme celle d'un initié dans une expérience de rencontre directe, face à face, avec le divin : « Le myste est seul. Il s'approche de la divinité les mains suppliantes, les yeux largement ouverts, levés avec amour vers le dieu, pénétré de la tendresse mystique du néophyte qui aborde pour la première fois

*et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Fasc. 2* [Munich, Leipzig : K. G. Saur, 2005], 193-7, fr. 621 v [I-II], qui y a vu un rite orphique).

<sup>143</sup> Sur cette question, cf. les remarques pertinentes de Françoise Dunand, « Culte d'Isis ou religion isiaque ? », dans Bricault et Versluys (éds.), *Isis on the Nile*, 50-54.

<sup>144</sup> Autrement dit, ainsi que l'écrit Dunand, « Culte d'Isis ou religion isiaque », 53, l'initiation ne promettait en fait à l'individu « rien d'autre que ce à quoi tout homme avait droit en Égypte ».

<sup>145</sup> Dans sa critique de l'article de Venit, « Referencing Isis in Tombs », Stefan Pfeiffer, *Sehepunkte* 11 (2011), n° 10, a aussi tendance à rapporter ces fresques au culte des morts égyptien.

<sup>146</sup> Istanbul, Arkeoloji Müzesi, inv. 665. Cf., entre autres, Gustave Mendel, *Musées impériaux ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines* (Constantinople : Musées impériaux ottomans, 1912), vol. I, 135-45, n° 40 ; Klaus Parlasca, « Zum Sarkophag mit ägyptisierenden Reliefs aus Hierapytna (Kreta) in Istanbul », dans Guntram Koch, Karin Kirchhainer et Heidemarie Koch (éds.), *Akten des Symposiums Römische Sarkophage, Marburg, 2.-8. Juli 2006*, Marburger Beiträge zur Archäologie 3 (Marburg : Eigenverlag des Archäologischen Seminars der Philipps-Universität, 2017), 143-50. Sur les circonstances de la découverte, cf. Nikos P. Papadakis, « Τα χρονικά ευρέσεως τριών γλυπτών από την αρχαία Ιεράπυτνα που βρίσκονται στο Μουσείο Κωνσταντινουπόλεως », *Amaltheia* 13 (1982), 33-7. R. Veymiers et L. Bricault préparent une nouvelle étude de ce monument.

<sup>147</sup> Ainsi que le notait déjà Mendel, *Catalogue des sculptures*, n° 40, la reconstitution adoptée au Musée d'Istanbul présente plusieurs anomalies.



FIGURE 6.5 Sarcophage en marbre, Hiérapytna, 3<sup>e</sup> quart du II<sup>e</sup> s. apr. J.-C. Istanbul, Arkeoloji Müzesi, 665  
© İSTANBUL ARKEOLOJİ MÜZESİ

le mystère redoutable »<sup>148</sup>. Et le sarcophage ainsi décoré lui paraît avoir naturellement accueilli les dépouilles de deux initiés aux mystères isiaques<sup>149</sup>. Ce face à face entre l'homme et la divinité renvoie en réalité à l'une des scènes les plus traditionnelles de l'art égyptien, celle de l'offrande aux dieux par le pharaon<sup>150</sup>. Le jeune homme, qui, en position de marche, va à la rencontre d'Horus,

<sup>148</sup> André Joubin, « Scène d'initiation aux mystères d'Isis sur un relief crétois », *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 16 (1894), 162-6 (en part. 165).

<sup>149</sup> Cf. également André Joubin et Pierre Jouguet, « Sarcophage crétois à représentations isiaques », *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 18 (1896), 106-11 (en part. 110), à la suite de l'apparition de nouveaux fragments.

<sup>150</sup> Sylvie Cauville, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien* (Louvain-Paris-Walpole, MA : Peeters, 2011). Une stèle égyptienne en calcaire, attribuée au règne de Domitien,

porte d'ailleurs une coiffe « à double pointe »<sup>151</sup>, précédée d'un *uræus*, qu'il convient d'identifier à un *pschent*<sup>152</sup>. Le décor de ce monument, réalisé dans un atelier de tradition grecque dans le troisième quart du III<sup>e</sup> s.<sup>153</sup>, nous offre ainsi une réinterprétation originale de scènes d'offrande pharaoniques, à destination de défunts étroitement liés à l'Égypte ou à ses cultes.

Une autre scène d'initiation isiaque a été identifiée dans l'*emblema* qui orne le centre d'une mosaïque à décor géométrique (fig. 6.6) mise au jour en 1937 à Antioche dans une maison aménagée au début ou au milieu du III<sup>e</sup> s. sur l'une des terrasses du mont Silpius<sup>154</sup>. Le pavement n'est que partiellement conservé et porte le souvenir d'une canalisation moderne qui le traverse en diagonale. Une déesse drapée et voilée, portant une torche sur l'épaule, la tête couronnée de feuilles, tend la dextre vers un jeune homme à moitié nu, coiffé d'une sorte de bonnet phrygien, qui se tient devant Hermès. Reconnaissable au caducée, et aux petites ailes qui garnissent à la fois ses sandales et sa couronne de laurier, le dieu, vêtu d'un unique manteau, observe l'individu en brandissant une baguette vers son visage. Derrière lui, un cadre architectural, marqué par un pilier, laisse entrevoir un passage. D'abord attribuée à une tragédie d'Euripide<sup>155</sup>, la scène est analysée en détail par Doro Levi qui y voit la *mors*

---

présente une composition similaire à celle du sarcophage ; on y voit Rê-Horakhty trônant recevant l'offrande d'un pharaon debout (Amsterdam, Allard Pierson Museum, inv. 7764 ; cf. Alexandra von Lieven, dans Herbert Beck, Peter C. Bol et Maraike Bückling (éds.), *Ägypten, Griechenland, Rom. Abwehr und Berührung. Katalog zur Ausstellung (Frankfurt, 26. November 2005-26. Februar 2006)* [Frankfurt am Main-Tübingen : Liebighaus, Museum alter Plastik-E. Wasmuth, 2005], 706, n° 316).

<sup>151</sup> Comme l'écrivait Mendel, *Catalogue des sculptures*, n° 40.

<sup>152</sup> Sur la figure du pharaon dans les monuments dits « égyptisants » de l'Occident latin, cf. Marie-Christine Budischovsky, « La figure de Pharaon dans la *Mensa Isiaca* et ses avatars italiens. Du temple pharaonique au temple isiaque », dans Gasparini et Veymiers (éds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*, 322-39.

<sup>153</sup> Son origine pose question, cf. récemment Guntram Koch, « Der Sarkophag aus Hierapytna. Wann, wo und in welchem Umfeld ist er entstanden? », dans Guntram Koch, Karin Kirchhainer et Heidemarie Koch (éds.), *Akten des Symposiums Römische Sarkophage, Marburg, 2.-8. Juli 2006*, Marburger Beiträge zur Archäologie 3 (Marburg : Eigenverlag des Archäologischen Seminars der Philipps-Universität, 2017), 151-60.

<sup>154</sup> Princeton University Art Museum, inv. y1965-217. Cf., entre autres, Doro Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, Publications of the Committee for the Excavation of Antioch and its Vicinity 4 (Princeton : Princeton University Press, 1947), 163-4, et 625 (datation), pl. XXXIIIA et CIIA-e (époque sévérienne) ; Sheila Campbell, *The Mosaics of Antioch*, *Studia Mediaevalia* 15 (Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988), 74-76 (House IV A 35c, Room 3), pl. 211-212 (milieu du III<sup>e</sup> s. apr. J.-C.).

<sup>155</sup> Kurt Weitzmann, « Illustrations of Euripides and Homer », dans Richard Stillwell (éd.), *Antioch-on-the-Orontes III: The Excavations of 1937-1939* (Princeton : Princeton University



FIGURE 6.6 Mosaïque, Antioche (Maison des Mystères d'Isis), début ou milieu du III<sup>e</sup> s. apr. J.-C. Princeton University Art Museum, y1965-217  
© PRINCETON UNIVERSITY ART MUSEUM

*voluntaria* dont parlait Apulée à propos de l'initiation aux mystères d'Isis<sup>156</sup>. Le myste, purifié, et donc à demi-nu, serait guidé par la déesse pour effectuer, avec l'aide d'Hermès, son voyage aux Enfers, dont il s'apprête à franchir les portes. L'*emblema* de la mosaïque de la pièce voisine ferait d'ailleurs référence au même culte en figurant deux navires que l'archéologue italien associe à la fête du *Navigium Isidis*<sup>157</sup>. Le commanditaire d'un tel décor serait donc un myste isiaque, désireux de rendre hommage à sa déesse providentielle<sup>158</sup>, d'où le nom archéologique de « Maison des mystères d'Isis ». Si elle jouit d'une certaine postérité<sup>159</sup>, l'hypothèse ne repose en réalité sur aucun élément

Press, 1941), 246 n. 59, qui y voit l'un des épisodes majeurs du *Protesilaos*, dont il ne subsiste en fait que de rares fragments.

156 Doro Levi, « Mors voluntaria. Mystery Cults on Mosaics from Antioch », *Berytus* 7 (1942), 19-55 (en part. 23), pl. I, 1.

157 Décrise par Apulée (*Métamorphoses*, 11, 7-17). Cf. Levi, « Mors voluntaria », 32-4, pl. I, 2.

158 Levi, « Mors voluntaria », 54-5.

159 On la retrouve chez Reginald Eldred Witt, *Isis in the Graeco-Roman World* (Londres : Thames and Hudson, 1971), 161-2, pl. 34, et France Le Corsu, *Isis. Mythe et mystères* (Paris : Les Belles Lettres, 1977), 238-9, pl. 42, qui vont jusqu'à reconnaître Hermanubis plutôt qu'Hermès ; cf. plus récemment Sarolta A. Takács, « Cults in Antioch », dans Christine Kondoleon (éd.), *Antioch: The Lost Ancient City* (Princeton : Princeton University Press, 2000), 199, et Hatice Pamir, « Isis and Sarapis in Antioch-on-the-Orontes », *Anodos* 6-7 (2006-2007), 362-3, fig. 6.

déterminant, au-delà de la projection extrapolée du récit d'Apulée. La scène avec Hermès ne présente pas d'élément proprement isiaque, l'iconographie de la déesse pouvant renvoyer à Déméter<sup>160</sup>, mais nullement à Isis. Il en va de même de la composition avec les navires qui est trop endommagée pour être davantage identifiée<sup>161</sup>. En revanche, une mosaïque d'époque antonine découverte fortuitement près de Daphnè, au sud d'Antioche, figure bel et bien une cérémonie isiaque<sup>162</sup>, vraisemblablement une procession menée par une joueuse de sistre, qu'il faut toutefois se garder de mettre en rapport avec de soi-disant mystères<sup>163</sup>.

Un sarcophage en marbre, daté du milieu, voire du troisième, quart du III<sup>e</sup> s. apr. J.-C., et découvert en 1907 à Ravenne, près de l'église San Vittore, est doté d'inscriptions bilingues et de reliefs qui ont été souvent compris comme des références à l'initiation isiaque<sup>164</sup>. L'épitaphe, gravée tant à l'avant qu'à l'arrière, nous apprend qu'un certain Caius Sosius Iulianus en est le commanditaire pour sa fille de 8 ans, Sosia Iuliana, et son épouse, Tetratia Isias<sup>165</sup>. Elle est encadrée, sur la face antérieure, par deux figures assises, l'une, lisant un *volumen* inscrit,

<sup>160</sup> Ainsi que le note à juste titre Frederick W. Norris, « Isis, Sarapis and Demeter in Antioch of Syria », *Harvard Theological Review* 75.2 (1982), 189-207 (en part. 203), dans sa critique de l'hypothèse de D. Levi.

<sup>161</sup> Comme l'écrit Bricault, *Dame des flots*, 140-1.

<sup>162</sup> Antakya, Hatay Arkeoloji Müzesi, inv. 849. Réputée provenir du village de Yakto. Cf., entre autres, Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, 49-50, et 625 (datation), pl. VIIIB et XCIVB ; Takács, *Cults in Antioch*, 200, fig. 1 (en couleurs).

<sup>163</sup> Contra Valentino Gasparini, « Les acteurs sur scène. Théâtre et théâtralisation dans les cultes isiaques », dans Gasparini et Veymiers (éds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*, 738, pour qui la « porte » que s'apprête à franchir le cortège pouvait faire référence à la « mort symbolique du futur initié ».

<sup>164</sup> Ravenne, Museo Nazionale, inv. 410. Cf. Hanns Gabelmann, *Die Werkstattgruppen der oberitalischen Sarkophage*, Beihefte der Bonner Jahrbücher 34 (Bonn : Rheinland-Verlag, 1973), 147-54 et 220, n° 83, pl. 50-1 ; Johannes Kollwitz et Helga Herdejürgen, *Die Sarkophage der westlichen Gebiete des Imperium Romanum. II. Die ravennatischen Sarkophage*, Die antiken Sarkophagreliefs 8.2 (Berlin : Mann, 1979), 36-7, n° A 35, pl. 14-6 ; Janet Huskinson, « Growing up in Ravenna: evidence from the decoration of children's sarcophagi », dans Mary Harlow et Ray Laurence (éds.), *Age and Ageing in the Roman Empire*, *Journal of Roman Archaeology* Suppl. 65 (Portsmouth : Journal of Roman Archaeology, 2007), 62-5, 69-71, 73-4 et 77-8, n° 6, fig. 4-6. Pour les inscriptions, cf. Maria Grazia Bollini, *Le iscrizioni greche di Ravenna* (Faenza : Fratelli Lega, 1975), 27-32, n° 8 ; RICIS \*512/0101.

<sup>165</sup> Le texte latin est précédé d'une acclamation grecque transcrrite en caractères latins. Dans le panneau central de la face antérieure : « Adieu Iuliana, ma reine ! C. Sosius Iulianus a fait édifier de son vivant ce tombeau pour Sosia Iuliana, sa fille si douce, qui vécut 8 ans, 4 mois et 27 jours, et pour Tetratia Isias, sa très vertueuse épouse, la mère de celle-ci », *Cyria, chaere, Iuliane ! Sosiae Iulianae, filiae dulcis simae, quae vix(it) ann(is) IIX, m(ensibus) IV, d(iebus) XXVII | et Tetratiae Isiadi, coiugi | castissimae, matri eius, | C. Sosius Iulianus vivus p(osuit)*.

sur un socle orné du buste d'Hermès, l'autre, jouant du luth (*pandurium*), sur un piédestal marqué d'une *ascia*<sup>166</sup>. Au-dessus de ces reliefs est gravée une épigramme funéraire grecque, transcrise en caractères latins de petite taille, qui exprime, par contraste avec l'obscurité de l'Hadès, les espoirs de survie de l'âme dans l'au-delà<sup>167</sup>. La face latérale gauche figure, sous les mots *memphi* et *glegori*, une femme assise la main posée sur une sorte de boîte portée par un homme debout qui lui touche les yeux. Deux ventouses (*cucurbitulae*) sont suspendues dans le champ de part et d'autre de la scène. Sur la face latérale droite, gravée du seul *memphi*, une femme voilée est assise une main sur le genou, l'autre au menton. Ce monument pour le moins déconcertant a fait l'objet d'une savante exégèse de Rudolf Egger qui l'attribue à une myste isiaque et à sa fille<sup>168</sup>. C'est ce que révèlerait déjà le *cognomen* de la mère défunte, *Isias*, dont le surnom (*signum*) ne serait autre que *Memphi(us)*. Les reliefs latéraux la mettraient en scène au cours de son initiation, éveillée par son époux à la lumière divine, puis plongée dans une profonde contemplation<sup>169</sup>. Quant à *glegori*, il s'agirait d'une formule de mise en garde rituelle, correspondant à *gregori*, qui transcrit le grec γρηγόρι, signifiant « veille ! ». Prolongeant cette lecture isiaque, André-Jean Festugière attribue à *Caius* le rôle de mystagogue qui aurait initié son épouse en lui enseignant « à réciter les textes (sacrés) »<sup>170</sup>. Certes ingénieuse<sup>171</sup>, cette interprétation paraît toutefois assez conjecturale<sup>172</sup>, juxtaposant des hypothèses qui se nourrissent mutuellement. Rien ne nous autorise, en réalité, à attribuer

<sup>166</sup> Ces figures sont généralement identifiées aux défuntes ou à l'une d'entre elles (cf. les attributions évoquées par Huskinson, « Growing up in Ravenna », 73).

<sup>167</sup> Le texte a été diversement lu et restitué ; cf., par exemple, les éditions de Rudolf Egger, « Zwei oberitalienische Mystensarkophage », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts: Römische Abteilung* 4 (1951), 40-2, fig. 1-2, et de Werner Peek, *Griechische Vers-Inschriften. I. Grab-Epigramme* (Berlin : Akademie-Verlag, 1955), n° 1951.

<sup>168</sup> Egger, « Mystensarkophage », 35-64, pl. 13-5.

<sup>169</sup> Egger, « Mystensarkophage », 51-3, y décèle devant elle les traces d'un pilier qui devait, selon lui, supporter une statue d'Isis. Ainsi que l'indique Huskinson, « Growing up in Ravenna », 64, ces traces correspondent en réalité aux « remains of the edge of the rough boss not smoothed out ».

<sup>170</sup> André-Jean Festugière, « Initiée par l'époux », *Monuments et Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 53 (1963), 135-46 (en part. 140-4 à propos du v. 8 du poème qu'il restitue [ώς με] φίλων ἐδιδαξας ἀσθιμα γράμματα φω[ν]εῖν).

<sup>171</sup> Notamment adoptée par Ladislav Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 29 (Berlin : de Gruyter & Co, 1970), 132-8, et par Merkelbach, *Isis regina – Zeus Sarapis*, 169, § 321, et 678-82, fig. 220-2 (qui considère toutefois *glegori* comme le *signum* de *Caius*).

<sup>172</sup> Comme le note d'ailleurs Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 26, après Michel Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain 21 (Leyde : Brill, 1972), 31, Ravenna 1.

une caution religieuse à des noms construits à partir d'un théonyme ou d'un toponyme<sup>173</sup>. Et il en va de même pour les reliefs latéraux qui figurent une opération médicale<sup>174</sup>, explicitée par la présence des ventouses<sup>175</sup>, et une femme assise dans une attitude dolente conventionnelle<sup>176</sup>. L'acclamation *glegori/gregori* n'apparaît qu'en contexte funéraire, et n'a en tout cas rien d'isiaque. On la retrouve, entre autres<sup>177</sup>, sur deux autres sarcophages du III<sup>e</sup> s. trouvés, l'un à Modène<sup>178</sup>, l'autre à Belluno<sup>179</sup>, que d'aucuns ont parfois attribués pour cette raison à des isiaques, cédant de la sorte à un raisonnement circulaire<sup>180</sup>.

#### 4 La marque des mystères : la ciste

Ce tour d'horizon critique des monuments figurés d'époque impériale censés évoquer les mystères isiaques en mettant en scène leur arrière-plan mythique, leur déroulé rituel, ou leur finalité initiatique, se solde, avouons-le, par

<sup>173</sup> Cf. les remarques de Michel Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain 22 (Leyde : Brill, 1972), 25-34, et, pour Isis 41-3, pour Memphis 50-1 (où il note que la conjonction d'Isias et de Memphis pourrait tout autant révéler l'origine égyptienne de cette femme).

<sup>174</sup> Étudiée par Fernand Benoît, « Ob lumen receptum », *Latomus* 12 (1953), 77-84, qui y décèle toutefois un second niveau de lecture mystique, en se réclamant de R. Egger. C'est aussi l'avis de Claude Bérard (éd.), *Médecine antique* (Lausanne : Musée historique de l'Ancien-Évêché, 1981), 71, n° 42 ; Andreas Hillert, *Antike Ärztedarstellungen*, Marburger Schriften zur Medizingeschichte 25 (Frankfurt am Main : Peter Lang, 1990), 218-22, n° 2, fig. 35 ; Mirko D. Grmek et Danielle Gourevitch, *Les maladies dans l'art antique* (Paris : Fayard, 1998), 270-1, fig. 214, notant qu'« à première vue, l'interprétation médicale s'impose ».

<sup>175</sup> Qui étaient déjà en Grèce ancienne un symbole par excellence de la science médicale, cf., par exemple, Ralph Jackson, *Doctors & Diseases in the Roman Empire* (Londres : British Museum Press, 1988), 67 fig. 13, 69 fig. 15, 70-3 fig. 16, et 115 fig. 28. Notons que le *volumen* en est un autre symbole (Jackson, *Doctors & Diseases*, 73, fig. 17).

<sup>176</sup> Cf., par exemple, Anthony Corbeill, *Nature embodied. Gesture in Ancient Rome* (Princeton-Oxford : Princeton University Press, 2004), 77-84.

<sup>177</sup> Luigi Moretti, « Epigraphica: 4. A proposito dell'acclamazione γρηγόρι », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 93 (1965), 179-85, en relève des attestations dans les catacombes, y voyant une adresse du défunt à destination des spectateurs.

<sup>178</sup> Modène, Museo lapidario estense, inv. 7085. Cf. Gabelmann, *Oberitalische Sarkophage*, 138-47 et 219, n° 80, pl. 45-7. Pour les inscriptions, cf. *CIL* XI 863 ; *RICIS* \*512/0603. Le mot *Grego/ri* apparaît dans la scène de chasse qui orne la face postérieure.

<sup>179</sup> Belluno, Centro Culturale Cittadino di Palazzo Crepadona. Cf. Gabelmann, *Oberitalische Sarkophage*, 208, n° 20, pl. 12-13. Pour les inscriptions, cf. *CIL* V 2044 ; *IG* XIV 2381 ; *RICIS* \*515/0401. Le mot Γρηγόρι amorce la partie grecque de l'épitaphe.

<sup>180</sup> Mis en œuvre par Egger, « *Mystensarkophage* », 60-3, pl. 17 (Belluno), et 64 (Modène).

un constat globalement négatif<sup>181</sup>. Les mystères fascinent, stimulent l'esprit des interprètes modernes qui, bien souvent, cherchent à retrouver dans les images la puissance du récit d'Apulée. L'analyse des prémisses sur lesquelles se fondent ces exégèses nous a ainsi généralement conduit à en relativiser la validité. Cela dit, toute entreprise de déconstruction n'est salutaire que si elle ne mène pas à une forme de nihilisme. Et on ne peut nier l'existence de références aux mystères isiaques dans la tradition figurée antique. Les Anciens ont en fait usé d'une véritable stratégie visuelle pour évoquer ces cérémonies « réservées et non dévoilées »<sup>182</sup> sans trahir le secret qui les entoure. Il est possible que certains lettrés romains aient interprété, à l'instar de Catulle, Varron ou Ovide, le geste caractéristique d'Harpocrate, portant l'index à la bouche, comme une invitation au silence « mystique »<sup>183</sup>. Là n'était toutefois pas le sens intrinsèque de ce signe qui souligne simplement son statut de dieu enfant<sup>184</sup>. Ce rôle de marqueur mystérique revient en fait à cet instrument cultuel qui apparaît au bas de la fresque de l'*Iseum* de Pompéi, et que les Modernes désignent généralement sous le nom de *cista mystica*.

Cette corbeille cylindrique en osier, fermée par un couvercle, est censée abriter les *hiera* non dévoilés de plusieurs cultes à mystères, ceux de Dionysos en particulier, mais aussi ceux de Déméter ou de la *Mater Magna*<sup>185</sup>. Elle est mise en relation avec la sphère isiaque au crépuscule de l'époque république dans l'une des élégies de Tibulle qui rappelle à Osiris les fastes de son culte, et notamment « la ciste légère qui prend part aux cérémonies secrètes » (*occultis sacris*)<sup>186</sup>. Ce passage n'est toutefois pas déterminant, le poème mêlant en fait des poncifs propres à Osiris et Bacchus, dont il célèbre l'équivalence<sup>187</sup>.

181 Ainsi que le reconnaissait déjà Burkert, “3.c. Initiation”, 107 : « Es gibt keine Initiationsszenen im engeren Sinn ».

182 C'est ainsi que Belayche et Massa, « Quelques balises introductives », 8, définissent les mystères.

183 Catulle, 74, 4 ; Varron, *La langue latine*, 5, 10, 1 ; Ovide, *Métamorphoses*, 11, 692.

184 Sur le *signum harpocraticum* et l'« iconatrophie » dont il a fait l'objet, cf. Philippe Matthey, « “Chut !” Le signe d'Harpocrate et l'invitation au silence », dans Francesca Prescendi et Youri Volokhine (éds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud* (Genève : Labor et Fides, 2011), 541-71.

185 Sur la ciste, cf. les synthèses d'A. Mau, s.v. “cista”, *Realencyclopädie* III.2 (1899), 2591-606 et d'Ingrid Krauskopf, s.v. “kiste, cista”, *ThesCRA* v (2005), 274-8. Notons son absence en contexte mithriaque.

186 Tibulle, *Élégies*, 1, 7, 42 : *Et levis occultis consicia cista sacris*. La proposition de Malaise, « Ciste et hydrie », 135, de traduire par « la ciste légère qui connaît les objets sacrés tenus secrets » emporte moins la conviction.

187 Sur cette élégie composée à l'occasion de l'anniversaire de Messala, qui intègre une sorte d'hymne à Osiris-Bacchus (v. 29-48), cf. notamment Robert J. Ball, *Tibullus the elegist: a critical survey*, Hypomnemata 77 (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 112-6.

C'est Apulée, de nouveau, qui en atteste l'usage rituel en contexte isiaque, non au cours des cérémonies d'initiation, mais au sein même de la procession se dirigeant vers le rivage à l'occasion du *Navigium Isidis*. À la fin du cortège, parmi les images des dieux, un ministre portrait une ciste « des secrets (*secretorum*), volumineuse, recelant les choses cachées (*operta*) de la magnifique religion »<sup>188</sup>.

Alors que les mystères isiaques sont, comme nous l'avons vu, des rites initiatiques d'origine grecque, attestés jusqu'à présent hors d'Égypte, nombre de savants, égyptologues pour la plupart, ont voulu attribuer une origine nilotique à la ciste isiaque, qu'ils font dériver d'un objet rituel osirien, sans s'accorder sur sa nature véritable<sup>189</sup>. Ces hypothèses se fondent sur un extrait de Plutarque évoquant, dans son commentaire du mythe, les célébrations osiriennes du 17 au 20 Hathyr, qui s'avèrent être des sortes de doublet des fameuses fêtes du mois de Khoïak<sup>190</sup>. Le climax de ces cérémonies se situe, selon lui, le 19, de nuit, sur le rivage où les stolistes et les prêtres apportent une « ciste sacrée » (ἰερὸν κιστῆν) contenant un « coffret d'or » (χρυσοῦν κιβώτιον) dans lequel ils confec-tionnent une figurine d'Osiris symbolisant sa renaissance<sup>191</sup>. Le philosophe de Chéronée décrit toutefois là un rituel authentiquement égyptien<sup>192</sup>, faisant intervenir un réceptacle masquant un objet sacré, ce qui, d'un point de vue grec, équivaut par définition à une ciste.

À l'heure actuelle, la ciste isiaque n'apparaît en tout cas dans la documentation figurée qu'en dehors de l'Égypte sur des monuments de natures diverses se rattachant à des contextes variés d'époque impériale. À Pompéi, si elle orne

<sup>188</sup> Apulée, *Métamorphoses*, 11, 11, 2 : *Ferebatur ab alio cista secretorum capax penitus celans operta magnifica religioni*.

<sup>189</sup> Cf., par exemple, les identifications proposées par Gwyn Griffiths, *Isis Book*, 222-224 (le reliquaire abydénien abritant la tête d'Osiris) ; Matthieu Sybrand Huibert Gerard Heerma van Voss, « The Cista Mystica in the Cult and Mysteries of Isis », dans Maarten Jozef Vermaseren (éd.), *Studies in Hellenistic religions*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain 78 (Leyde : Brill, 1979), 23-6 (le coffre « canope » abritant les viscères d'Osiris) ; Malaise, « Ciste et hydrie », 135-43 (le coffret abritant les simulacres osiriens fabriqués lors de certaines festivités). Bricault, *Les cultes isiaques*, 439-40, se ré-clame de ces travaux en attribuant une origine pharaonique à la ciste isiaque.

<sup>190</sup> L'existence des fêtes du mois d'Hathyr est confirmée par les sources égyptiennes ; il ne s'agit nullement d'un malentendu de calendrier (cf., par exemple, Ghislaine Widmer, « Les fêtes en l'honneur de Sobek dans le Fayoum à l'époque gréco-romaine », *Égypte, Afrique & Orient* 32 [2003], 17-8).

<sup>191</sup> Plutarque, *Isis et Osiris*, 39, [366F].

<sup>192</sup> Sur ces figurines osiriennes fabriquées annuellement, cf. récemment Laurent Coulon, « Du périssable au cyclique : les effigies annuelles d'Osiris », dans Sylvia Estienne, Valérie Huet, François Lissarrague et Francis Prost (éds.), *Figures de dieux. Construire le divin en images* (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2015), 295-318.

l'une des salles réservées du temple d'Isis, on l'aperçoit aussi dans l'intimité de la Maison des Amours dorés. Cette riche demeure découverte en 1903 accueille un laraire isiaque dans l'angle sud-est de son péristyle, indépendant du laraire principal, situé du côté nord, qui est consacré à la triade capitoline, à Mercure et aux Lares<sup>193</sup>. Au sein de ce petit sanctuaire, divers objets<sup>194</sup>, dont une statuette d'Horus, vraisemblablement disposés sur un meuble, répondaient à des fresques du quatrième style représentant deux grands serpents domestiques surmontés de motifs isiaques<sup>195</sup>. Là où le mur sud aligne Sarapis, Isis, Harpocrate et Anubis debout, le mur est accumule des symboles qui leur sont propres, comme une situle, un *uræus*, une patère, un sistre et deux cistes de tailles différentes, la plus grande étant marquée d'un croissant de lune.

D'autres contextes cultuels isiaques ont conservé le souvenir d'une ciste à travers la péninsule italienne. Un autel votif en marbre (fig. 6.7) mis au jour en 1948 à Fontana Liri<sup>196</sup>, non loin du municipé romain de Cereatae Marianaë, au sud-ouest du Latium, commémore vers le milieu du 1<sup>er</sup> s., sinon plus tôt, la « restauration des *sacra* » d'Isis, en vertu du testament d'une certaine Aburena Quarta<sup>197</sup>. La vocation du monument est soulignée de chaque côté par un instrument cultuel intégré dans un décor conventionnel de bucrânes, bandelettes et guirlandes. Si les faces latérales et postérieure de l'autel sont marquées respectivement par une situle, un sistre et une patère, la face inscrite, et donc principale, figure une ciste, marquée d'un croissant de lune, sur laquelle se dresse un cobra couronné. La nature des *sacra* en question est qualifiée et explicitée par l'image de la corbeille mystique.

Une ciste en ronde bosse taillée dans du porphyre rouge égyptien a été découverte en 1903, avec de nombreuses autres sculptures, sous la section

<sup>193</sup> L'ensemble constituant le panthéon familial, comme le note Van Andringa, *Quotidien des dieux et des hommes*, 169-71, qui suppose à juste titre que chaque laraire faisait l'objet de rituels distincts.

<sup>194</sup> Listés par Florian Seiler, *Casa degli Amorini dorati* (VI 16, 7.38), Häuser in Pompeji 5 (Munich : Hirmer, 1992), 48 (Sacellum d).

<sup>195</sup> Pompéi, Casa degli Amorini dorati (vi, 16, 7), *in situ*. Cf. Tran tam Tinh, *Isis à Pompéi*, 129-30, n° 17-8, pl. xv.1-2 ; Seiler, *Casa degli Amorini dorati*, 46, fig. 270-5 (en part. 270) ; PPM V, 764-767, n° 93-99 (en part. 95 et 97).

<sup>196</sup> Comme l'a établi Marcello Rizzello, *I culti orientali nella Media Valle del Liri* (Sora : Centro di studi Sorani Vincenzo Patriarca, 1984), 24-5.

<sup>197</sup> Museo dell'Abbazia di Casamari, inv. 107494. Cf. Ellen Schraudolph, *Römische Götterweihungen mit Reliefschmuck aus Italien: Altäre, Basen und Reliefs* (Heidelberg : Archäologie und Geschichte, 1993), 223, n° L 49, pl. 29. Pour l'inscription, cf. S. Panciera, « III, 14 – Iscrizioni inedite di Cereatae Marianaë », *Epigraphica* 24 (1962), 99-100, fig. 5-8 ; RICIS 502/0601 : « En vertu du testament d'Aburena Quarta, les *sacra* ont été rétablis », *Ex testamento | Aburenæ Quartæ | sacra reddita*.



FIGURE 6.7

Autel votif en marbre, Fontana Liri,  
1<sup>ère</sup> moitié ou milieu du 1<sup>er</sup> s. apr.  
J.-C. Museo dell'Abbazia di Casamari,  
107494  
© MUSEO DELL'ABBAZIA DI  
CASAMARI

nord-est du mur lombard de Bénévent<sup>198</sup>. Tous ces monuments ont été attribués à un lieu de culte isiaque de cette cité du Samnium, dont deux obélisques de granit, connus depuis longtemps, ont conservé le souvenir de la fondation<sup>199</sup>. Ce sanctuaire édifié par un certain Rutilius Lupus en 88/9 pour le salut et le retour de Domitien, victorieux des Daces, n'est connu que par sa décoration statuaire, à la fois égyptienne et romaine<sup>200</sup>, tant dans ses thèmes que ses matériaux. En ce lieu dominé par l'image de l'empereur pharaon<sup>201</sup>, la ciste, marquée d'un croissant de lune, fermée par un couvercle, sur lequel

<sup>198</sup> Bénévent, Museo del Sannio, inv. 1927. Cf. Hans-Wolfgang Müller, *Der Isiskult im antiken Benevent. Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio*, Münchener ägyptologische Studien 16 (Berlin : Bruno Hessling, 1969), 106-7, n° 289, pl. XXXII.2 ; *Il culto di Iside a Benevento. Pubblicato nell'ambito della mostra 'Egitomania. Iside e il mistero'* (Napoli, Museo Archeologico Nazionale 2007) (Milan : Mondadori, 2007), 44, n° 17 (1<sup>er</sup> ou 11<sup>e</sup> s.).

<sup>199</sup> Müller, *Isiskult im antiken Benevent*, 10-1, pl. I-III ; RICIS 505/0801-0802.

<sup>200</sup> Comme l'a rétabli justement Kristine Bülow Clausen, « Domitian between Isis and Minerva: The dialogue between the 'Egyptian' and 'Graeco-Roman' aspects of the sanctuary of Isis at Beneventum », dans Laurent Bricault et Miguel John Versluys (éds.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global*, Mythos Suppl. 3 (Caltanissetta : Sciascia, 2012), 93-122.

<sup>201</sup> Cf. Müller, *Isiskult im antiken Benevent*, 55-6 et 62-3, n° 260 et 264, pl. VIII.1, XIX et XXI.1. Sur ces représentations de l'empereur pharaon en Italie, cf. désormais Emmanuelle Rosso,

repose un serpent, participait à la performativité des rites, à côté d'effigies de desservants et d'adeptes.

Un autel votif en marbre marqué d'une ciste a également été retrouvé à Rome en 1719 sous la Bibliothèque Casanatense<sup>202</sup>. Un tel emplacement permet de l'attribuer à l'*Iseum* du Champ de Mars fondé par Vespasien<sup>203</sup> à l'issue de sa victoire en Judée, détruit par l'incendie qui dévora l'Urbs en 80, et restauré dans le cadre du vaste programme édilitaire lancé par Domitien<sup>204</sup>. C'est dans ce complexe, dont le plan est en partie conservé par la *Forma Urbis Romae*<sup>205</sup>, que cet autel a été « consacré à Isis » sous les Antonins. La ciste y figure sur la face inscrite, le flanc marqué d'un croissant de lune orné d'un petit disque et surmonté de deux épis de blé. Un serpent s'enroule autour du couvercle au-dessus duquel il redresse la tête. Les faces latérales sont garnies des effigies d'Anubis et d'Harpocrate, et la face postérieure d'ustensiles sacrificiels, l'*urceus*, la patère et le couteau. Un tel décor ne suffit toutefois pas à en faire le réceptacle d'une activité rituelle. Une fois installé dans l'enceinte de ce sanctuaire, si célèbre que même Apulée y fait intervenir Lucius<sup>206</sup>, l'autel a pu demeurer simplement votif, destiné à marquer l'esprit les visiteurs, en les encourageant à faire d'aussi prestigieuses offrandes.

La ciste est encore associée à l'*Iseum Campense* à travers un bas-relief en marbre découvert en 1848 au sein du complexe funéraire des Haterii érigé vers 100 le long de la Via Labicana au sud-est de Rome<sup>207</sup>. Ce tombeau d'une fa-

« Des empereurs aux traits isiaques ? Images et contextes », dans Gasparini et Veymiers (éds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*, 539-67.

<sup>202</sup> Rome, Musei Capitolini, Sala dei culti orientali, inv. 21. Cf. Schraudolph, *Römische Götterweihungen*, 224, n° L 52, pl. 30 ; Lembke, *Iseum Campense*, 245, n° 49, pl. 46. Pour la dédicace, cf. *CIL VI* 344 et 30744 ; *RICIS* 501/0121 : « Consacré à Isis » ; *Isidi sacr(um)*.

<sup>203</sup> Qu'il ait ou non été précédé d'un complexe antérieur ; cf., sur ce débat, John Scheid, « Le statut du culte d'Isis à Rome sous le Haut-Empire », dans Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge et Danny Praet (éds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Actes du Colloque (Rome, 16-18 Novembre 2006)*, Études de Philologie, d'Archéologie et d'Histoire Ancienne de l'IHBR 45 (Bruxelles-Rome : Institut historique belge de Rome, 2009), 173-86.

<sup>204</sup> Sur l'*Iseum Campense*, outre l'étude de Lembke, *Iseum Campense*, cf. Miguel John Versluys, Kristine Bülow Clausen et Giuseppina Capriotti Vittozzi (éds.), *The Iseum Campense from the Roman Empire to the Modern Age. Temple – Monument – Lieu de mémoire*, Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome 66 (Rome : Quasar, 2018).

<sup>205</sup> Lembke, *Iseum Campense*, 144-146, pl. 2, fig. 3-4.

<sup>206</sup> Apulée, *Métamorphoses*, II, 26, 3 : *Nec ullum tam praecipuum mibi exinde studium fuit quam cotidie supplicare summo numini reginae Isidis, quae de templi situ sumpto nomine Campensis summa cum ueneratione propitiatur*.

<sup>207</sup> Vatican, Museo Gregoriano Profano ex Lateranense, inv. 9997. Cf. Friederike Sinn et Klaus Stefan Freyberger, *Vatikanische Museen. Museo gregoriano profano ex Lateranense. Katalog der Skulpturen. 1. Die Grabdenkmäler. 2. Die Ausstattung des Hateriergrabes*, Monumenta

mille d'entrepreneurs romains d'origine sénatoriale<sup>208</sup> présentait une riche décoration sculptée représentant notamment divers édifices flaviens de Rome. Cinq monuments sont ainsi alignés sur le relief, dont le Colisée, et directement à sa droite, un arc de triomphe à trois baies marqué par une inscription qui le signale « près d'Isis » (*ad Isis*)<sup>209</sup>. Chaque baie accueille une effigie divine, avec des symboles posés sur l'archivolte. Si Minerve et ses chouettes figurent au centre, les divinités latérales, moins bien conservées, sont plus difficiles à identifier<sup>210</sup>. Celle de gauche est toutefois surmontée d'une ciste, enveloppée par un serpent, ce qui invite à y reconnaître la déesse de l'*Iseum Campense*.

Une statue en marbre (fig. 6.8) de la fin du II<sup>e</sup> ou du début du III<sup>e</sup> s., mise au jour en 1867 à Taormina, au nord-est de la Sicile, à proximité de l'église San Pancrazio, atteste un autre usage de la ciste, qui s'attache à un acteur du culte, dont elle souligne le statut d'initié en tant qu'instrument des mystères<sup>211</sup>. On y voit une jeune adolescente debout, la tête ceinte d'un bandeau (*strophion*), qui revêt le vêtement noué et frangé caractéristique de l'iconographie d'Isis. Le bras gauche est baissé pour tenir un récipient, tandis que le bras droit, brisé à l'approche du poignet, devait brandir un sistre. Ce contenant, qui à cet endroit correspondrait habituellement à une situle, doit en réalité être identifiée à une petite ciste. Il est couvert de traits imitant le tressage de la vannerie, doté d'un couvercle bombé, et enveloppé par un serpent<sup>212</sup>. La jeune fille était ainsi présentée en initiée par la corbeille mystique, voire en prêtresse par le

---

Artis Romanae 24 (Mainz : Philipp von Zabern, 1996), 63-76, n° 8, pl. 19.2-3 et 20-4. Sur les inscriptions, cf. *CIL* 19151 ; *RICIS* 501/014 : *Arcus ad Isis* ; *Arcus in sacra via summa*.

<sup>208</sup> Cf., notamment, Q. Haterius Tychicus dit *redemptor* dans *CIL* VI 607. Sur l'association de cette dédicace avec le tombeau des Haterii, cf. Filippo Coarelli, « La riscoperta del sepolcro degli Haterii. Una base con dedica a Silvano », dans Günter Kopcke et Mary B. Moore (éds.), *Studies in classical art and archaeology: a tribute to Peter Heinrich von Blanckenhagen* (Locust Valley : Augustin, 1979), 255-69.

<sup>209</sup> On l'identifie généralement à l'arc dit « de Camille » qui faisait office d'entrée orientale au sanctuaire isiaque du Champ de Mars (cf. Lembke, *Iseum Campense*, 184-5, n° D2).

<sup>210</sup> On propose généralement d'y voir Isis, Minerve et Anubis (cf., par exemple, Lembke, *Iseum Campense*, 178). La présence de Minerve s'explique par le voisinage immédiat du sanctuaire de Minerva Chalcidica construit par Domitien sur le Champ de Mars.

<sup>211</sup> Palerme, Museo Archeologico Regionale Antonio Salinas, inv. 704 (N.I. 1515). Cf., entre autres, Richard Schöne, « I. Scavi. c. Scavi di Taormina », *Bullettino dell'Istituto di corrispondenza archeologica* (août 1867), 172-3 ; Nicola Bonacasa, *Ritratti greci e romani della Sicilia: catalogo* (Palerme : Fondazione I. Mormino del Banco di Sicilia, 1964), 100, n° 128, pl. LVIII, fig. 3-4, pl. XCII, fig. 4 ; Johannes Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit*, *Mnemosyne* Suppl. 115 (Leyde-New York-Copenhague-Cologne : Brill, 1991), 86-7, 171-2, pl. XCIV, n° 150.

<sup>212</sup> Comme l'avait déjà noté Schöne, « Scavi di Taormina », 173.



FIGURE 6.8A-B

Statue en marbre, Taormina, II/III<sup>e</sup> s. apr. J.-C.  
Palermo, Museo Archeologico Regionale Antonio  
Salinas, 704 (N.I. 1515)

© ARCHIVIO FOTOGRAFICO DEL MUSEO  
ARCHEOLOGICO REGIONALE ANTONIO SALINAS DI  
PALERMO

*strophion*<sup>213</sup>, peut-être dans l'enceinte du sanctuaire antique repéré au sein même de l'église<sup>214</sup>.

D'autres femmes sont mises en scène dans les atours d'Isis sur leur monument funéraire, qui est marqué, par ailleurs, d'une, voire de deux ciste(s)<sup>215</sup>. S'il servait à exalter par sublimation métaphorique certaines vertus, particulièrement

<sup>213</sup> C'est ainsi que la qualifient la plupart des auteurs depuis Schöne, « Scavi di Taormina », 173 (« il ritratto d'una giovane sacerdotessa d'Iside »). Sur le *strophion* et son rapport à la prêtresse, cf. Jutta Rumscheid, *Kranz und Krone. Zu Insignien, Siegespreisen und Ehrenzeichen der römischen Kaiserzeit*, Istanbuler Forschungen 43 (Tübingen : Wasmuth, 2000), 2-4.

<sup>214</sup> Sur ce complexe, dont la nature isiaque est étayée par deux inscriptions (*RICIS* 518/0301-0302), cf., entre autres, Leonardo Fuduli, « The Serapieion and the Church of St. Pancratius in Taormina. The Building from Antiquity to the Middle Age », dans Pietro Maria Militello et Hakan Öniz (éds.), *Soma 2011. Proceedings of the 15th Symposium on Mediterranean Archaeology, held at the University of Catania 3-5 March 2011*, British Archeological Reports International Series 2695 (Oxford : Archaeopress, 2015), 945-57.

<sup>215</sup> Nous avons volontairement laissé de côté le monument funéraire de L. Valerius Fyrmus, « prêtre de l'Isis d'Ostie et de la Mère des dieux Transtibérine » (*CIL* XIV 429 ; *RICIS* 503/1123), qui est analysé de manière approfondie dans la contribution de Fr. Van

bien incarnées par la déesse, comme le rôle de mère ou d'épouse, cet habillement divin était aussi un moyen efficace d'affirmer, d'afficher publiquement une adhésion religieuse, pleinement assumée jusqu'après la mort<sup>216</sup>. Lorsque ces portraits théomorphes privés sont accompagnés, en outre, de la corbeille mystique, ils ajoutent une valeur supplémentaire à cette entreprise mémoire, explicitant le statut religieux, sur lequel se fonde, en l'occurrence, leur revendication identitaire. Un autel funéraire en marbre (fig. 6.9), découvert en 1898 sur la *Via Ostiensis* à Rome, non loin de la basilique San Paolo Fuori le Mura, honore de la sorte la mémoire d'une initiée – plutôt que d'une prêtresse<sup>217</sup> – au milieu, voire à la fin, du 1<sup>er</sup> s.<sup>218</sup> L'épitaphe, gravée sur la face antérieure, nous apprend qu'un certain C. Iulius Hermes l'a commandité pour sa « très pieuse épouse » Cantinea Procla<sup>219</sup>. La défunte apparaît en relief au-dessus du texte, debout, tenant le sistre et la situle, la tête couverte d'un voile frangé et couronnée d'un *uræus* dressé entre deux épis de blé. Une ciste de grande taille, autour de laquelle s'enroule un serpent, est sculptée sur chaque face latérale<sup>220</sup>. Si elle est fermée à gauche, le reptile l'entrouvre avec sa queue du côté droit. Une formule presque identique se rencontre sur un

Haeperen à ce volume. Notons que les deux cistes, figurées à gauche du prêtre, ne portent pas sur le flanc le même symbole, celle de gauche étant marquée d'un buste radié.

<sup>216</sup> Sur ces femmes en Isis, cf. désormais Michel Malaise et Richard Veymiers, « Les dévotes isiaques et les atours de leur déesse », dans Gasparini et Veymiers (éds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*, 470-508. Ce mode de représentation théomorphe est également attesté pour d'autres divinités selon un phénomène parfois défini comme une *consecratio in formam deorum* (cf. Henning Wrede, *Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit* [Mainz am Rhein : Philipp von Zabern, 1981], qui attribue à ces images une signification essentiellement allégorique et honorifique, sans développer le cas d'Isis, sans doute trop enclavée dans l'horizon historiographique des « religions orientales » du monde romain).

<sup>217</sup> Comme l'affirment quasi unanimement les commentateurs depuis le *CIL VI* 34776. Sur cette question, cf. désormais le « dossier icono-épigraphique » de Laurent Bricault, « Les prêtres isiaques du monde romain », dans Gasparini et Veymiers (éds.), *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*, 166-75, R4.

<sup>218</sup> Rome, Museo Nazionale Romano, inv. 125406. Cf., entre autres, Dietrich Boschung, *Antike Grabaltäre aus den Nekropolen Roms*, Acta Bernensia 10 (Bern : Stämpfli, 1987), 114, n° 971, pl. 58 ; Diana E. E. Kleiner, *Roman Imperial Funerary Altars with Portraits*, Archaeologica 62 (Rome : G. Breitschneider, 1987), 102-4, pl. IV, n° V ; Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen*, 160-1, n° 132, pl. LXXXI.

<sup>219</sup> *CIL VI* 34776 ; *RICIS* 501/0161 : « Aux dieux Mânes. Pour Cantinea Procla, fille de Marcus. Caius Iulius Hermes, pour son épouse très pieuse qui l'avait bien mérité, a fait (ceci) », *Dis Manibus | Cantineae M(arci)f(iliae) Proclae C. | Iulius Hermes coniugi pientiss(imae) | bene merenti fecit.*

<sup>220</sup> En lieu et place des habituelles cruche et patère marquant les autels funéraires romains (comme le note Kleiner, *Imperial Funerary Altars*, 103).

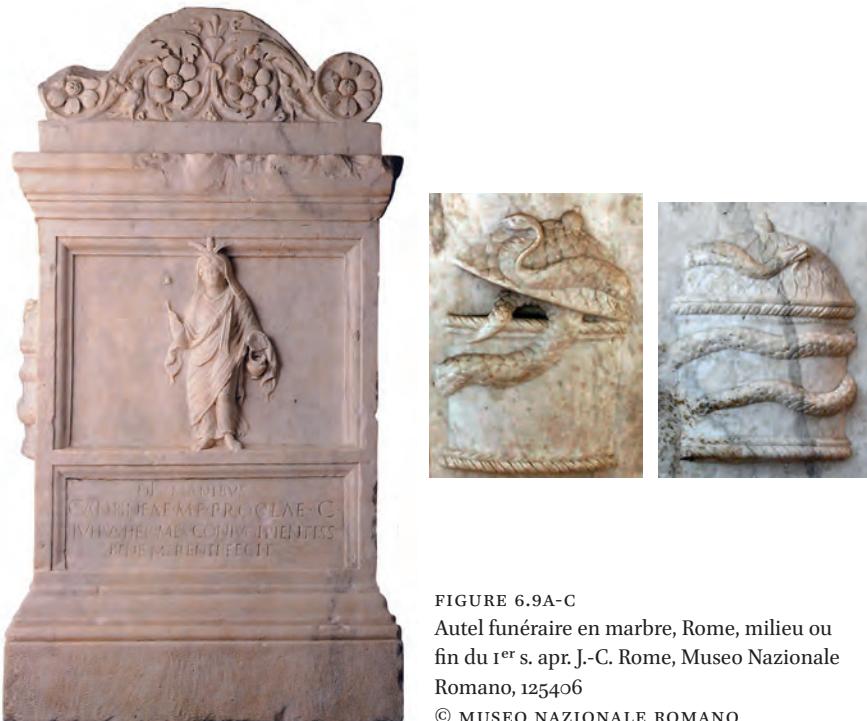


FIGURE 6.9A-C

Autel funéraire en marbre, Rome, milieu ou fin du 1<sup>er</sup> s. apr. J.-C. Rome, Museo Nazionale Romano 125406.

© MUSEO NAZIONALE ROMANO

autre grand autel funéraire en marbre de provenance romaine, déjà connu au XVI<sup>e</sup> s.<sup>221</sup>. Le monument a été commandité dans la première moitié du XI<sup>e</sup> s. par un certain M. Statilius Augustalis pour son épouse Babullia Varilla, qui figure, au-dessus de l'épitaphe, debout dans une sorte de niche, la tête parée d'une coiffure de parade, tenant le sistre et la situle<sup>222</sup>. Son statut d'initié(e) est souligné sur chaque face latérale par une grande ciste autour de laquelle s'enroule un serpent, redressant la tête au-dessus d'un couvercle bien fermé.

Cette pratique iconographique originale, par laquelle les femmes s'offrent une visibilité dans l'espace social qui n'était guère envisageable de leur vivant, se retrouve tout autour de la Méditerranée, en particulier dans le bassin égéen. Parmi les très nombreuses stèles funéraires attiques en marbre d'époque impériale qui figurent des femmes sous l'apparence d'Isis, avec le vêtement noué et

<sup>221</sup> Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. 2929. Cf. Boschung, *Antike Grabaltäre*, 115, n° 983; Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen*, 159–60, n° 130, pl. LXXXIX.

<sup>222</sup> CIL VI 13454 ; RICIS 501/0194 : « Aux dieux Mânes. Pour Babullia Varilla, son épouse qui l'avait bien mérité, Marcus Statilius Augustalis a fait (ceci) », *D(is) M(anibus) s(acrum)*. | *Babulliae Varillae coniugi b(ene) m(erenti) fecit | M. Statilius Augustalis.*

frangé, le sistre et la situle<sup>223</sup>, plus d'une douzaine y intègrent une ciste, parfois dotée de petites anses, au couvercle toujours fermé, et sans serpent<sup>224</sup>. Le plus souvent, la corbeille mystique est posée sur la corniche, au centre du fronton qui couronne ces stèles en forme de *naïskos*<sup>225</sup>. En ce lieu particulièrement visible, elle est parfois flanquée d'un sistre. Tel est le cas du monument funéraire (fig. 6.10) découvert en 1967 à Athènes d'une certaine Methè, que l'épitaphe, inscrite sur l'épistyle, nous dit provenir du dème de Képhalè, dans la Mésogée<sup>226</sup>. Cette femme apparaît bien avec les atours d'Isis, mais le sistre a été rapporté au fronton à côté de la ciste, pour lui permettre d'enlacer de son bras droit l'épaule d'un homme, qui, lui, n'est pas cité dans l'inscription. Si elle souligne son adhésion isiaque et son statut d'initiée<sup>227</sup>, la stèle la met également en scène en tant qu'épouse, un choix sans doute bien naturel pour celui que l'on imagine en être à la fin du règne d'Hadrien le commanditaire. Cet environnement familial est parfois plus riche encore. Une stèle funéraire attique d'époque antonine, dont la provenance précise demeure inconnue, figure ainsi une femme « en Isis » en compagnie de deux hommes d'âge mûr,

<sup>223</sup> Cf. essentiellement les ouvrages de Elizabeth J. Walters, *Attic Grave Reliefs that represent women in the dress of Isis*, *Hesperia Suppl.* 22 (Princeton : ASCSA, 1988) ; Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen* ; Derk W. von Moock, *Die figürlichen Grabstelen Attikas in der Kaiserzeit: Studien zur Verbreitung, Chronologie, Typologie und Ikonographie*, Beiträge zur Erschließung hellenistischer und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur 19 (Mainz : Philipp von Zabern, 1998). Les stèles inscrites sont reprises dans le *RICIS* 101/0234-101/0254 (Athènes), 101/0601-101/0602 (Salamine), 101/0801 (Laurion), 101/0901-101/0902 (Attique), 102/2701 (Égine) ; *RICIS Suppl.* I 101/0255-101/0256 (Athènes) ; *RICIS Suppl.* IV 101/0259-101/0260 (Athènes).

<sup>224</sup> Cf. les stèles inscrites recensées, avec leur bibliographie, dans le *RICIS* 101/0234, 101/0237, 101/0240-101/0241, 101/0243, 101/0249, 101/0250, 101/0252-101/0254 (Athènes – sauf le 101/0234 mis au jour entre Marathon et Oinoi), 101/0902 (Attique ?), 102/2701 (remployée à Égine). Signalons l'exemplaire d'une collection privée publié par Moock, *Die figürlichen Grabstelen*, 160, n° 398, pl. 55b (qui intégrera le *RICIS Suppl.* IV 101/0259).

<sup>225</sup> Comme le note Walters, *Attic Grave Reliefs*, 29-32 (« cists »).

<sup>226</sup> Athènes, Ephoreia Archaiotítón Athiníón, inv. 1160, trouvée dans la démolition d'une maison située à proximité de l'ancienne troisième éphorée. Cf. Walters, *Attic Grave Reliefs*, 50 et 76, pl. 23b-d ; Moock, *Die figürlichen Grabstelen*, 91-2, n° 14. Pour l'épitaphe, cf. *RICIS* 101/0240 : « Methè, fille d'Herakleidès, (du dème) de Képhalè », Μέθη Ἡρακλείδου Κεφαλῆθεν.

<sup>227</sup> Et non de « prétresse », comme le pense, par exemple, Anne Bielman Sánchez, « Bilder (fast) ohne Worte: die griechischen Grabstelen für Priesterinnen », dans Silvia Schroer (éd.), *Images and Gender. Contributions to the hermeneutics of reading ancient art*, Orbis biblicus et Orientalis 220 (Fribourg-Göttingen : Academic Press-Vandenhoek & Ruprecht, 2006), 363-75 (en part. 370).



FIGURE 6.10  
Stèle funéraire en marbre,  
Athènes, fin du règne  
d'Hadrien. Athènes, Ephoreia  
Archaiotitôn Athinôn, 1160.  
D'après Walters, *Attic Grave  
reliefs*, pl. 23b

dont l'un tient également un sistre<sup>228</sup>. L'assemblée pouvait même être plus grande, puisque la stèle n'est conservée que dans sa moitié gauche, comme le révèle le fronton marqué d'une petite ciste schématique. Ces femmes, qui se parent des « ornements de la déesse »<sup>229</sup>, et dont la ciste rappelle parfois l'expérience initiatique, étaient vraisemblablement issues, vue la qualité des

<sup>228</sup> Athènes, Ethniko Archaiologiko Mouseio, inv. 1378. Cf. Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen*, 154-5, n° 120, pl. LXXIII (150-160 apr. J.-C.) ; Moock, *Die figürlichen Grabstelen*, 137, n° 274, pl. 42a (règne d'Antonin). Pour l'épitaphe, cf. *IG II/III*<sup>2</sup> 10527 ; *RICIS* 101/0902 : « [...], fils de Zôsimos, (du dème) de Kykala », [--- Z]ωσίμου | [Κύκλα] χλεύς.

<sup>229</sup> Pour reprendre l'expression d'Apulée à propos de la tenue revêtue par Lucius lors de son initiation à Cenchréées (*Métamorphoses*, II, 29 : *exuvias deae*).

stèles, d'une classe moyenne prospère<sup>230</sup>. On y compte même des affranchies d'origine étrangère qui avaient pu trouver là un moyen idéal de valorisation sociale<sup>231</sup>. C'est le cas d'une certaine Isias, dite « Milésienne », dont la stèle d'époque antonine ou sévérienne figure une ciste posée exceptionnellement à ses pieds<sup>232</sup>. Ce mode d'(auto-)représentation connaît en tout cas un succès certain, les stèles attiques étant même exportées ou imitées dans d'autres régions, en affichant parfois une ciste. Deux exemplaires en marbre pentélique ont ainsi, par exemple, été retrouvés à Tanagra, en Béotie<sup>233</sup>. L'un d'eux, attribué à l'époque julio-claudienne, figure une certaine Neikarô en Isis<sup>234</sup>, à côté d'une petite suivante qui la regarde tout en portant le fameux réceptacle<sup>235</sup>. Du village de Kanlica, l'antique Phryxou Limen, en Bithynie, provient une stèle, parfois datée du deuxième quart du III<sup>e</sup> s., qui est anépigraphe, car

<sup>230</sup> Comme le note Elizabeth J. Walters, « Predominance of Women in the Cult of Isis in Roman Athens: Funerary Monuments from the Excavations and Athens », dans Laurent Bricault (éd.), *De Memphis à Rome. Actes du 1<sup>er</sup> Colloque international sur les études isiaques, Poitiers – Futuroscope, 8-10 avril 1999*, Religions in the Graeco-Roman World 140 (Leyde-Boston-Cologne : Brill, 2000), 48, 60 et 85-6.

<sup>231</sup> Les femmes en Isis apparaissent sur près d'un cinquième du corpus des stèles funéraires attiques d'époque impériale ; cf. Sebastiana Mele, « Une rilettura dell'iconografia isiaci sulla stele funerarie attiche di periodo romano », dans Isabella Colpo, Irene Favaretto et Francesca Ghedini (éds.), *Iconografia 2005. Immagini e immaginari dall'antichità classica al mondo moderno. Atti del Convegno internazionale (Venezia, Istituto veneto di scienze lettere e arti, 26-28 gennaio 2005)*, Antenor quaderni 5 (Rome : Quasar, 2006), 432, qui recense 108 stèles isiaques sur un corpus de quelque 600 exemplaires.

<sup>232</sup> Athènes, Ethniki Archaiologiko Mouseio, inv. 1249, trouvée près de la Tour des Vents. Cf. Walters, *Attic Grave Reliefs*, 51 et 78, pl. 28c ; Eingartner, *Isis und ihre Diennerinnen*, 156, n° 123, pl. LXXV ; Moock, *Die figürlichen Grabstelen*, 130, n° 242, pl. 36a. Pour l'épitaphe, cf. *IG* III 2723 ; *RICIS* 101/0243 : « Eisia, fille de Simônidès, Milésienne », Εἰσιάς Σιμωνίδου | Μειληγσία.

<sup>233</sup> Margherita Bonanno Aravantinos, « Culti orientali in Beozia: le testimonianze archeologiche », dans Beatrice Palma Venetucci (éd.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo* (Rome : Artemide, 2008), 240-2 et 247, fig. 5-6.

<sup>234</sup> Schimatari, Archaiologiko Mouseio, inv. 28. Trouvée dans la vigne de N. Tzavela. Cf. Bonanno Aravantinos, « Culti orientali in Beozia », 240-2 et 247, fig. 5 (époque julio-claudienne). Pour l'épitaphe, cf. *IG* VII 1621 ; *RICIS* 105/0205 : « (Stèle) de Neikarô », Επὶ Νεικαρῷ.

<sup>235</sup> Que Bonanno Aravantinos, « Culti orientali in Beozia », 241, décrit erronément comme « una pisside con coperchio conico ». Si une stèle attique repérée en 1839 dans une maison du Pirée présente une composition quasi identique, où la suivante porte bien une pyxide (cf. Moock, *Die figürlichen Grabstelen*, 180, n° 500, pl. 64d), l'artisan lui a ici substitué une ciste pour donner à son œuvre une valeur supplémentaire.

fragmentaire, et sur laquelle une isiaque a été sculptée à côté d'une ciste importante flottant dans le champ, avec anses et couvercle fermé<sup>236</sup>.

De toute évidence, tant en Orient qu'en Occident, la ciste a fait partie de l'arsenal visuel qui a accompagné et supporté la réception des cultes isiaques à l'époque impériale, sinon plus tôt. Sur un plan strictement formel, elle ne se distingue guère des corbeilles mystiques mises en relation avec d'autres cultes dits « initiatiques » auxquels elle a très vraisemblablement été empruntée. Les isiaques ont pu en effet trouver dans cet instrument cultuel un moyen de donner une image plus familière à leurs mystères, et d'ainsi davantage intégrer leurs cultes dans les sociétés locales. Seul son décor, éventuellement, la singularise par son croissant de lune, attesté jusqu'à présent uniquement dans la péninsule italienne. Bien que son usage rituel ne fasse guère de doute, au cœur des cérémonies mystériques, ou en dehors, lors des processions publiques, elle n'est jamais figurée dans de telles situations, du moins dans l'univers visuel isiaque<sup>237</sup>. Son image a une valeur métaphorique, incarnant, par les *hiera* qu'elle renferme, l'un des enjeux des mystères, la révélation de son contenu<sup>238</sup>. De la sorte, elle suffit à désigner par synecdoque l'ensemble du rite<sup>239</sup>. Bien des exégèses ont été formulées pour identifier la nature de cet (ou de ces) « objet(s) sacré(s) »<sup>240</sup>, qui n'étai(en)t d'ailleurs pas forcément partout le(s) même(s). Or l'efficacité, la puissance symbolique de la ciste tient précisément au fait que son contenu demeure non dévoilé. Les images jouent même avec ce secret qui l'environne, sur lequel veille un serpent, qui va parfois jusqu'à entrouvrir le couvercle de son réceptacle<sup>241</sup>. Mais, au cours de sa biographie

<sup>236</sup> Istanbul, Arkeoloji Müzesi, inv. 3545. Cf., entre autres, Mükerrem Usman, « Le culte des dieux égyptiens sur le Bosphore thracien », dans Giancarlo Susini (éd.), *Atti del settimo Congresso Internazionale di Archeologia Classica* (Rome : Bretschneider, 1961), vol. III, fig. 1 ; Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen*, 158, pl. LXXVIII, n° 127 (230-250 apr. J.-C.).

<sup>237</sup> Il en va différemment pour les images de la *Mater Magna* ; cf., par exemple, les processions métroiques analysées dans la contribution de Fr. Van Haepen dans ce volume.

<sup>238</sup> Sur la ciste comme expression métaphorique des mystères, on se référera à la contribution d'A.-F. Jaccottet dans ce volume, et en particulier à son analyse de la scène figurée sur un relief en stuc de la tombe de P. Aelius Maximus près d' Ostie, où la ciste est surmontée de l'inscription *mysteria* (cf. Burkert, "3.c. Initiation", 101, n° 81).

<sup>239</sup> Sur la dimension matérielle des mystères et le rôle central des objets rituels, qui en deviennent emblématiques, cf. Philippe Borgeaud, « Les mystères », dans Laurent Bricault et Corinne Bonnet (éds.), Panthée. *Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, *Religions in the Graeco-Roman World* 177 (Leyde, Boston : Brill, 2013), 138 et 140-1.

<sup>240</sup> Un serpent (Le Corsu, *Mythe et mystères*, 129, 144 et 191), un phallus (Gwyn Griffiths, *Isis Book*, 224-5) ou une figurine osirienne (Malaise, « Ciste et hydrie », 142-3).

<sup>241</sup> Un schéma déjà attesté sur les cistophores dionysiaques frappés dès le 11<sup>e</sup> s. av. J.-C. dans le royaume des Attalides (cf. Fred S. Kleiner et Sydney Philip Noe, *Early Cistophoric*

évolutive<sup>242</sup>, ce marqueur mystérique se prête d'un support à l'autre, d'un contexte à l'autre, à des usages et des lectures différenciés. S'il accompagne l'image d'Isis à Pompéi, pour rappeler un épisode majeur de son mythe, il se suffit à lui-même à Cereatae Marianaë ou à Rome pour incarner les *sacra* de la déesse. Lorsque les acteurs de culte, fidèles ou desservants, se mettent en scène de leur vivant, comme après la mort, ce marqueur mystérique participe de leur construction, de leur revendication identitaire, en rappelant l'expérience initiatique dont ils tiraient prestige.

### Remerciements

Qu'il me soit permis de remercier la Faculté d'Archéologie de l'Université de Leiden, et Miguel John Versluys en particulier, pour les excellentes conditions de travail qu'ils m'ont offertes dans le cadre de mon Marie Skłodowska-Curie Research Fellowship. Mes plus vifs remerciements vont également aux éditeurs de ce volume, Nicole Belayche et Francesco Massa, ainsi qu'à Janet Huskinson, Katja Lembke et Laurent Bricault, pour l'aide précieuse qu'ils m'ont apportée.

*Coinage* [New York : American Numismatic Society, 1977]). On ne peut tirer argument de la présence du *basileion* comme symbole monétaire sur certaines émissions cistophoriques micrasiatiques (*SNRIS* Adramytteum 1 [AR, 133-50], Ephesus 1a-c [AR, de 92/1 à 48], Tralles 1 et 1a [AE, c. 134-128]) pour conclure à une quelconque influence isiaque sur la ciste dionysiaque (*contra* Malaise, « Ciste et hydrie », 141).

<sup>242</sup> D'après une approche conceptualisée par Igor Kopytoff, « The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process », dans Arjun Appadurai (éd.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge : Cambridge University Press, 1986), 64-91. Sur la biographie culturelle des motifs, cf., par exemple, en ce qui concerne le *basileion*, Richard Veymiers, « Le *basileion*, les reines et Actium », dans Laurent Bricault et Miguel John Versluys (éds.), *Power, Politics and the Cult of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15 2011*, Religions in the Graeco-Roman World 180 (Leyde : Brill, 2014), 195-236.