



## Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

4 | 2009

Les « religions orientales » dans le monde grec et romain

---

# Les villes portuaires : des nœuds de communication de la mobilité religieuse ?

Dirk Steuernagel

Traducteur : Anne-Laure Vignaux



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3403>

ISSN : 1963-1820

### Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

### Référence électronique

Dirk Steuernagel, « Les villes portuaires : des nœuds de communication de la mobilité religieuse ? », *Trivium* [En ligne], 4 | 2009, mis en ligne le 23 octobre 2009, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3403>

---

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# Les villes portuaires : des nœuds de communication de la mobilité religieuse ?

Dirk Steuernagel

Traduction : Anne-Laure Vignaux

---

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous remercions Dirk Steuernagel et la maison d'édition Fabrizio Serra pour l'aimable autorisation de publier cet article en traduction française. Par ailleurs, nous remercions les Soprintendenze Archeologiche d'Ostie et de Naples pour l'aimable autorisation de reproduire les illustrations 1 et 4 à 6.

- 1 Dans l'image traditionnelle des « religions orientales », forgée dans ses caractéristiques essentielles par Franz Cumont, les villes portuaires jouent un rôle important en tant que centres de distribution. Cumont considérait comme tout naturel que les dieux du Levant aient suivi les grands flux commerciaux et humains de l'Orient vers l'Occident. Les marchands orientaux, qui constituaient le principal groupe mobile, avaient selon lui fait office de « missionnaires » dans les villes portuaires occidentales<sup>1</sup>.
- 2 Cette idée a été reprise dans plusieurs publications scientifiques et de vulgarisation. À chaque fois, un rapport direct entre transports de biens et transferts idéologico-religieux a été mis en évidence, que ce soit chez Amedeo Maiuri – qui compare Pouzzoles à un « mercato greco-orientale » et renvoie à l'ouverture vis-à-vis des « culti delle straniere genti » –, ou chez Giuseppe Cuscito – qui résume les contacts internationaux d'Aquilée comme suit : « D'all'Oriente Aquileia ha importato, più che oggetti di uso materiale, prodotti dello spirito<sup>2</sup>... ». Il est très facile d'établir un lien entre ces jugements et le modèle du « marché religieux » ou celui de la « *religious economy* » – modèle qui, selon moi, pose de nombreux problèmes, qui ne pourront toutefois pas être abordés ici<sup>3</sup>.

- 3 Au lieu de cela, je me limiterai à examiner les deux questions suivantes, à la lumière de deux cas que j'ai étudiés plus en détail, à savoir les villes de Pouzzoles et d'Ostie :
- 1) Quel est, dans ces villes, l'apport des « Orientaux », installés temporairement ou pour une période plus longue, à la présence et à la diffusion de certains cultes ?
  - 2) Les objets culturels (mobiles) et, en particulier, les œuvres sculptées contribuent-ils à l'établissement et à la diffusion de ces cultes ?
- 4 J'aimerais commencer par l'exemple de la ville de Pouzzoles, car elle est sans aucun doute, parmi les villes portuaires italiennes – et à ce sujet, on ne peut qu'être d'accord avec Maiuri –, celle où le plus large éventail de « cultes d'origine étrangère » a été documenté.
- 5 Le cas de Jupiter Héliopolitain, dieu de Baalbek, se prête particulièrement bien à l'étude de la structure de ces cultes en termes d'adeptes et d'organisation. Cette divinité a été vénérée à plusieurs endroits d'Italie, ainsi que, outre à Rome, dans les villes portuaires d'Ostie (Portus) et d'Aquilée<sup>4</sup>, mais c'est à Pouzzoles que la tradition nous est parvenue de la façon la plus détaillée et la plus différenciée. C'est là aussi qu'elle s'installe le plus tôt<sup>5</sup>. La première preuve datée avec certitude consiste en un hommage rendu à l'empereur Trajan par des *cultores Iovis Heliopolitani Berytenses qui Puteolis consistunt*, en 116 ap. J.-C.<sup>6</sup>. Ces *cultores* n'étaient toutefois pas la seule organisation qui se réunissait autour de Jupiter Héliopolitain. Il y avait aussi, par exemple, un *corpus Heliopolitanorum* qui entretenait un espace réservé dans la nécropole de Pouzzoles<sup>7</sup>. Plusieurs temples doivent également avoir été dédiés à ce dieu. Une inscription signale la rénovation d'un temple dédié à *Iuppiter Optimus Maximus Heliopolitanus* par les *aeditu(u)s*<sup>8</sup>. Il existait en outre un *tempulum (sic!) Geremellensium*, dont la statue cultuelle fut pourvue, sur ordre de la divinité, de *torques* et d'un *velum*<sup>9</sup>. *Geremellenses* doit, comme *Berytenses*, être une indication de provenance et renvoyer à un toponyme inconnu par ailleurs<sup>10</sup>.
- 6 La pluralité des organisations et des lieux de culte montre que, plus que la divinité vénérée, c'est leur origine commune qui liait les membres de ces associations. Au moins deux d'entre elles signalent la ville d'origine de leurs membres dans leur dénomination même. À cela s'ajoutent éventuellement les *Heliopolitani*, car le mot pourrait désigner les citoyens d'Héliopolis-Baalbek. Le complément *qui Puteolis consistunt* montre en outre clairement que les *cultores Berytenses* se considéraient avant tout comme des citoyens de Beyrouth qui s'étaient établis – peut-être provisoirement seulement – à Pouzzoles.
- 7 En ce qui concerne la forme de l'organisation, elle semble correspondre dans les grandes lignes à ce que l'on connaît par ailleurs des *collegia* des villes romaines. L'utilisation de la langue latine, les noms d'associations et la référence à la *lex* et à la *conventio* dans l'inscription des *Heliopolitani* sont tout à fait conventionnels. On peut sans doute voir comme une particularité le fait de convoquer un *aeditu(u)s* ou un *curator* pour le temple de l'organisation. Cela pourrait éventuellement indiquer que ces temples étaient non seulement ouverts lors des assemblées périodiques des *collegia*, mais aussi en d'autres occasions, y compris les activités culturelles quotidiennes. Des pratiques particulières, divergeant des usages du cadre romano-italique, sont sans doute aussi à déceler dans la présence, dans le temple des *Geremellenses*, d'un *velum* destiné à la statue de Jupiter Héliopolitain, *velum* que l'on a mis en rapport avec la pratique proche-orientale de couvrir le Saint Sacrement, mentionnée notamment dans l'Ancien Testament<sup>11</sup>. On peut aussi faire un parallèle avec la tenture qu'un roi séleucide avait donnée à Olympie et qui y servait au voilement/dévoilement du Zeus de Phidias. Il s'agissait là aussi d'un objet

fabriqué dans la patrie de Jupiter Héliopolitain, plus précisément d'un « rideau de laine orné de broderies assyriennes et teint de pourpre de Phénicie<sup>12</sup> ».

- 8 Jusqu'ici, aucune trace archéologique de sanctuaires héliopolitains n'a été retrouvée à Pouzzoles-Pozzuoli. La situation est un peu meilleure en ce qui concerne les Nabatéens et leur dieu Dhu-Shara, en gréco-latin : D(o)usares. Son sanctuaire n'a pas encore été fouillé, mais il a pu être localisé avec une assez grande certitude sur base de plusieurs accessoires pourvus d'inscriptions dédicatoires. L'endroit identifié se trouve sous l'eau, à quelques mètres seulement de la côte actuelle, dans la partie suburbaine du centre commercial antique<sup>13</sup>.
- 9 L'existence du sanctuaire a été certifiée par une inscription trouvée en 1834 à un autre endroit<sup>14</sup>. Rédigée en langue et en caractères nabatéens, celle-ci signale la rénovation, en l'an 5/6 ap. J.-C., d'un *mahramata* (*mhtmt*) fondé en l'an 8 du règne du souverain nabatéen Malichos (c'est-à-dire en 52 av. J.-C.). Manifestement, le mot *mahramata* désigne ici une structure de construction à fonction sacrée, ainsi que l'atteste un usage parallèle ultérieur du terme en terre nabatéenne (à El Djof et à Kharayeb)<sup>15</sup>.
- 10 Une deuxième inscription nabatéenne de Pouzzoles<sup>16</sup>, datée de 11/12 ap. J.-C. (à nouveau d'après le règne d'un souverain nabatéen), mentionne le don de deux chameaux pour le sanctuaire. On suppose qu'il s'agit de représentations sculptées de ces animaux. Et plutôt que des ex-votos en terre cuite, comme ceux retrouvés à Pétra, il est probable que ces objets aient été faits de matériau précieux<sup>17</sup>. Il devait toutefois exister un lien au moins indirect avec les sacrifices de chameaux tels qu'Agatharchidès de Cnide les mentionne au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : selon lui, les tribus des environs se réunissaient tous les quatre ans dans un sanctuaire près d'Aqaba, « pour offrir aux dieux du sanctuaire des hécatombes de chameaux bien nourris » (*kamelon eu tethrammenon hekatombas*)<sup>18</sup>.
- 11 La pratique de rites nabatéens dans le sanctuaire de Dhu-Shara-Dousarès à Pouzzoles est également attestée par les quelques objets déjà mentionnés, retrouvés en mer. Il y a notamment un autel en marbre de Carrare, de forme tout à fait « romaine », qui fut repêché dès 1754. Deux tablettes, peut-être destinées à être intégrées dans un mur d'enceinte, n'ont été mises au jour qu'en 1989. Tout comme l'autel, elles portent des inscriptions latines : *Dusari / sacrum*. Avec l'autel, on a également retrouvé deux bases portant la même dédicace, plus basses que lui et montrant sur la partie supérieure trois cavités plus ou moins égales<sup>19</sup>.



Fig. 1 Pozzuoli, Antiquarium : base (*motab*) venant du sanctuaire de Dousares. Photo de l'auteur.

- 12 Une troisième base (fig. 1), plus longue que les deux autres, mais de même hauteur et de même profil, a été trouvée en 1965. Elle aussi porte l'inscription *Dusari sacrum* et présente des cavités de même grandeur sur le dessus, mais au nombre de sept (mesurant selon les cas 0,135-155 m x 0,07-0,75 m de surface ; profondeur 0,04-0,45 m). Près de cette base, on a trouvé quatre stèles rectangulaires de 0,28 m de haut, toutes arrondies sur un côté, dont il est apparu qu'elles s'adaptaient exactement aux cavités ménagées dans la base<sup>20</sup>. La proximité géographique de la base et des stèles lors de leur mise au jour constitue du reste le principal indice permettant d'affirmer que le lieu de découverte est identique au lieu d'implantation d'origine, ou ne peut en être très éloigné.
- 13 La découverte des stèles permet en outre de déterminer la fonction des bases de façon assez certaine. On peut en effet établir un parallèle avec les représentations de plusieurs bétyles dressés sur une assise commune dans les reliefs rupestres de Pétra. Ici aussi, les pierres sacrées sont le plus souvent au nombre de trois, mais peuvent être plus nombreuses (fig. 2)<sup>21</sup>.



Fig. 2 Pétra : relief représentant trois bétyles dans le Sik. Photo de l'auteur

- 14 Trois bétyles plantés sur une sorte de podium, auquel mène une échelle, sont également visibles sur les monnaies de Bostra au III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. (fig. 3).



Fig. 3 Bostra, monnaie de l'époque de Dèce (249-251 ap. J.-C.). Tiré de : *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia* (1922), tav. 4, n° 12

Les pierres sont surmontées d'objets plats, en forme de galettes, que je serais tenté d'interpréter comme la représentation d'un rituel d'offrande. La légende de la monnaie établit en tout cas un lien avec la fête des *Actia Dusaria*<sup>22</sup>.

- 15 Les stèles insérées dans les bases de Pouzzoles sont, d'après les comparaisons établies, des bétyles, et donc, des manifestations de Dousarès. Sans doute ont-elles été importées depuis le pays d'origine du culte et associées, à Pouzzoles, à des bases de marbre italique. De cette façon, c'était un peu comme si le dieu avait fait le voyage de sa patrie nabatéenne jusqu'à Pouzzoles. On peut recourir en guise de comparaison et d'éclaircissement à une inscription fragmentaire qui rapporte le voyage du *theos hagios* de la ville phénicienne de Sarepta. On y lit que le dieu prit la mer le 29 mai 79 ap. J.-C. à Tyr en direction de Pouzzoles (*katepleusan*). Malgré certaines difficultés de lecture et d'interprétation, on peut probablement déduire de ce texte que le transfert se réalisait à travers des objets sacrés dans lesquels on pensait le dieu présent<sup>23</sup>.

- 16 Les socles destinés aux bétyles, tels qu'ils apparaissent sur les reliefs et les monnaies nabatéennes, étaient appelés *motab*, c'est-à-dire « trône de la divinité ». On peut ranger dans cette catégorie les bases en marbre de Pouzzoles<sup>24</sup>. La référence aux rites sacrificiels visible sur la monnaie de Bostra laisse supposer une parenté de fonction, au moins partielle, avec l'autel dédié à Dousarès de type romain retrouvé à Pouzzoles. Ce rapprochement, auquel s'ajoutent l'emploi d'une formule épigraphique romano-latine, ainsi que le matériau et la forme du *motab*, prouvent que les Nabatéens de Pouzzoles n'avaient aucune intention de s'isoler de leur nouvel environnement. Les inscriptions purement nabatéennes attestent néanmoins une référence nette et persistante à la région d'origine, qui s'exprime, malgré des concessions à la société d'accueil, par des rites authentiquement nabatéens.
- 17 La durée de vie du sanctuaire nabatéen de Pouzzoles est inconnue. L'unité formelle des objets trouvés en mer, soulignée par des concordances textuelles et par le graphisme des inscriptions, plaide en faveur d'une réalisation à la période augustéenne ou julio-claudienne. Les deux autres témoins archéologiques datent de la même époque. La rénovation du sanctuaire en 5/6 ap. J.-C. est également intéressante. Apparemment, il n'y avait pas eu jusque-là un nombre suffisant et suffisamment stable de Nabatéens à Pouzzoles pour entretenir correctement l'activité cultuelle. Cette donnée semble à nouveau plaider pour la thèse de communautés mobiles et fluctuantes. Elle confirme ce qui a été déjà indiqué par la situation topographique du sanctuaire, à savoir que le culte de Dousarès était un phénomène périphérique en relation avec la société de Pouzzoles, qui ne se développait pas à l'intérieur de celle-ci, mais restait le fait d'une enclave ethnique.
- 18 Il en allait tout autrement, comme on le sait, des cultes d'origine égyptienne, en particulier de ceux d'Isis et de Sérapis, dont la diffusion dépassait largement le cercle des marchands d'Alexandrie et d'Égypte installés dans les villes portuaires. Ces derniers faisaient-ils, contrairement aux Syriens ou aux Nabatéens, office de missionnaires ou de propagandistes ? Pour répondre à cette question, j'aimerais me tourner à présent vers les cas d'Ostie et de Portus, qui ont livré dans ce domaine un matériel plus riche que Pouzzoles.
- 19 Hélas, nous ne connaissons pas avec certitude l'emplacement du plus ancien sanctuaire dédié aux divinités égyptiennes d'Ostie. Nous possédons d'anciens rapports concernant des inscriptions et des objets – aujourd'hui en grande partie disparus – trouvés en plusieurs endroits, sur les rives du Tibre, et susceptibles d'indiquer la présence d'un sanctuaire d'Isis. Le seul fait certain semble toutefois être que le Serapeum, fondé à une certaine distance du fleuve dans la partie occidentale de la ville en 127 ap. J.-C., n'était pas le premier sanctuaire de son espèce à Ostie. À cette époque, le port du Tibre avait évidemment cessé, depuis longtemps déjà, d'être le principal lieu de transbordement des biens d'importation. Il avait cédé le pas au nouveau port de mer d'Ostie, à quelques kilomètres de là, qui était, depuis sa construction par Trajan, plus largement utilisé pour les livraisons de céréales égyptiennes<sup>25</sup>.
- 20 De Portus, la colonie qui se développa à l'époque autour du nouveau port, seules de petites parties ont été fouillées à ce jour. La découverte de sculptures et d'inscriptions y atteste néanmoins l'existence de sanctuaires dédiés à Isis et à Sérapis. Les inscriptions dédiées au second, en particulier, montrent que ce culte avait un caractère spécifiquement alexandrin. Ainsi, certaines des inscriptions votives, très majoritairement grecques, que l'on a retrouvées mentionnent expressément l'origine alexandrine des



adeptes, d'autres se contentant de le suggérer<sup>26</sup>. On remarque aussi le titre, attesté de diverses façons à partir de Commode, de *neokoros*, qui est même exprimé dans un cas sous la forme de *neokoros tou en Porto Sarapidos*. Il est tout à fait manifeste qu'il a été emprunté au clergé du temple d'Alexandrie, où il apparaît antérieurement, au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.<sup>27</sup>. La mention du dieu lui-même en tant que *Zeus Helios Megas Serapis* va dans le même sens. Sérapis est nommé selon la même formule en dehors d'Alexandrie, par exemple à Carthage, où les tenants du culte sont à nouveau essentiellement des marchands alexandrins<sup>28</sup>.

- 21 À Portus (comme à Alexandrie), Sérapis est nettement dominant par rapport à Isis. Parmi les inscriptions d'Isis de cet endroit, l'une présente un intérêt particulier dans la mesure où la déesse y est mentionnée en tant que *Pharia*, c'est-à-dire Isis de Pharos. Cette épiclèse constitue à nouveau une allusion claire à Alexandrie, même si l'existence d'un sanctuaire d'Isis à Pharos a été mise en doute par Laurent Bricault<sup>29</sup>.
- 22 L'inscription en question documente la consécration d'une statue à l'Isis Menouthis, c'est-à-dire à la déesse vénérée dans le sanctuaire aujourd'hui immergé d'Aboukir<sup>30</sup>. Malheureusement, rien n'a été conservé de cette statue. Une autre, mise au jour en 1969 dans l'*Isola sacra*, autrement dit dans la zone de l'antique Portus, pourrait toutefois être identifiée elle aussi à Isis *Pharia*<sup>31</sup>.



Fig. 4 Ostie, Museo Ostiense : statue d'Isis (?) trouvée à Portus. Photo de l'auteur

- 23 Cette pièce plus grande que nature de marbre sombre (fig. 4) nous est parvenue sans tête ni extrémités, à l'origine ajoutées en tant que pièces rapportées. Elle représente une figure féminine animée d'un mouvement énergique vers l'avant, posant le pied gauche sur un objet non conservé. Le torse est légèrement penché vers l'avant et la gauche. Elle est vêtue d'un fin chiton plaqué au corps par le mouvement et par le vent. Un manteau a été noué à la taille. Il se déployait à l'origine de part et d'autre du corps, gonflé par le vent.



- 24 La pose et le drapé du vêtement de la statue de Portus concordent de manière très générale avec les représentations d'Isis Pharia connues par les arts bidimensionnels, notamment par les nombreuses monnaies alexandrines des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles après J.-C.<sup>32</sup>, qui renvoient elles-mêmes au type plus ancien d'Isis Pelagia ou Euploia. Néanmoins, Philippe Bruneau a catégoriquement rejeté toute interprétation de cette statue en tant qu'Isis Pharia<sup>33</sup>. Sa critique se fonde sur le fait que les différences d'attitude corporelle sont au moins aussi importantes que les concordances. Par ailleurs, certaines particularités propres au matériau et à la technique de fabrication doivent être prises en compte : le mélange de parties habillées en marbre foncé est-méditerranéen et de parties dévêtues, qui étaient probablement en marbre clair, se retrouve dans plusieurs statues d'Isis provenant d'Italie<sup>34</sup>.
- 25 Entre-temps, l'attribution de la statue à Isis Pharia a néanmoins gagné en plausibilité grâce à de nouvelles découvertes : une statue de marbre sombre, elle aussi plus grande que nature, comparable à la première pour ce qui est de la pose, mais uniquement de manière générale, a été repêchée au large de Pouzzoles (fig. 5)<sup>35</sup>.



Fig. 5. Pozzuoli, Antiquarium : statue d'Isis (?). Photo de l'auteur

Ici, le manteau forme un large bouffant depuis le dos jusqu'aux jambes et semble entraver le mouvement de ces dernières. Cette impression naît avant tout du traitement un peu cassant du vêtement, caractéristique de l'époque – cette œuvre datant des environs de 200 ap. J.-C. Ici aussi, l'absence des parties dévêtues du corps et de l'objet autrefois ajouté sous le pied gauche a handicapé, jusqu'à il y a peu, l'attribution de la statue.

- 26 Ces doutes ont été balayés par la découverte d'une autre statue lors des fouilles effectuées en 2002 au théâtre de Messène<sup>36</sup>. Cette représentation diffère, il est vrai, des précédentes par de nombreux détails, mais des similarités sont évidentes. La figure, dont la tête a été conservée, pose le pied gauche sur un éperon de navire. Les larges étais partant de la jambe gauche montrent qu'elle tenait autrefois devant elle une voile ou, du moins, un

manteau gonflé à la façon d'une voile. Le diadème, l'écharpe de fleurs et les franges du manteau sont également présentés comme des arguments favorables à une identification à Isis.

- 27 Les trois statues de Portus, Pouzzoles et Messène ne concordent que dans les grandes lignes. Cela pourrait s'expliquer par le fait qu'elles sont des transpositions indépendantes, en ronde-bosse, de modèles bidimensionnels. Elles reproduisent donc des images de petit format, mobiles – monnaies, gemmes ou lampes à huile par exemple<sup>37</sup> – en un format colossal et, de ce fait, en des objets ancrés dans un lieu précis<sup>38</sup>. Ce seul point suffit à les distinguer des bétyles transportables des Nabatéens, amenés d'Arabie à Pouzzoles.
- 28 Mais un autre détail me semble plus important : ces statues sont inspirées par des images d'Isis Pharia et, dans cette mesure, sont spécifiquement alexandrines. Ce ne sont pas pour autant des statues égyptiennes : la statuaire des villes portuaires italiennes suppose un effort de transposition qui avait déjà eu lieu dans le lieu d'origine du culte, en recourant à des représentations gréco-hellénistiques plus anciennes d'Isis (Pelagia ou Euploia). Ces images étaient bien entendu rendues disponibles dans toute la Méditerranée, alors que les bétyles aniconiques des Nabatéens n'avaient généralement pas de réception en dehors de leur propre sphère culturelle.
- 29 Comme on le sait, on trouve aussi, dans les sanctuaires dédiés à Isis et à Sérapis, des objets d'apparence « exotique ». Cela ressort par exemple des inventaires des sanctuaires d'Isis du Champ de Mars à Rome et de Bénévent, ainsi que du sanctuaire de Sérapis à Ostie, qui ont fait l'objet de fouilles et d'études archéologiques assez poussées. Selon la thèse de Katja Lembke, ces objets, effectivement importés d'Égypte dans l'Iseum Campense, ne remplissaient pas de fonction culturelle au sens strict. Ils avaient plutôt pour rôle de créer une ambiance, d'évoquer par la vue ou l'« atmosphère » le pays d'origine du culte. Cette prétendue perte de rapport avec les rituels concrets est néanmoins contestée<sup>39</sup>. Il est en tout cas intéressant de savoir que ces pièces importées ne faisaient en général pas référence à la métropole hellénistico-romaine d'Alexandrie, comme c'est peut-être le cas de la statue d'Isis de Portus, mais à l'Égypte d'une manière générale. Il s'agit surtout d'œuvres appartenant à la tradition « pharaonique » de l'ancienne Égypte. Ce type d'antiquités, qui ont dû être enlevées des sanctuaires du delta du Nil, puis transportées vers Ostie, étaient également présentes dans le Serapeum de l'endroit<sup>40</sup>, où elles côtoyaient des sculptures réalisées dans le style égyptisant, mais probablement en Italie. Certaines sont couvertes de hiéroglyphes. Ceux-ci ne se laissent généralement pas déchiffrer de manière claire, mais sont manifestement là pour souligner le caractère authentiquement égyptien de l'œuvre<sup>41</sup>. Le même rôle était sans doute dévolu à l'emploi de matériaux comme le granit ou l'albâtre, qui étaient connus comme des matières premières spécifiquement égyptiennes. Dans un cas, une table d'offrande du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. faite de basanite, dont la fonction originale ressort d'une inscription hiéroglyphique fragmentaire, a même été réutilisée pour réaliser un relief montrant Sérapis sur son trône. On ignore encore si ce remploi s'est fait à Ostie où le relief a été trouvé. Il est en revanche très plausible que le fait de réutiliser une pierre provenant d'un sanctuaire égyptien était censé renforcer l'efficacité de l'œuvre sculptée<sup>42</sup>.
- 30 En résumé, on peut affirmer que les références à l'Égypte des accessoires et des objets votifs du Serapeum d'Ostie semblent à chaque fois avoir été supprimées, que ce soit par un changement de fonction ou par une adaptation aux habitudes formelles et aux attentes d'un public non égyptien. De plus, ces objets ont été intégrés à un cadre architectural qui se distinguait nettement des sanctuaires égyptiens. Ils se trouvent

certes dans un décor architectural, comme cette antéfixe d'Ostie (fig. 6), qui présente des traits complètement égyptiens, avec une fleur de lotus flanquée de cobras.



Fig. 6 Ostie, Museo Ostiense : antéfixe à décor égyptisant. Dessin M. Witek

Par contre, le support choisi, en l'occurrence l'antéfixe, n'a pas d'équivalent dans l'architecture sacrée égyptienne ; elle constitue un élément architectural romain<sup>43</sup>. En outre, la structure spatiale et architectonique du Serapeum d'Ostie correspond de manière frappante aux temples plus au moins contemporains d'autres *collegia* locaux. Par exemple, le Serapeum est, comme le complexe des constructeurs de bateaux (*fabri navales*), formé d'une cour principale flanquée d'un temple à l'arrière (fig. 7).

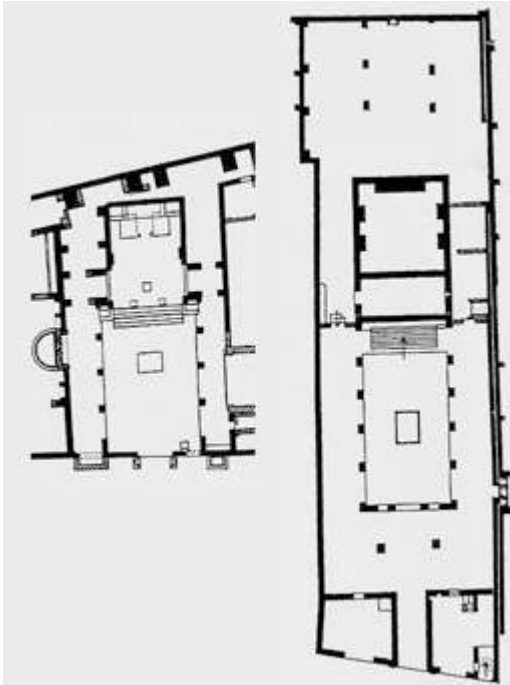


Fig. 7. Ostie, Serapeum (gauche) et le Tempio dei Fabri Navales (droite). D'après : Bollmann (1998), fig. 24 et 21

Plutôt que d'utiliser des formes architecturales culturelles égyptiennes, on adaptait donc les formes utilisées localement aux besoins du culte<sup>44</sup>. Le même phénomène s'observe en d'autres endroits, comme dans le port grec de Milet, dont le Serapeum se caractérise par un plan basilical<sup>45</sup>.

- 31 Aux formes largement « romanisées », sous lesquelles le culte de Sérapis est présenté au public, correspond un manque d'Égyptiens ou d'Alexandrins parmi les membres de la communauté cultuelle d'Ostie attestés dans l'épigraphie<sup>46</sup>. Contrairement au cas de Portus, nous n'avons pas non plus conservé ici de titulatures de prêtres alexandrins. Une inscription votive d'Ostie faisant mention d'un *neacorus* (*sic !*)<sup>47</sup> a été trouvée assez loin du Serapeum et il n'est pas certain qu'il faille la mettre en rapport avec celui-ci. Même si le Serapeum d'Ostie et celui de Portus n'étaient éloignés que de quelques kilomètres, leur base sociale, leurs formes et peut-être aussi le contenu du culte différaient, semble-il, considérablement. On ne peut pas non plus déduire dans ce cas concret que les Alexandrins ont d'abord transposé le culte de Sérapis à Portus avant de l'exporter à Ostie, car il n'est pas attesté plus tôt dans la première ville que dans la seconde.
- 32 Peut-être devrait-on, dans le cas d'Isis et de Sérapis, faire l'hypothèse d'une réception active plutôt que d'une diffusion active du culte. On peut imaginer, du moins d'un point de vue théorique, que des statues mobiles y contribuèrent. Je pense ici en particulier aux processions du style du *navigium Isidis*, décrit par Apulée. Le fait que ce type de fêtes aient été célébrées dans les villes portuaires romaines est notamment prouvé par des lampes en argile plus ou moins naviformes, ornées d'images d'Isis et de Sérapis, dont on a trouvé des exemplaires aussi bien à Pouzzoles qu'à Ostie. Elles rappellent les lampes en forme de *cymbia* mentionnées par Apulée<sup>48</sup>. Or, le *navigium Isidis*, qui avait lieu à l'ouverture de la saison de la navigation, avait un rapport direct, perceptible par chacun, avec la vie quotidienne de (presque) tous les habitants d'une ville portuaire. Elle se prêtait donc idéalement à l'ancrage de l'image de la divinité dans la conscience d'un plus large groupe de population – en particulier dans sa forme hellénistico-romaine, par exemple en tant qu'*Isis Pharia*.
- 33 L'adoption des divinités égyptiennes-alexandrines pourrait, à la lumière du contexte brossé ici, avoir été, dans un premier temps, particulièrement importante parmi ceux qui étaient liés au commerce outre-mer<sup>49</sup>. Nous en trouvons une indication dans la fresque d'une tombe proche de la Porta Laurentina d'Ostie, qui doit avoir appartenu à un *collegium* de débardeurs. La scène, aujourd'hui conservée à la *Bibliotheca Vaticana*, montre le déchargement d'un navire portant le nom d'*Isis Giminiana*<sup>50</sup>. Cette fresque qui ornait à l'origine un petit *sacellum* d'Ostie principalement utilisé par les boulangers (« *Sacello del Silvano* »), montre des figures d'Isis et d'Harpocrate aux côtés de divinités comme Fortuna et Annona. On peut donc supposer un rapport du moins indirect avec le commerce des céréales. La corporation des boulangers peut quant à elle avoir fonctionné comme relais et ainsi contribué à une popularisation d'Isis et de Sérapis<sup>51</sup>.
- 34 On peut l'affirmer en guise de conclusion : il est aussi difficile de démontrer la réalité d'une véritable « œuvre missionnaire » dans le cas des Alexandrins ou des Égyptiens à Ostie et à Portus que dans le cas des Héliopolitains ou des Nabatéens à Pouzzoles. Il semblerait plutôt que le culte réellement « alexandrin » soit resté localisé à Portus et, donc, ait connu un développement clairement distinct de celui d'Ostie, ville dans laquelle n'apparaissent ni formes d'organisation, ni épicleses, ni images de dieux spécifiquement alexandrines. Quelques éléments égyptiens ont bien été intégrés dans le sanctuaire de Sérapis, mais cela reste des objets mobiles placés à l'intérieur d'un contexte romain. On ne peut donc guère qualifier les cultes d'Isis et de Sérapis à Ostie de spécifiquement « orientaux ». Leur diffusion suit plutôt les voies indiquées par le réseau corporatif très large qui caractérise la société d'Ostie sous l'Empire.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- Adamo Muscettola, St. (1998) : « Sulla connotazione del culto di Iside a Pozzuoli », in : *L'Egitto in Italia dall'antichità al medioevo. Atti del III Congresso internazionale italo-egiziano*, Rom / Pompei 13-19 novembre 1995, éd. par N. Bocanasa, Rome, CNR, p. 547-558.
- AE : *L'Année Épigraphique*, Paris.
- Backer, J. Th. (1994) : *Living and working with the Gods. Studies of Evidence of Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia (100-500 AD)*, Amsterdam, Gieben.
- Bloch, H. (1945) : « A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394 A.D. », *Harvard Theological Review*, XXXVIII, 4, p. 199-244.
- Bollmann, B. (1998) : *Römische Vereinshäuser*, Mayence, Zabern.
- Bricault, L. (2000) : « Un phare, une flotte, Isis, Faustine et l'annone », *Chronique d'Égypte*, 75, p. 136-149.
- Bruneau, Ph. (1974) : « Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia ? », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, XCVIII, p. 333-381.
- Camodeca, G. et al. (2001) : « Ricerche sul vicus Lartidianus di Puteoli », in : Gianfrotta P. A. / Maniscalco, F. (éd.) : *Forma Maris. Forum internazionale di archeologia subacquea, Pozzuoli, 22-24 settembre 1998*, Naples, Massa, p. 95-105.
- Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia* (1922), éd. par G. F. Hill, London, Longmans (A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, XXVIII).
- Catalogue of the Coins of Alexandria and the Nomes* (1892), éd. par R. S. Poole, London, Longmans (A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, XVII)
- CIL : *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin.
- Cumont, F. (1929) : *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Geuthner.
- Cuscito, G. (1986) : « Economia e società », in : Forlati Tamato, B. et al. : *Da Aquileia a Venezia*, 2<sup>e</sup> éd., Milan, Garzanti (Antica Madre, III), p. 571-694.
- Dubois, Ch. (1909) : *Pouzzoles antique*, Paris, Fontemong (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, XLVIII).
- Dussaud, R. (1905) : *Notes de mythologie syrienne*, vol. II, Paris, Leroux.
- Egelhaaf-Gaiser, U. (2000) : *Kulträume in römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort der Religion im kaiserzeitlichen Rom*, Stuttgart, Steiner (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, II).
- Eingartner, J. (1991) : *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit*, Leyde, Brill, (Mnemosyne, Suppl. CXV).
- Glueck, N. (1965) : *Deities and Dolphins*, London, Cassell.
- Hackl, U. / Jenni, H. / Schneider, Ch. (2003) : *Quellen zur Geschichte der Nabatäer*, Fribourg (CH) / Göttingen, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, LI).

- Hajjar, J. (1977) : *La Triade d'Héliopolis-Baalbek*, vol. I, Leyde, Brill (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, LIX).
- Healey, J. F. (2001) : *The Religion of the Nabateans. A Conspectus*, Leyde, Brill (Religions in the Graeco-Roman World, CXXXVI).
- Inscriptiones Aquileiae* (1993), éd. par G. B. Brusin / M. Buora, vol. I, Udine, Deputazione di Storia Patria per il Friuli (Pubblicazioni della Deputazione di Storia Patria per il Friuli, XX).
- ILS : *Inscriptiones Latinae Selectae*, éd. par H. Dessau, 3 vol., Berlin, Weidmann, 1892-1916.
- Kindler, A. (1983) : *The Coinage of Bostra*, Warminster, Aris and Philipps.
- Lacerenza, G. (1988/89) : « Il dio Dusares a Puteoli », *Pouzzoles*, 12/13, p. 119-149.
- Lembke, K. (1994) : *Das Iseum Campense in Rom*, Heidelberg, Verlag Archäologie und Geschichte (Archäologie und Geschichte, III).
- Maiuri, A. (1981) : *I Campi Flegrî dal sepolcro di Virgilio all'antro di Cuma*, 5<sup>e</sup> éd., Rome, I.P.Z.S.
- Malaise, M. (1972) : *Les Conditions de pénétration et de diffusion de cultes égyptiens en Italie*, Leyde, Brill (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, XXII).
- Moutsopoulos, N. C. (1990) : « Observations sur les représentations du panthéon nabatéen », in : Zayadine, F. (éd.) : *Petra and the Caravan Cities. Proceedings of the Symposium at Petra in September 1985*, Amman, Department of Antiquities of Jordan, p. 53-75.
- OGIS : *Oriens Graeci Inscriptiones Selectae*, éd. par W. Dittenberger, vol. I-III, Leipzig, Hirzel, 1903-1905 (Sylloge inscriptionum Graecarum, Suppl. 1-2).
- Ostia. Port et porte de la Rome antique* (2001), Catalogue de l'exposition à Genève, Musée Rath, 23 février au 22 juillet 2001, éd. par J.-P. Descœudres, Genève, Georg.
- Parlasca, I. (o.J. [1990]) : « Terrakottenfunde aus Petra », in : Lindner, M. / Zeitler, J. P. (éd.) : *Petra, Königin der Weihrauchstraße*, Fürth, VKA-Verlag, p. 111-127.
- Pellegrino, A. (1996) : « Les cultes de Jupiter Dolichénien et de Jupiter Héliopolitain à Ostie », in : Bellelli, G. M. / Bianchi, U. (éd.) : *Orientalia Sacra Urbis Romae Dolichena et Heliopolitana. Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*, Rome (Studia archaeologica, LXXXIV), p. 563-582.
- Pucci, G. (1976) : « Iside Pelagia : a proposito di una controversia iconografica », *Annali della Scuola Normale Superiore, Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, 3, s., VI, 4, p. 1177-1191.
- Quack, J. F. (2003) : « Zum ägyptischen Ritual im Iseum Campense in Rom », in : *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Interdisziplinäre Tagung vom 1.-2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin*, éd. par C. Metzner-Nebelsick, Rahden (Westf.)-Leidorf, p. 55-66.
- Quack, J. F. (2005) : « Heiligtümer ägyptischer Gottheiten und ihre Ausstattung in Italien », in : *Ägypten, Griechenland, Rom. Abwehr und Berührung, Ausstellung Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie [Frankfurt-sur-le-Main] du 26 novembre 2005 au 6 février 2006*, éd. par H. Beck / P. C. Bol / M. Bückling, Tübingen / Berlin, Wasmuth, p. 398-404.
- RICIS : Bricault, L. (2005) : *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (hors d'Égypte)*, vol. I-III, Paris, Bocard, (MémAcInscr, n.s. XXXI).
- Rives, J. B. (1995) : *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford, Clarendon Press.
- Rodà, I. (2001) : « La escultura del Serapeo ostiense », in : Mar, R. et al. (éd.) : *El santuario de Serapis en Ostia*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili (Documents d'arqueologia clàssica, IV), p. 227-253.

- Roullet, A. (1972) : *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome*, Leyde, Brill (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, XX).
- Rüpke, J. (2006) : « The Rational Choice Approach Towards Religion : Theoriegeschichte als Religionsgeschichte », in : Reinhard, W. / Stagl, J. (éd.) : *Wirtschaftsanthropologie : Geschichte und Diskurse*, Wien, Böhlau (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, IX), p. 435-449.
- Salditt-Trappmann, R. (1970) : *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*, Leyde, Brill (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, XV).
- Steuernagel, D. (1999) : « « Corporate Identity ». Über Vereins-, Stadt- und Staatskulte im kaiserzeitlichen Puteoli », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 106, p. 149-187.
- Steuernagel, D. (2001) : « Kult und Community », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 108, p. 41-56.
- Steuernagel, D. (2004) : *Kult und Alltag und römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive*, Stuttgart, Steiner (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, XI).
- Steuernagel, D. (2006) : « Ancient Harbour Towns – Religious Market Places ? Formation and Social Functions of Voluntary Associations in Roman Ostia », in : *Zwischen Kult und Gesellschaft. Internationale Tagung*, Hamburg, 2005, éd. par I. Nielsen (Hephaistos, XXIV), p. 141-151.
- Themeles, P. (2002) : « Anaskaphe Messenes », *Praktika tes en Athenais Archaïologikes Etaireias*, p. 21-55.
- Tran Tam Tinh, V. (1972) : *Le Culte des divinités orientales en Campanie*, Leyde, Brill, (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, XXVII).
- Tran Tam Tinh, V. (1990) : « Isis », in : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. V, Zurich, Artemis.
- Tiradritti, F. (2005) : « The Return of Isis in Egypt », in : Hoffmann, A. (éd.) : *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches*, Istanbul, Ege Yayinlari (Byzas, I), p. 209-225.
- Vidman, L. (1970) : *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, De Gruyter, (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XXIX).
- Zevi, F. (2001) : « Iscrizioni e personaggi nel Serapeo », in : Mar, R. et al. (éd.) : *El santuario de Serapis en Ostia*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili (Documents d'arqueologia clàssica, IV), p. 169-200.
- Zevi, F. (2002) : « Statua di Iside » in : De Nuccio, M. / Ungaro, L. (éd.) : *I marmi colorati della Roma imperiale. Roma, Mercati di Traiano, 28 settembre 2002-19 gennaio 2003*, Venise, Marsilio, p. 302-304 (no. 4).

## NOTES

1. Cumont (1929), p. 20 sq.
2. Maiuri (1981), p. 1 ; Cuscito (1986), p. 572.
3. Voir Steuernagel (2006) ; Rüpke (2006).
4. Steuernagel (2004), p. 244 sq. – Ostie : Pellegrino (1996), p. 565-568 ; AE 1998, 274 ; CIL XIV, 24. – Aquilée : *Inscriptiones Aquileiae* (1993), n° 261.
5. Voir Hajjar (1977), p. 551 sq. ; Steuernagel (1999), p. 161 sq.



6. *CIL X*, 1634.
7. *CIL X*, 1579.
8. *ILS*, 4289.
9. *CIL X*, 1578.
10. Dubois (1909), p. 98 sq.
11. Hajjar (1977), p. 393.
12. Paus. V, 12.4 (trad. J. Pouilloux, coll. Budé).
13. Camodeca (2001), p. 97 sqq. Voir aussi Steuernagel (1999), p. 161-164.
14. *CIS II*, 158 ; Hackl et al. (2003), p. 116 sqq., n. A.002.01 ; voir Lacerenza (1988/89), p. 122-131.
15. Lacerenza (1988/89), p. 128-130 ; Healey (2001), p. 77.
16. *CIS II*, 157 ; Hackl et al. (2003), p. 118 sq., n. A.002.02.
17. Glueck (1965), p. 379 sq. ; terres-cuites : Parlasca (o.J. [1990]), p. 124 sqq.
18. *Ap. Diod. Sic. III*, 43, I, voir Hackl et al. (2003), p. 434-439.
19. Tran Tam Tinh (1972), p. 154 sq. n. 4-6 ; Lacerenza (1988/89), p. 132 ; *CIL X*, 1556 ; *AE* 1994, 422 sq.
20. Tran Tam Tinh (1972), p. 144, n. S 3 ; *AE* 1971, 86.
21. Voir, par exemple, Moutsopoulos (1990).
22. *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia* (1922), p. 26, n. 48-49 ; Dussaud (1905), p. 169 sq. ; Kindler (1983), p. 59 sq., 122 n. 47.
23. *OGIS II*, 594 ; voir Steuernagel (1999), p. 164 ; Steuernagel (2004), p. 248.
24. Lacerenza (1988/89), p. 133-135 ; voir aussi Healey (2001), p. 168 sq. ; Hackl et al. (2003), p. 90 sq.
25. Steuernagel (2004), p. 92 sqq., 212.
26. *RICIS II* 503/1206-1210 ; voir aussi *RICIS II* 503/1213.
27. Bloch (1945), p. 242 sqq. ; Vidman (1970), p. 57 sqq. ; Malaise (1972), p. 131 sqq.
28. Rives (1995), p. 213 sq.
29. *RICIS II* 503/1204 ; voir Bricault (2000).
30. Voir *RICIS II* 503/1212.
31. À ce sujet, voir, récemment, Zevi (2002), p. 302 sqq., n. 4.
32. *Catalogue of the Coins of Alexandria and the Nomes* (1892), p. LXVIII, p. 37, n. 305, p. 54, n. 450-451, p. 89, n. 750-758, p. 114, n. 989, p. 131, n. 1111-1120, p. 147, n. 1226-1227, p. 149, n. 1241-1243, p. 162, n. 1326 et p. 164, n. 1338.
33. Bruneau (1974), p. 370 sqq.
34. Exemples de Rome et de Naples : Eingartner (1991), p. 114 sq., n. 13, p. 117, n. 21, p. 123 sq., n. 38 ; p. 140, n. 90 ; voir Pucci (1976), p. 1177-1191 : les parties de marbre blanc ont pour la plupart été complétées récemment ; voir aussi à ce sujet Tiradritti (2005), p. 210-213.
35. Adamo Muscettola (1998), p. 547 sq.
36. Themeles (2002), p. 27 sq.
37. Tran Tam Tinh (1990), p. 782 sq., n. 269-297.
38. Steuernagel (2004), p. 217 sq.
39. Lembke (1994), p. 34 sqq. ; voir Egelhaaf-Gaiser(2000), p. 112 sqq., 179 sq. ; Quack (2003) ; Quack (2005).
40. Cf. Roda (2001), p. 229 sq., n. 2.
41. Roda (2001), p. 234 sq., n. 8.
42. Roda (2001), p. 228 sq., n. I ; voir Quack (2003), p. 59.
43. Rouillet (1972), p. 55, n. I ; Steuernagel (2004), p. 214 ; voir Lembke (1994), p. 195, n. 30.
44. Steuernagel (2004), p. 213 ; voir Bollmann (1998), p. 81-88.
45. Salditt-Trappmann (1970), p. 33-36.
46. Zevi (2001).
47. *RICIS II* 503/1126.

48. Apul., *Mét.*, XI, 10 ; Egelhaaf-Gaiser (2000), p. 211 sq. ; Steuernagel (1999), p. 169 sq. ; Steuernagel (2004), p. 217.
49. Zevi (2001), p. 176 sq.
50. *Ostia. Port et porte de la Rome antique* (2001), p. 408, n. VII.I.
51. Backer (1994), p. 156 sq. ; voir Steuernagel (2001), p. 45 ; Steuernagel (2004), p. 226.
- 

## INDEX

**Mots-clés** : cultes orientaux, religion romaine, villes portuaires

**Schlüsselwörter** : Hafenstädte, orientalische Kulte, Römische Religion

## AUTEURS

### DIRK STEUERNAGEL

Dirk Steuernagel travaille comme collaborateur scientifique à l'Institut für Archäologische Wissenschaften de la Goethe-Universität de Francfort. Pour plus d'informations, voir la notice suivante.