

AEGYPTIORUM MORE. LA DIMENSION POLITIQUE DU THÈME DU ZOOMORPHISME DANS LA ROME
TARDO-RÉPUBLICAINE

INTRODUCTION¹

À Rome, les divinités égyptiennes semblent avoir commencé à être vénérées au cours du II^e siècle av. J.-C., introduites probablement par des marchands qui étaient rentrés en contact avec elles à Délos, où le culte des dieux égyptiens est attesté dès le III^e siècle av. J.-C.² Toutefois, pendant la période républicaine, la *gens Isiaca*, à savoir le couple Isis et Sérapis - parfois en association avec Apis, Harpocrate et Anubis - n'était pas reconnue officiellement et jouissait d'un culte de type privé, et non pas public. Grâce à un témoignage épigraphique qui mentionne un *sacerdos Isidis Capitolinae*³, nous savons que, très probablement au début du I^{er} siècle av. J.-C., un édifice cultuel consacré à la *gens Isiaca* était présent sur le Capitole. À la fin de la période républicaine, le culte des divinités égyptiennes était donc déjà installé, du moins à titre privé, dans un lieu d'importance majeure pour la religion romaine. Nous savons d'ailleurs que plusieurs actions menées par le sénat entre 59 et 48 av. J.-C. contre le culte des dieux égyptiens ont concerné précisément leur présence sur le Capitole. Il s'agissait probablement de tentatives pour résister aux pressions de la faction des *populares* visant à rendre officiel leur culte sans l'autorisation du sénat, de façon à affaiblir l'autorité de ce dernier⁴. D'autre part, en politique étrangère, au cours de la première moitié du I^{er} siècle av. J.-C., l'influence que Rome exerce sur le royaume lagide en Égypte est de plus en plus contraignante. Un exemple paradigmatique est le cas du roi Ptolémée XII Aulète qui, en 58, ayant quitté l'Égypte à la suite d'une

¹ Je tiens à remercier Francesca Prescendi et Marco Vespa pour leur invitation à contribuer à ce volume. Des versions partielles de cette contribution ont été présentées en décembre 2019 à l'Université de Lausanne, lors de la journée d'études 'Animaux et Religion dans l'Antiquité', et en mai 2021 à l'EPHE de Paris, dans le cadre du séminaire 'Religions de Rome et du monde romain' : les échanges fertiles qui ont eu lieu à ces deux occasions ont contribué à enrichir la présente étude. Je suis reconnaissante à Mario Citroni pour sa relecture de la version définitive de cet article. Je dédie amicalement ces pages à Anna Angelini, experte en animaux et en Antiquité.

² Cf. VERSLUYS 2004 ; BRICAULT 2004 et 2013, pp. 146-151 et 170-180.

³ RICIS 501/0109. Voir TAKÁCS 1995, pp. 51-56 ; BRICAULT 2005, pp. 520-521 et 2013, pp. 146-148.

⁴ Concernant les contrastes entre sénat et *populares* autour de l'officialisation du culte des divinités égyptiennes, voir en particulier MALAISE 1972, pp. 365-377 ; COARELLI 1984, pp. 472-475 et 2019, pp. 11-12 ; TAKÁCS 1995, pp. 56-70 ; VERSLUYS 2004, pp. 428-429 ; ROLLE 2017, pp. 125-127.

révolte, se réfugia à Rome et ne put regagner son pouvoir que grâce à l'aide militaire du gouverneur romain de la province de Syrie, Aulus Gabinius, après avoir essayé d'obtenir, sans succès malgré le soutien de Pompée, une aide formelle de la part du sénat. Les luttes intestines qui caractérisent Rome à la fin de l'époque républicaine empêchent *de facto* l'incorporation de l'Égypte à cause des « craintes suscitées par le formidable pouvoir qu'une possible annexion de l'Égypte aurait donné à celui qui s'en serait chargé »⁵. Si Pompée se montra favorable à Ptolémée Aulète et si, en vertu de ses bons rapports avec l'Égypte, il espéra y trouver un refuge sûr après Pharsale, il y rencontra en revanche une mort déshonorable, qui donna ensuite à César, se prétendant son vengeur, l'occasion de se mêler de la guerre intestine entre Ptolémée XIII et sa sœur et épouse Cléopâtre VII.

Or, c'est précisément à la dernière période républicaine que remontent aussi les premières références aux divinités égyptiennes que nous connaissons dans la littérature latine ainsi que les premières allusions au zoomorphisme.

Dans une étude approfondie des années 80, Klaas Smelik et Emily Hemelrijk⁶ ont examiné le traitement du thème du zoomorphisme égyptien en tant qu'élément-clé de la construction de l'image de l'Égypte dans la littérature gréco-romaine et juive. Une donnée fondamentale qu'ils soulignent comme point de départ de leur analyse est la valeur fortement identitaire que le culte des animaux avait pour les Égyptiens eux-mêmes. Cet élément aurait contribué à la formation de l'identité culturelle de ces derniers en opposition tant aux autres peuples de la Méditerranée avec lesquels ils étaient en contact qu'aux peuples envahisseurs, comme les Perses au VI^{ème} siècle av. J.-C.⁷

Smelik et Hemelrijk parlent d'une aversion générale des Romains envers la culture et la religion égyptienne, qui auraient été perçues comme profondément étrangères, ainsi que d'un jugement fortement négatif, à l'époque républicaine, concernant le culte des animaux⁸. Pour cette période, ils ne prennent en compte que les textes de Cicéron mais dans les faits, nous avons deux autres auteurs (tardo-)républicains qui font aussi référence au zoomorphisme : Nigidius Figulus et Varron.

L'importance de considérer également ces deux autres sources, malheureusement fragmentaires, n'est pas liée uniquement à un souhait, pour ainsi dire, d'exhaustivité de l'analyse. Leur inclusion permet en effet d'éclairer de façon plus approfondie et variée les enjeux politiques

⁵ CHAUVEAU 1997, p. 25. Une synthèse utile des rapports entre Rome et l'Égypte entre 180 et 30 av. J.-C. se trouve aux pp. 11-37.

⁶ SMELIK, HEMELRIJK 1984.

⁷ SMELIK, HEMELRIJK 1984, pp. 1863-1864.

⁸ SMELIK, HEMELRIJK 1984, pp. 1955-1957 'the attitude of the Roman authors towards Egypt in general is a continuation of Greek traditions, but also (...) — save for a few exceptions — turns out to be more negative' (p. 1955).

et religieux de la représentation littéraire de l'Égypte par le biais d'un de ses éléments identitaires les plus importants, à savoir le zoomorphisme, et, ceci, à un moment-clé des rapports de Rome avec ce pays tant dans le domaine de la politique intérieure que dans celui de la politique étrangère.

1. CICERON

À notre connaissance, la première mention du culte égyptien des animaux dans la littérature latine remonte à la deuxième moitié des années 50. Dans le livre 3 de la *République* de Cicéron⁹, le personnage du philosophe néo-académicien Philon affirme que les concepts de justice et d'injustice sont des constructions sociales. Pour le prouver, il évoque en termes de relativisme culturel la variété d'instances religieuses, morales et juridiques qu'on trouve au sein de différents peuples. Or, le premier exemple qu'il offre est celui du zoomorphisme égyptien.

Cic. rep. 3. 14

nunc autem, si quis (...) multas et varias gentis et urbes despiciere et oculis conlustrare possit, videat primum in illa incorrupta maxime gente Aegyptiorum, quae plurimorum saeculorum et eventorum memoriam litteris continet, bovem quendam putari deum, quem Apim Aegyptii nominant, multaue alia portenta apud eosdem et cuiusque generis beluas numero consecratas deorum; deinde Graeciae sicut apud nos delubra magna humanis consecrata simulacris, quae Persae nefaria putaverunt, eamque unam ob causam Xerxes inflammari Atheniensium fana iussisse dicitur, quod deos, quorum domus esset omnis hic mundus, inclusos parietibus contineri nefas esse duceret.

si maintenant (...) on pouvait voir passer sous ses yeux des nations et des villes nombreuses et diverses, on verrait, d'abord, dans cette Égypte, le pays le moins sujet qui soit au changement corrompé et qui conserve dans ses hiéroglyphes la mémoire d'un nombre si élevé de siècles et d'événements, on y verrait, dis-je, un bœuf tenu pour un dieu et auquel les Égyptiens donnent le nom d'Apis, vous y apercevriez encore bien d'autres êtres étonnants et des bêtes de tout genre mises au nombre des dieux. En Grèce, comme chez nous, vous trouvez des temples magnifiques servant de domicile sacré à des statues faites à l'image de l'homme, ce que les Perses croient être une impiété : c'est, dit-on, pour cette raison que Xerxès fit brûler les temples d'Athènes : enfermer les dieux entre des murailles, alors que leur demeure est le monde, cela leur paraissait un sacrilège.

(trad. Ch. Appuhn modifiée).

⁹ Il s'agit d'un ouvrage composé entre 54 et 51 av. J.-C.

Dans ce passage, l'antiquité et le prestige du peuple égyptien et de sa culture, qui à partir d'Hérodote représentent un topos dans la littérature gréco-romaine, semblent être évoqués pour mieux faire ressortir le caractère sinon paradoxal, du moins inattendu de la vénération dont certains animaux font l'objet en Égypte. Le seul à être nommé explicitement ici est le taureau Apis, image vivante du dieu dynastique Ptah. Comme le note Karl Büchner dans son commentaire de ce qui nous reste de la *République*, la mention d'Apis est clairement méprisante. Cela ressort en particulier de l'expression *quendam bovem* – l'indéfini dénotant un manque de respect – et de la relative suivante, *quem Apim Aegyptii nominant*, qui, indiquant une prise de distance du locuteur par rapport à la religion égyptienne, jette implicitement sur cette dernière un doute de légitimité¹⁰. Le reste du panthéon zoomorphique égyptien, très riche et varié, est brièvement présenté à travers les termes *portenta*, « êtres étonnants/monstres », et *beluae*, « fauves », visant à souligner tant l'étrangeté que le caractère effrayant des êtres vénérés en Égypte¹¹.

Dans le même passage, Cicéron oppose à la représentation anthropomorphe des dieux, pratiquée en Grèce comme à Rome, le (prétendu) aniconisme de la religion perse (qui dans les faits n'en était pas un). Cicéron pouvait avoir dérivé cette (fausse) information de sources grecques, puisque déjà Hérodote en parle¹². La conception anthropomorphe du divin chez les Grecs et les Romains ressort, pour ainsi dire, comme un 'juste milieu' entre l'absurdité de vénérer des animaux, comme le font les Égyptiens, et le caractère iconoclaste de nier aux dieux la possibilité d'avoir des demeures dans les temples, comme le font les Perses¹³. Le jugement négatif envers ces derniers résulte clairement de l'exemple proposé à leur égard, à savoir la présentation paradoxale de l'incendie et de la destruction des temples d'Athènes par le roi Xerxès comme un acte pieux visant à corriger un *nefas*.

¹⁰ Cf. BÜCHNER 1984, p. 293 « Im Dienst der bewußten Herabsetzung auch das verfremdende *quem Apim Aegyptii nominant*. »

¹¹ BÜCHNER 1984, p. 293 souligne l'emphase archaïque de l'expression *numero consecratas deorum* et son association inattendue et dérangeante avec *portenta* et *beluas*.

¹² Hdt. 1. 131.

¹³ Peu d'années après, dans un fragment des *Antiquités divines* de Varron, nous trouvons une approche très différente envers l'aniconisme, loué comme une forme sublime de *castitas* caractéristique de la première phase de la religion romaine (cf. Aug. civ. 4. 31 = Varr. div. 1 fr. 18 C.).

Si, dans ce texte, il n'y a certes pas une condamnation explicite du zoomorphisme égyptien, son caractère étrange et décevant pour un peuple de la plus grande antiquité et culturellement si développé émerge néanmoins avec évidence¹⁴.

De même, dans le livre 1 *Des lois*, écrit probablement en même temps que la *République*¹⁵, nous avons aussi une allusion au zoomorphisme, présenté comme une forme de *superstitio*.

Cic. *leg.* 1. 32

Molestiae laetitiae, cupiditates timores similiter omnium mentes pervagantur, nec, si opiniones aliae sunt apud alios, idcirco, qui canem et faelem ut deos colunt, non eadem superstitione, qua ceterae gentes, conflictantur.

Les peines et les joies, les désirs et les craintes se donnent pareillement carrière dans les esprits de tous, et si les croyances des uns diffèrent de celle des autres, cela n'empêche pas ceux qui adorent comme des dieux le chien et le chat d'être victimes d'une superstition qui est la même que celle d'autres nations.

(trad. G. De Plinval)

Dans ce bref passage, il n'y a aucune mention explicite de l'Égypte, mais le fait que les chats et les chiens soient indiqués ailleurs par Cicéron¹⁶ comme des animaux qui font l'objet d'un culte divin par les Égyptiens suggère qu'il y a ici une allusion spécifique au zoomorphisme égyptien¹⁷.

Traitant des éléments communs à tous les hommes, au-delà des constructions sociales et culturelles, Cicéron fait référence, en les personnifiant, aux quatre principales *pravitates*, « affections de l'âme », selon la philosophie stoïcienne : les peines, les joies, les désirs et les craintes. Il les considère comme des constantes dans le genre humain, au-delà de leurs manifestations particulières différant d'un peuple à l'autre. Dans ce contexte, Cicéron mentionne la superstition comme une forme de *pravitas* commune à tous les hommes, bien que différemment déclinée dans les diverses cultures. Le zoomorphisme est ici proposé comme l'exemple le plus exotique, si ce n'est bizarre, de superstition. Malgré son excentricité, il n'est pourtant qu'une manifestation de la

¹⁴ Ainsi SMELIK, HEMELRIJK 1984, p. 1956 notent 'in a very suggestive manner the reader is reminded of the positive conception of Egypt as a land of age-old traditions only then to be confronted by the sharp contrast of the astonishing custom of worshipping beasts and monsters.'

¹⁵ Cf. DYCK 2004, pp. 5-7.

¹⁶ Voir Cic. *Tusc.* 5. 78 (chats et chiens); *nat. deo.* 1. 82 et 101 (chats), 3. 47 (chats et chiens).

¹⁷ Ainsi DYCK 2004, p. 152 dans son commentaire à ce passage parle explicitement de 'Egyptian theriomorphic gods'. *Contra* SMELIK, HEMELRIJK 1984 ne citent pas ce passage dans leur étude.

pravitas plus générale représentée par la *superstitio*. Le fait qu'il soit défini ici comme une *superstitio* le connote de façon ouvertement négative comme une croyance religieuse absurde¹⁸.

Cicéron fait aussi allusion à l'adoration d'animaux en Égypte dans le dernier livre des *Tusculanes*, qu'il écrit en 45 av. J.-C. Soulignant la nécessité, pour l'homme sage, le *sapiens*, de ne pas se laisser vaincre par la douleur, il cite des exemples de fière endurance tirés d'autres cultures. Le zoomorphisme est évoqué comme dernier exemple de toute la série : il est présenté comme une croyance qui, malgré sa dépravation, fait tolérer la douleur et pousse au sacrifice.

Cic. *Tusc.* 5.78

pueri Spartiatae non ingemescunt verberum dolore laniati. adolescentium greges Lacedaemone vidimus ipsi incredibili contentione certantis pugnis calcibus unguibus morsu denique, cum exanimarentur prius quam victos se faterentur. quae barbaria India vastior aut agrestior? in ea tamen gente primum ei, qui sapientes habentur, nudi aetatem agunt et Caucasi nives hiemalemque vim perferunt sine dolore, cumque ad flammam se adplicaverunt, sine gemitu aduruntur. mulieres vero in India, cum est cuius earum vir mortuus, in certamen iudiciumque veniunt, quam plurimum ille dilexerit - plures enim singulis solent esse nuptae - ; quae est victrix, ea laeta prosequentibus suis una cum viro in rogum imponitur, illa victa maesta discedit. (...) Aegyptiorum morem quis ignorat? quorum inbutae mentes pravitatis erroribus quamvis carnificinam prius subierint quam ibim aut aspidem aut faelem aut corcodillum violent, quorum etiamsi imprudentes quippiam fecerint, poenam nullam recusent.

Les enfants spartiates ne gémissent pas quand ils sont déchirés par des coups douloureux. J'ai vu moi-même à Lacédémone des bandes de jeunes gens s'acharner de façon incroyable l'une contre l'autre ; ils luttent à coups de poing, de pied, avec les ongles, avec les dents enfin, se laissant assommer plutôt que de s'avouer vaincus. Y a-t-il pays barbare plus inculte et plus sauvages que l'Inde ? Pourtant, chez ce peuple, d'abord ceux que l'on tient pour des sages demeurent nus toute leur vie, insensibles aux neiges du Caucase et aux rigueurs de l'hiver, et, quand ils se soumettent à l'épreuve du feu, se laissent brûler sans une plainte. Quant aux femmes de l'Inde, toutes celles qui viennent à perdre leur mari se présentent devant un arbitre pour faire valoir qu'elles étaient les préférées du défunt (car ils ont plusieurs épouses) ; puis celle qui l'emporte s'en va joyeuse, escortée par ses proches, prendre place sur le bûcher aux côtés de son mari, tandis que la vaincue se retire désappointée. (...) Qui ne connaît la coutume des Égyptiens ? Ces gens dont l'esprit est imbu d'égarements dépravés affronteraient les pires tortures plutôt que de porter une main sacrilège sur un ibis, un aspic, un chat, un chien ou un

¹⁸ Cf. OLD, s.v. *superstitio*, p. 1800 : 'excessive fear of the gods, unreasonable religious belief, superstition'. Voir aussi DYCK 2004, pp. 152-153.

crocodile, et même s'il leur arrivait par mégarde de commettre une chose de la sorte, il n'est point de châtement auquel ils ne se soustrairaient.

(trad. J. Humbert, modifiée)

Dans ce passage des *Tusculanes*, je proposerais de voir une sorte de *climax* dans les exemples de résilience proposés. Tout d'abord, il est question de la résistance à la douleur, un peu excessive, mais néanmoins admirable, des jeunes Spartiates. Ensuite, nous avons à faire avec deux exemples attribués à un contexte explicitement présenté comme « barbare », celui de la *barbaria India*, qui voit non seulement ses sages être prêts à se laisser brûler vifs sans une plainte, mais aussi ses femmes, une fois devenues veuves, désirer intensément cette mort cruelle. Finalement, comme ultime démonstration de mépris inopiné de la douleur, Cicéron cite le cas des Égyptiens, qui préfèrent se livrer aux pires tourments plutôt que d'outrager les animaux qu'ils vénèrent comme des dieux. Dans ce dernier exemple, la disproportion entre la douleur et la raison qui pousse à l'affronter apparaît comme particulièrement extrême.

Le zoomorphisme égyptien est ainsi présenté comme la forme de fanatisme la plus lointaine de la sensibilité romaine et de ses valeurs. Cela est d'autant plus frappant que ce rôle semblerait au début attribué à l'Inde, définie juste quelques lignes auparavant comme le pays « barbare » le plus inculte et le plus sauvage. Un pays tellement lointain de Rome et loin d'une expérience directe de la part des Romains¹⁹ qu'il pouvait se prêter particulièrement bien à être représenté comme une source de *mirabilia* farouches. Mais allant contre l'attente du lecteur que l'Inde incarne le sommet de l'étrangeté en matière d'endurance à la douleur, Cicéron attribue ce rôle au culte égyptien des animaux, un exemple bien plus proche de l'expérience du public romain, mais présenté comme encore plus incompatible avec leur culture.

L'attitude critique de Cicéron résulte de manière évidente dans sa présentation des Égyptiens comme imbibés « des égarements de leur perversion », *inbutae mentes praevitatis erroribus*. Le syntagme *mos Aegyptiorum* me semble ici implicitement, mais clairement construit en opposition à *mos maiorum*²⁰. Encore une fois, ainsi évoqué, le zoomorphisme résulte comme une pratique étrangère aux mœurs romaines et utile à Cicéron précisément comme argument paradoxal²¹.

¹⁹ Nous avons néanmoins des preuves archéologiques non seulement d'échanges commerciaux, mais aussi de la présence de colonies de marchands romains sur le sol indien, cf. CIMINO 1994.

²⁰ Sur le concept de *mos maiorum* en lien avec la religion chez Cicéron, voir récemment en particulier PRESCENDI 2022, pp. 342-350. Pour le rapport entre *mos maiorum* et cultes étrangers à Rome, cf. PRESCENDI 2023.

²¹ C'est aussi la conclusion de l'analyse très brève de ce passage par SMELIK, HEMELRIJK 1984, p. 1957, qui affirment 'here is another occasion, where animal worship is seen as a deranged form of religion and as such useful as an example in an argument'.

Dans ce passage, lorsqu'il évoque le zoomorphisme, Cicéron pourrait dépendre de sources grecques. En effet, Hérodote, au livre 2 de ses *Histoires*, fait une distinction entre meurtre volontaire et involontaire des animaux sacrés et spécifie que ceux qui tuaient des ibis ou des faucons étaient condamnés dans tous les cas à la peine de mort.

Hdt. 2. 66

τὸ δ' ἄν τις τῶν θηρίων τούτων ἀποκτείνει, ἣν μὲν ἐκῶν, θάνατος ἢ ζημίη, ἣν δὲ ἀέκων, ἀποτίνει ζημίην τὴν ἄν οἱ ἱρέες τάξωνται. ὃς δ' ἄν ἴβιν ἢ ἴρηκα ἀποκτείνει, ἣν τε ἐκῶν ἢν τε ἀέκων, τεθνάναι ἀνάγκη.

Si quelqu'un tue l'un de ces animaux, si c'est volontairement, sa punition est la mort ; si c'est involontairement, il paie une amende telle que la fixent les prêtres. Mais quiconque tue un ibis ou un faucon, volontairement ou involontairement, doit mourir.

Pareillement, dans le livre 1 de sa *Bibliothèque historique*, dédié à l'Égypte, Diodore de Sicile, contemporain de Cicéron, traitant des animaux sacrés, affirme que si quelqu'un les tue volontairement, il est mis à mort, mais quand il s'agit de chats ou d'ibis, la peine de mort est prévue même si le meurtre est involontaire.

DS 1. 83. 6

ὄς δ' ἄν τούτων τι τῶν ζῶων ἐκῶν διαφθείρη, θανάτῳ περιπίπτει, πλὴν ἐὰν αἴλουρον ἢ τὴν ἴβιν ἀποκτείνει· ταῦτα δὲ ἐὰν τε ἐκῶν ἐὰν τε ἄκων ἀποκτείνει, πάντως θανάτῳ περιπίπτει, τῶν ὄχλων συντρεχόντων καὶ τὸν πράξαντα δεινότατα διατιθέντων, καὶ τοῦτ' ἐνίοτε πραττόντων ἄνευ κρίσεως.

Quiconque tue volontairement l'un de ces animaux est puni de mort. Mais s'il s'agit d'un chat ou d'un ibis, que le meurtre soit volontaire ou non, le coupable est de toute façon mis à mort, car la foule se précipite contre lui et le traite de la façon la plus cruelle ; et parfois même cela se passe sans jugement.

(trad. Y. Vernière)

Chez Cicéron, on pourrait voir comme une sorte de réinterprétation en des termes stoïques de ce motif traditionnel de l'inviolabilité des animaux sacrés, car qui les a tués, volontairement ou non, est présenté ici comme prêt à s'auto-infliger le châtement qu'il a mérité par son action impie. Cela

rend bien évidemment cet exemple plus cohérent avec le discours de Cicéron concernant la résistance à la douleur.

À mon avis, on retrouve l'opposition *mos Aegyptiorum / mos maiorum* également dans un autre ouvrage cicéronien, *La nature des dieux*, publié en 44 av. J.-C. Ce traité philosophique sur la nature du divin présente plusieurs références au zoomorphisme.

La première allusion n'est pas explicite. L'épicurien Velleius, voulant dénoncer le danger des représentations fantaisistes et impies des dieux qu'on trouve chez les poètes, les compare aux *portenta magorum*, 'les inventions des mages' (avec une référence probable aux devins et aux astrologues²²) et à l'*Aegyptiorum dementia*, « la folie des Égyptiens ».

Cic. nat. deor. 1. 43

Cum poetarum autem errore coniungere licet portenta magorum Aegyptiorumque in eodem genere dementia

Aux erreurs des poètes, on peut joindre les inventions des mages et, dans le même ordre d'idées, la folie des Égyptiens.

(trad. C. Auvray-Assayas, modifiée).

Encore une fois, le zoomorphisme est présenté comme une perversion qui décline les Égyptiens aussi par rapport aux autres « barbares » : si, en effet, les compétences des mages sont définies *portenta* pour dénoncer leur caractère fictif, le culte des animaux est étiqueté sans autre de « folie ». L'opportunité de voir ici une référence précise, bien qu'implicite, au zoomorphisme est confirmée par la réponse de l'académicien Cotta²³, considéré souvent comme le porte-parole de Cicéron lui-même. Contre l'explication épicurienne de l'anthropomorphisme divin, Cotta propose justement l'exemple des Égyptiens qui, comme d'autres peuples « barbares », vénèrent leurs dieux sous forme animale avec une dévotion même plus forte que celle montrée par les Grecs et les Romains envers leurs dieux anthropomorphes, à l'égard desquels des actions impies sont régulièrement accomplies.

²² Voir DYCK 2003, p. 117

²³ Voir PEASE 1955, 1, p. 143.

Cic. nat. deor. 1. 81-82

at non Aegyptii nec Syri nec fere cuncta barbaria; firmiores enim videas apud eos opiniones esse de bestiis quibusdam quam apud nos de sanctissimis templis et simulacris deorum. etenim fana multa spoliata et simulacra deorum de locis sanctissimis ablata videmus a nostris, at vero ne fando quidem auditumst crocodilum aut ibin aut faelem violatum ab Aegyptio. quid igitur censes Apim illum sanctum Aegyptiorum bovem nonne deum videri Aegyptiis?

il n'en est pas de même pour les Égyptiens, les Syriens, ni pour presque tous les barbares : on peut constater qu'ils ont des croyances plus fermes à l'égard de certains animaux que nous n'en avons à l'égard des temples et des statues divines les plus sacrées. Car nous voyons de nombreux sanctuaires pillés et des statues de dieux volées dans les lieux les plus saints par nos compatriotes mais on n'a jamais entendu dire qu'un crocodile, ou un ibis ou un chat ait été profané par un Égyptien. À ton avis, Apis, le bœuf sacré des Égyptiens, n'est-il pas un dieu pour les Égyptiens ?

(trad. C. Auvray-Assayas)

Encore une fois, le zoomorphisme est évoqué comme un modèle paradoxal : mêmes les Égyptiens, adoreurs d'animaux, sont plus pieux que ceux qui bâtissent pour leurs dieux des temples qu'ensuite ils n'hésitent pas à piller.

Plus avant dans son discours, continuant son attaque envers la représentation épicurienne des dieux, Cotta offre une explication rationaliste de la vénération des animaux en Égypte.

Cic. nat. deor. 1. 101

ipsi qui inridentur Aegyptii nullam beluam nisi ob aliquam utilitatem quam ex ea caperent consecraverunt; velut ibes maximam vim serpentium conficiunt, cum sint aves excelsae cruribus rigidis corneo proceroque rostro; avertunt pestem ab Aegypto, cum volucris anguis ex vastitate Libyae vento Africo invectas interficiunt atque consumunt, ex quo fit ut illae nec morsu vivae noceant nec odore mortuae. possum de ichneumonum utilitate de crocodilorum de faelium dicere, sed nolo esse longus. ita concludam, tamen beluas a barbaris propter beneficium consecratas, vestrorum deorum non modo beneficium nullum extare, sed ne factum quidem omnino.

les Égyptiens eux-mêmes, dont on se moque, n'ont divinisé aucune bête qui ne leur fût de quelque utilité : ainsi les ibis détruisent-ils une énorme quantité de serpents, car ce sont des oiseaux de grande taille, avec des pattes rigides et un bec de corne allongé. Ils protègent l'Égypte d'un fléau, en tuant et en mangeant les serpents ailés que le vent d'Afrique amène du désert de Libye ; ils les empêchent ainsi de nuire par leurs morsures quand ils sont en vie, et par

leur puanteur quand ils sont morts. Je pourrais parler de l'utilité des ichneumons, des crocodiles, des chats, mais je ne veux pas m'étendre trop. Je conclurai en disant qu'après tout, ces animaux ont été divinisés par les barbares en raison des bienfaits qu'ils apportent tandis que vos dieux à vous, loin d'exercer aucun bienfait, ne font rien du tout.

(trad. C. Auvray-Assayas, modifiée).

Selon l'hypothèse avancée par Cotta, le zoomorphisme égyptien, dérivant d'un principe d'utilité, serait paradoxalement plus compréhensible et acceptable que la conception épicurienne de divinités complètement détachées des hommes, et donc totalement inutiles pour leur vie²⁴. Dans cette explication du culte égyptien des animaux, il est possible de voir une certaine influence de la pensée évhémériste et de sa conception des *beneficia* rendus aux hommes comme cause du procès de divinisation.

Au niveau du langage utilisé, on peut noter l'incise *qui inridentur* qui suggère un mépris répandu envers les Égyptiens et leur religion²⁵. En outre, leur étrangeté à Rome et à sa culture est soulignée par leur appellation de *barbari*. Ces éléments sont fonctionnels ici à la polémique menée contre les Épicuriens qui, aux dires de Cotta, auraient des représentations du divin encore moins convaincantes que celles d'une population barbare dont on se moque habituellement, parce qu'elle vénère des animaux (mais au moins des animaux de quelque utilité !).

La première source grecque dans laquelle nous trouvons une explication de type « utilitariste » concernant le culte égyptien des animaux (et en particulier d'un animal, l'ibis, sur lequel Cotta s'attarde également) est un passage du livre 2 des *Histoires* d'Hérodote.

Hdt. 2. 75

Λόγος δέ ἐστι ἅμα τῷ ἔαρι πτερωτοῦς ὄφιος ἐκ τῆς Ἀραβίης πέτεσθαι ἐπ' Αἰγύπτου, τὰς δὲ ἴβις [τὰς ὄρνιθας] ἀπαντώσας ἐς τὴν ἐσβολὴν ταύτην ἐς τὴν χώραν οὐ παριέναι τοὺς ὄφιος ἀλλὰ κατακτείνειν. Καὶ τὴν ἴβιν διὰ τοῦτο τὸ ἔργον τετιμῆσθαι λέγουσι Ἀράβιοι μεγάλως πρὸς Ἀιγυπτίων ὁμολογέουσι δὲ καὶ Αἰγύπτιοι διὰ ταῦτα τιμᾶν τὰς ὄρνιθας ταύτας.

On raconte qu'avec le printemps les serpents ailés prennent leur vol de l'Arabie vers l'Égypte, que les ibis se portent à leur rencontre au débouché de cette passe et ne laissent pas les serpents

²⁴ Cf. ДУСК 2003, p. 185. Pour un commentaire détaillé de ce passage avec une attention particulière aux animaux mentionnés et à leurs *beneficia* spécifiques voir PEASE 1955, 1, pp. 467-471.

²⁵ Même si nous savons qu'en réalité la religion égyptienne jouissait d'une certaine fortune à Rome au milieu du I^{er} siècle av. J.-C., cf. e.g. BRICAULT 2013, pp. 176-180 ; ROLLE 2017, pp. 125-128.

entrer dans le pays, mais les tuent. C'est, disent les Arabes, en raison de ce service que l'ibis est entouré de grands honneurs par les Égyptiens ; et les Égyptiens eux-mêmes reconnaissent d'accord avec eux que c'est bien pour cela qu'ils honorent cette espèce d'oiseaux.

(trad. E. Legrand)

Le texte d'Hérodote révèle d'évidents points de contact avec celui de Cicéron, mais la plus grande quantité de détails présents dans ce dernier, ainsi que la divergence concernant le lieu d'origine des serpents ailés, ne permettent pas d'affirmer une dérivation hérodotienne directe, comme le font Smelik et Hemelrijk²⁶. On devra plutôt postuler l'existence de sources intermédiaires (perdues) d'époque hellénistique²⁷.

La même explication rationaliste du culte des animaux en Égypte est présente aussi chez Diodore de Sicile, qui la cite comme une des trois hypothèses possibles concernant les origines du zoomorphisme égyptien (1. 86-89). Il s'agit de l'hypothèse à laquelle il consacre le plus d'attention, illustrant en détail les avantages offerts par les différents animaux sacrés (1. 87-89). Dans le texte de Diodore, le cas de l'ibis est cité parmi d'autres et, à son propos, il est dit génériquement qu'il détruit 'les serpents, les sauterelles et les chenilles'²⁸, sans une référence spécifique aux serpents ailés. À propos de ce passage, Charles Muntz souligne, de la part de Diodore, une reprise de l'argumentation de type évhémériste ('the same Euhemeristic paradigm') précédemment utilisée pour légitimer le rôle de divinités telles qu'Isis et Osiris comme 'cultural bringers'²⁹.

Si, comme Muntz le note opportunément³⁰, il est possible de trouver d'évidents points de contact entre l'argumentation de Diodore et celle proposée par Cotta dans *La nature des dieux*, il faut aussi souligner la profonde différence d'approche du zoomorphisme égyptien qui caractérise ces deux textes. Diodore présente son explication comme une tentative de rendre plus acceptable au public gréco-romain une croyance « qui dépasse toute crédibilité »³¹. Chez Cicéron, en revanche, Cotta l'utilise dans le contexte d'une dispute philosophique dans laquelle le mépris pour cette croyance est utilisé comme moyen pour attaquer plus durement la conception épicurienne du divin.

²⁶ SMELIK, HEMELRIJK 1984, p. 1957.

²⁷ Ainsi DYCK 2003, p. 184 note 'C. may be citing from memory or via some intermediary source'.

²⁸ D.S. 1.87.6 τῶν δ' ὀρνέων τὴν μὲν ἴβιν χρησίμην ὑπάρχειν πρὸς τε τοὺς ὄφεις καὶ τὰς ἀκρίδας καὶ τὰς κάμπας.

²⁹ MUNTZ 2017, p. 230.

³⁰ MUNTZ 2017, p. 230.

³¹ D.S. 1. 86. 1 πάντα δὲ θαυμάσια καὶ μείζω πίστεως ἐπιτελοῦντες οἱ κατ' Αἴγυπτον εἰς τὰ τιμώμενα ζῶα πολλὴν ἀπορίαν παρέχονται τοῖς τὰς αἰτίας τούτων ζητοῦσιν.

Au livre 3, Cotta, critiquant cette fois les Stoïciens, retourne à nouveau, et à deux reprises, sur la question du zoomorphisme égyptien. La première fois, afin discréditer la représentation stoïcienne de la divinité, Cotta affirme qu'elle dépasse même les idées concernant le divin qui sont le résultat de la plus grande ignorance. Les exemples qu'il propose à ce sujet sont de deux types : le culte des animaux sacrés chez les Syriens et les Égyptiens et celui des hommes divinisés dans le monde gréco-romain³².

Cic. nat. deor. 3. 39-40

Nec vero volgi atque imperitorum inscitiam despiciere possum, cum ea considero quae dicuntur a Stoicis. sunt enim illa imperitorum: piscem Syri venerantur, omne fere genus bestiarum Aegyptii consecraverunt; iam vero in Graecia multos habent ex hominibus deos, Alabandum Alabandis, Tenedi Tenen, Leucotheam quae fuit Ino et eius Palaemonem filium cuncta Graecia - Herculem Aesculapium Tyndaridas Romulum nostrum aliosque compluris, quos quasi novos et adscripticios cives in caelum receptos putant. Haec igitur indocti; quid vos philosophi, qui meliora?

À dire vrai, je ne peux mépriser l'ignorance de la foule et des ignorants quand j'examine ce que disent les stoïciens. Voici, en effet, les croyances des ignorants : les Syriens adorent un poisson, les Égyptiens ont divinisé à peu près toutes les espèces d'animaux et, même en Grèce, beaucoup de dieux sont nés hommes, Alabandus à Alabandes, Ténès à Ténédos, Leucothée – autrefois Ino – et son fils Palaimon dans la Grèce entière – et aussi Hercule, Esculape, les Tyndarides, notre Romulus et beaucoup d'autres, admis au ciel, pense-t-on, comme des nouveaux citoyens fraîchement inscrits sur les rôles. Voilà donc les croyances des ignorants ; en quoi les vôtres, philosophes, valent-elles mieux ?

(trad. C. Auvray-Assayas).

Encore une fois, le zoomorphisme est introduit comme un élément destiné à fournir un point de comparaison humiliant, afin d'exacerber la polémique philosophique en cours. Je soulignerais ici l'ironie de la notation concernant les Égyptiens, qui ne se limitent pas, comme les Syriens, à adorer un seul animal sacré, mais ils les vénèrent presque tous³³. Ensuite, Cotta, qui à la date dramatique du dialogue était grand pontife, attribue ici explicitement à la Grèce la pratique de la déification des héros bienfaiteurs, parmi lesquels, en fin de liste, il ajoute Romulus, en le caractérisant par le possessif *noster*. Bien que Pease, dans son commentaire à *La nature des dieux*, remarque « from the

³² Ce passage n'est pas cité par SMELIK, HEMELRIJK 1984.

³³ Il s'agit de la même accusation qui est portée contre les Égyptiens par Philon en Cic. rep. 3. 14 (voir *supra* p. 62).

more credulous Syrians and Egyptians Cotta passes to the (presumably) more intelligent Greeks, and, finally, with Romulus, to the Romans »³⁴, la formulation du passage me semble laisser implicite le quatrième élément, soulignant davantage la responsabilité de la Grèce, d'où serait dérivée la fausse croyance romaine concernant la divinisation des héros. Les Romains sont en même temps présents et absents dans le discours de Cotta. Ils ne sont pas mentionnés explicitement, comme les autres peuples, mais de façon 'indirecte' par le biais des références tant à Romulus, qu'on sait avoir été l'objet, dans le monde grec, d'un culte comme dieu fondateur de Rome³⁵, qu'aux héros divinisés de la religion grecque « formellement » acceptés dans le panthéon romain, tels Hercule et Esculape. Plus loin, Cotta retourne sur la question du zoomorphisme dans un long passage dans lequel il se plaît à montrer que la tradition religieuse romaine offre un point de repère plus stable et plus fiable que les syllogismes stoïciens, car en suivant ces derniers on pourrait même arriver à une acceptation de la religion égyptienne et donc à l'adoration des animaux.

Cic. nat. deor. 3. 47

Quid autem dicis, si di sunt illi quos colimus et accipimus, cur non eodem in genere Serapim Isimque numeremus? quod si facimus, cur barbarorum deos repudiemus? boves igitur et equos, ibis accipitres, aspidas crocodilos pisces, canes lupos faelis, multas praeterea beluas in deorum numerum reponemus.

Mais dis-moi, si les êtres que nous honorons d'un culte et que nous accueillons sont des dieux, pourquoi ne pas compter dans la même catégorie Sérapis et Isis ? Et si nous le faisons, pourquoi rejeter les dieux des barbares ? Nous mettrons donc au nombre des dieux des bœufs et des chevaux, des ibis, des éperviers, des aspics, des crocodiles, des poissons, des chiens, des loups, des chats et beaucoup d'autres bêtes.

(trad. C. Auvray-Assayas modifiée)

Après avoir énuméré plusieurs formes de possibles divinisations absurdes, issues de la tradition mythologique gréco-romaine³⁶, Cotta se tourne ici vers la religion égyptienne, en faisant une distinction entre Isis et Sérapis d'un côté et les animaux sacrés de l'autre³⁷. Si la reconnaissance d'Isis et Sérapis en tant que divinités est présentée comme un absurde, celle des animaux sacrés est

³⁴ PEASE 1955, 2, p. 1043.

³⁵ Cf. Hdt 6. 38; Call. *Aet.* 2 fr. 43. 78 Pf.; Str. 8. 5. 5 p. 366; D.S. 20. 102. 3.

³⁶ *Cic. nat. deo.* 3. 43-47.

³⁷ SMELIK, HEMELRIJK 1984, p. 1957 notent opportunément « here also animal worship functions as an argument, because of the disgust it provides ». *Contra* MUNTZ 2017, p. 228 et n. 36, qui affirme qu'ici le ton utilisé par Cotta est neutre et qu'on ne peut relever aucune attaque envers le zoomorphisme.

évoquée comme une absurdité encore plus grande. La question qui est au cœur de cette partie du discours de Cotta est l'acceptation publique, officielle, des divinités³⁸: le fait qu'elles soient l'objet d'un culte (privé) est indiqué ici comme une condition insuffisante pour obtenir cette reconnaissance. Le grand pontife Cotta, représentant majeur de la religion romaine officielle, se montre catégorique sur ce point, tout comme sur l'impossibilité de vénérer, en tant que divinités, des animaux.

Dans son ouvrage, Diodore semble en quelque sorte parcourir la voie redoutée par Cotta, car il reprend l'explication évhémériste utilisée traitant du statu divin d'Isis et Osiris³⁹ pour tenter de rendre plus compréhensible, ou moins répulsif, aux yeux du public gréco-romain le zoomorphisme des Égyptiens (1.86-89). D'autre part, étant conscient que le culte des animaux est l'aspect de la religion égyptienne le plus difficile à faire accepter, il tâche aussi d'en séparer le traitement de celui qu'il dédie à Isis et Osiris au début du livre 1. Comme le souligne Muntz⁴⁰, cette séparation permet à Diodore d'une part de ne pas affaiblir la présentation d'Isis et Osiris comme « prototypical culture bringers » et de l'autre d'atténuer l'importance du zoomorphisme dans la religion égyptienne.

2. NIGIDIUS FIGULUS

Un autre auteur de la période tardo-républicaine qui semble avoir traité, dans sa production littéraire, du thème du zoomorphisme égyptien est Nigidius Figulus, une figure intellectuelle très difficile à saisir en raison de la perte quasi-totale de sa production. Les scholies aux *Phénomènes* de Germanicus nous conservent deux références au culte égyptien des animaux dérivées avec toute vraisemblance de son traité *De Sphaera*⁴¹, dans lequel Nigidius liait les corps et les mouvements célestes à la mythologie et à la théologie classiques.

Dans le premier fragment (fr. 89 Swob.), qui me semble n'avoir jamais été pris en compte auparavant dans sa relation au zoomorphisme, la constellation du Bélier est mise en rapport avec le culte d'Ammon. Ce dernier était l'un des dieux les plus importants du panthéon égyptien, associé

³⁸ Au § 43 Cotta avait commencé son discours disant *quando enim me in hunc locum deduxit oratio, docebo meliora me didicisse de colendis diis immortalibus iure pontificio et more maiorum capedunculis his, quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiuncula dicit Laelius, quam rationibus Stoicorum.*

³⁹ Dans le monde gréco-romain on assiste à un recouplement fréquent des figures d'Osiris et Sérapis, qui est souvent associé à Isis et considéré comme son époux.

⁴⁰ MUNTZ 2017, p. 229.

⁴¹ Cf. SWOBODA 1889, pp. 110-111 et 122-125 et LIUZZI 1983, pp. 60-61 et 66-69. Ces deux fragments devaient appartenir à la première partie de cet ouvrage, appelée *Sphaera Graecanica*, cf. SWOBODA 1889, pp. 49-50 (les différences entre celle-ci et la deuxième partie, la *Sphaera barbarica*, sont discutées aux pp. 44-49).

au bélier et parfois représenté et vénéré sous les formes de ce dernier⁴². L'*interpretatio Graeca et Romana* l'assimilaient à Zeus/Jupiter.

Schol. Basil. *ad German. Arat.* p. 80, 8 Breysig = Nig. fr. 89 Swob.

Nigidius hunc Arietem dicit ducem et principium signorum, immortalis autem memoria dignatum, quod, cum Liber exercitum in Africam duceret, aquarum inopia deminuebatur eius multitudo. Post deinde aliquot dies, < aries > casu repentino adparuit Liberumque et exercitum [dux] ad aquam divinitus perduxit. Ab hoc facto Liber eum arietem Iovem Hammonem adpellavit eique fanum eo loco, quo reperta est aqua, magnificum aedificavit memoriaque eum locum immortalis nobilitavit. Id fanum abest Alexandria iter dierum novem; harenosum est, serpentium est multitudo; quod ab harena Hammonion eatur nominatum. Igitur propterea aries, dux aquae, immortalis nobilitatus est, caeli sidera consecutus.

Nigidius dit que ce Bélier est le guide et le début des constellations. Il a été trouvé digne d'éternelle mémoire, puisque, quand Liber conduisait son armée en Afrique, ses troupes étaient décimées par le manque d'eau. Ensuite, après quelques jours, <un bélier> parut par hasard et conduisit par une inspiration divine Liber et son armée vers l'eau. Pour ce fait, Liber nomma ce bélier Jupiter Hammon, lui bâtit un temple magnifique à l'endroit où on trouva l'eau et ennoblit ce lieu d'un souvenir immortel. Ce temple se trouve à 9 jours de marche d'Alexandrie ; il est sablonneux et il y a une grande quantité de serpents ; il prend son nom du fait qu'Hammonion vient d'*harena*. Donc, pour cela, le bélier, guide vers l'eau, fut ennobli en tant qu'immortel, ayant atteint les astres du ciel.

L'étiologie de la constellation du Bélier choisie par Nigidius est plutôt rare et ce passage en représente pour nous la première attestation. On la retrouve ailleurs chez Hygin⁴³, dans le commentaire de Servius à l'*Énéide*⁴⁴ et chez Ampélius⁴⁵. Hygin affirme que ce récit dériverait du poème astrologique les *Phénomènes* d'Hermippe de Smyrne, élève de Callimaque⁴⁶. Ératosthène⁴⁷, en revanche, dans ses *Catastérismes*, qui semblent avoir été une source majeure pour cet ouvrage de

⁴² WILKINSON 2003, p. 95 explique cette association 'because of its procreative vigour'. Ammon pouvait être représenté comme un homme, comme un bélier et dans la forme hybride d'un homme à tête de bélier, voir WILKINSON 2003, pp. 94-95 ; VERNUS – YOYOTTE 2005, pp. 482-490.

⁴³ Hyg. *astr.* 2. 20 et *fab.* 133.

⁴⁴ Serv. *Aen.* 4. 196.

⁴⁵ Ampel. 2. 1.

⁴⁶ Hyg. *astr.* 2. 20. 3 = Hermipp. *Hist.* fr. 100 Wehrli. Pour un commentaire à ce texte, voir WEHRLI 1974, p. 100, qui note que chez Nigidius il ne serait pas question de catastérisme. Mais l'expression *igitur propterea aries, dux aquae, immortalis nobilitatus est, caeli sidera consecutus*, semble faire précisément allusion à cela.

⁴⁷ Eratosth. *Cat.* 19.

Nigidius, nous relate l'étiologie la mieux attestée⁴⁸, reliant la constellation du Bélier à l'histoire de Phrixos et Hellé ainsi que du bélier à la toison d'or.

Chez Nigidius, l'adoption du récit plus rare proposé par Hermippe pourrait certes être reconduite à un choix d'érudition antique, mais peut-être aussi à la volonté de reprendre le message politique qu'on peut supposer dans la source hellénistique. Hermippe semble avoir attribué à Dionysos un épisode originellement référé à Hercule⁴⁹ : comme le note Fritz Wehrli, « la marche de Dionysos vers le sanctuaire d'Ammon fut probablement inspirée par celle d'Alexandre le Grand »⁵⁰. La visite de ce dernier à l'oracle d'Ammon près de l'oasis de Siwa, où il avait reçu confirmation de sa naissance divine, est en effet très célèbre tout comme est très courant le parallèle entre la conquête de l'Orient par Alexandre et le voyage en Inde de Dionysos. De la part d'un intellectuel lié à la cour lagide, tel que l'était Hermippe, une telle allusion à Dionysos, en quelque sorte figure d'Alexandre, est à considérer vraisemblablement comme un hommage (indirect) aux Ptolémées et à leur domination sur l'Égypte, qui avait découlé précisément de la conquête macédonienne.

Chez Nigidius, je proposerais de voir dans l'adoption de cette étiologie de la constellation du Bélier une volonté de marquer l'infériorité de la culture égyptienne à travers une subordination de sa religion et de ses divinités à la religion et aux divinités gréco-romaines. Le grand dieu Ammon, réduit au degré d'épithète de la manifestation locale de Jupiter, apparaît en effet comme créé par Liber à partir d'un bélier qui aurait sauvé le dieu et son armée du manque d'eau.

Contrairement au texte de Nigidius, les deux récits de cette histoire qu'on trouve chez Hygin (*astr.* 2. 20. 3 et *fab.* 133) ne mentionnent pas explicitement la divinisation du bélier ni son identification avec Jupiter Ammon. Ils se limitent à mentionner le catastérisme et à dire que, là où le bélier avait disparu, Liber avait bâti un temple de Jupiter Ammon avec une statue à cornes de bélier⁵¹. Chez Servius, il n'y a pas non plus mention de la divinisation du bélier (ni d'ailleurs de son catastérisme) et la dédicace du temple à Jupiter Ammon est expliquée par le fait que Jupiter, invoqué par son fils Liber, aurait envoyé le bélier pour le sauver⁵². La seule autre source qui parle explicitement d'une divinisation du bélier en Jupiter Ammon, de la création de son temple près de

⁴⁸ Cf. aussi Ov. *met.* 3. 853-76 e *fast.* 3. 852; Manil. *astr.* 1.263 ; Hyg. *astr.* 2. 20. 1-2 ; Apollod. 16. 3. 6.

⁴⁹ Cf. Serv. *auct. Aen.* 4. 196 *Liber, vel, ut alii dicunt, Hercules.*

⁵⁰ WEHRLI 1974, p. 100.

⁵¹ Hyg. *astr.* 2. 20. 3 *qui (sc. Liber) gavisus ad eos fines exercitum deduxit et Iovis Hammonis templum cum arietinis cornibus simulacro facto constituit. Arietem inter sidera figuravit et fab. 133 (Liber) petit ab Iove ut eum (sc. arietem) in astrorum numerum referret (...). In eo autem loco ubi aquam invenerat, templum constituit quod Iovis Hammonis dicitur.*

⁵² Serv. *Aen.* 4.196 *Liber cum Indos peteret et per Xerolibyam exercitum duceret, fatigatus siti Iovis sui patris imploravit auxilium, et statim viso ariete fons secutus est. unde factum est Iovi Ammoni ab arenis dicto simulacrum cum capite arietino.*

l'oasis de Siwa ainsi que de son catastérisme est celle d'Ampélius, qui dépend de Nigidius⁵³. L'unique différence entre les deux auteurs concerne le catastérisme qui, dans le texte de Nigidius tel que nous le conservons, est indiqué simplement par l'expression *caeli sidera consecutus*, mais qui, chez Ampélius, est évoqué de façon plus explicite et attribué à Jupiter : *ob eam rem a Iove petiit ut in sidera reciperetur*⁵⁴. On pourrait éventuellement se demander si la formulation de Nigidius n'est pas à attribuer au scholiaste qui nous a conservé ce texte et qui pourrait ainsi avoir raccourci un passage plus long à l'origine et mentionnant Jupiter⁵⁵. En tout état de cause, la comparaison avec les autres sources qui nous relatent le même récit étologique semble suggérer que Nigidius pourrait avoir introduit indépendamment de sa source grecque la divinisation, par Liber, du bélier en tant que Jupiter Ammon.

Le deuxième passage du *De sphaera* dans lequel il est question du zoomorphisme égyptien propose une étologie du culte des animaux qui met ce dernier en relation avec la mythologie gréco-romaine. Ce récit est lié à la constellation du Capricorne et au signe zodiacal qui lui est associé. Après la Titanomachie, Gaïa, dans le but de venger ses enfants, aurait engendré le monstre Thyphon, effrayant ainsi les dieux Olympiens. Ces derniers, pour lui échapper, se seraient réfugiés en Égypte et métamorphosés en animaux. Dix-huit jours plus tard, ils auraient tué Typhon et « honoré de la sainte mémoire des astres » Pan, inspirateur de la métamorphose zoomorphe. Comme ce dernier s'était transformé en chèvre, en son honneur, aurait été créée la constellation du Capricorne.

Schol. Basil. *ad German. Arat.* p. 87, 11 sqq. Breysig = Nig. fr. 98 Swob.

immortali honore donatum, quo in tempore Typhon in monte Tauro speluncam haberet et [Egyptum] incoleret, immortalis conivisse, dum possent ei obsistere, cum eis consilium Pan daret, si neque terras relinquere vellent neque Typhonis immanitati resistere possent, ut consulte figuras immutarent, in quam quis vellet seu bestiam, seu volucrem, piscem, pecudem, dum tempus ad ulciscendum se ostenderet;

⁵³ À ce propos, voir ARNAUD-LINDET 1993, p. XIII. Le texte d'Ampélius (2. 1) *ob id a Libero Iovis Ammon est appellatus eique fanum magnificentum fecit ad eum locum ubi aquam invenit* reprend presque *ad litteram* la citation de Nigidius conservée dans les scholies à Germanicus (fr. 89 Swob.) *ab hoc facto Liber eum arietem Iovem Hammonem adpellavit eique fanum eo loco, quo repert est aqua, magnificentum aedificavit.*

⁵⁴ Ampel. 2. 1.

⁵⁵ À ce propos, je trouve particulièrement intéressantes les considérations avancées par BÜCHELER 1858, p. 186 concernant la dernière partie de ce passage. Il propose en effet d'éliminer comme un ajout non original la séquence *memoravitque (memoria est une correction de SWOBODA 1889, p. 110) nobilitavit [honore]* (éliminé par Swoboda). À son avis, cet ajout aurait été engendré sous l'influence de la dernière période, qu'il propose de corriger ainsi : *aries dux a Iove immortalis honore nobilitatus et caeli sidera consecutus*. Bücheler défend ainsi sa reconstruction du texte : « daß sie bei Nigidius diesen Gang nahm, lehrt Ampelius » (p. 186). Il note aussi que l'expression *immortali honore nobilitari* est utilisée fréquemment dans les scholies à l'ouvrage de Germanicus pour indiquer les catastérismes.

namque terras relinquere non dari potestate immortalium, convivere autem cum sceleribus eius indignum deorum potestatis, sed ratione impios poenas pendere divini consilii. Itaque immortales mutatis figuris ignoti Typhonis ante oculos crebro versabantur, unde adhuc multas bestias pro deis observant coluntque Egyptii. Eo Typhon cum venit et neminem deorum ibi videt adversari sibimet, <sed> vacuam terram cognovit dominantibus, arbitratus deos se veritos fugisse propter metum dominabatur et imperitus fortunae varietate et periculi instantis magnitudine, nam post XVIII dies, ut dicitur, consilio deum repentino a dis discerptus. (...) igitur dii immortales, posteaquam Typhonem desidem poena adfecerunt quamque consilio sine turba tumultuque interfecerunt, Pana sancta astrorum memoria decoraverunt et ei nomen Aegipana imposuerunt, quod, cum ceteri se in bestias convertissent, Pan se in capram transfigurasset, oppidumque magnificum in Aegypto aedificaverunt idque Panopolin nominaverunt.

Celui-ci (Pan) fut gratifié d'un honneur immortel, à l'époque où Typhon possédait une caverne au mont Taurus et l'habitait. Sur le conseil de Pan, les immortels, de connivence, pendant qu'ils pouvaient lui résister, pour peu qu'ils ne voulussent point quitter le pays, et que, d'autre part, ils se trouvaient dans l'impossibilité de s'opposer directement à la cruauté de Typhon, avaient, après mûre délibération, décidé de changer leur forme, à leur gré, en celle d'un animal domestique ou sauvage, d'un oiseau ou d'un poisson, alors que se montrait le temps de la vengeance. La puissance des immortels, en effet, ne leur permet pas d'abandonner leur terre ; quant à vivre dans la société du crime, c'est là une chose indigne du pouvoir des dieux. Au surplus, en vertu d'un décret divin, les impies sont sujets à l'expiation. C'est pourquoi les immortels, après avoir changé de forme, se trouvaient fréquemment devant les yeux de Typhon à son insu. Il en est résulté que les Égyptiens ont conservé jusqu'ici le culte d'un grand nombre d'animaux à l'égal des dieux. Quand Typhon arriva en Égypte, au lieu de voir quelques-uns des dieux s'opposer à lui, il connut un pays sans maîtres. Pensant que les dieux le redoutaient et qu'ils l'avaient fui sous l'empire de la crainte, il exerçait la souveraineté. Mais, il fut inhabile à discerner, avec l'inconstance de sa fortune, la grandeur du péril imminent car, dix-huit jours après, dit-on, par une soudaine décision des dieux, il fut mis en pièces. (...) donc, après avoir châtié l'imprévoyance de Typhon et l'avoir tué sans bruit en dehors de la foule, (les dieux) honorèrent Pan de la sainte mémoire des astres, et lui donnèrent le nom d'Égipan, parce que, tandis que les autres s'étaient changés en bêtes sauvages, il s'était métamorphosé en chèvre, et ils lui élevèrent en Égypte une ville magnifique qu'ils appelèrent Panopolis.

(trad. L. Legrand, modifiée)

Dans ce passage il y a pour ainsi dire une double étiologie : la première concerne la constellation du Capricorne et la deuxième le culte des animaux en Égypte. Le récit de la transformation des

dieux en animaux par crainte de Typhon semble remonter à l'époque hellénistique⁵⁶ et en particulier à Nicandre de Colophon⁵⁷, dont nous conservons un abrégé par Antoninus Liberalis⁵⁸. Nous le retrouvons ensuite aussi chez Diodore de Sicile⁵⁹, Plutarque⁶⁰, Apollodore⁶¹, Flavius Joseph⁶² et Lucien⁶³ et dans le monde romain chez Ovide⁶⁴, Hygin⁶⁵ et Servius⁶⁶.

On peut probablement considérer ce récit, et l'étiologie du zoomorphisme de la religion égyptienne qui lui est associée, comme une réponse, en quelque sorte, à Hérodote, qui avait soutenu une origine égyptienne des dieux grecs⁶⁷.

Hdt. 2. 50. 1-2

σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα. διότι μὲν γὰρ ἐκ τῶν βαρβάρων ἦκει, πυνθανόμενος οὕτω εὐρίσκω ἐόν· δοκέω δ' ὧν μάλιστα ἀπ' Αἰγύπτου ἀπίχθαι.

Presque tous les personnages divins sont venus en Grèce de l'Égypte. Qu'ils viennent de chez les Barbares, mes enquêtes me le font constater ; et je pense que c'est surtout de l'Égypte.

(Trad. Ph.-E. Legrand).

Cette étiologie du culte des animaux en Égypte serait donc le reflet d'un conflit culturel, pour ainsi dire, entre la Grèce d'un côté et l'Égypte de l'autre. Elle ne se limiterait pas à nier implicitement l'origine égyptienne des divinités grecques soutenue par Hérodote, mais viserait en même temps à souligner le plus grand prestige de la tradition grecque, dont le zoomorphisme égyptien serait un produit dérivé, engendré dans un moment de déstabilisation du *κοσμός*, de l'ordre divin⁶⁸.

On peut trouver une confirmation implicite de cela dans le rejet catégorique de cette étiologie par Diodore de Sicile.

⁵⁶ Voir SMELIK, HEMELRIJK 1984, p. 1905.

⁵⁷ Il aurait été aussi la source principale d'Ovide (*infra* n. 64).

⁵⁸ Ant. Lib. 28.

⁵⁹ D.S. 1. 86. 2-3, qui remplace Typhon avec les Géants.

⁶⁰ Plu. *Isis* 72 *Mor.* 379e.

⁶¹ Apollod. 1. 6. 3.

⁶² J. *Ap.* 2. 11. 128-129.

⁶³ Luc. *sacr.* 14, qui ne parle pas de Typhon, mais des Géants.

⁶⁴ Ov. *met.* 5. 318-331.

⁶⁵ Hyg. *astr.* 2. 28 ; *fab.* 196.

⁶⁶ Serv. *Aen.* 8. 698, qui parle des Géants et non pas de Typhon.

⁶⁷ Voir ROSATI 2009, p. 275, qui analyse ce récit à partir du passage des *Métamorphoses* d'Ovide (cf. *supra* n. 64).

⁶⁸ Ainsi ROSATI 2009, pp. 275-276.

D.S. 1. 86. 2-3

οἱ δὲ πολλοὶ τῶν Αἰγυπτίων τρεῖς αἰτίας ταύτας ἀποδιδόασιν, ὧν τὴν μὲν πρώτην μυθώδη παντελῶς καὶ τῆς ἀρχαϊκῆς ἀπλότητος οἰκεῖαν. φασὶ γὰρ τοὺς ἐξ ἀρχῆς γενομένους θεοὺς, ὀλίγους ὄντας καὶ κατισχυομένους ὑπὸ τοῦ πλήθους καὶ τῆς ἀνομίας τῶν γηγενῶν ἀνθρώπων, ὁμοιωθῆναί τισι ζώοις, καὶ διὰ τοῦ τοιούτου τρόπου διαφυγεῖν τὴν ὠμότητα καὶ βίαν αὐτῶν: ὕστερον δὲ τῶν κατὰ τὸν κόσμον πάντων κρατήσαντας, καὶ τοῖς αἰτίοις τῆς ἐξ ἀρχῆς σωτηρίας χάριν ἀποδιδόντας, ἀφιερῶσαι τὰς φύσεις αὐτῶν οἷς ἀφωμοιώθησαν, καὶ καταδειξαι τοῖς ἀνθρώποις τὸ τρέφειν μὲν ζῶντα πολυτελῶς, θάπτειν δὲ τελευτήσαντα.

Mais la plupart des Égyptiens en fournissent trois explications [du zoomorphisme]. La première est tout à fait fabuleuse et répond à la simplicité des premiers âges. Ils [les Égyptiens] disent en effet que les dieux qui existaient à l'origine, étant en petit nombre et accablés par la multitude et la sauvagerie des hommes nés de la terre, prirent la forme de certains animaux et que, de cette manière, ils échappèrent à leur cruauté et à leur violence. Par la suite ayant établi leur puissance sur tout l'univers et voulant prouver leur gratitude aux premiers responsables de leur salut, ils consacrèrent les espèces d'animaux auxquelles ils s'étaient identifiés et enseignèrent aux hommes à les nourrir magnifiquement de leur vivant et à les ensevelir après leur mort.

(trad. Y. Vernière)

Dans ce passage Diodore ne fait pas explicitement mention ni des dieux Olympiens ni de Typhon et il réfère ce récit à une tradition autochtone égyptienne antique. Il parle de ἀρχαϊκὴ ἀπλότης : « simplicité ancienne »⁶⁹. Bien que J. Gwyn Griffiths⁷⁰ ait soutenu une origine effectivement égyptienne de ce conte, une dérivation grecque semble toutefois plus probable⁷¹. Le refus de cette étymologie par Diodore et son effacement de toute référence au monde grec pourraient dépendre de la même volonté d'éliminer l'idée de subordination culturelle de l'Égypte à la Grèce, implicite dans la version originale du récit. Selon Muntz, Diodore de Sicile, sans être un admirateur du zoomorphisme égyptien, aurait néanmoins essayé dans son ouvrage d'éviter que cette croyance discrimine l'Égypte « as the model ancient civilization »⁷². Un récit qui expliquait la zoolâtrie

⁶⁹ Hygin aussi (*astr.* 2.28) attribut son récit à des *Aegyptii sacerdotes et nonnulli poetae*.

⁷⁰ GRIFFITHS 1960.

⁷¹ Cf. SMELIK, HEMELRIJK 1984, p. 1905.

⁷² MUNTZ 2017, p. 231, qui toutefois ne mentionne pas l'origine probablement grecque de cette explication du zoomorphisme égyptien ni les implications de cette dernière.

égyptienne comme dérivée d'un épisode, pour ainsi dire, dystopique de la mythologie grecque ne devait point lui être utile pour son propos.

La longue explication concernant la constellation du Capricorne, qui est attribuée à Nigidius dans les scholies à Germanicus, présente aussi une ample digression sur une série de cérémonies égyptiennes non attestées ailleurs et concernant notamment l'investiture royale. Dans ce contexte, nous avons une référence très rapide au culte du taureau Apis. Il est dit en effet que les nouveaux rois étaient couverts de sa peau et qu'ils étaient même assujettis au joug (auquel Apis dans la réalité n'était pas assujetti !).

Schol. Basil. *ad German. Arat.* p. 87, 11 sqq. Breysig = Nig. fr. 98 Swoboda

Inde ritus satis religiose tunicatos tauro, quem Apim adpellant, iugum portare, quem deum maximum Aegyptii existimant.

De là, selon un rite assez religieux, revêtus de la peau du bœuf appelé Apis, que les Égyptiens considèrent comme le plus grand des dieux, ils [les nouveaux rois] portent le joug.

L'élément de ce bref passage qui me semble le plus marquant est la présentation du taureau Apis comme étant le dieu le plus important pour les Égyptiens. Si cela correspond au grand prestige dont Apis jouissait effectivement en Égypte, dans le monde gréco-romain, usuellement, on indique plutôt Isis et Sérapis comme les deux divinités majeures du panthéon égyptien⁷³. Apis, quant à lui, semble être le dieu-animal le plus célèbre, celui qu'on cite comme exemple paradigmatique quand on parle du zoomorphisme égyptien⁷⁴. Le langage utilisé rappelle la référence à Apis dans *La république* de Cicéron⁷⁵ : l'incise *quem Apim adpellant* renvoie presque *ad litteram* à l'incise *quem Apim [Aegyptii] nominant* du texte cicéronien, exprimant la même prise de distance envers la religion égyptienne comme 'autre' par rapport à Rome et à son panthéon. Cette idée d'étrangeté est ensuite reprise par l'incise *quem deum maximum Aegyptii existimant*. Les nouveaux rois égyptiens se couvraient de la peau du plus grand de leurs dieux, un dieu non seulement à forme animale mais aussi mortel.

⁷³ Cf. DUNAND, ZIVIE-COCHE 2006, pp. 285-294

⁷⁴ Voir Cic. *rep.* 3. 14 et *nat. deor.* 1. 81-82.

⁷⁵ Voir *supra* p. 62.

3. VARRON

Le taureau Apis est également au centre de ce que nous pouvons considérer comme le dernier témoignage, d'un point de vue chronologique, que nous conservons sur la représentation du culte égyptien des animaux chez les auteurs romains de la période républicaine. Il s'agit d'un passage du *De gente populi Romani* de Varron qui, à ma connaissance, n'a jamais été inclus dans la liste des passages de la littérature latine concernant notre thématique, ni analysé sous cette perspective. Dans cet ouvrage, originalement en quatre livres, mais conservé dans des conditions très fragmentaires, Varron se proposait d'intégrer le peuple romain dans la tradition mythique et culturelle grecque.

Selon Augustin, Varron aurait fait référence au taureau Apis dans un récit plus ample et à caractère évhémériste concernant le dieu Sérapis.

Aug. civ. 18. 5 = Varro gen. p. R. 1 fr. 14 Fraccaro

His temporibus rex Argivorum Apis navibus transvectus in Aegyptum, cum ibi mortuus fuisset, factus est Serapis omnium maximus Aegyptorum deus. Nominis autem eius, cur non Apis etiam post mortem, sed Serapis appellatus sit, facillimam rationem Varro reddidit. Quia enim arca, in qua mortuus ponitur, quod omnes iam sarcophagum vocant, σορός dicitur Graece, et ibi eum venerari sepultum coeperant (...): velut 'soros' et 'Apis' Sorapis primo, deinde una littera, ut fieri adsolet, commutata Serapis dictus est. (...) Ille autem bos, quem mirabili vanitate decepta⁷⁶ Aegyptus in eius honorem deliciis affluentibus alebat, quoniam eum sine sarcophago vivum venerabantur, Apis, non Serapis vocabatur. Quo bove mortuo quoniam quaerebatur et reperiebatur vitulus coloris eiusdem, hoc est albis quibusdam maculis similiter insignitus, mirum quiddam et divinitus sibi procuratum esse credebant.

À cette époque, le roi des Argiens Apis, venu par mer en Égypte, y mourut et fut transformé en Sérapis, le plus grand des dieux égyptiens. Varron avance une raison très simple de ce nom, en expliquant pourquoi après sa mort il ne fut plus nommé Apis, mais Sérapis. Le coffre, en effet, où l'on dépose un mort et qu'on appelle communément sarcophage, se nomme en grec « soros » ; c'est là qu'on commença à le vénérer (...) et on l'appela d'abord Sorapis, comme pour dire Soros et Apis ; puis, par changement d'une lettre, ce qui arrive souvent, Sérapis. (...) Quant à ce bœuf que dans son étonnante inanité l'Égypte abusée nourrissait en son honneur de mets exquis, on l'appelait Apis et non Sérapis, car on le vénérait vivant sans sarcophage. À la mort

⁷⁶ FRACCARO 1907, p. 267 propose opportunément d'attribuer l'incise *mirabili vanitate decepta* à Augustin et non pas à Varron.

de ce bœuf, on cherchait et on trouvait un veau de même couleur, marqué des mêmes taches blanches et on croyait s'être procuré quelque chose de merveilleux et de divin. »

(trad. G. Combès)

On retrouve ici le même procédé de subordination de la culture religieuse égyptienne au monde grec (et gréco-romain) que nous avons aussi remarqué dans les témoignages de Nigidius Figulus. Sérapis, qui est présenté comme le plus important des dieux Égyptiens, aurait été en réalité un roi grec qui, après avoir quitté sa patrie, Argos, serait mort en Égypte. Après sa mort, il aurait été l'objet, pour des bienfaits que nous ignorons, d'un culte divin. Dans le même ouvrage, Varron offrait une étiologie similaire pour le culte d'Isis (fr. 12a-d Fraccaro), qui aurait été à l'origine une reine éthiopienne, transférée elle aussi en Égypte et divinisée après sa mort pour avoir régné avec justice et avoir introduit l'écriture. Le couple divin représentatif de la religion égyptienne hors d'Égypte aurait donc été proposé, dans cet ouvrage varronien, comme étant non seulement d'origine humaine, mais également non égyptienne⁷⁷.

Dans la partie finale du fragment, Varron fournit une étiologie de la vénération dont le taureau Apis fait l'objet en Égypte en le liant au roi Apis, qui aurait été adoré comme Sérapis après sa mort. Le taureau nourri en son honneur, comme une sorte d'animal sacré, aurait pris son nom et aurait commencé à être adoré de façon indépendante sous le nom d'Apis, et non pas de Sérapis, car il était adoré vivant et non pas dans le σορός, le sarcophage.

Je proposerais de confronter ce récit avec deux passages de deux auteurs grecs : Diodore de Sicile et Plutarque. Diodore, traitant d'Osiris, qu'il présente comme un roi d'Égypte divinisé pour ses bienfaits – tout comme sa sœur et épouse Isis –, affirme qu'après sa mort les prêtres avaient commencé à honorer les animaux qui lui avaient été consacrés dès l'origine (ἐξ ἀρχῆς).

D.S. 1. 21. 10

τοὺς δὲ ταύρους τοὺς ἱεροὺς, τὸν τε ὀνομαζόμενον Ἄπιν καὶ τὸν Μνεῦιν, Ὀσίριδι καθιερωθῆναι, καὶ τούτους σέβεσθαι καθάπερ θεοὺς κοινῇ καταδειχθῆναι πᾶσιν Αἰγυπτίοις· ταῦτα γὰρ τὰ ζῶα τοῖς εὐροῦσι τὸν τοῦ σίτου καρπὸν συνεργῆσαι μάλιστα πρὸς τε τὸν σπὸρον καὶ τὰς κοινὰς ἀπάντων ἐκ τῆς γεωργίας ὠφελείας.

Quant aux taureaux sacrés qu'on appelle Apis et Mnévis, ils ont été consacrés à Osiris et c'est un usage généralement reçu par tous les Égyptiens de les honorer comme des dieux. C'est que

⁷⁷ Pour un commentaire détaillé de ces fragments, voir ROLLE 2017, pp. 193-208.

ces animaux ont rendu des services particuliers aux inventeurs de la culture du blé, en vue des semailles et des travaux agricoles qui profitent à tous.

(trad. Y. Vernière)

Chez Diodore, comme chez Varron, Apis n'est pas présenté comme une image vivante de la divinité, mais comme un animal consacré à Osiris/Sérapis, même s'il est clairement dit qu'en Égypte il reçoit des honneurs divins. Pour justifier cela, Diodore fait référence à l'utilité de cet animal pour l'agriculture (introduite par le couple Isis-Osiris). Le zoomorphisme apparaît donc justifié, ici, comme un procès de vénération déterminé par l'utilité des animaux sacrés, comme c'était le cas dans le discours de Cotta au livre 1 de *La nature des dieux* de Cicéron (§ 101).

Un passage du traité *Isis et Osiris* de Plutarque semble confirmer que l'interprétation d'Apis comme animal objet d'un culte particulier pour sa consécration à Osiris/Sérapis serait à mettre en relation avec une certaine gêne envers le zoomorphisme égyptien. Cette consécration est présentée en effet comme une possibilité d'expliquer et rendre plus compréhensible en général tout le phénomène du zoomorphisme, difficile à accepter.

Plut. *Isis* 73 (*Mor.* 380e)

ὁ γὰρ Ἄπις δοκεῖ μετ' ὀλίγων ἄλλων ἱερὸς εἶναι τοῦ Ὀσίριδος (...). καὶ ἀληθὴς ὁ λόγος οὗτος ἢ, συμβαίνειν ἡγοῦμαι τὸ ζητούμενον ἐπὶ τῶν ὁμολογουμένων καὶ κοινὰς ἐχόντων τὰς τιμὰς, οἷόν ἐστιν ἴβις καὶ ἰέραξ καὶ κυνοκέφαλος, αὐτὸς ὁ Ἄπις. οὕτω δὴ γὰρ τὸν ἐν Μένδητι τράγον καλοῦσι.

En effet Apis, avec peu d'autres animaux, semble être consacré à Osiris (...). Si cette dernière affirmation est exacte, je pense qu'elle fournit la solution de notre problème pour le cas des animaux qui reçoivent dans toute l'Égypte les honneurs d'un culte unanime, comme l'ibis, le faucon, le cynocéphale, l'Apis lui-même ainsi que le Mendès.

(trad. C. Froidefond)

Plutarque continue ensuite son discours soulignant, lui aussi, l'utilité des animaux vénérés en Égypte.

Retournant au texte de Varron, je noterais encore la hiérarchisation clairement affirmée entre Sérapis, dieu anthropomorphe gréco-égyptien lié à la dynastie des Ptolémées, et Apis, ancien

dieu égyptien à forme animale. Comme Cicéron avant lui⁷⁸, Varron semble faire ici une distinction nette entre le culte de Sérapis (et on pourrait dire la même chose d'Isis) et le zoomorphisme. On pourrait rapprocher cette distinction de celle que Diodore fait dans son livre 1, où il sépare assez nettement le discours concernant Isis et Osiris, comme principales divinités de la théogonie qu'il trace au début du livre⁷⁹, du thème du culte des animaux, qu'il aborde comme étant l'un des *mirabilia* d'Égypte à la fin du même livre⁸⁰.

Mais si, chez Cicéron, la possibilité d'admission, à l'intérieur du panthéon romain, tant d'Isis et Sérapis que des animaux sacrés est ouvertement refusée, chez Varron, je relèverai plutôt un effort d'assimilation et de rationalisation, pour ainsi dire, des différents aspects de la religion égyptienne à travers une subordination de l'Égypte à la culture gréco-romaine. Au principal couple divin égyptien est attribuée une origine humaine et gréco-éthiopienne et, pour la vénération troublante des dieux à forme d'animaux, est offerte une explication historiquement fondée (ou qui se propose comme telle).

CONCLUSIONS

L'attitude des auteurs romains de la dernière époque républicaine face au zoomorphisme égyptien apparaît variée. L'approche de Cicéron est ouvertement méprisante, sinon hostile. Il considère le culte des animaux comme une coutume étrangère, qu'il évoque à maintes reprises dans des raisonnements par l'absurde. Le zoomorphisme n'est pas attribué exclusivement à l'Égypte, mais aussi, de manière plus générale, à un « Orient » lointain et barbare⁸¹. Cicéron semble presque vouloir ainsi soustraire aux Égyptiens ce marqueur identitaire qui était si important pour eux : ce serait juste un signe de leur barbarie, qu'ils partageraient avec d'autres peuples, également barbares. Les Égyptiens, sans être uniques, seraient néanmoins plus insensés que les autres, adorant presque tous les animaux⁸².

L'approche de Nigidius Figulus et celle de Varron apparaissent comme sensiblement différentes. Ces deux auteurs proposent des explications étiologiques du zoomorphisme égyptien qui sont caractérisées, je dirais, par une vocation de « rationalisation normalisante » de l'altérité égyptienne à travers sa subordination à la culture gréco-romaine. On pourrait voir dans leurs textes

⁷⁸ Cic. *nat. deor.* 3.47 (cf. *supra* p. 73).

⁷⁹ D.S. 1. 11-23.

⁸⁰ D.S. 1. 83-90.

⁸¹ Cf. Cic. *nat. deor.* 1. 81-82 et 3. 39.

⁸² Cf. Cic. *nat. deor.* 3. 39-40

comme une sorte d'ouverture envers l'Égypte, mais réalisée par le biais d'une dévaluation de la religion de cette dernière à travers la contestation d'un des atouts de sa culture, à savoir sa plus grande antiquité par rapport au monde gréco-romain.

Les ouvrages de Cicéron qui nous intéressent ont été composés entre la deuxième moitié des années 50 et la première moitié des années 40. C'est la période des luttes entre le sénat et les *populares* autour de l'officialisation du culte des divinités égyptiennes (59-48 av. J.-C.), du meurtre de Pompée en Égypte (48 av. J.-C.) et de la présence (qui déplaît à Cicéron⁸³) de Cléopâtre à Rome, chez César (46-44 av. J.-C.). C'est, probablement, également dans ce laps de temps qu'on peut estimer qu'a eu lieu la rédaction du *De sphaera* de Nigidius Figulus, dans lequel on peut percevoir comme une tension entre, d'une part, une attitude d'attrait et de respect pour la culture, en particulier astrologique, de l'Égypte et, d'autre part, le besoin d'affirmer la supériorité des dieux gréco-romains sur le panthéon zoomorphe égyptien.

Varron, qui dans d'autres ouvrages se révèle ouvertement hostile ou moqueur envers les dieux égyptiens⁸⁴, compose très probablement le *De gente populi Romani* en 43⁸⁵, l'année qui voit les triumvirs au pouvoir décider officiellement de l'érection d'un temple à Isis et Sérapis⁸⁶. Il s'agit d'un acte politique qui, probablement, visait à obtenir le soutien des *populares*, même si ce sanctuaire ne fut vraisemblablement jamais réalisé⁸⁷. Néanmoins, en 43, le statut des divinités égyptiennes à Rome semblait en train de changer et cela pourrait expliquer la (partielle) ouverture de Varron à la religion égyptienne et, aussi, à son aspect le plus étrange et étranger à la sensibilité romaine, à savoir le culte des animaux.

Même si, à l'exception éventuellement de la *République* de Cicéron, aucun des textes analysés n'a une vocation ouvertement politique, s'agissant d'ouvrages philosophiques (les *Tusculanes*), théologiques (la *Nature des dieux*), astronomiques (le *De sphaera*) et antiques (le *De gente populi Romani*), à la fin de la République, la dimension politique semble difficile à séparer du traitement du thème du zoomorphisme, en conformité avec le lien indissoluble entre religion et politique qui caractérise Rome et sa production littéraire.

Quelques années plus tard, la lutte de pouvoir entre Octavien et le couple Marc Antoine et Cléopâtre sera magistralement décrite par Virgile comme un affrontement entre le cosmos des

⁸³ Cf. Cic. *Att.* 15. 15. 2.

⁸⁴ Voir Varro *Men. fr.* 128, 129, 138, 139, 152, 191, 438, 439 B. et *div.* 1 fr. 46a-b Cardauns, cf. ROLLE 2017, pp. 129-185.

⁸⁵ Cf. FRACCARO 1907, p. 77 ; TAYLOR 1934, p. 221 ; HORSFALL 1972, p. 125.

⁸⁶ Voir D.C. 47. 15. 4 και νεὼν τῶν τε Σαράπιδι καὶ τῇ Ἴσιδι ἐψηφίσαντο.

⁸⁷ Voir à ce propos, TAKÁCS 1995, p. 69 ; VERSLUYS 2004, p. 446 et SCHEID 2006, pp. 174-175. *Contra* COARELLI 1984, p. 473 et MORA 1990, pp. 87-88, qui l'identifient avec le temple d'Isis et Sérapis du Champs de Mars.

dieux Olympiens et la monstruosité des animaux-dieux égyptiens⁸⁸. La ridiculisation dénigrante et la volonté de subordination culturelle cèdent la place à une attaque explicite. Mais bien évidemment, avec l'*Énéide*, on n'est désormais plus dans une Rome républicaine.

Alessandra Rolle

Université de Lausanne

Email : Alessandra.Rolle@unil.ch

BIBLIOGRAPHIE

ARNAUD-LINDET 1993 : M.-P. Arnaud-Lindet, *L. Ampelius, Aide-mémoire*, Paris 1993.

BRICAULT 2004 : L. Bricault, *La diffusion isiaque : une esquisse*, dans P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (éd.), *Fremdheit-Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Stuttgart 2004, pp. 548-556.

BRICAULT 2005 : L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, Paris 2005.

BRICAULT 2013 : L. Bricault, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris 2013.

BÜCHELER 1858 : F. Bücheler, *Zu Nigidius*, «*Rheinisches Museum für Philologie*» 13 (1858), pp. 177-188.

BÜCHNER 1984 : K. Büchner, *M. Tullius Cicero, De re publica*, Heidelberg 1984.

CHAUVEAU 1997 : M. Chauveau, *L'Égypte au temps de Cléopâtre, 180-30 av. J.C.*, Paris 1997.

CIMINO 1994 : R.M. Cimino (éd.), *Ancient Rome and India. Commercial and Cultural Contacts Between Roman World and India*, New Delhi 1994.

COARELLI 1984 : F. Coarelli, *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi*, dans N. Bonacasa, A. Di Vita (éd.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Ariani*, Roma 1984, pp. 461-475.

COARELLI 2019 : F. Coarelli, *Initia Isidis : l'ingresso dei culti egiziani a Roma e nel Lazio*, Lugano 2019.

⁸⁸ Virg. *Aen.* 8. 696-706.

- DUNAND - ZIVIE-COCHE 2006 : F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Hommes et Dieux en Égypte*, Paris 2006.
- DYCK 2003 : A.R. Dyck, *Cicero, De natura deorum, liber I*, Cambridge 2003.
- DYCK 2004 : A.R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Legibus*, Ann Arbor 2004.
- FRACCARO 1907 : P. Fraccaro, *Studi Varroniani. De gente populi Romani libri IV*, Padova 1907.
- GRIFFITHS 1960 : J.G. Griffiths, *The flight of the Gods before Typhon, an unrecognized myth*, «Hermes» 88 (1960), pp. 374-376.
- HORSFALL 1972 : N. Horsfall, *Varro and Caesar : Three Chronological Problems*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 19 (1972), pp. 120-128.
- LEGRAND 1931 : L. Legrand, *Publius Nigidius Figulus. Philosophe néo-pythagoricien orphique*, Paris 1931.
- LIUZZI 1983 : D. Liuzzi, *Nigidio Figulo, astrologo e mago. Testimonianze e frammenti*, Lecce 1983.
- MALAISE 1972 : M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden 1972.
- MOMIGLIANO 1984 : A. Momigliano, *The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B.C.*, «CPh» 79 (1984), pp. 199-211.
- MORA 1990 : F. Mora, *Prosopografia isiaca*, 2 voll., Leiden 1990.
- MUNTZ 2017 : C. Muntz, *Diodorus Siculus and the World of the Late Roman Republic*, New York 2017.
- PEASE 1955 : A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis de natura deorum*, 2 voll., Cambridge (Mass.) 1955.
- PRESCENDI 2022 : F. Prescendi, *La religio comme élément de cohésion identitaire dans le discours des Romains*, dans J.-M. Husser, G. Ducoeur (éd.), *Religions et identités collectives. Actes du Colloque du centenaire de l'Institut d'histoire des religions*, Strasbourg 2022, pp. 337-364.
- PRESCENDI 2023 : F. Prescendi, *Riti patrii, stranieri e 'alla maniera di' ...*, dans M. Lentano (éd.), *Stranieri*, Bologna 2023, pp. 243-268
- ROLLE 2017 : A. Rolle, *Dall'Oriente a Roma. Cibele, Iside e Serapide nell'opera di Varrone*, Pisa 2017.

ROSATI 2009 : G. Rosati, 'Latrator Anubis.' *Alien Divinities in Augustan Rome, and how to tame Monsters through Aetiology*, dans Ph. Hardie (éd.), *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*, Oxford 2009, pp. 268-287.

SCHEID 2006 : J. Scheid, *Le statut du culte d'Isis sous le Haut-Empire*, dans C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, D. Praet (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006)*, Bruxelles-Roma 2006.

SMELIK, HEMELRIJK 1984 : K.A.D. Smelik, E.A. Hemelrijk, 'Who knows not what monsters demented Egypt worships?' : *Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.17.4 (1984), pp. 1853-2000.

SWOBODA 1889 : A. Swoboda, *P. Nigidi Figuli operum reliquiae*, Wien/Prag 1889.

TAKÁCS 1995 : S.A. Takács, *Isis and Serapis in the Roman World*, Leiden 1995.

TAYLOR 1934 : L.R. Taylor, *Varro's De gente populi Romani*, «Classical philology» 29 (1934), pp. 221-229.

VERNUS – YOYOTTE 2005 : P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire des pharaons*, Paris 2005.

VERSLUYS 2004 : M.J. Versluys, *Isis Capitolina and the Egyptian Cults in the Late Republican Rome*, dans L. Bricault (éd.), *Actes du IIème colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16-17 may 2002*, Boston 2004, pp. 421-448.

WEHRLI 1974 : F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Suppl. I: Hermippos der Kallimacheer, Basel 1974.

WILKINSON 2003 : R.H. Wilkinson, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, New York 2003.