

LA PRÉSENCE ISIAQUE DANS LE PÉLOPONNÈSE SUR LES TRACES DES LIEUX DE CULTE¹

*par Richard Veymiers,
F.R.S.-FNRS – Université de Liège*

Depuis la synthèse publiée en 1973 par Fr. Dunand², maintes enquêtes sont venues nuancer et affiner notre connaissance des conditions de diffusion et de réception des cultes isiaques dans le monde égéen. L'accroissement documentaire que suscitent sans cesse de nouvelles recherches³ fait ressortir bien des particularismes locaux, révélant une multitude de stratégies d'adaptation et de valorisation mises en place par diverses autorités pour intégrer ces cultes dans les panthéons des cités. Les bouleversements politiques, sociaux, économiques et culturels qui affectent le monde grec induisent en même temps des changements religieux qui se manifestent dans les traces de dévotion isiaque à l'échelle locale. Les situations apparaissent ainsi fort diverses, nécessitant des études contextualisées, menées à plusieurs niveaux, entre dynamiques internes et externes⁴.

Les cultes isiaques se sont implantés dans le Péloponnèse, comme dans les autres régions du monde grec, en fonction de facteurs et de vecteurs multiples. Le plus ancien témoignage est peut-être la dédicace argienne consacrée au III^e s. av. J.-C. par Agathoklès et son épouse Thàeis, une Égyptienne dont le nom *t3-st* signifie « Celle d'Isis »⁵. Gravée sur un bloc garni de colonnettes, l'inscription est généralement mise en rapport avec l'établissement d'un sanctuaire privé. La situation argienne pourrait ainsi être semblable à celle d'autres cités dans lesquelles des Égyptiens introduisent une Isis qui est parfois encore la déesse pharaonique. Étroitement liée à l'Égypte par son passé légendaire (le mythe d'Io), Argos apparaît comme un contexte favorable à une implantation précoce des cultes isiaques.

Conscients de cette parenté, les Ptolémées ont pu y favoriser leur intégration, ainsi que le révélerait une donation vers 170-164 qui, vu la nature des dons, devait s'adresser à un sanctuaire. Dans cette première vague de diffusion, bien que souvent indirecte, l'influence des Lagides a dû se révéler décisive. On ne sera pas surpris de trouver à Méthane une dédicace à Sarapis et à Isis, au moment où la cité, rebaptisée Arsinoé, accueillait une garnison

¹ Cette conférence sera prochainement développée dans un article de langue anglaise avec toute l'annotation critique nécessaire, ainsi qu'une plus riche illustration.

² Fr. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (ÉPRO, 26), Leyde, 1973.

³ L. BRICAULT, R. VEYMIERS (éd.), *Bibliotheca Isiaca II*, Bordeaux, 2008, p. 7-129.

⁴ L. BRICAULT, M. J. VERSLUYS (éd.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global* (Suppl. a Mythos, 3 n. s.), Palerme, 2012.

⁵ Reprise, avec les autres textes péloponnésiens, dans L. BRICAULT, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques* (MAIBL, 31), Paris, 2005, 102/0101-2701.

ptolémaïque. D'autres villes portuaires ont dû les accueillir très tôt, à la faveur d'échanges surtout commerciaux, comme Corinthe, d'où provient une dédicace isiaque antérieure au sac de Mummius, qui en aurait fait disparaître toute autre trace. Dès la haute époque hellénistique, ces cultes occupent une place non négligeable dans le paysage religieux péloponnésien, au sein de cités qui ont dû rapidement leur accorder un statut plus officiel, à l'instar de Mégalopolis, où une loi sacrée régleme au II^e s. les obligations purificatoires du ἱερὸν ἅγιον Ἴσιος Σαράπιος Ἀνούβιος.

Leur succès s'affirme avec l'entrée en scène de Rome. Bénéficiant déjà d'une large audience, ils séduisent de nouvelles populations, en particulier ces réseaux de *negotiatores* italiens que l'abandon de Délos redistribue à travers l'Égée, sans doute aussi dans les ports péloponnésiens. Après la bataille d'Actium, qu'annonce en quelque sorte une émission patréenne au *basileion*, la présence isiaque se maintient sous l'Empire pour connaître une seconde vague de diffusion à la suite de l'élection des Flaviens qui marque leur entrée officielle dans le panthéon romain. C'est alors que des femmes d'une classe moyenne prospère se font représenter sur les stèles funéraires attiques avec les vêtements de leur déesse, semblables à ceux décrit par l'épithaphe de Dionysia à Mégalopolis. Les témoignages se multiplient, se diversifient aux II^e et III^e s., y compris en Messénie, Laconie (fig. 1) et Élide, où ils étaient antérieurement très peu nombreux, voire inexistant.

Ce tableau général, ici volontairement schématisé, se complète au fil de nos recherches⁶, menées si possible directement sur le terrain. Seule une analyse aussi fine que possible de la documentation, avec une approche interdisciplinaire, faisant appel à toutes les sources disponibles, peut nous permettre de détecter la présence de sanctuaires et d'ainsi reconstituer le paysage culturel isiaque du Péloponnèse. Encore faut-il résister à bien des dangers de surinterprétation.

Dans le 3^e quart du II^e s. apr. J.-C., Apulée et Pausanias évoquent dans leurs œuvres ce paysage religieux. Ces témoignages contemporains ne doivent toutefois pas être pris au premier degré. Il faut s'interroger sur le projet global de chaque auteur, ses intérêts, ses intentions, bref sur le message qu'il veut faire passer, en fonction des attentes du public visé, afin d'éprouver la véracité des informations livrées.

⁶ Cf. entre autres R. VEYMIERS, « Les cultes isiaques à Argos. Du mythe à l'archéologie », dans L. BRICAULT, R. VEYMIERS (éd.), *Bibliotheca Isiaca II*, Bordeaux, 2008, p. 111-129, ainsi que R. VEYMIERS, *La diffusion isiaque dans le Péloponnèse. Corinthe et Cenchrées*, Mémoire de l'École française d'Athènes à destination de l'AIBL, 2011.

L'épisode final du roman *L'Âne d'or*, probablement rédigé à Carthage vers 170, Apulée le situe à Cenchrées, où son héros Lucius assiste à l'épiphanie marine d'Isis, recouvre forme humaine lors des *Ploiaphesia* et se soumet à une initiation dans le temple. Si Cenchrées reçoit la faveur d'Apulée, contrairement au Pseudo-Lucien qui avait retenu Thessalonique à la fin du roman *Lucius ou l'âne*, ce n'est pas le fruit du hasard. D'aucuns y ont même vu la transcription d'une expérience vécue en ce lieu par l'auteur. Celui qui a été « initié en Grèce à un grand nombre de mystères »⁷ avait en tout cas une connaissance précise de la région de Corinthe, tout comme du culte d'Isis, qu'il décrit avec un remarquable réalisme. Si son texte nous renseigne sur certains rites pratiqués à Cenchrées, les allusions au sanctuaire isiaque sont toutefois trop vagues pour nous aider à en préciser l'apparence ou la localisation. Son objectif n'était pas de livrer un état des lieux. Ce montage littéraire recompose la réalité en fonction de la trame narrative, comme le révèle le contraste établi entre la décadente Corinthe et la vertueuse Cenchrées. Alors que sa terminologie religieuse trahit un culte d'Isis romain à part entière⁸, il en exagère les traits égyptiens pour lui donner une aura exotique et fabuleuse qui plaise à ses lecteurs.

Dans la *Périégèse*, achevée vers 170-175, Pausanias signale la présence des cultes isiaques dans quatorze cités péloponnésiennes en Corinthie, Argolide, Laconie, Messénie et Achaïe⁹. Le contexte textuel est le plus souvent celui d'une séquence descriptive suivant un ordre topographique, sur les pentes de l'Acrocorinthe par exemple, ou une logique thématique, tel un programme édilitaire au sanctuaire d'Épidaure. Les mentions du Périégète sont brèves, mais doivent être examinées avec prudence. Même si sa terminologie est trop vague pour préciser à quelles réalités correspondent les lieux de culte, il parle à huit reprises d'un *hiéron*, terme qui, contrairement à *naos*, attesté quatre fois, ne permet pas d'assurer la présence d'un édifice construit. À Corinthe, c'est de quatre *temenè* dont il est question, donc d'espaces consacrés qui ne correspondent pas à autant de *hiera* ou de *naoi*, mais ont vraisemblablement appartenu à un vaste et unique sanctuaire, où ils pouvaient ne consister qu'en écrins à statues. Outre le lexique technique, ce qui différencie un lieu de culte d'un autre, c'est leur attribution, tantôt à Isis, tantôt à Sarapis, tantôt aux deux, sans que l'on sache si ces variations sont signifiantes. Pausanias qui veut décrire *πάντα τὰ ἑλληνικά*, dans un sens plus culturel que géographique, n'a pas écarté de sa *συγγραφή* ces divinités dont il est bien conscient de

⁷ Apul., *Apol.* 55.18.

⁸ U. EGELHAAF-GAISER, *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom (PAB, 2)*, Stuttgart, 2000.

⁹ Paus. 2.4.6-7 (Corinthe), 2.2.3 (Cenchrées), 2.13.7 (Phlionte), 2.27.6 (Épidaure), 2.32.6 (Trézène), 2.34.1 (Méthane), 2.34.10 (Hermione), 3.14.5 (Sparte), 3.22.13 (Boiai), 3.25.10 (Oitylos), 4.32.6 (Messène), 7.21.13 (Patras), 7.25.9 (Boura), 7.26.7 (Aigeira).

l'origine égyptienne¹⁰. À la différence d'Apulée, ce n'est pas leur potentiel exotique qui retient son attention. S'il les signale, c'est parce que ces cultes étaient alors parfaitement intégrés aux communautés locales. Ils faisaient partie de l'identité religieuse des Grecs cultivés appelés à lire son œuvre. Ceci dit, il n'attache pas à ces cultes relativement récents un intérêt particulier. Ces « choses grecques » qu'il sélectionne sont généralement celles qui sont anciennes, mais aussi et surtout celles qui sont originales. À Oitylos, il cite le *hieron* de Sarapis parce qu'il « mérite d'être vu ». Ce sont les singularités locales qui suscitent sa curiosité. Il nous gratifie alors parfois d'une précision qui justifie son évocation : l'origine halicarnassienne des fondateurs du *naos* d'Isis à Trézène ; la date récente du *hieron* de Sarapis à Sparte ; l'interdit de contempler la statue d'Isis dans le *hieron* de Phlionte ; le tombeau d'Aigyptos dans l'un des *hiera* de Sarapis à Patras.

Ainsi, tant Apulée que Pausanias présentent une vision partielle de la réalité. Pour éclairer, compléter, voire rectifier leurs témoignages, il faut les confronter avec les données matérielles collectées pour les cités péloponnésiennes. La popularité des cultes isiaques y est confirmée par nombre d'inscriptions, monnaies, sculptures, bronzes, luminaires, terres cuites et objets de parure. Pouvant refléter la religion officielle locale à une époque précise, les témoignages numismatiques¹¹ se prêtent parfaitement à cette étude concomitante.

Les divinités isiaques figurent dans la production monétaire en bronze d'au moins douze cités. Hormis des frappes de Corinthe, Argos et Aigion qui datent des Antonins ou des derniers Sévères, ces émissions se rattachent à une période très limitée, à situer entre 198 et 208, lorsque certaines localités reçoivent l'autorisation impériale de frapper monnaie, ce qui leur donne l'occasion d'afficher la richesse patrimoniale de leur panthéon. Dépendant d'ateliers qui pouvaient alimenter simultanément plusieurs cités, comme le révèlent les liaisons de coins¹², les types monétaires sont le plus souvent génériques et par conséquent polyvalents, aptes à convenir à plusieurs lieux. L'image la plus fréquente est ainsi celle d'Isis debout, tenant deux signes distinctifs, le sistre et la situle. On ne peut guère tirer de conclusions sur la nature du culte à partir d'une telle effigie, au contraire de celle d'Isis à la voile qui renvoie directement à ses prérogatives maritimes. Les émissions corinthiennes à ce

¹⁰ U. EGELHAAF-GAISER, « Exklusives Mysterium oder inszeniertes Wissen? Die ägyptischen Kulte in der Darstellung des Pausanias », in A. HOFFMANN (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des römischen Reiches (Byzas, 1)*, Istanbul, 2005, p. 259-280.

¹¹ L. BRICAULT (dir.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae (MAILB, 38)*, Paris, 2008, p. 91-95.

¹² Chr. FLAMENT, « Die et engraver-sharing dans le Péloponnèse entre le règne d'Hadrien et celui de Septime Sévère », *BCH*, 131, 2007, p. 559-614.

type confirment ainsi la *Périégèse* qui mentionne un *temenos* d'Isis *Pelagia* dans la montée vers l'Acrocorinthe. La concordance avec ce qu'écrivirent Pausanias, mais aussi Apulée sur Cenchrées est encore plus frappante pour une série au nom d'Antonin (fig. 2) qui montre un port semi-circulaire avec deux temples aux extrémités et une statue d'Isis à la voile au centre.

Si les monnaies coïncident encore avec la *Périégèse* à Aigeira et Boiai, elles font aussi apparaître des écarts sur lesquels il convient de s'interroger. Plusieurs sanctuaires évoqués à Patras, Méthane et Trézène, par exemple, ne semblent trouver aucun écho dans le monnayage. Il ne faudrait toutefois pas en conclure que les cultes isiaques y étaient secondaires, de nouvelles frappes étant régulièrement portées à notre connaissance. Inversement, plusieurs monnayages civiques attestent la vitalité de ces cultes sans que Pausanias n'y fasse référence, parce qu'ils lui ont échappé ou ne lui ont pas paru « dignes de mémoire ». Ce silence est flagrant à Argos, où nos divinités ont été le plus longtemps évoquées, avec trois, voire quatre types entre Hadrien et Alexandre Sévère. De nettes disparités sont aussi à relever à Cléones, Sicyone, Aigion, Mothone, et surtout en Arcadie, où le Périégète ignore totalement ces cultes, alors que Phénéos (fig. 3), Thelphousa et Héraia émettent des monnaies avec Isis/Sarapis.

La confrontation de sources de toute nature permet de reconstituer progressivement la mosaïque de ces cultes à travers le Péloponnèse, où ils sont attestés en une trentaine de lieux différents. Seule l'archéologie peut toutefois nous aider à mieux cerner la localisation et l'apparence des sanctuaires, la nature et l'agencement de leurs aménagements, voire les rites et les gestes effectués par ceux qui les fréquentaient.

Lorsqu'il ordonne ses données topographiquement, Pausanias dessine un itinéraire qu'il est parfois possible de reconstituer afin d'avoir une idée de l'emplacement des sanctuaires. Ainsi peut-on supposer que les *temenè* isiaques, signalés au début de sa montée de l'Acrocorinthe, se trouvent dans la zone plane en deçà de la source surmontée par la fontaine d'Hadji Moustafa. Un tel lieu paraît propice à l'implantation d'un sanctuaire isiaque, dont les rituels nécessitaient de l'eau en relative abondance. La *Périégèse* est toutefois un dangereux guide pour les archéologues qui assoient parfois l'identification des vestiges sur leur interprétation de ce seul témoignage.

Plusieurs structures architecturales ont ainsi été mises en relation avec les cultes isiaques à partir de critères variés qu'il convient d'explicitier pour en évaluer la pertinence. Reposant sur des artefacts « culturels », des dispositifs décoratifs ou architecturaux, ces attributions ne présentent pas le même degré de fiabilité. Examinons ces complexes selon la nature du cadre topographique dans lequel ils s'inscrivent. Les emplacements retenus pour édifier les

sanctuaires, leurs voisinages sont en effet hautement significatifs, faisant ressortir des différences de statut et de structure.

- *Sous les yeux du pouvoir*

Une chapelle de Sarapis a été identifiée à Corinthe par O. Broneer dans le vaste portique qui servait de centre administratif pour la colonie romaine¹³. On a en effet découvert en 1936 une tête en marbre du dieu au fond de la *Shop XX*, qui communiquait avec une annexe, interprétée comme un réservoir d'eau destinée aux rituels isiaques. Rien ne permet en réalité de conforter cette hypothèse surtout avancée pour étayer l'attribution du secteur à Sarapis. Sur le plan architectural, cet espace n'a conservé aucun système de puisage. Muni d'un sol et de murs imperméables, ainsi que d'une canalisation menant au forum, il se comprend mieux comme une cour à ciel ouvert accessible depuis le sanctuaire. La présence de Sarapis dans le cœur politique de l'espace civique s'éclaire à la lumière d'une trouvaille faite dans la même couche que la tête sculptée, la dédicace au III^e s. d'un magistrat, affranchi impérial, au *Genius Augusti*. On a donc affaire à un contexte associant cultes isiaques et impérial. Instituée dès l'époque flavienne, pour culminer sous les Sévères, cette intimité a nettement déterminé l'implantation physique des cultes isiaques dans le monde romain. Il paraît naturel qu'on en trouve l'écho sur le forum de la cité administrant la province d'Achaïe.

- *À quelques encablures du port*

À en croire Pausanias, le *hieron* d'Isis à Cenchrées s'élevait de « l'autre côté du port », donc probablement au sud, puisqu'il venait de l'Isthme. La déesse vénérée en un tel lieu était évidemment la Dame des flots, dont parle Apulée, et que figure l'émission d'Antonin. C'est à l'extrémité sud-ouest de la baie, autour de laquelle est établi le port augustéen, que R. Scranton met au jour en 1964 des structures attribuées au lieu de culte isiaque¹⁴. Voici l'état du sanctuaire qu'il reconstitue à sa fondation vers 100. Un *dromos* aménagé au début du môle, en bordure d'*horrea*, conduit à un hall permettant de descendre dans une cour précédant une abside dotée d'une fontaine. Une porte donnait alors accès à une pièce servant de podium à un temple prostyle et distyle, ouvert sur la mer, dont l'entrée est marquée par un pylône. C'est dans la *Fountain Court* que c. 120 panneaux de verre en *opus sectile* ont été découverts, rangés dans des caisses à claire-voie. Destinés à une rénovation du complexe dans le 3^e quart du IV^e s., ils présentent

¹³ O. BRONEER, *The South Stoa and its Roman successors (Corinth, I/4)*, Princeton, 1954, p. 132-138.

¹⁴ R. SCRANTON, J. W. SHAW, L. IBRAHIM, *Topography and architecture (Kenchreai, I)*, Leyde, 1978, p. 53-78.

une iconographie riche et variée, intégrant des paysages nilotiques. C'est de ce décor que découle l'attribution au sanctuaire d'Isis. L'hypothèse paraît d'autant plus solide que le mot Ὀργία, une possible épiclese évoquant des « rites mystériques », est inscrit sur une colonne trouvée dans la basilique paléochrétienne voisine. Longtemps acceptée, d'aucuns y décelant même les vagues allusions d'Apulée, cette identification ne repose pourtant sur aucun élément déterminant. Le temple et son pylône n'ont presque aucun fondement architectural, à l'inverse de la *Fountain Court* qui évoque davantage un *nymphaeum*, voire une sorte d'*oecus/stibadium* où les convives prenaient place dans l'abside. Quant aux panneaux, ils y ont seulement été entreposés, contrairement au riche mobilier qui y a été découvert. Souvent attestées dans des contextes domestiques comme images d'abondance, les scènes nilotiques ne peuvent nullement indiquer à elles seules un cadre cultuel. Leur association à des portraits de représentants de l'héritage classique évoque ici davantage l'ambiance néo-platonicienne qui régnait alors dans les demeures aristocratiques. De toute évidence, le *hieron* d'Isis reste à découvrir dans cet environnement commercial, propice à son implantation.

C'est également près du port, aux abords d'un bois sacré, que Pausanias signale à Patras deux *hiera* de Sarapis. D'aucuns rapportent à l'un d'eux un complexe mis au jour en 1972 par Y. Papapostolou au sud-ouest de la ville, non loin de l'Église Saint-André, où l'on localise la source prophétique de Déméter, citée juste avant dans la *Périégèse*¹⁵. Aujourd'hui détruits, les vestiges consistaient en un long hall à trois nefs conduisant à une salle octogonale, ornée d'une mosaïque tripartite datée de la 2^e moitié du II^e s. avec, au centre, la personnification du Nil (fig. 4), entourée d'enfants représentant les coudées atteintes par sa crue. Les représentations de Neilos ne sont toutefois pas solidaires des cultes isiaques, comme l'atteste à Patras même une mosaïque plus tardive trouvée dans le *tablinum* d'une grande habitation. Les phases architecturales du complexe sont par ailleurs méconnues, la dernière reflétant une possible conversion en basilique paléochrétienne.

- *À portée de voix de la scène*

À l'instar d'autres sanctuaires isiaques de Méditerranée, celui de Messène était situé, comme l'écrit Pausanias, « non loin du théâtre ». P. Themelis découvre en 2002 dans le *proscenium* du théâtre une statue en marbre d'Isis à la voile, debout sur un éperon de navire. L'œuvre n'appartenait toutefois pas au sanctuaire, mais jouxtait dans la *scaenae frons* des effigies d'empereurs et de membres d'une influente famille locale. De même, le bloc inscrit ἔργον

¹⁵ I. A. ΠΑΠΑΠΟΣΤΟΛΟΥ, « Χρονικά. Αρχαιότητες και μνημεία Αχαΐας », *AD*, 28, B1, 1973, p. 214-218.

Ἰσιδος devait servir d'imposte au théâtre avant d'être remployé dans la basilique paléochrétienne. C'est une galerie souterraine monumentale, trouvée en 2003 au sud du théâtre, avec, dans le remblai, une statue en marbre d'Isis *lactans*, qui est attribuée au sanctuaire dont parle Pausanias¹⁶. Cette structure en forme de Π, autrefois voûtée, semble avoir servi de citerne, récoltant les pluies environnantes. Certes, l'eau est essentielle aux rituels isiaques, mais on est bien loin des petits réservoirs aménagés au sein de certains sanctuaires. Une telle installation a toutefois pu servir aux besoins d'un lieu de culte édifié aux alentours.

Ce lien topographique, qui facilitait la tenue de représentations scéniques lors de célébrations religieuses publiques, se retrouve peut-être à Argos. Le puissant bâtiment qui s'élève devant le théâtre a été identifié par P. Aupert comme un *Sarapieion-Asklepieion* des environs de 100 converti sous Hadrien en *Asklepieion* accueillant un établissement thermal¹⁷. Cette proposition, qui se fonde sur une série de dispositifs soi-disant caractéristiques des lieux de culte isiaques, se heurte toutefois à une difficulté de taille. Est-il vraiment envisageable que nos divinités aient si vite déserté leur sanctuaire, au moment où leur popularité allait jusqu'à s'exprimer dans le monnayage de la cité ? Une telle évolution paraît difficile à concevoir en un lieu qui, malgré des transformations internes, a très bien pu rester le même. La présence d'un sanctuaire isiaque est plus plausible au nord du théâtre, sur une terrasse de la Larissa, où W. Vollgraff avait découvert en 1906 deux dédicaces isiaques¹⁸. À peine explorée, la zone est des plus propices, entre le théâtre et le nymphée hadriannique, au nord-est duquel fut mis au jour un Harpocrate de marbre.

- *Aux côtés d'autres divinités*

Une stratégie efficace pour intégrer les cultes isiaques sur le sol grec consista à les rapprocher de cultes locaux, avec lesquels ils pouvaient interagir à divers niveaux. Une loi sacrée de la région d'Épidaure évoque ainsi au II^e ou III^e s. un *Aphrodisideiôn*, un lieu de culte où Isis était assimilée à Aphrodite. De passage au sanctuaire d'Épidaure, Pausanias signale « un naos pour Hygie, Asklèpios et Apollon, sous leurs noms égyptiens », c'est-à-dire confondus avec Isis, Sarapis et Harpocrate, qui est dû à l'évergétisme du sénateur Antoninus. Si d'autres documents (fig. 5) attestent une présence isiaque à l'*Asklepieion*, l'emplacement de ce naos est loin d'être assuré, malgré la proposition de l'identifier avec le bâtiment mis au

¹⁶ P. THEMELIS, « The cult of Isis at Ancient Messene », dans L. BRICAULT, R. VEYMIERS (éd.), *Bibliotheca Isiaca II*, Bordeaux, 2008, p. 97-109.

¹⁷ P. AUPERT, « Un Sérapieion argien ? », *CRAI*, 129, 1, p. 151-175.

¹⁸ W. VOLLGRAFF, « Fouilles et sondages sur le flanc oriental de la Larissa à Argos. IV. Le sanctuaire des dieux égyptiens », *BCH*, 82, p. 556-570.

jour en 1892 par P. Kavvadias au nord du *Gymnasion*¹⁹. Des tuiles inscrites confirment son appartenance au programme d'Antoninus, mais aucun dispositif n'est en réalité déterminant. Tout aussi incertaine est la destination isiaque de la zone cultuelle identifiée par V. Lambrinouidakis au sein de la *Skana* construite dans la 2^e moitié du II^e s. à l'est du sanctuaire d'Apollon Maléatas²⁰. Ainsi que l'indiquent de nombreuses lampes, voire une inscription voisine, cette habitation des prêtres abritait des cérémonies nocturnes, dont il est difficile de préciser les destinataires.

Une présence isiaque pourrait se manifester aux II-III^e s. dans le sanctuaire de Déméter et Korè installé sur la pente de l'Acrocorinthe à travers une série d'éléments insolites²¹. Outre de grandes défenses d'éléphants en marbre, ainsi que des antéfixes en terre cuite à l'effigie d'un palmier, le temple central de la terrasse supérieure a conservé une mosaïque associant l'image de deux cistes mystiques et deux empreintes de pieds à une dédicace évoquant une prêtrise de Neôtera, peut-être une forme d'Isis assimilée à Korè.

- *Au cœur de l'espace domestique*

Le succès du cercle isiaque ne touche pas que le domaine public. Ces divinités étaient ainsi intégrées au panthéon domestique de certaines habitations des II-III^e s. à l'est du théâtre de Corinthe²². Plusieurs lampes naviformes et statuettes de pierre attestent en effet leur présence au sein de laraires, où Aphrodite tenait la première place.

De la villa romaine construite par la famille d'Hérode Atticus sur le site de Loukou (Eva) au nord-est de l'Arcadie, proviennent quelques statues égyptisantes en marbre pentélique, dont un sphinx et une tête d'Osiris-Antinoos, qui évoquent directement celles du sanctuaire isiaque de Marathon, sans doute fondé vers 160 par Hérode lui-même. Ces œuvres, G. Spyropoulos les rapporte à un bâtiment à abside aménagé sous Hadrien au sud du complexe, où l'on a trouvé des statues de dieux-fleuves, dont un soi-disant Nil. Cette structure qu'il identifie à un *Sarapieion* communiquait avec un édifice basilical où l'on aurait rendu un culte à Antinoos-Dionysos²³. Hérode se serait ainsi inspiré de ce que l'on trouvait à la Villa

¹⁹ V. LAMBRINOUDAKIS (éd.), *Το Ασκληπιείο της Επιδαύρου. Η έδρα του θεού γιατρού της αρχαιότητας*, Athènes, 1999, p. 55-56.

²⁰ *Ibid.*, p. 71-72.

²¹ N. BOOKIDIS, R. STROUD, *The sanctuary of Demeter and Kore. Topography and architecture (Corinth, XVIII/3)*, Princeton, 1997, p. 362-370.

²² Ch. K. WILLIAMS II, « Roman Corinth: the final years of pagan cult facilities along East Theater Street », in D. N. SCHOWALTER, S. J. FRIESEN (éd.), *Urban religion in Roman Corinth: interdisciplinary approaches (HTS, 53)*, Cambridge, 2005, p. 221-247.

²³ G. SPYROPOULOS, *Η Έπαυλη του Ηρώδη Αττικού στην Εύα/Λουκού Κυνουρίας*, Athènes, 2006, p. 153-159 et 214-220.

Adriana de Tibur, où les fouilles de Z. Mari ont mis au jour un *Antinoeion*, présentant une décoration statuaire égyptisante. S'il n'y a aucune filiation architecturale entre les deux complexes, ils participent du même phénomène, cette volonté d'Hadrien d'inscrire l'Égypte dans son projet de renaissance culturelle après le décès d'Antinoos. Hérode a d'ailleurs été si sensible au message impérial qu'il en a imité le principal symbole, en vénérant après sa mort le jeune Polydeukès, son disciple favori.

À l'issue de ce tour d'horizon, certaines attributions paraissent justifiées, même si elles sont parfois mal comprises, tandis que d'autres manquent de preuves et résistent mal à un examen critique. C'est particulièrement le cas lorsque les fouilleurs cherchent à faire correspondre les vestiges à un passage littéraire ou à y déceler des dispositifs soi-disant canoniques de l'architecture isiaque. Les complexes assurément identifiés comme tels n'apparaissent pas comme des foyers d'exotisme, repliés sur eux-mêmes. Ils sont au contraire en très étroite relation avec leur espace environnant. Il y a une grande plasticité de ces lieux de culte que les sources elles-mêmes désignent sous diverses appellations qui révèlent une multitude de nuances, même si elles n'ont pas toutes dû être significatives.

La mise en réseau de tous les sanctuaires dont des témoignages littéraires, numismatiques et archéologiques attestent l'existence à travers le Péloponnèse fait apparaître un paysage religieux qui se modifie avec le temps en fonction de dynamiques locales, donnant naissance à ces particularismes qui intéressaient Pausanias, mais aussi de tendances globales, comme l'influence ptolémaïque, l'installation des Romains, les guerres mithridatiques ou la politique religieuse de certains empereurs. Les cultes isiaques se sont ainsi implantés dans la péninsule dans des conditions et avec des enjeux très différents selon les contextes pour finalement connaître un franc succès aux II^e-III^e s., mais la documentation nous manque encore pour faire ressortir tout l'arrière-plan social, économique, rituel, émotionnel que recouvrent ces pratiques et représentations religieuses.

LISTE DES FIGURES

- 1 Sistre (bronze, Sparte, époque impériale). © *Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin. S. Steiß.*
- 2 Isis à la voile dans le port de Cenchrées (AE, Corinthe, Antonin). © *Trustees of the British Museum.*
- 3 Sarapis trônant (AE, Phénéos, Caracalla). © *Coll. privée.*
- 4 Neilos (mosaïque, Patras, 2^e moitié du II^e s. apr. J.-C.). D'après I. A. Papapostolou, « Mosaics of Patras. A Review », *AE*, 148, 2009, p. 27, fig. 27.
- 5 Tête d'Isis (marbre, Épidaure, I^{er} s. apr. J.-C.). © *Archaeological Museum of Asklepeion Epidaurus. R. Veymiers.*