

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	LVII.	2021.	pp. 107–128.
--	-------	-------	--------------

LE PIED DE SERAPIS DE LA SCULPTURE A L'INTAILLE : ETUDE D'UN THEME ISIAQUE CARACTERISTIQUE¹

PAR DOMINIQUE BARCAT

Université de Fribourg (Suisse)

d.barc@wanadoo.fr

Abstract: The so-called foot of Serapis sculptures (i.e. those in the round with a bust of Serapis directly on top of a right foot) are well known and studied. Nevertheless, it was still necessary to take into account the representations of this motif in other media, such as gems and coins. And that is precisely the purpose of the present paper. In the following pages, these images are analyzed in the iconographical context of their period (1st and 2nd centuries CE). Such an approach allows us to observe the development of the motif in the different materials. In addition, this analysis will help us better understand the meaning of this image, and also to formulate some theories concerning the possible uses of these gems.

Keywords: Foot of Serapis, amulet gems, magical gems, coins, healing rituals.

Introduction :

Parmi les motifs très particuliers produits dans le contexte de l'Égypte d'époque romaine, celui que l'on nomme « pied de Sérapis » se présente comme une étude de cas particulièrement intéressante, en marge de l'ensemble des sources qui témoignent des pratiques thérapeutiques prenant place dans les sanctuaires isiaques à l'époque romaine. Les études qui lui ont été consacrées se sont jusqu'à présent focalisées sur les sculptures². Elles rapportent ces objets à un contexte votif et médical, et les mettent en relation avec l'ensemble des représentations sculptées de pieds, pieds colossaux ou empreintes de pied³. Dans le cadre d'un

¹ Je tiens à remercier vivement Véronique Dasen, Arpád Miklós Nagy et Carina Weiß pour leurs relectures et leurs précieuses indications.

² Dow/Upson 1944 ; Henrichs 1968; Castiglione 1971; Castiglione 1974; Le Glay 1978; Puccio 2010. Plus largement, sur la représentation du pied dans l'histoire de l'art: Wolf 2001.

³ En particulier: Castiglione 1971 et Puccio 2010. L'article récemment publié par L. Puccio (Puccio 2010) et une section de l'étude de R. Veymiers consacrée à la figure de Sérapis sur les pierres gravées (Veymiers 2009, 43–46) résument bien l'état de la question et les débats qui concernent les pieds sculptés et empreintes de pied, incisées sur des plaques votives ou sur des dalles installées dans l'enceinte d'un sanctuaire. Nous rappellerons ici un certain nombre de données déjà connues et bien publiées, mais nécessaires à la compréhension du sujet.

programme de recherche portant sur la réception de l'Égypte dans la glyptique d'époque romaine⁴, nous avons souhaité prendre en compte l'ensemble de la documentation attestant de ce motif, y compris les monnaies et les gemmes, un support iconographique souvent négligé. Nos interrogations portent sur la nature du motif, ses transpositions et ses transformations, ainsi que sur la manière dont il conviendrait de désigner les gemmes reproduisant cette image, selon leurs caractéristiques intrinsèques et l'emploi qui a pu en être fait.

I. Qu'est-ce que ce pied ?

1. Statues, monnaies et gemmes

Les objets que nous désignons sous le terme de «pieds de Sérapis» sont, au sens strict, des statues en ronde bosse qui représentent le buste du dieu coiffé du *calathos* et posé directement sur un pied droit, généralement sandalé, et de dimension colossale (de 40 à 70 cm). Le pied et son buste peuvent être représentés seuls ou s'accompagner de différentes figures isiaques: Isis, Harpocrate, Anubis, le serpent, le crocodile ou Cerbère (figure 1a et 1b). Trois recensements ont, jusqu'à présent, été publiés: le premier par S. Dow et F.S. Upson en 1944, le second par L. Castiglione en 1971 et le troisième par M. Le Glay en 1978⁵. Chacun présente une sélection de monuments intégrant des pièces différentes en raison de leur parenté avec des exemplaires avérés⁶. Dans tout cet ensemble on ne compte que deux exemplaires où le buste et le pied sont au moins partiellement conservés⁷. Cependant, sur quelques autres pieds provenant presque tous d'Alexandrie ou d'Égypte se trouvait un trou d'encastrement qui suppose que ceux-ci devaient, selon toute probabilité, être surmontés eux aussi

⁴ «Présence de l'Égypte dans la glyptique d'époque romaine impériale», projet FNS, Université de Fribourg (Suisse).

⁵ Dow/Upson 1944 ; Castiglione 1971 ; Le Glay 1978.

⁶ On a eu tendance à vouloir rattacher à la catégorie des «pieds de Sérapis» de nombreux autres pieds représentés indépendamment, *a fortiori* lorsque ces derniers proviennent de contextes religieux isiaques. Il serait sans doute utile d'utiliser la notion plus large de «pied isiaque», pour désigner l'ensemble de ces monuments qui présentent une très forte parenté iconographique et proviennent soit de l'Égypte de la fin de l'époque hellénistique et de l'époque impériale, soit des sanctuaires isiaques hors d'Égypte.

⁷ Galleria degli Uffizi: Dow/Upson 1944, n° 4, fig. 10; Castiglione 1971, n° 5, fig. 3; Le Glay 1978, n° 7, Pl. CXXX3. Musée gréco-romain d'Alexandrie (la tête est aujourd'hui perdue): Dow/Upson 1944, n° 1, fig. 1-4; Castiglione 1971, n° 2 ; Le Glay 1978, n° 1. On peut ajouter à cette très courte liste un troisième exemplaire, malheureusement perdu, où ce n'est pas le buste de Sérapis qui surmonte le pied sandalé mais une représentation du dieu trônant accompagné de Cerbère : Dow/Upson 1944, n° 3 fig. 8 et 9 ; Castiglione 1971 n° 1, fig. 1 ; Le Glay 1978, n° 2.

d'un buste⁸. Le jaspe rouge conservé au musée archéologique national de Florence montre très distinctement ce procédé qui consistait à relier le buste au pied au moyen d'un tenon métallique (figure 2a)⁹.

Une large partie des objets qui ont été répertoriés, en particulier par L. Castiglione, ne présentent aucune indication claire de l'existence du buste du dieu mais portent une inscription adressée à d'autres membres de la famille isiaque¹⁰, ou une iconographie similaire aux pieds de Sérapis (comme un serpent enroulé autour de la cheville)¹¹. Par ailleurs, un grand nombre d'objets d'époques hellénistique et romaine représentent le pied indépendamment du corps. Citons en premier lieu les nombreux ex-voto anatomiques fortement répandus dans les sanctuaires du monde grec classique, en Étrurie, en Gaule, ou en Asie Mineure à l'époque romaine¹², et dont l'existence (yeux, pieds, oreilles) est ponctuellement attestée dans des sanctuaires isiaques¹³. Un autre ensemble est constitué par un certain nombre de plaques ou de blocs votifs, généralement en marbre ou en calcaire, qui portent l'empreinte incisée d'un ou plusieurs pieds. Ces dernières sont surtout nombreuses en Égypte, à Alexandrie et en Nubie à l'époque hellénistique¹⁴. On les trouve également hors d'Égypte à l'époque impériale, essentiellement dans les sanctuaires isiaques¹⁵. Enfin, plusieurs lampes en terre cuite ou en bronze représentent l'image du pied, mais il s'agit là encore, de pieds isiaques plus que de pieds de Sérapis à proprement parler¹⁶.

⁸ Castiglione 1971, n^{os} 1, 2, 5 et 12, 13, 15, 16, 17, 18 ; Le Glay 1978, n^{os} 3, 4, 8, ainsi que le pied de Timgad, auquel M. Le Glay consacre son article.

⁹ Migliarini 1859, n^o 1343 ; Castiglione 1971, n^o 46 ; Veymiers 2009, n^o I.E 1, Pl. 30 et XII.

¹⁰ Castiglione 1971, 36, n^o 7 ; Le Glay 1978, n^{os} 14 et 15. Dans le cas du pied qui était placé au sommet d'un pilier dans un petit temple daté du II^e ou du III^e siècle à Ras el-Soda, l'existence d'un tenon indique qu'un élément le surmontait. Cependant, l'édifice étant consacré à Isis, il est peu probable qu'il se soit agi d'un buste de Sérapis (Adriani 1961, n^o 190, Pl. 87 et 294; Castiglione 1971, n^o 4 ; Le Glay 1978, n^o 15).

¹¹ Par exemple: Castiglione 1971, n^o 9. D'autres pieds, toujours fragmentaires, présentent des caractéristiques qui excluent a priori qu'il puisse s'agir de pieds de Sérapis au sens où nous les avons définis: pieds gauches, ou pieds de petite dimension notamment: pied gauche: Castiglione 1971, n^{os} 17 et 18; pied de petite dimension (13 cm): Castiglione 1971, 38, n^o 14; Le Glay 1978, n^o 5.

¹² Cazanove 2016; Hugues 2017; Draycott 2017.

¹³ Même si elle y semble nettement moins développée, si l'on s'en tient au matériel actuellement répertorié. Malaise 1980, 105–108; Veymiers 2009, 153, note 562.

¹⁴ Guarducci 1942–1943; Manganaro 1961; Castiglione 1967; Dunbabin 1990. Il est intéressant de noter l'existence d'un scaraboïde en calcédoine d'époque classique découverte à Chypre et sur lequel on peut voir l'empreinte d'un pied droit accompagné d'une inscription syllabique: « u.ki.pi.si » selon Furtwängler (Furtwängler 1900, n^o 9, 18).

¹⁵ Kayser 1994, n^o 66, Pl. XXXV–XXXVI; Castiglione 1967, n^o 2; Christodoulou 2011. Pour l'Hispanie, également : Puccio 2010.

¹⁶ Voir note 8. On peut se rapporter aux articles suivants: Krunic 2005; Santoro L'hoir 1983. Voir également la bibliographie donnée par L. Puccio (Puccio 2010, 137, note 3).

A partir du règne d'Hadrien, plusieurs émissions monétaires représentent le pied de Sérapis et, de manière plus ou moins concomitante (figure 3a), quelques intailles datées du II^e siècle après J.-C.¹⁷. Nous en avons recensé cinq: deux cornalines, deux jaspe rouges et une empreinte appartenant à la collection Tassie, auxquelles s'ajoute le chaton gravé d'une bague en bronze (figures 2a–f)¹⁸. Un seul objet, la gemme provenant du forum de Dion en Macédoine, est issu d'un contexte archéologique connu. Celui-ci a pu être daté du II^e siècle après J.-C., ce qui correspond aux dates proposées pour les autres gemmes sur des critères stylistiques¹⁹. Sur chacun de ces cinq exemplaires se trouvent gravés le buste et le pied, sans qu'y apparaissent les figures divines ou animales connues sur les sculptures. Elles sont sans texte ni signe, mais présentent quelques variantes à travers la présence de motifs caractéristiques de l'iconographie de Sérapis sur les intailles et les monnaies.

2. Le pied thaumaturge de Vespasien

L'interprétation de ces objets se heurte à une absence de source écrite rendant compte de leur existence. Nous sommes donc contraints de restreindre notre étude aux représentations figurées ainsi qu'aux textes où l'évocation du pied permet éventuellement d'y voir quelques éléments de compréhension. En l'occurrence, une anecdote bien connue, rapportée à la fois par Tacite et Suétone, est généralement évoquée pour expliquer l'existence de ces étranges sculptures (Tac., *Hist.* IV 81, 1 ; Suet., *Vesp.* VII). Celle-ci intervient lors de la visite que fit Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie en 69 après J.-C., juste avant son accession au trône. Tel Alexandre à Siwa, le futur empereur se rend au sanctuaire afin que son destin impérial soit confirmé par l'oracle et de se voir ainsi intronisé par le dieu. Suétone rapporte que, une fois sorti du temple, Vespasien fut confronté à une demande inédite :

« Deux hommes du peuple, l'un aveugle et l'autre boiteux, se présentèrent devant son tribunal, le priant de les guérir, sur l'assurance que Sérapis leur avait donnée pendant leur sommeil, que l'un recouvrerait la vue, si l'empereur voulait imprégner ses yeux de salive, et que l'autre se tiendrait ferme sur ses jambes, s'il daignait le toucher du pied, Vespasien, n'augurant aucun succès d'une telle cure, n'osait pas même l'essayer. Ses amis l'encouragèrent. Il fit donc l'une et l'autre

¹⁷ La datation de ce type de matériel, en l'absence de critère fortement déterminant, doit être considérée comme approximative.

¹⁸ Pour les références voir, plus bas, notes 47 à 52.

¹⁹ Christodoulou 2011.

expérience devant le peuple assemblé, et réussit. » (Suet., *Vesp.* VII, trad. : M. Cabaret-Dupaty).

C'est ainsi que, selon ce récit thaumaturgique, celui qui n'était encore que légat de Judée se trouva investi du pouvoir guérisseur du dieu, légitimant, par ce moyen, son accession au trône. L'évocation du pied thaumaturge du nouvel empereur a été interprétée par L. Castiglione comme l'origine possible du modèle du pied de Sérapis, lequel aurait été conçu au Sérapéum d'Alexandrie, à la suite des «miracles» de Vespasien²⁰. On sait en effet que Sérapis, dieu oraculaire, exerce son pouvoir guérisseur de la même manière qu'Asclépios, c'est à dire par oniromancie, comme l'attestent les textes (Artem., II 44 ; Str., XVII 1, 17 ; Var., *Men.* 144–147 ; Cic., *Div.* II 59, 123), ainsi que l'épigraphie²¹. Diverses sources, essentiellement épigraphiques, témoignent également du rapprochement entre Sérapis et Asclépios dès l'époque hellénistique, de même que de celui d'Isis avec Hygie²². Même si les attestations iconographiques sont, comme le remarque R. Veymiers, beaucoup plus rares²³, quelques gemmes présentent Sérapis en dieu guérisseur : il est alors figuré en compagnie d'Asclépios, dont il emprunte parfois le bâton, ou d'Hygie donnant à boire à un serpent²⁴.

M. Le Glay a défendu l'idée selon laquelle la notion de pied guérisseur aurait été élaborée pour Asclépios avant d'être appliquée à Sérapis. Aux I^{er} et II^e siècles après J.-C., quelques attestations littéraires témoignent de vertus guérisseuses conférées au pied en lien avec le culte d'Asclépios²⁵ et, sous Sévère Alexandre, une émission monétaire d'Aigai en Macédoine présente un pied surmonté d'un buste qui semble être celui du dieu médecin²⁶. Ces attestations ne peuvent

²⁰ Castiglione 1971, 33.

²¹ Pour les sources épigraphiques, voir : Veymiers 2009, 153. Sur la pratique de l'incubation dans les sanctuaires de Sérapis: Bricault 2008. Plus largement, sur Sérapis: Quack/Paarmann 2013.

²² Voir à ce sujet: Bricault 2008; Veymiers 2009, 153–154.

²³ Veymiers 2009, 155.

²⁴ Sérapis levant la dextre entre Asklépios muni de son bâton et Hygie: Veymiers 2009, n^{os} V. BCB II; Hygie donnant à boire à un serpent devant Isis et Sérapis: Veymiers 2009, n^o VBBB1, Pl. 54; Sérapis tenant le bâton d'Asklépios: Veymiers 2009, n^o III.C 20, Pl. 38. Cette dernière intaille apparaît comme une adaptation en glyptique d'une statue de marbre d'époque sévérienne découverte à Leptis Magna (Tran tam Tinh 1983, n^o A 5). On peut également mentionner quelques gemmes sur lesquelles figurent le buste de Sérapis «panthée», où la tête du dieu est accompagnée du trident de Poséidon combiné avec le bâton d'Asclépios (Veymiers 2009, n^o VI.EAB 1–3). La présence du serpent aux côtés d'Hygie ou sur les pieds sculptés peut s'expliquer par la relation de l'animal avec Asclépios ainsi que par sa valeur chtonienne (Ziethen 1994, 183).

²⁵ Selon Plutarque et Pline l'Ancien, le gros orteil du pied droit de Pyrrhus aurait été doté de vertus divines thérapeutiques. Il aurait eu le pouvoir de guérir, à son contact, les malades de la rate après avoir sacrifié un coq à Asclépios (Plu., *Pyrrh.* III 84 ; Plin., *Nat.* VII 20). Aelius Aristide évoque les bienfaits procurés par les pieds d'Asclépios à Pergame (Aeli. Arist., XXIX 6).

²⁶ Il s'agit de monnaies émises sous Sévère Alexandre. Ehling/Sayar 2004, 169; *SNRIS*, 152, Aegae Err3. Voir également: Penn 1994; Riethmüller 2005.

cependant prouver l'antériorité du pied d'Asclépios puisque l'exemplaire de Florence atteste de l'existence des pieds de Sérapis à partir de l'époque flavienne²⁷.

3. Ex-voto ou objet de culte ?

Si la fonction médicale de ces statues qui s'inscrivent manifestement dans un contexte alexandrin semble ici fort probable, les récits rapportés par Suétone et Tacite ne permettent pas à eux seuls de répondre de manière tout à fait claire et satisfaisante à cette question qui nous occupe: pourquoi associer ainsi le buste et le pied? Un premier point a été relevé par l'ensemble des auteurs ayant jusqu'à présent travaillé sur la question: les pieds de Sérapis n'entrent manifestement pas dans la catégorie des ex-voto anatomiques, dans le sens où il est clair qu'il ne s'agit pas de la représentation du pied malade (ou guéri) mais bien du pied du dieu²⁸. Le caractère colossal ainsi que l'adjonction de figures divines (Isis, Harpocrate, Anubis) ne laissent à ce sujet que peu de doute.

Cette constatation nous amène à porter notre attention vers les autres formes de pieds déjà évoquées, telles les empreintes²⁹. Les empreintes figurées sur les stèles votives d'époques hellénistique et surtout romaine que l'on connaît en Égypte et dans quelques sanctuaires isiaques doivent être considérées comme des empreintes divines dans la majorité des cas³⁰. Le pied, nu ou sandalé, est, là aussi, de dimension surnaturelle et parfois accompagné de quelques attributs divins (serpent notamment)³¹. Ces ex-voto comportent presque inévitablement une dimension épiphanique: si le dieu n'est pas visible c'est son pied qui témoigne de sa présence dans le sanctuaire. L. Puccio amène ici un argument intéressant sur le sens égyptien de l'empreinte du pied divin: l'inondation progressive des champs est exprimée à travers l'idée que le dieu (en particulier Amon) « soulève les plantes de ses pieds de la terre » (*ts tbw.tj*) en même temps que l'eau monte,

²⁷ Voir ci-dessous note 82.

²⁸ Henrichs 1968, 55; Castiglione 1971, 30–31; Le Glay 1978, 589.

²⁹ La pratique qui consiste à laisser l'empreinte de son pied comme marque de son passage, en particulier dans un sanctuaire, est un usage largement répandu dans de multiples contextes culturels, et la représentation d'empreintes de pied peut être interprétée de différentes manières (Dunbabin 1990, 86–96).

³⁰ Castiglione 1967, 249; Puccio 2010, 147. « They allude to the presence of the person concerned, human or divine, in a particular place » (Dunbabin 1990, 86.)

³¹ Si nous ne développons pas la question ici, le fait que le pied soit nu ou chaussé d'une sandale n'est pas sans importance. Le sujet a été étudié par M. Malaise (Malaise 1986). Pour un résumé de la question voir: Puccio 2010, 149.

et y laisse ses empreintes dans le limon³². Cette fonction pouvant aussi bien être dévolue à Osiris, il y a tout lieu de penser qu'elle a également pu revenir à Sérapis en tant que *Nilagôgos*³³. La force avec laquelle la divinité fait monter les eaux résiderait donc dans ses pieds³⁴, et on peut voir dans les exemples que nous avons cités une résonance tardive de cette conceptualisation égyptienne.

Si L. Castiglione assimile pieds sculptés et empreintes de pied, y voyant, dans un cas comme dans l'autre, des ex-voto épiphoniques³⁵, M. Le Glay différencie les deux types d'objets, considérant que les pieds sculptés représentent le dieu lui-même, la *pars pro toto* de la divinité. En outre, il reprend à son compte la proposition de A. Henrichs qui consiste considérer les pieds de Sérapis non pas comme des ex-voto mais comme des objets de culte à part entière³⁶. Un élément d'explication réside dans le caractère colossal des statues de Sérapis trônant, tel qu'il devait figurer dans le temple ainsi que la posture, pied droit en avant et pied gauche ramené sous le trône: «Il suit de là que, comme pour la statue de saint Pierre, dans la basilique du Vatican, seul le pied droit était accessible aux fidèles»³⁷. L'auteur se réfère également à un passage des métamorphoses d'Apulée où sont décrits les gestes effectués par la foule lors de la fête des *Ploiaphesia* de Cenchrées, et en particulier ceux des fidèles déposant rameaux et guirlandes puis embrassant les pieds de la statue d'Isis (Apul., *Met.* XI 17, 3)³⁸. Puisque la statue était, la plupart du temps, inaccessible aux fidèles, on aurait disposé, dans la cour du temple, une représentation du pied divin surmonté de son buste. Les pèlerins auraient ainsi eu accès au pied du dieu, pouvant alors le toucher et en espérer une guérison³⁹. Notons que, en ce qui concerne les

³² Puccio 2010, 138. Concernant cette expression, voir: Gabolde 1995, 235–258.

³³ *RICIS* 304/0611; 501/0205. Sur la proximité entre Osiris et Sérapis: Quack/Paarmann 2013, 238. Sur Sérapis comme *Nilagôgos*, voir également Aelius Aristide (*Orat.* XLV 32) qui décrit Sérapis comme celui «qui amène le Nil en son temps l'été, qui le rappelle l'hiver» (Veymiers 2009, 125).

³⁴ Peut-être faut-il y voir la raison de l'existence d'amulettes à l'effigie du pied d'Amon à la Basse Époque (Goyon 2007, 51).

³⁵ Notons que G. Petridou parle de «*pars pro toto* epiphany» (Petridou 2015).

³⁶ Le Glay 1978, 589.

³⁷ On peut ajouter le fait qu'Aelius Aristide relate un rêve où le dieu apparaît sous la forme de sa statue assise (Ael. Arist., *Disc. Sacr.*, XXXIX 47). De même sur les monnaies et les gemmes on retrouve Sérapis trônant ainsi représenté (Veymiers 2009, 280-292).

³⁸ Le Glay 1978, 589. Il faut cependant tenir compte de l'objection formulée par K.M.D. Dunbabin selon qui il ne s'agirait pas des pieds de la statue d'Isis mais d'empreintes de pieds de la déesse (Dunbabin 1990, 95–96). Si c'est bien dans ce sens qu'il faut lire le texte, ce passage d'Apulée ne pourrait plus être interprété comme le propose M. Le Glay mais son hypothèse concernant le pied de la statue de Sérapis n'en est pas décrédibilisée pour autant.

³⁹ G. Ziethen note à ce sujet: «Die Heilung durch Berühren mit dem Fuß ist in diesem fall als Übertragung positiver chthonischer Kräfte zu sehen, da der Fuß von allen Köperteilen am engsten mit der Erde verbunden ist» (Ziethen 1994, 183).

empreintes de pied, L. Castiglione relève que les ex-voto découverts en contexte témoignent de ce que ce type d'objet était généralement déposé «dans les entrées et les avant-cours des temples, et en général aux endroits où se manifestait la dévotion populaire»⁴⁰. Il est possible de penser qu'il en a été de même des pieds de Sérapis. La vénération de parties du corps dans l'Antiquité tardive est d'ailleurs attestée par quelques sources écrites. Ainsi dans la Michna il est question de l'interdiction de certains objets à l'image des dieux égyptiens, de même que de toute forme de main ou de pied «car des objets de ce genre font l'objet d'un culte» (Avodah Zarah III, 2). Plus tard, Athanase d'Alexandrie dénonça également l'adoration des parties du corps divin chez les païens (Athan. Alex., *Contr. Gent.* 9)⁴¹.

L'interprétation proposée par M. Le Glay ne peut pas être démontrée de manière définitive, mais elle semble à la fois plausible et intéressante. Il est possible aussi que les différentes hypothèses émises ci-dessus ne s'excluent pas et que certains pieds de Sérapis soient des ex-voto à l'image de l'objet de culte. Par ailleurs, que ces pieds possèdent également une dimension épiphanique en référence aux empreintes déposées dans des contextes similaires ne nous semble pas non plus inconcevable. Il y a lieu de faire le parallèle avec les représentations d'oreilles comme celles qui figurent sur un certain nombre de stèles connues notamment à Deir el-Medina et datées du Nouvel Empire⁴², puis à l'époque romaine, en contexte isiaque⁴³. Il s'agit là manifestement de l'oreille du dieu, dont on espère que celle-ci «écoute» la prière du fidèle qui s'adresse à elle. Peut-être pouvons-nous alors supposer un fonctionnement analogue pour les pieds de Sérapis. Cependant, si l'oreille écoute, qu'attend-t-on du pied divin? Que le pied soit une offrande ou un objet de culte, il doit être mis en parallèle avec l'ensemble beaucoup plus large que représente l'iconographie du corps fragmenté, et qui va bien au-delà des ex-voto anatomiques, lesquels sont les plus connus et les mieux étudiés.

⁴⁰ Castiglione 1967, 250.

⁴¹ « D'autres ont isolé les différentes parties du corps, la tête, l'épaule, la main, le pied, pour les mettre au rang des dieux, et leur rendre les honneurs divins, comme s'ils ne se contentaient pas de rendre un culte au corps dans son ensemble » (traduction : P. T h. Camelot, *Athanase d'Alexandrie. Contre les païens et Sur l'incarnation du verbe*. Sources chrétiennes 18. Paris 1946, 124–125). Il y a une riche littérature sur l'*interpretatio judaica* de Sérapis. Voir notamment: Mussies 1977.

⁴² Castiglione 1967, 150; Schlichting 1982; Morgan 2004. Sur les représentations d'oreilles divines en contexte grec: Forsén 1996, 13-19.

⁴³ Ainsi un relief votif et une table à libation dédiée à Isis présentent une couronne Atef dotée de deux oreilles humaines (Bricault 2008, 57).

II. Les gemmes au pied de Sérapis dans une histoire du corps fragmenté

1. Le motif et ses variantes sur les monnaies et les gemmes

L'image des pieds de Sérapis est d'abord reproduite sur certaines émissions monétaires alexandrines sous Hadrien, Antonin, Marc-Aurèle, Commode et Septime Sévère⁴⁴. Il s'agit alors d'une représentation de l'objet sculpté, réduite à sa plus simple expression: le buste d'un Sérapis coiffé du *calathos* surmonte un pied droit nu posé sur une ligne de sol. L'image se rapproche alors étroitement du pied sculpté de Florence: buste simple et pied nu, sans adjonction d'aucun autre élément, serpent ou autre⁴⁵. Lorsque la glyptique hérite du motif, c'est systématiquement un pied gauche qui apparaît. Il s'agit donc de gemmes gravées en négatif, tels des sceaux, et non en positif, comme le sont généralement les gemmes «magiques»⁴⁶. Chaque exemplaire présente des variations qui l'éloignent plus ou moins du type monétaire. La cornaline du Cabinet des Médailles (figure 2b), reproduit assez fidèlement ce dernier⁴⁷, tandis que les autres exemplaires présentent tous des ajouts et variantes. Ainsi, sur une empreinte de la collection Tassie un pied similaire est accompagné d'un croissant lunaire, d'un astérisme, et d'un autre objet qui pourrait être un épi de blé (figure 2c)⁴⁸. On retrouve l'astérisme sur le jaspe rouge du musée archéologique de Florence, cette fois devant le visage du dieu (figure 2a)⁴⁹. Un autre jaspe rouge, celui provenant de la basilique du forum de Dion en Macédoine présente un pied orné d'ailerons talaires (figure 2d)⁵⁰ et, sur une cornaline orangée de la collection Skoluda, c'est un Sérapis au corps d'Agathos Daimon qui surplombe le pied (figure 2e)⁵¹. Enfin, sur une bague en bronze fort corrodée, le chaton gravé présente le pied de Sérapis accompagné de ce qui est probablement un Agathos

⁴⁴ *SNRIS*, Alexandria 205 (Hadrien), 280 et 314 (Antonin), 375 (Marc Aurèle), 476 (Commode) et 493 (Septime Sévère).

⁴⁵ Parkin 2018. Parkin note d'ailleurs que le renflement proéminent de la cheville tel qu'il apparaît sur le pied de Florence est bien reproduit sur les monnaies.

⁴⁶ Pour une définition formelle de la catégorie des «gemmes magiques»: Nagy 2015, Dasen/Nagy 2019. Il semble aussi que les gemmes qui nous intéressent ne soient gravées que sur une face et non sur les deux comme c'est généralement le cas des gemmes magiques.

⁴⁷ Chabouillet 1858, n° 2027, 262–263 ; Castiglione 1971, n° 47 ; Veymiers 2009, n° I.E 2, Pl. XII.

⁴⁸ Collection Tassie: n° 477 TRAY 08.1 (gemme inédite) :

<http://www.beazley.ox.ac.uk/record/F64DD25F-5CB0-4396-BA7C-A0E8E3F91137>

Je remercie C. Weiß de m'avoir signalé cette possibilité (pour quelques exemples d'épis de blés stylisés, voir : Weiß 2013).

⁴⁹ Migliarini 1859, n° 1343 ; Castiglione 1971, n° 46 ; Veymiers 2009, n° I.E 1, Pl. 30 et XII.

⁵⁰ Christodoulou 2011, 366, fig 1 ; Veymiers 2011, n° I.E 3.

⁵¹ Michel 2001, 327, n° 45.5 ; Veymiers 2009, n° VI.AB 1, Pl. 60.

Daimon placé en face de lui et tenant dans sa queue un objet (épis, caducée...) (figure 2f)⁵². L'aileron talaire de l'exemplaire de Dion est bien sûr une évocation du pied hermaïque, qui témoigne de l'association, connue par ailleurs, d'Hermès à Sérapis et, plus largement, à la famille isiaque, peut-être en tant qu'équivalent de Thot⁵³. La présence de l'Agathos Daimon évoque le rapprochement entre Sérapis et le génie protecteur d'Alexandrie, bien connu à travers diverses sources iconographiques de l'époque impériale⁵⁴. L'astérisme et le croissant lunaire enfin, accompagnent fréquemment les représentations de Sérapis sur les monnaies comme sur les gemmes et même sur certaines lampes⁵⁵.

En se reportant à la monographie publiée par R. Veymiers on constate que le pied de Sérapis sur les gemmes n'est qu'une variante dans un ensemble de monnaies et d'intailles qui présentent le buste du dieu associé à d'autres figures : l'aigle, le griffon, le bélier ou le globe. Ces différentes combinaisons sont autant de manières de représenter Sérapis en dieu cosmique, *cosmocrator*, ou protecteur de l'Empire⁵⁶, des notions qui sont exprimées à travers le croissant de lune ou les astérismes qui accompagnent parfois le pied sur nos gemmes.

2. Le pied de Mercure

Deux cornalines, appartenant aux collections des musées de Berlin et de Kassel sont ici d'un très grand intérêt puisqu'elles présentent le buste de Mercure sur son pied ailé (figure 4)⁵⁷. Elles doivent, d'après le style, être situées à une date

⁵² Petrie Museum, University College London: UC 58298; Petrie 1927, 17, n° 141, Pl. 13; Veymiers 2009, n° V.AAD 4, Pl. 48.

⁵³ Christodoulou 2011, 370 ; Veymiers 2009, 114. Les deux auteurs mentionnent par ailleurs d'autres témoignages de l'association entre Sérapis et Hermès : un jaspe du musée de l'Hermitage présente Sérapis accompagné d'Hermès/Mercure, une figurine en bronze provenant de Sabratha en Libye montre un Sérapis coiffé d'un casque ailé, et une stèle du musée d'Aquincum de Budapest présente un petit Hermès à la gauche du dieu (pour la bibliographie voir: Christodoulou 2011, 370, note 30). P. Christodoulou cite également Apulée qui mentionne la présence d'un caducée parmi les attributs divins portés lors de la procession (Apul., *Met.* XI, 10). On peut également signaler une gemme du cabinet des médailles à Paris (n° 58.2203, CBd-3245) où Sérapis trônant est représenté tenant le caducée (s'il s'agit bien d'une gemme antique).

⁵⁴ Veymiers 2009, 181–184. Étant l'un comme l'autre, protecteurs d'Alexandrie, parèdres d'Isis et dispensateurs de bienfaits en particulier agricoles, les raisons de cette association peuvent se comprendre facilement. Elle est fréquemment mise en scène sur les stèles, les gemmes et les monnaies alexandrines émises sous les Antonins à partir du règne d'Hadrien. Pour les stèles en particulier voir : Dunand 1969.

⁵⁵ Veymiers 2009, 35, note 86 ; 51, note 255.

⁵⁶ Veymiers 2009, 33–51, 69.

⁵⁷ *LIMC*, « Mercurius », n°s 166 (Berlin, Staatliche Museum : DG 8037) et 167 (Kassel: Gercke/Scherf/Zazoff 1970, n° 88, Pl. 96.). L'ensemble buste-pied est accompagné de différents

relativement haute, notamment la première qu'E. Simon date du début de l'époque augustéenne⁵⁸. Le pied surmonté d'un buste de Mercure doit alors être rattaché à l'ensemble des gemmes représentant le pied hermaïque seul et accompagné de quelques attributs (caducée, pétase, bourse, papillon, palme...)⁵⁹. Nous remarquons aussi que, au contraire des pieds de Sérapis, les pieds de Mercure (avec ou sans le buste) sont représentés sans ligne de sol, et semblent flotter dans le vide. Sur la gemme de Kassel, la disproportion de la tête et du pied ainsi que l'absence d'équilibre entre les deux éléments amènent à penser qu'il s'agit là d'une composition conceptuelle qui n'est pas la reproduction d'un objet réel. La raison réside peut-être dans la contrainte induite par la petite dimension de l'objet, qui fait que la glyptique et la numismatique sont le lieu de l'élaboration de motifs spécifiques. C'est notamment ce qui a pu amener les graveurs à souvent réduire l'image du dieu « à sa partie la plus signifiante » : le buste⁶⁰. On comprend alors l'intérêt très concret et pratique de la représentation de la divinité sous la forme d'une *pars pro toto*, quelle qu'elle soit.

Le modèle du pied de Mercure, conçu pour le format miniature de l'intaille, aurait donc été transposé par les sculpteurs pour être appliqué à Alexandrie dans le cadre d'un sanctuaire de Sérapis⁶¹. Cette transposition aurait présenté l'avantage de conserver le caractère colossal du pied et du buste, dans une sculpture de dimension bien plus modeste (de 40 à 80 cm)⁶². Dans tous les cas, nous avons là un indice particulièrement intéressant montrant que le pied avait acquis une importance aussi grande dans l'évocation de Sérapis qu'elle l'était pour Hermès.

3. La puissance magique des figures hybrides

Poursuivant l'enquête dans le domaine de la glyptique, le pied de Sérapis peut être mis en relation avec un ensemble d'objets datant des mêmes périodes qui

attributs de Neptune, notamment corne d'abondance, palme, caducée, trident, gouvernail, dauphin, etc.

⁵⁸ LIMC, « Mercurius », n° 166. La gemme n° 167 est datée moins précisément du début de l'époque impériale.

⁵⁹ LIMC, « Mercurius », nos 161–164. C. Weiss signale un certain nombre d'autres exemplaires (Weiß, sous presse, notice n° 480). Elle précise que le pied Mercure apparaît surtout dans la seconde moitié du I^{er} siècle après J.-C. mais continue à être représenté sur les gemmes au cours du II^e siècle. On trouve également le pied hermaïque associé à d'autres attributs : coq, tortue, globe, massue, trident, dauphin, gouvernail, signes zodiacaux, etc.

⁶⁰ Veymiers 2009, 24.

⁶¹ On aurait alors un cas rare de transfert d'image réalisé de l'intaille vers la sculpture.

⁶² « Dans la plastique monumentale, ce mode de représentation facilitait considérablement le travail des artisans » (Veymiers 2009, 24).

témoigne d'une tendance à isoler des fragments de corps humains ou animaux et à les combiner entre eux de manière extranaturelle. C'est en particulier sur les intailles que se développe toute une iconographie très singulière de créatures composites formées de fragments de corps tant humains qu'animaux et que l'on désigne usuellement par le terme impropre de « grylloi »⁶³. La conception de figures fantastiques qui défient les lois de la nature n'est pas un phénomène nouveau mais connaît un fort développement au début de l'époque impériale, ce dont témoignent les peintures murales ainsi que certains objets comme des lampes en bronze⁶⁴. K. Lapatin et C. Weiss insistent tous deux sur la parenté entre ces différents supports où sont très largement développés les procédés visant à susciter l'illusion, le rire, l'étonnement⁶⁵. Comme souvent avec ce type de matériel, la littérature témoigne, avec répugnance et ironie, de cet engouement (Vitr., VII 5, 3; Hor., *Ars* I 1–13).

Les gemmes en question, qui ne sont assurément pas des « grylloi », mais des amulettes (*baskania* ou *probaskania*)⁶⁶, présentent quelques caractéristiques communes avec le petit groupe des intailles au pied de Sérapis : ainsi le choix des pierres (le jasper rouge et la cornaline sont parmi les plus utilisés)⁶⁷ et la présence récurrente des attributs ou références hermaïques⁶⁸. Une intaille de pâte de verre présente d'ailleurs un pied d'Hermès/Mercure ailé, à l'arrière duquel vient s'adjoindre la partie avant d'un capricorne qui tient un globe entre ses pattes avant⁶⁹. Remarquons ici que l'évocation d'Hermès/Mercure est souvent attachée à ce type d'iconographie, puisque qu'elle est également présente de manière systématique sur les mains sabaziaques, dans des compositions dont les références sont pourtant très éloignées de l'Égypte puisque I. Tassignon les rapporte au mythe hittite d'Illuyanka⁷⁰.

⁶³ Lapatin 2011; Weiß 2017.

⁶⁴ Voir : Weiß 2017, 151.

⁶⁵ C. Weiß parle du *Zeitgeist* du I^{er} siècle, dans ce goût pour les détails discordants et exagérés, les formes improbables (Weiß 2017, 151). Pour la bibliographie voir : Lapatin 2011, 97, note 6, et en particulier Sauron 1990.

⁶⁶ Weiß 2017.

⁶⁷ Lapatin 2011, 89.

⁶⁸ Lapatin 2011, 89, Weiß 2017, 150.

⁶⁹ Weiß, sous presse, n° 480 (NI 15.046–408) : « Der Capricorn auf der vorliegenden Gemme verweist in Kombination mit dem Merkurfuß auf Octavians Sieg bei Actium und die daraus resultierende Weltherrschaft ». L'objet est daté du dernier quart du I^{er} siècle après J.-C.

⁷⁰ Tassignon 1998. Voir, pour le catalogue: Blinckenberg 1904, 66–128. Les mains sabaziaques, répandues dans tous l'Empire romain, sont contemporaines des gemmes qui nous intéressent ici puisque qu'elles sont issues de contextes datés des I^{er} et II^e siècles après J.-C. La figure d'Hermès est évoquée par la présence du buste du dieu, d'un caducée ou d'une balance. Comme sur certains pieds de Sérapis, un serpent monte le long du dos de la main. Il est intéressant de voir que l'on a ici un ensemble d'objets a priori très étrangers aux pieds de Sérapis de par le

Cette mise en perspective éclaire également la question de la perception de ces objets, au-delà de leur caractère plastique. Par un aspect à la fois fragmentaire et hybride, il ne s'agit pas seulement de susciter la fascination mais de concevoir une figure puissante à plusieurs titres. C. Weiss a mis en évidence le fait que l'iconographie des dits « grylloi » suggère souvent un usage lié aux courses de chevaux et au banquet, où il s'agit de s'attirer la chance et de se protéger des jalousies⁷¹. La séduction, ou le pouvoir d'attraction de ces objets, est supposée avoir la faculté de détourner le mauvais œil. Plus largement, en créant une figure extranaturelle on fait advenir une créature susceptible d'agir sur le réel, au-delà de limites de la « normalité ». K. Lapatin note de manière très intéressante qu'Empédocle, avait acquis, à l'époque de Diogène Laërce (III^e siècle après J.-C.) une réputation de médecin et magicien, en vertu de sa théorie selon laquelle des hybrides de toutes sortes seraient à l'origine des espèces animales : « Empedocles was renowned for his penetrating knowledge of nature and gained a reputation for marvellous powers, including curing diseases, averting epidemics, and raising the dead »⁷². La réunion du buste et du pied de Sérapis ne présente certes pas une dimension fantastique aussi développée que les figures des pseudo-grylloi ou *baskania*, mais nous avons vu ici que le pied divin possède une forte connotation médico-magique. Il est même possible de se demander si Horace pensait à un délire de fièvre ou à quelques rêves incubatoires lorsqu'il associe dans une métaphore le peintre d'une figure hybride fantastique et l'auteur d'une œuvre sans structure, en parlant des « rêves d'un homme malade » (*uelut aegri somnia*)⁷³. De manière intéressante, F. Gherchanoc et S. Wyler remarquent que de telles associations de deux parties du corps (la main pour l'oreille⁷⁴ ou l'œil pour le phallus⁷⁵) permettent de préciser la signification du sujet principal⁷⁶. Dès lors, si l'organe désigne la fonction, le pied associé au buste de Sérapis peut être compris comme « Sérapis qui marche », ce qui, comme nous allons l'expliquer, ne serait pas dépourvu de sens.

contexte et les références religieuses auxquels ils se rapportent, mais dont la forme, cependant, présente de très étroites analogies avec ces derniers.

⁷¹ Weiß 2017, 152.

⁷² Lapatin 2011, 96, se référant au discours de Diogène Laërce sur Empédocle (Diog. Laert., VIII 58–61, 67–70 ; Emp., *frag.* 157).

⁷³ Sur ce passage: Lapatin 2011, 95.

⁷⁴ Dasen 2019.

⁷⁵ Frontisi-Ducroux 1998.

⁷⁶ Gherchanoc/Wyler 2019, 13.

III. La valeur amuletique de la référence impériale

1. L'utilisation magique des gemmes «classiques»

Il est établi que des intailles ne présentant pas les caractéristiques qui permettraient de les désigner formellement comme «magiques», ont pu être utilisées dans le cadre de rituels magiques ou thérapeutiques. Ainsi un papyrus magique nous apprend que l'image de Sérapis trônant pouvait être utilisée dans un rituel impliquant à la fois le rêve incubatoire et le contact avec l'objet :

«Sur une agate semblable au jaspé, grave Sarapis assis, de face (?), tenant un sceptre royal égyptien et sur le sceptre un ibis, et sur le revers de la pierre, le nom [magique de Sarapis], et garde-le enfermé. Quand le besoin [s'en fera sentir], prends l'anneau dans ta main gauche, et dans ta main droite un rameau d'olivier et [des branches] de laurier, les tenant sur la lampe, pendant que tu dis l'incantation sept fois. Et quand tu auras déposé [l'anneau] à l'index de ta main gauche avec la pierre à l'intérieur, [garde-le] ainsi et, allant [au lit] sans adresser la parole à quiconque, couche-toi, tenant la pierre sur ton oreille gauche» (*PGM* V 447–458)⁷⁷.

Il est donc tout à fait possible que les gemmes à l'effigie de Sérapis, bien que gravées en négatif et appartenant de ce fait à la catégorie des sceaux, aient pu être perçues comme des objets détenant un pouvoir équivalent à celui des statues et aient été portées sur soi, ou touchées, dans l'attente des mêmes effets⁷⁸. La cornaline et le jaspé rouge sur lesquels est gravée l'image du pied de Sérapis, sont les matériaux les plus en vogue aux II^e – III^e siècle mais non dépourvus de signification⁷⁹. En ce qui concerne le jaspé en particulier, Pline l'Ancien nous dit que «tous les orientaux en portent comme amulette» (Plin., *Nat.* IV 7). Le jaspé rouge et la cornaline présentent une correspondance symbolique avec le sang, notamment le sang d'Isis, et le jaspé était utilisé en Égypte pour les amulettes à la forme du nœud tit, contre les saignements. L'un comme l'autre évoquent également le feu solaire qui repousse les créatures dangereuses⁸⁰.

⁷⁷ Traduction : Martin 2002, 174, révisée par R. Veymiers (Veymiers 2009, 80). Selon Ch. Faraone : « Sarapis on his throne, in short, was a focal point of prophetic dreams that sometimes led to healing » (Faraone 2017, 140).

⁷⁸ De manière analogue à ce qu'évoque C. Faraone pour ce qui concerne une gemme de Monte Carlo ayant peut-être permis de pratiquer en privé des rituels incubatoires équivalents à ceux qui se déroulaient dans le sanctuaire (Faraone 2017, 140).

⁷⁹ Sur la question de l'identification des pierres voir notamment : Thoresen 2017.

⁸⁰ Dasen 2015, 41–42.

2. Le pied et l'empereur

Situer ces objets dans leur contexte est une des principales pistes à suivre pour comprendre la raison et le sens de la présence du pied de Sérapis sur les gemmes. Il est alors nécessaire de se pencher sur les quelques éléments de datation qui sont à notre disposition. La première occurrence connue du pied de Sérapis serait donc l'exemplaire conservé à la Galleria degli Uffizi à Florence et qui représente le motif dans sa plus simple expression avec le pied nu et sans adjonction d'aucune autre figure (figure 1a)⁸¹. L'objet a été daté de l'époque flavienne par S. Dow et F.S. Upson⁸². Le reste de notre documentation est daté du II^e siècle et, dans un cas seulement, du III^e siècle après J.-C.⁸³. Malgré le fait que nous ne disposons certainement que d'une connaissance très parcellaire de l'ensemble des objets qui ont pu être produits à l'image du pied de Sérapis, cet état de fait pose question quand à la relation avec l'épisode des « miracles de Vespasien » supposé s'être déroulé en 69. Si la conception de la forme est à dater du I^{er} siècle (pour le pied de Mercure comme pour celui de Sérapis), il semble que les représentations du pied de Sérapis ne se soient multipliées qu'au moins un demi-siècle plus tard. Les monnaies, seul support offrant des datations sûres et précises le confirment également puisque le pied de Sérapis y surgit à partir 134/135, sous le règne d'Hadrien⁸⁴.

Il y a lieu de s'interroger sur les raisons de l'apparition du motif sur les monnaies à cette date. Un élément de réponse peut, à notre avis, être trouvé dans l'existence d'un autre type monétaire : une drachme de 132/133 représentant Hadrien dans le temple de Sérapis, en face du dieu qui tend vers lui un globe, au-dessus d'une stèle inscrite à son nom (*Hadrianos*) (figure 3b)⁸⁵. Il s'agit ici d'une frappe commémorative relative à la visite de l'empereur au Sérapéum d'Alexandrie lors de son passage en Égypte en 130. Il faut y voir le dieu déléguant son pouvoir à l'empereur⁸⁶, alors même que, au moment de la visite, treize ans sont passés depuis qu'Hadrien est monté sur le trône. Très probablement, l'événement a dû donner lieu à une réactivation de la mémoire de la visite de Vespasien, dans un sanctuaire qui est alors devenu un lieu clé du

⁸¹ Dow/Upson 1944, n° 4, fig. 10 ; Castiglione 1971, n° 5, fig. 3 ; Le Glay 1978, 7, Pl. CXXX3.

⁸² Les orbites incisées suggèrent une date antérieure au règne d'Hadrien (Dow/Upson 1944, 72).

⁸³ Seul le pied de Timgad publié par M. Le Glay est daté du III^e siècle après J.-C.

⁸⁴ Bakhoum 1999, 51, note 138–142 et 187, n° 48 pl. X III, (Hadrien); *SNRIS*, Alexandria 205 (Hadrien), 280 et 314 (Antonin), 375 (Marc Aurèle), 476 (Commode) et 493 (Septime Sévère).

⁸⁵ *SNRIS*, Alexandria 215.

⁸⁶ « Lorsque Sérapis présente un globe à Hadrien, il confirme l'empereur dans sa fonction de *rector orbis* » (Veymiers 2009, 51). Il est possible qu'Hadrien vienne alors de faire reconstruire le temple qui avait été détruit en 117 par les révoltés juifs d'Alexandrie.

discours de légitimation impériale. R. Veymiers a soulevé le fait que ce type monétaire est un des rares à ne pas être repris sur les gemmes, du fait peut-être, « d'une mise en scène trop circonstanciée »⁸⁷. Ajoutons qu'avec le pied de Sérapis, les graveurs d'intailles avaient à leur disposition un autre motif évoquant le même événement mais correspondant bien mieux aux exigences de la glyptique. Le fait que les deux types monétaires apparaissent dans les années qui suivent immédiatement la visite de l'empereur à Alexandrie permet à notre avis de formuler cette interprétation.

Il est alors envisageable de se demander si, sur les monnaies, le pied de Sérapis ne représenterait pas le pendant « obscur », c'est à dire non documenté par les sources écrites, de l'histoire de la relation qui se noue progressivement entre la personne de l'empereur et le Sérapéum d'Alexandrie. Nous sommes d'autant plus enclins à le penser qu'aucun texte ne témoigne de la vénération de représentations de partie du corps avant le III^e siècle et dans le cadre d'une dénonciation plus large des cultes païens⁸⁸. Le phénomène appartient manifestement à ces pratiques qui échappent au regard de la littérature⁸⁹.

Le pied de Sérapis semble donc étroitement lié au sanctuaire d'Alexandrie et aux circonstances qui ont contribué, un peu plus tard, à l'intronisation du dieu comme *conservator augusti* sous Commode⁹⁰. Né d'une intervention royale, Sérapis gagne progressivement l'intérêt du pouvoir impérial. Macrobe rapporte ainsi les propos qui auraient été tenus par l'oracle de Sérapis au roi Nicocréon de Chypre, contemporain de Ptolémée I^{er} : « Je suis celui que je vais t'enseigner. Ma tête est l'ordonnance des cieux, mon ventre la mer, mes pieds la terre, mes oreilles sont dans l'éther, mes yeux dont l'éclat porte au loin sont la lumière éclatante du soleil » (Macr., I 20, 17)⁹¹. Si nous prenons le parti de suivre cette citation comme une clé de lecture, la représentation du buste sur le pied évoquerait la réunion du ciel et de la terre et serait une variante supplémentaire dans les différentes manières de représenter Sérapis régnant sur l'ensemble du cosmos. L'iconographie, et en particulier les intailles, représente en effet fréquemment Sérapis en *cosmocrator*, l'associant à Zeus et à Jupiter⁹². Cependant, une autre lecture beaucoup plus prosaïque soulignera qu'avec cet oracle rapporté

⁸⁷ Bricault/Veymiers 2018, 481.

⁸⁸ Voir ci-dessus note 41.

⁸⁹ De même par exemple l'usage des amulettes de type égyptien, très présentes dans le monde grec entre le VIII^e et le VI^e siècle n'est documenté que par l'archéologie.

⁹⁰ M. Le Glay insiste sur cette nouvelle fonction conférée au dieu à partir de Commode en particulier à l'époque sévérienne (Le Glay 1978, 582–584).

⁹¹ Veymiers 2009, 16–17. Le PGM VIII 95–96 suggère également un rapprochement entre le pied et la tête du dieu (Betz 1985, 147). Sur ce passage, tout à fait conforme d'un point de vue égyptologique, voir notamment: Quack/Paarmann 2013, 239.

⁹² Veymiers 2009, 200–206.

par Macrobe, le pied est, une fois de plus, relié à la terre, ce qui nous rappelle les empreintes d'Amon sur le limon, déjà évoquées.

3. Piétiner le mal, toucher le pied

Considérant maintenant les attentes qui pouvaient s'exprimer au sujet d'un dieu proche du pouvoir dynastique, une autre piste interprétative nous semble relativement évidente. Celle-ci réside dans le thème du pied qui écrase ou du moins dompte la menace, si important depuis la période pharaonique et jusqu'à l'époque romaine. Ce thème a été développé de différentes manières et sur le temps long à travers les représentations du pharaon qui piétine l'ennemi, ou de la divinité sur les animaux dangereux (en particulier Horus sur les crocodiles). Ainsi sous les pieds d'un colosse d'Amenhotep III figurent gravés sur le socle les ennemis de l'Égypte avec les mentions: «Écraser de ses pieds les ennemis du Double Pays», «Fouler les Neuf Arcs sous ses sandales»⁹³. Les stèles d'Horus sur les crocodiles où ces derniers incarnent la puissance dangereuse qu'il faut maîtriser⁹⁴, attestent de la reprise du thème dans la magie d'époque hellénistique⁹⁵. Enfin, l'iconographie de l'époque impériale perpétue encore l'image du pied divin sur le crocodile. En témoigne une statue d'Isis provenant de Ras el-Soda qui présente la déesse posant son pied droit sur un crocodile⁹⁶. De même, sur nombre de gemmes d'époque impériale, l'on retrouve ce schéma du crocodile sous les pieds de différentes divinités comme Panthée, Isis ou Sérapis⁹⁷.

Notons que l'anecdote des «miracles de Vespasien», évoque bien cette action de marcher sur le membre malade (donc porteur du mal) et si Suétone (*Vesp.* VII) parle de «toucher» du pied la jambe du pèlerin (*contingere*), Tacite (*Hist.* IV 81,

⁹³ <https://petiteGalleria.louvre.fr/content/les-pharaons-degypte-0>.

⁹⁴ Il faut tenir compte à ce sujet des objections formulées par J. Quaegebeur, pour qui les animaux dangereux sous les pieds d'une divinité ne sont pas «terrassés» par elle mais l'accompagnent et ainsi expriment sa puissance et son caractère apotropaïque. L'auteur reconnaît cependant une probable «ambiguïté» (on pourrait dire «polysémie») dans le cas des stèles d'Horus sur les crocodiles, et conclut finalement que c'est bien parce que le dieu est nécessairement vainqueur du mal que les animaux dangereux ne sont pas ses véritables adversaires: «c'est ce dieu, disposant de la puissance de différents animaux dangereux et maîtres des génies émissaires, qui peut sauver l'homme et auquel se sont adressés les Égyptiens» (Quaegebeur 1985, 143).

⁹⁵ Gasse 2004.

⁹⁶ Musée Gréco-Romain d'Alexandrie, n° 25783. Bianchi 2007, 483, fig. 2.

⁹⁷ On peut se reporter ici à la base de donnée Campbell-Bonner: Panthée: CBd-572, 573, 1220, 3334; Isis: CBd 684 et 3240; Sérapis: CBd-1517, 2871, 3245. Sur les gemmes le crocodile peut également faire référence au voyage du Soleil mais dans un autre contexte voir: Endreffy/Nagy, à paraître.

1) utilise le verbe *calcare*, «fouler du pied», «piétiner». C'est bien alors le corps à soigner et non plus celui de la figure incarnant la menace qui est foulé au pied. Il faut comprendre que, le mal étant dans le corps, c'est celui-ci (et non le corps lui-même) qui est visé par l'action du pied. La guérison devient la manifestation de la présence divine, et nous rejoignons peut-être ici la notion de pied épiphanique. Enfin, le fait que l'empereur exerce lui-même le geste nous intéresse tout particulièrement. En effet, si le pied divin est touché quand il s'agit d'une statue inerte, nous pouvons voir avec Vespasien, qu'incarné dans un corps humain, celui-ci devient acteur et non seulement objet dans le déroulement du geste thérapeutique.

Conclusion

Ce sont, pour une fois, les graveurs de gemmes qui seraient à l'origine de l'association du buste et du pied. Le motif du pied de Sérapis s'inscrit dans un ensemble de productions artistiques qui attestent d'un engouement pour les figures qui combinent de manière improbable différentes parties du corps et qui sont dotées d'une forte connotation apotropaïque ou magique. Si le petit ensemble des gemmes à l'effigie du pied de Sérapis ne répond pas aux critères de la catégorie que nous appelons les «gemmes magiques» (gravure en positif et sur les deux faces, présence de *voces* et de *charaktères*...), les arguments développés dans cet article nous amènent plutôt à justifier la classification de ces objets parmi les «gemmes-amulettes»⁹⁸. Gemmes magiques et gemmes-amulettes sont deux catégories d'objet pour lesquelles le contact avec le corps est une condition primordiale de leur efficacité et nous avons vu que ce thème est au cœur des problématiques qui concernent le pied de Sérapis. L'épisode des «miracles de Vespasien» est probablement la seule source écrite qui témoigne, dans le cadre du sanctuaire, d'un processus de guérison en deux temps, par incubation puis par contact⁹⁹. Nous en arrivons à l'idée qu'une composition comme le pied de Sérapis signifie que la divinité en elle-même est dans le pied (*pars pro toto*), ou plus précisément sa puissance d'action: action contre le mal et, en particulier, la maladie, le mal qui est dans le corps. Cette *agency* s'exerce à travers l'action d'écraser quand le pied est acteur (comme dans le cas de Vespasien) ou par le toucher quand le pied est objet, monumental (sculpture) ou miniature (gemme). Ainsi la question du pied de Sérapis peut-elle contribuer au

⁹⁸ Nagy 2015.

⁹⁹ Attesté par ailleurs dans le domaine des pratiques privées, par les *PGM* (voir notes 77 et 78).

développement d'une réflexion sur l'importance des mouvements du corps dans l'expérience incarnée des rituels magiques dans l'Antiquité¹⁰⁰.

Abréviations:

CBD = The Campbell Bonner Magical Gems Database (http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/visitatori_salutem)

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*

PGM = *Papyri Graecae Magicae*

RICIS = Bricault, L./Leclant, J.: *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, 3 vol. Paris 2005.

SNRIS = Bricault L.: *Sylloge nummorum religionis isiacae et sarapiacae*. Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres XXXVIII. Paris 2008.

Bibliographie

- Adriani 1961 = Adriani, A.: *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano*. Ser. A, Vol. II. Palermo.
- Bakhoum 1999 = Bakhoum, S.: *Dieux égyptiens à Alexandrie sous les Antonins. Recherches numismatiques et historiques*. Paris.
- Betz 1985 = Betz, H. D.: *The Greek Magical Papyri in translation*. Chicago.
- Bianchi 2007 = Bianchi, R. S.: Images of Isis and her Cultic Shrines Reconsidered. In: Bricault, L./Versluys, M. J./Meyboom, P. G. P. (edd.): *Nile into Tiber*. RGRW 159. Leiden/Boston, 470–505.
- Blinckenberg 1904 = Blinckenberg, C.: *Archäologische Studien*. Leipzig.
- Bricault 2008 = Bricault, L.: Serapide, dio guaritore. In: Dal Covolo E./Sfameni Gasparro G. (edd.): *Cristo e Asclepio: culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*. Roma, 55–71.
- Bricault/Veymiers 2018 = Bricault, L./Veymiers, R.: Gens isiaque et intailles, l'envers de la médaille. In: Yossif, P. P./de Callataÿ, F./Veymiers, R. (edd.): *ΤΥΠΟΙ. Greek and Roman Coins seen through their images. Noble Issuers, Humble Users?* Liège, 479–500.
- Castiglione 1967 = Castiglione, L.: Tables votives à empreintes de pied dans les temples d'Égypte. *AOrientHung* 20, 239–252.
- 1971 = Castiglione, L.: Zur Frage der Sarapis-Füße. *ZAS* 97, 30–43.
- 1974 = Castiglione, L.: Das wichtigste Denkmal der Sarapis-Füsse im British Museum wiedergefunden. In: *Studia Aegyptiaca I. Recueil d'études dédiées à Vilmos Wessetzky à l'occasion de son 65^e anniversaire*. Budapest, 75–81.
- Cazanove 2016 = Cazanove, O. de: Les offrandes anatomiques dans les lieux de culte du monde romain: une histoire longue, de l'Italie à la Gaule, de la République à l'Empire. *Bulletin de la Société des Sciences de Semur* 124, 211–224.
- Chabouillet 1858 = Chabouillet, A.: *Catalogue général et raisonné des camées et pierres gravées de la Bibliothèque impériale*. Paris.
- Christodoulou 2011 = Christodoulou, P.: Προτομή Σάραπι σε φτερωτό πόδι. In: Pingiatoglou, S./Stefanidou-Tiveriou, T. (edd.): *Νάματα, Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Δημήτριο Παντερμαλή*. Thessalonique, 366–372.

¹⁰⁰ Comme l'y appelle S. McKie dans un récent article (McKie 2018).

- Dasen 2015 = Dasen, V.: *Le sourire d'Omphale : maternité et petite enfance dans l'Antiquité*. Rennes.
- 2019 = Dasen, V.: La mémoire au coin de l'oreille. In: Gherchanoc F./Wyler S. (edd.): *Dossier. Corps antiques: morceaux choisis*. Métis, Anthropologie des mondes grecs anciens N.S. 17. Paris/Athènes, 55–75.
- Dasen/Nagy 2019 = Dasen, V./Nagy, A.M.: Gems. In: Frankfurter, D. (ed.): *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden.
- Dow/Upson 1944 = Dow, S./Upson, F. S.: The Foot of Sarapis. *Hesperia* 13, 58–77.
- Draycott 2017 = Draycott, J.: *Bodies of evidence: ancient anatomical votives past, present and future*. Londres.
- Dunand 1969 = Dunand, F.: Les représentations de l'Agathos demon. À propos de quelques bas-reliefs du musée d'Alexandrie. *BIFAO* 67, 9–47.
- Dunbabin 1990 = Dunbabin, K. M. D.: Ipsa deae vestigia... Footprints divine and human on Greco-Roman monuments. *JRA* 3, 85–109.
- Ehling/Sayar 2004 = Ehling, K./Sayar, M. H., Der Isis- und Sarapiskult im Ebenen Kilikien. In : Meyer, M./Ziegler, R. (edd.): *Kulturbegegnung in einem Brückenland*. Asia-Minor-Studien 53. Bonn, 161–174.
- Endreffy/Nagy à paraître = Endreffy, K./Nagy, A.M.: “Apolysion apo pankakou!” A recently-surfaced magical gem.
- Faraone 2017 = Faraone C.: Sarapis invoked as Zeus Dodonaios on a magical gem used for divinatory purposes. *Romanitas* 9, 138–146.
- Forsén 1996 = Forsén, B.: *Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung*. Helsinki.
- Frontisi-Ducroux 1998 = Frontisi-Ducroux, F.: Le sexe du regard. In : Veyne, P./Lissarrague, F. (edd.): *Les Mystères du gynécée*. Paris, 199–276.
- Gasse 2004 = Gasse, A.: *Les stèles d'Horus sur les crocodiles*, Paris.
- Gabolde 1995 = Gabolde, M.: L'inondation sous les pieds d'Amon. *BIFAO* 95, 235–258.
- Garducci 1942–1943 = Guarducci, M.: Le impronte del Quo Vadis e monumenti affini, figurati ed epigrafici. *RPAA* 19, 305–344.
- Gercke/Scherf/Zazoff 1970 = Gercke, P./Scherf, V./Zazoff, P.: *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen III*. München.
- Gherchanoc/Wyler 2019 = Gherchanoc, F./Wyler, S.: Après les corps en morceaux : morceaux choisis, morceaux de choix, en Grèce et à Rome. In: Gherchanoc F./Wyler S. (edd.): *Dossier. Corps antiques: morceaux choisis*. Métis, Anthropologie des mondes grecs anciens N.S. 17. Paris/Athènes, 7–15.
- Goyon 2007 = Goyon, J.-C.: *L'Égypte antique : à travers la collection de l'Institut d'Égyptologie Victor-Loret de Lyon*. Paris.
- Henrichs 1968 = Henrichs, A.: Vespasian's Visit to Alexandria. *ZPE* 3, 54–80.
- Hugues 2017 = Hugues, J.: *Votive body parts in Greek and Roman Religion*. Cambridge.
- Kayser 1994 = Kayser, F.: *Recueil des inscriptions grecques et latines (non funéraires) d'Alexandrie impériale (I^{er}–III^e s. apr. J.-C.)*. IFAO 108. Le Caire.
- Krunic 2005 = Krunic, S.: Svetiljke u obliku stopala – simbol Serapisa. *Glasnik Crpskog arkeolohskog drygtva* 21, 149–160.
- Lapatin 2011 = Lapatin, K.: Grylloi. In : Entwistle, C./Adams, N. (edd.): *"Gems of heaven": Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200–600*. British Museum Research Publication 177. London, 88–98.
- Le Glay 1978 = Le Glay, M.: Un pied de Sarapis à Timgad, en Numidie. In: Boer, M. B./de, Edridge, T. A. (edd.): *Hommages à Maarten J. Vermaseren*. Vol. 2. Leiden, 573–589.

- Malaise 1980 = Malaise, M.: La piété personnelle dans la religion isiaque. In: Limet, H./Ries, J. (edd.): *L'expérience de la prière dans les grandes religions*. Louvain-la-Neuve, 83–117.
- 1986 = Malaise, M.: L'expression du sacré dans les cultes isiaques. In : Ries, J. (ed.): *L'expression du sacré dans les grandes religions III*, Louvain-la-Neuve, 25–107.
- Manganaro 1961 = Manganaro, G.: Ricerche di epigrafia siceliota. *Siculorum Gymnasium* 14, 182–190.
- Martin 2002 = Martin, M.: *Les papyrus grecs magiques*. Paris.
- Merlat 1960 = Merlat, P.: *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*. Paris.
- Michel 2001 = Michel, S.: *Die Magische Gemmen im Britischen Museum*. London.
- Migliarini 1859 = Migliarini, A. M.: *Indication succincte des monuments égyptiens du musée de Florence*. Florence.
- Morgan 2004 = Morgan, E. E.: *Untersuchungen zu den Ohrenstelen aus Deir el Medina*. Wiesbaden.
- Mussies 1977 = Mussies, G.: The Interpretatio Judaica of Sarapis. In: Vermaseren, M. J. (ed.): *Studies in Hellenistic Religions*. EPRO 78. Leiden, 191–192.
- Nagy 2015 = Nagy, A. M.: Engineering Ancient Amulets: Magical Gems of the Roman Imperial Period. In: Boschung, D./Bremmer, J. N.: (edd.): *The Materiality of Magic*. Paderborn, 205–240.
- Parkin 2018 = Parkin, A.: A colossal porphyry foot in Newcastle 1. In: Pickup, S./Waite, S.: *Shoes, Slippers, and Sandals: Feet and Footwear in Classical Antiquity*. Abingdon/New York, 174–192.
- Penn 1994 = Penn, R. G.: *Medicine on ancient Greek and Roman coins*. London.
- Petridou 2015 = Petridou, G.: *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford.
- Puccio 2010 = Puccio, L.: Pieds et empreintes de pieds dans les cultes isiaques. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 40/2, 137–155.
- Quack/Paarmann 2013 = Quack, J. F./Paarmann, B.: Sarapis: ein Gott zwischen griechischer und ägyptischer Religion. In: Zenzen, N./Hölscher, T./Trampedach, K. (edd.): *Aneignung und Abgrenzung*. Heidelberg, 229–255.
- Quaegebeur 1985 = Quaegebeur, J. : Divinités égyptiennes sur des animaux dangereux. In : *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient ancien, Actes du Colloque de Cartigny, 1981*. Les Cahiers du Centre d'Étude du Proche-Orient Ancien, Université de Genève 2, Leuven, 131–143.
- Riethmüller 2005 = Riethmüller, J. W.: *Asklepios: Heiligtümer und Kulte, 2 vols*. Heidelberg.
- Santoro L'hoir 1983 = Santoro L'hoir, F.: The Sandalled Footlamps: their apotropaic potentiality in the cult of Sarapis. *AA*, 225–237.
- Sauron 1990 = Sauron, G.: Les monstres, au cœur des conflits esthétiques à Rome au I^{er} siècle avant J.-C. *Revue de l'Art* 90, 35–45.
- Schlichting 1982 = Schlichting, R.: Ohrenstelen. In: *Lexikon der Ägyptologie IV*. Wiesbaden, 562–566.
- Tassignon 1998 = Tassignon, I.: Sabazio dans les panthéons des cités d'Asie Mineure. *Kernos* 11, 189–208.
- Thoresen 2017 = Thoresen, L.: Archaeogemmology and Ancient Literary Sources on Gems and their Origins. In: Hilgner, A./Greiff, S./Quast, D. (edd.): *Gemstones in the first Millennium AD: Mines, Trade, Workshops and Symbolism*. Mainz, 155–218.
- Tran tam Tinh 1983 = Tran tam Tinh, V.: *Sérapis debout : corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*. Leiden.
- Veymiers 2009 = Veymiers, R.: *Ἰλιωὺς τῶ φοροῦντι: Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*. Bruxelles.
- 2011 = Veymiers, R.: *Ἰλιωὺς τῶ φοροῦντι: Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*. Supplément I. In : Bricault, L./Veymiers, R. (edd.): *Bibliotheca Isiaca II*. Bordeaux, 239–271.
- Weiß 2013 = Weiß, C.: Gemmenbilder der Lydischen Artemis von Sardeis. In : Kökdemir, G. (ed.): *A Festschrift für Orhan Bingöl*. Ankara, 674–675.
- 2017 = Weiß, C.: Non Grylloi, baskania sunt. On the significance of so-called grylloi/grylli in Greek and Roman glyptics. In: Bercken, B./Baan, V. C. P. (edd.): *Engraved Gems: From Antiquity to the Present*. Leiden, 145–153.

Weiß, sous presse = Weiß, C.: *Die antiken und nachantiken Gemmen und Kameen der Sammlung Helmut Hansmann*. Staatliche Antikensammlungen München.
Wolf 2001 = Wolf, G.: Verehrte Füße. Prolegomena zur Geschichte eines Körperteils. In: Benthien, C./Wulf, C. (edd.), *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*. Reinbek, 500–523.
Zannoni 1817–1831 = Zannoni, G.B.: *Reale Galleria di Firenze*. Firenze.
Ziethen 1994 = Ziethen, G.: Heilung und römischer Kaiserkult. *Sudhoff Archiv* 78, 171–191.

DOI 10.22315/ACD/2021/7
ISSN 0418-453X (print)
ISSN 2732-3390 (online)
Creative Commons BY-NC 4.0

Dominique Barcat



Fig. 1a = Pied de Sérapis, marbre. Période flavienne.
Provenance inconnue. Galleria degli Uffizi, Florence.
No d'inventaire : 564 (Source : Zannoni 1817–1831, Série IV, vol. 1, Pl. 38)

Dominique Barcat



Fig. 1b = Pied de Sérapis, marbre. Période antonine.
Provenance : Sérapéum d'Alexandrie musée gréco-romain d'Alexandrie.
N° d'inventaire : 3915 (Source : Dow/Upson 1944, 61, fig. 1)

Dominique Barcat



Fig. 2a = Jaspe rouge. IIe s. après J.-C.
Museo Archeologico Nazionale, Florence.
(Source: Veymiers 2009, I.E 1, Pl. XII)



Fig. 2b = Cornaline, IIe siècle après J.-C.
Cabinet des Médailles, Paris.
(Source : Veymiers 2009, I.E 2, Pl. XII)

Dominique Barcat



Fig. 2c = Empreinte inédite de la collection Tassie (Tray 08.1).
(Source : University of Oxford, Classical Art Research Centre :
<https://www.beazley.ox.ac.uk/index.htm>)



Fig. 2d = Jaspe rouge. IIe siècle après J.-C.
Dion, Basilique du forum. Musée archéologique, Dion
(Source : Christodoulou 2011, 366, Fig. 1)

Dominique Barcat



Fig. 2e = Cornaline orangée. IIe siècle après J.-C.
Collection W. Skoluda, Hambourg (Source : Veymiers 2009, VI.AB 1, Pl. 60)



Fig. 2f = Empreinte du chaton gravé d'une bague en bronze. Petrie Museum.
No d'inventaire : UC58298. (Source: Veymiers 2009, no V.AAD 4, Pl. 48.)

Dominique Barcat



Fig. 3 a = Drachme de bronze d'Antonin (an 3), Alexandrie.
(Source: *SNRIS* 152, Alexandria 280)



Fig. 3 b = Drachme de bronze d'Hadrien, Alexandrie, 132–133 après J.-C.
(Source : *SNRIS*, Alexandria 215)

Dominique Barcat



Fig. 4 = Cornaline, Staatliche Museen Kassel (Source : *LIMC*, « Mercurius » 166)