



CEN_iM I

Cahiers « Égypte Nilotique et Méditerranéenne »

Institut d'égyptologie François Daumas
UMR 5140 « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes »
Cnrs – Université Paul Valéry (Montpellier III)

Jean-Claude GRENIER

L'Osiris ANTINOOS



L'Osiris ANTINOOS

Université Paul Valéry (Montpellier III) – CNRS
UMR 5140 « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes »
Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » (ENIM)

Cahiers de l'ENIM (*CENIM*) I

Jean-Claude GRENIER

L'Osiris ANTINOOS

I – LES INSCRIPTIONS HIÉROGLYPHIQUES DE L'OBÉLISQUE BARBERINI

II – L'EMPLACEMENT DE LA TOMBE D'ANTINOOS

III – LA MORT D'ANTINOOS

IV – ANTINOOS *REX*

V – ANTINOOS DIEU POLITIQUE

Montpellier, 2008

Ce volume est l'impression du texte mis en ligne sur le site :

<http://recherche.univ-montp3.fr/egyptologie/enim/>

Le texte mis en ligne est librement « téléchargeable ».

Pour les éventuelles références et citations, il sera renvoyé à :

J.-Cl. Grenier, *L'Osiris Antinoos*, CENIM I, Montpellier, 2008.

Photographies et illustration de la couverture, J. Rizzo (le buste est un moulage de la statue Vatican inv. 22795).
Photographie de la 4^e de couverture, D. Meeks (Le Caire, bassin du Jardin zoologique).

AVANT-PROPOS

Il est long le cortège des hommes politiques, athlètes, guerriers, mignons, philosophes, courtisanes, sages, poètes, savants, etc. de l'Antiquité grecque et romaine que souverains, cités, simples particuliers déclarèrent « divins » ou assimilèrent à des divinités diverses en les comblant d'honneurs funéraires particuliers dans l'espoir que leur mémoire traverse les siècles et s'impose aux générations futures. Ce sont pas moins de trois-cent personnages divinisés qui ont pu être dénombrés par L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957, p. 457-480.

Tous ces divinisés sont cependant aujourd'hui bien oubliés à l'exception d'un seul : Antinoos.

À l'évidence, bien qu'étant de même nature que toutes les autres divinisations, l'apothéose d'Antinoos atteignit un autre degré. Elle apparaît différente dans les intentions qui animèrent l'empereur Hadrien ou ceux qui, pour lui, forgèrent cette apothéose, différente aussi dans les mesures d'une ampleur inégalée prises pour rendre notoire cette divinisation, différente enfin dans les réactions que cette démarche inattendue suscita dès l'Antiquité et suscite encore de nos jours au point que l'on a pu parler d'une véritable « affaire Antinoos » qui est encore loin d'être classée. L'exposé d'ensemble sur l'« affaire Antinoos » donné par J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire, I - La politique religieuse des Antonins*, Paris, 1955, p. 242-257 reste un excellent point de vue critique de la question qui reflète bien l'opinion encore courante sur ce fait singulier et les diverses interrogations qu'il soulève. De nombreux problèmes restent encore en suspens comme le souligne la récente mise au point de la question « égyptienne » et « égyptisante » de cette « affaire », dressée par M. MALAISE, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Bruxelles, 2005, p. 111-117.

Je propose ici cinq courtes contributions à l'approche de cette passionnante question : une nouvelle traduction des textes de l'obélisque Barberini et quatre développements sur des points particuliers : l'emplacement de la tombe d'Antinoos, les circonstances de sa mort, l'aspect « royal » d'Antinoos que le texte de l'obélisque et son iconographie « à l'égyptienne » mettent en exergue et quelques considérations sur le contexte historique dans lequel fut élaborée son apothéose.

Le moment me semble bien choisi puisque notre collègue François CHAUSSON, professeur d'Histoire romaine à l'Université Paris I, a pris l'initiative de susciter, en m'y associant, une série de séminaires appuyés par l'UMR 8585 (« *L'Empire en mutation* ») (Université Paris I) pour aborder avec plusieurs collègues les divers problèmes que pose la « fabrication » de ce nouveau dieu et la diffusion de son culte en Égypte, en Asie Mineure, en Grèce, à Rome et dans le Latium. Le premier de ces séminaires a eu lieu au début du mois de juin de cette année et d'autres vont suivre dès cet automne.

Je voudrais remercier ici tous ceux avec lesquels, ici à l'Université Paul Valéry – Montpellier III, j'ai eu l'occasion de parler de ce sujet. Les étudiants d'abord avec lesquels j'ai souvent lu et relu les textes de l'obélisque et mes amis Annie GASSE, Marc GABOLDE, Dimitri MEEKS et Frédéric SERVAJEAN qui m'ont donné de pertinents conseils sur mes traductions. J'ai une pensée particulière pour ceux qui m'ont si souvent aidé pour pallier mes déficiences irréversibles dans les domaines des possibilités nouvelles qu'offre l'informatique ; je pense en particulier à Laure BAZIN, Jérôme RIZZO, Isabelle RÉGEN et à Sébastien BISTON-MOULIN, concepteur et créateur du site internet de notre équipe, qui a mis mon texte « en ligne » pour inaugurer les *Cahiers de l'ENIM (CENIM)* qui viendront en complément de la revue sur internet *ENIM*, deux nouvelles publications de notre équipe conçues et dirigées par Frédéric SERVAJEAN et auxquelles je souhaite longue vie et pleine réussite.

Montferrier sur Lez, le 10 septembre 2008

SOMMAIRE

I – LES INSCRIPTIONS HIÉROGLYPHIQUES DE L’OBÉLISQUE BARBERINI 1-36

État de la question	1-3
L’ordre de lecture des faces de l’obélisque	3-5
Critique de l’ordre de lecture adopté par Erman et suivi depuis. Proposition d’un nouvel ordre de lecture.	
Face I	6-12
<i>Tableau</i> : Antinoos devant Osiris (?). <i>Textes</i> : Emplacement de la tombe d’Antinoos. Culte d’Antinoos en Égypte. Antinooupolis et sa population de Grecs et de jeunes Égyptiens. L’ <i>Antinoeion</i> d’Antinooupolis.	
Face II	13-18
<i>Tableau</i> : Antinoos devant Thot. <i>Textes</i> : Antinoos éphèbe, beau, fort et courageux. Sa mort décidée par les dieux. Momification d’Antinoos. Le deuil universel. Antinoos vénéré par les hommes. Antinoos siège dans l’Au-delà et son pouvoir de venir se manifester dans le Monde.	
Face III	19-26
<i>Tableau</i> : Antinoos devant Amon. <i>Textes</i> : Les jeux célébrés à Antinooupolis (les <i>Antinoeia</i>) à la mémoire d’Antinoos ouverts à tous : athlètes d’Égypte et aux équipes d’athlètes itinérantes ; les récompenses données aux vainqueurs de ces jeux. Antinoos dieu bienfaisant se manifestant partout et sous toutes les formes. La conception d’Antinoos né d’un dieu et d’une mortelle.	
Face IV	27-33
<i>Tableau</i> : Hadrien devant Rê-Hor-akhty. <i>Textes</i> : Antinoos comparaît devant son père Rê-Hor-akhty et prononce un éloge d’Hadrien en invitant le démiurge à récompenser l’Empereur de ce qu’il a fait pour lui en accordant un règne long et prospère à Hadrien et à son épouse Sabine.	
Traduction suivie des textes	34-35

II – L’EMPLACEMENT DE LA TOMBE D’ANTINOOS 37-46

Lecture de la séquence précisant l’emplacement de la tombe d’Antinoos (Face I. Critique des hypothèses précédentes sur l’emplacement de la tombe d’Antinoos (l’Égypte et Antinooupolis, la Villa Adriana, les *Adonaea* du Palatin à Rome). Le texte de l’obélisque ne peut pas désigner l’Égypte. Les découvertes récentes à la Villa Adriana ; le texte de l’obélisque ne peut pas désigner la Villa Adriana. La tombe d’Antinoos ne peut pas avoir été dans les *Adonaea* du Palatin. La tombe d’Antinoos dans un des *Horti* (*shṯ*) de Rome ? Dans les *Horti Sallustiani* ou plus vraisemblablement dans les *Horti Domitiae* devenus propriété (*tš*) d’Hadrien qui en hérita de sa mère (Domitia Paulina Lucilla *major*) et où il fit élever son propre tombeau dynastique ?

III – LA MORT D’ANTINOOS 47-58

Concision du témoignage du texte de l’obélisque (Face II) contrastant avec les commentaires antiques (et modernes) sur les circonstances de la mort d’Antinoos. La chasse au lion d’Hadrien et d’Antinoos reconsidérée : Athénée XV, 77 d-f et le « lotus » voué à Antinoos. Les renvois à l’œuvre de Pancratès, « geste » d’Antinoos chantant ses exploits cynégétiques. L’apport du P. Oxy. 4352, frgt. 5, II (fin du III^e s.)

récit versifié de la chasse d'Antinoos (reprenant sans doute la trame du poème de Pancratès) conclu par un éloge à Dioclétien (!) ; traduction des vers 1-17 : la baignade d'Antinoos et la création du « lotus » rose, Séléné enlève Antinoos (clé de l'association Diane/Antinoos du collège funéraire de Lanuvium ?), la mort d'Antinoos par hydrocution (?). Remarques sur la date de la mort d'Antinoos qui ne put avoir lieu qu'en août 130 (avant le voyage d'Hadrien en Haute Égypte) et conséquences de cette datation.

Addendum I : Remarques sur le *tondo* de la chasse au lion d'Hadrien réutilisé dans la décoration de l'Arc de Constantin.

Addendum II : À propos de la « fondation » d'Antinoopolis.

IV – ANTINOOS REX 59-66

Antinoos né d'un dieu et d'une mortelle, femme vierge ou n'ayant pas encore enfanté (Face III). La naissance « pharaonique » d'Antinoos et sa prédestination à régner sur les hommes. Antinoos réellement d'origine « royale » ? L'iconographie « pharaonique » d'Antinoos égyptien. Antinoos, devenu dieu, prédestiné à régner sur les dieux comme il était, en tant qu'homme, prédestiné à régner sur les hommes.

V – ANTINOOS DIEU POLITIQUE 67-73

Une hypothèse : la divinisation « égyptienne » d'Antinoos considérée comme un nouvel (et ultime) témoignage de l'antagonisme entre alexandrins Gréco-égyptiens et Judéo-chrétiens, exacerbé par le souvenir de la « guerre juive » de 115/117 et ravivé par le déroulement de la guerre de Judée. Rappel des affrontements entre les deux communautés durant le I^{er} siècle : Sarapis contre les Juifs « athées ». Le préfet Tiberius Julius Alexander et les « miracles » sarapiaques de Vespasien : Sarapis contre le dieu faiseur de miracles des Judéo-chrétiens ? Antinoos, dieu fabriqué pour être le concurrent du dieu des Judéo-chrétiens (réactions des premiers apologistes) et pour jouer un rôle dans le conflit entre l'Empire et les Juifs ?

I – LES INSCRIPTIONS HIÉROGLYPHIQUES DE L’OBÉLISQUE BARBERINI

DANS LE DOSSIER de l’« affaire Antinoos », on a la chance de posséder une pièce exceptionnelle aussi bien dans sa forme que dans le fond : l’obélisque dont les textes nous disent qu’il se dressait sur le site même de la tombe du divinisé et qui donnent un tableau étonnant des divers aspects de la personnalité du nouveau dieu et de son apothéose ¹.

À l’opposé des formules protocolaires canoniques et de la phraséologie conventionnelle que l’on rencontre sur les autres obélisques, ces denses inscriptions évoquent Antinoos, certains des honneurs funéraires dont il bénéficia et, à leur manière, ils exposent la genèse de sa divinisation ainsi que les éléments fondamentaux de sa théologie : source unique en son genre sur un fait tout aussi unique ². Ces textes se posent donc en tant que seul témoignage explicite, officiel et contemporain de l’événement. Contre toute attente, ce document n’occupe pas cependant la place essentielle qui devrait être la sienne dans l’analyse des divers aspects de la divinisation d’Antinoos à laquelle, comme on le sait, est consacrée depuis longtemps une abondante bibliographie. C’est à titre d’annexe que l’obélisque et ses textes sont le plus souvent évoqués pour venir étayer tel ou tel point pris ailleurs dans d’autres sources, jugements tardifs et/ou suspects de partialité, alors qu’en toute logique c’est l’inverse qui devrait se produire : c’est à partir du témoignage de l’obélisque que tous les autres devraient être estimés.

¹ Cet obélisque fut retrouvé à Rome au début du XVI^e siècle près de la Porta Maggiore dans les ruines du *Circus Varianus* ; un dessin d’Antonio da Sangallo daté de 1525 environ le montre encore en place. En 1632, il fut acheté par le cardinal Francesco Barberini. Donna Cornelia Barberini l’offrit au pape Clément XIV en 1773 et il fut transporté dans le Cortile della Pigna au Vatican. En 1822, le pape Pie VII fit ériger cet obélisque dans le parc du Monte Pincio où il se trouve encore. C’est un monolithe de granit rose haut actuellement de 9,25 m. (la partie manquante dans le bas est négligeable) ; il est brisé en trois morceaux qui ont été quelque peu retaillés pour être assemblés ; son fût à section carrée presque constante ne présente pas de fruit notable, caractéristique que l’on retrouve sur trois autres obélisques « romains » : les deux obélisques qui se dressaient devant le Mausolée d’Auguste (P. Esquilino et P. del Quirinale) et l’obélisque de Domitien (P. Navona) ; cette caractéristique est peut-être propre, à mon sens, à des obélisques qui reçurent leur taille définitive à Rome. Sur la découverte et l’histoire moderne de cet obélisque voir en dernier lieu C. D’ONOFRIO, *Gli obelisch di Roma*, Rome, 3^e ed., 1992, p. 435-445, et H. MEYER, dans G. GRIMM, D. KESSLER et H. MEYER, *Der Obelisk des Antinoos*, Munich, 1994, p. 9-23 (cité désormais *Ob. Ant.*).

² Il conviendrait de s’interroger sur l’utilisation d’un obélisque monumental dans un contexte funéraire. Cette pratique n’est pas sans équivalent dans l’archéologie égyptienne des époques les plus anciennes. Après avoir été délaissée, elle semble avoir connu un regain aux époques les plus tardives (voir par exemple, l’obélisque du temple-tombe alexandrin d’Arsinoé II Philadelphie, les deux obélisques romains encadrant l’entrée du Mausolée d’Auguste). A. Gasse a abordé ce problème dans le premier séminaire de l’Université Paris I consacré à Antinoos.

A. Erman, en 1917, donna une édition et une traduction critique des inscriptions hiéroglyphiques de l'obélisque qui éclipsèrent les publications précédentes³. Cette publication d'Erman resta longtemps sans être reprise mais études ponctuelles et traductions globales se multiplièrent à partir de la fin des années 70.

En 1978, Ph. Derchain proposa une nouvelle interprétation du passage précisant (si l'on peut dire !) l'emplacement de la tombe d'Antinoos⁴.

En 1986, je tentai une autre interprétation de ce même passage⁵.

En 1987, O. Wintermute donna une traduction complète des textes de l'obélisque dans l'annexe que M. Tagliaferro Boatwright consacra à ce monument dans son volume sur Hadrien et la ville de Rome⁶.

La même année 1987, en tenant compte de révélatrices similitudes phraséologiques et lexicales entre les inscriptions de l'obélisque et ceux de la stèle funéraire du prêtre Pétarbeschénis de Panopolis, explicitement datée du règne d'Hadrien, Ph. Derchain, avec beaucoup de vraisemblance, identifia ce personnage comme ayant été le rédacteur des textes hiéroglyphiques du monument funéraire d'Antinoos⁷. On soulignera l'exploit d'érudition de ce prêtre lettré qui, entre les années 130 et 135 de notre ère, composa ces textes hiéroglyphiques en égyptien « classique » (depuis longtemps devenue langue morte) en devant traduire ou transposer (sans doute à partir d'un texte rédigé en grec) de nombreux passages exposant des réalités étrangères au vocabulaire de l'égyptien.

En 1991, Ph. Derchain proposa une nouvelle traduction d'ensemble des textes de l'obélisque présentés comme l'exposé d'un « projet » à réaliser⁸.

En 1994, H. Meyer, G. Grimm et D. Kessler consacrèrent à l'obélisque et à ses textes une monographie accompagnée de commentaires et de précieux fac-similés des inscriptions hiéroglyphiques qui y sont traduites par G. Grimm⁹.

³ A. ERMAN, *Römische Obeliskten* étude parue dans les *Abhandlungen der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1917 / 4, p. 10-17 (généralités) et p. 28-47 (texte, traduction et commentaires philologiques) (cité désormais : ERMAN, *Röm. Ob.*).

⁴ Ph. DERCHAIN « À propos de l'obélisque d'Antinoos », dans *Le monde grec* (Hommages à Claire Préaux), Bruxelles, 1978, p. 808-813 (proposition de placer cette tombe dans la Villa Adriana).

⁵ J.-Cl. GRENIER, « L'emplacement de la tombe d'Antinoos d'après les textes de l'obélisque Barberini », *MEFRA – Antiquité* 98, 1986, p. 217-229 (proposition de placer cette tombe dans les Jardins d'Adonis sur le Palatin ; cette proposition fut confrontée au contexte archéologique et historique par F. COARELLI, « (Porticus) Adonaea, Aedes Heliogabali, Aedes Iovis Ultoris. La tomba di Antinoo ? », *MEFRA-Antiquité* 98, 1986, p. 230-253).

⁶ M. TAGLIAFERRO BOATWRIGHT, *Hadrian and the City of Rome*, Princeton, 1987, Appendix : *The Obeliscus Antinoi*, p. 240-260 (la traduction des textes de l'obélisque est aux p. 243-246).

⁷ Ph. DERCHAIN, *Le dernier obélisque*, Bruxelles, 1987. La magnifique stèle funéraire de ce personnage était conservée à Berlin (cf. A. SCHARFF, « Ein Denkstein der römischen Kaiserzeit aus Achmim », *ZÄS* 62, 1927, p. 86-107) ; elle fut détruite pendant la dernière guerre.

⁸ Ph. DERCHAIN, « Un projet d'Empereur » dans *Ägypten im Afro-orientalischen Kontext* (*Gedenkschrift Peter Behrens*), AAP Sondernummer 1992, Cologne, 1991, p. 109-124 (cité désormais : DERCHAIN, *Gedenkschrift P. Behrens*). Le texte devant exposer un projet, la plupart des formes verbales sont donc rendues par des futurs dans la traduction de Derchain.

⁹ H. MEYER, G. GRIMM et D. KESSLER, *Der Obelisk des Antinoos - Eine kommentierte Edition*, Munich, 1994 (ouvrage cité désormais : *Ob. Ant.*). Il convient de citer aussi la traduction d'une face de l'obélisque que D. Kessler donna en 1991 dans le chapitre que H. Meyer consacra à ce monument dans sa belle monographie sur Antinoos, cf. H. MEYER, *Antinoos — Die archäologischen Denkmäler unter Einbeziehung des numismatischen und epigraphischen Materials sowie der literarischen Nachrichten — Ein Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte der hadrianisch-frühantoninischen Zeit*, Munich, 1991, p. 177-178 (désormais cité *Antinoos*).

Enfin plus récemment, en 2004, E.M. Ciampini redonna une traduction des textes de l'obélisque Barberini dans un volume où sont rassemblées celles de tous les obélisques de Rome ¹⁰.

À la suite de celle d'Erman qui reste fondamentale, chacune de ces études a naturellement ajouté à notre connaissance de cet exceptionnel monument. Il me semble cependant que nombreux sont les points sur lesquels on peut tenter d'améliorer encore par des propositions nouvelles l'approche et la traduction des textes de cet obélisque.

Je commencerai par un élément qui m'apparaît d'emblée essentiel : l'ordre de lecture des faces de l'obélisque qui, à l'évidence, ne peut pas être celui jadis adopté par Erman mais qui n'a jamais été remis en cause.

Un bref rappel : chacune des faces de cet obélisque comporte un tableau sous lequel se déroulent deux colonnes de textes denses à lire de droite à gauche ¹¹. Sans préjuger de leur ordre de lecture, voici une analyse concise des textes de chacune de ces faces présentées selon l'orientation actuelle du monument.

FACE NORD – *Tableau* : Antinoos face à Amon. *Textes* : instauration de jeux en l'honneur d'Antinoos dans la ville qui porte son nom ; culte local et universel d'Antinoos dieu bienfaisant aux multiples formes ; révélation de la naissance merveilleuse d'Antinoos, fruit de l'union d'un dieu et d'une mortelle.

FACE SUD – *Tableau* : Antinoos face à un dieu dont l'image est, pour l'essentiel, détruite. *Textes* : localisation de la tombe d'Antinoos, vénéré en Égypte comme un dieu et dont le nom a été donné à une ville ; peuplement de cette ville ; description de son temple érigé en cette ville.

FACE EST – *Tableau* : Hadrien fait offrande à Rê-Hor-akhty. *Textes* : Antinoos comblé de bonheur par son apothéose prie le démiurge Rê-Hor-akhty de récompenser Hadrien de ce qu'il a fait pour lui et d'accorder sa bienveillance au règne universel de l'Empereur et de son épouse Sabine.

FACE OUEST – *Tableau* : Antinoos face à Thot. *Textes* : évocation de l'homme que fut Antinoos, de sa mort décidée par les dieux et des rites funéraires qui la suivirent ; instauration d'un culte appelé à devenir universel ; sa place dans l'Au-delà et la liberté qui lui est donnée de se manifester dans le monde des vivants.

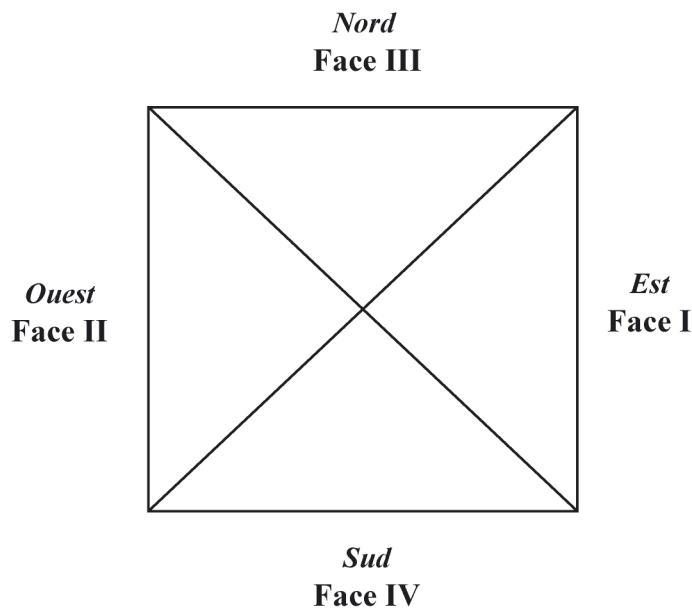
Une évidence : trois des faces du monolithe (les faces nord, sud et ouest) sont essentiellement vouées à Antinoos aussi bien par leur tableau que par les textes qui les couvrent. En revanche, la face est se distingue des autres : dans le tableau c'est Hadrien qui officie et, dans les textes, c'est Antinoos qui intervient pour prononcer l'éloge de l'Empereur.

Prenant en compte cette singularité, Erman choisit de commencer la lecture des textes de l'obélisque par cette face est. En sautant la face sud, il proposa de lire ensuite la face ouest parce qu'elle comportait d'emblée l'évocation de l'homme que fut d'abord Antinoos puis continuait par celle de sa mort, prélude à son apothéose. Erman développa sa lecture par la face nord mais ne put la continuer et la conclure qu'en sautant à nouveau une face (la face est lue la première) pour revenir à la face sud.

¹⁰ E.M. CIAMPINI, *Gli obelischii iscritti di Roma*, Rome, 2004, p. 171-185.

¹¹ Le plus souvent on relève deux cadrats sur la même « ligne » mais cela n'est pas systématique ; de plus, le module des signes étant très variable, il est parfois difficile de préjuger du nombre de cadrats compris dans les lacunes.

Soit ce trajet de lecture :



Bien qu'il ait été accepté et suivi depuis Erman, on est conduit à douter du bien-fondé de cet ordre de lecture. On peut certes arguer que l'exposé gravé sur chacune des faces de l'obélisque forme un ensemble cohérent qui se suffit à lui-même : aucun des exposés commencé sur une face ne se poursuit sur une autre ¹². Est-il cependant normal et envisageable que soit ainsi éclatée la lecture d'un texte dont on voit bien qu'il possède une logique interne ?

Il est légitime de penser que les textes de chacune des faces ont été conçus pour s'enchaîner et que les données qu'ils exposent n'ont pas été distribuées de façon désordonnée sur les côtés du monolithe. Il tombe sous le sens que l'ensemble des quatre faces de l'obélisque doit être lu en continu comme un texte plat de huit colonnes qui, ayant été plié en quatre, se présente sur l'obélisque par tranches de deux colonnes. Compte tenu de l'orientation des textes qui sont écrits de droite à gauche, c'est donc en tournant autour du monument dans le sens des aiguilles d'une montre que, en toute logique, se déroule le récit que le lecteur potentiel est invité à suivre ¹³.

Le problème revient donc à déterminer celle des faces qui doit être lue la première, déterminant ainsi l'enchaînement régulier de la lecture des trois autres faces, enchaînement qui, en toute logique, ne saurait être perturbé.

On pourrait conserver le choix d'Erman en privilégiant la face est vouée à Hadrien à condition de poursuivre la lecture des textes par les faces sud, ouest et nord (et non ouest, nord et sud comme le proposait Erman). À la réflexion cependant, je ne crois pas que les

¹² Il est évident que ces textes ont été composés pour que chaque face ait une unité. La colonne de droite des trois faces consacrées à Antinoos commence par une formule liminaire conçue de la même manière. Le lapicide qui grava ces inscriptions sur le monolithe fut, bien sûr, tenu de respecter cette « mise en page » mais cela ne se fit pas sans quelques difficultés : les hiéroglyphes du bas de colonnes sont parfois nettement plus espacés et plus gros que ceux gravés en haut des mêmes colonnes comme le montrent les fac-similés accompagnant la monographie de GRIMM-KESSLER-MEYER, *Ob. Ant.*

¹³ Si on pouvait établir avec quelque certitude la nature du contexte dans lequel se dressait l'obélisque on serait en droit de poursuivre le raisonnement et de tenter de proposer de retrouver l'orientation antique de chacune des faces. Or ce n'est pas encore le cas ...

textes de cette face est mettant en exergue l'action d'Hadrien soient à lire en introduction au récit global. Ils apparaissent en être plutôt la conclusion.

Les textes de cette face est évoquent Antinoos exultant en prenant conscience de sa nature divine et priant Rê-Hor-akhty de récompenser Hadrien pour l'avoir révélée à lui-même et aux hommes. Il est donc normal qu'aient été d'abord exposés le processus de cette divinisation, le détail des diverses initiatives de l'Empereur qui l'ont accompagnée et qui, en retour (comme le texte le souligne), méritent la bienveillance du dieu suprême.

C'est pourquoi en se concluant par la face est, la lecture logique de ces textes ne peut se dérouler qu'ainsi :

I = Face sud / II = Face ouest / III = Face nord / IV = Face est

C'est donc dans cet ordre que nous allons maintenant analyser chacune de ces faces en examinant d'abord le tableau qui les orne puis en lisant leur texte découpé en séquences logiques (notées A, B, C, etc.).

FACE I

(Face sud actuelle = Face IV d'Erman)

TABLEAU

Scène d'après le fac-similé donné par KESSLER, *Ob. Ant.*, p. 140.Textes d'après ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 44.

Ce tableau fortement mutilé dans sa partie gauche montrait deux personnages face à face, séparés par une table d'offrandes [cf. Planche I, 1].

Le personnage figuré à droite s'avance (passant à gauche), le bras droit tendu, main ouverte. Il est paré « à l'égyptienne » : couronne constituée de deux hautes plumes portant à la base un disque solaire et posées sur des cornes de bélier (a), coiffe arrondie enveloppant sa chevelure, barbe postiche, large collier *ousekh*, long pagne descendant jusqu'aux chevilles et laissant transparaître le profil des jambes. La légende hiéroglyphique qui l'accompagne le désigne en rapportant le discours qu'il tient :



dd mdw in Wsir ['nty]nws [mꜣ' hrw] ir ii n nb 'nh.

Paroles dites par l'Osiris [Anti]noos, [justifié] (b) : « Venir au maître de la vie ».

L'image du dieu devant lequel se présente Antinoos est détruite. Il n'en reste qu'une main tenant en guise de sceptre un stipe de palmier, élément végétal lié depuis les origines au décompte de l'infini temporel devenu un attribut systématiquement associé aux rites jubilaires royaux donc à l'éternité cyclique ; à sa base est figurée une grenouille ou un têtard, symboles d'éternité ; à son sommet est suspendu un ensemble de figures qu'Antinoos recueille dans sa main droite ouverte et dans lesquelles on peut reconnaître les signes hiéroglyphiques évoquant le siège de la raison et de la volonté (cœur *ib*), la stabilité et l'intégrité (pilier *dd*) et la souveraineté perpétuellement renouvelée (kiosque de fête jubilaire *hb-sd*) (c).

(a) – Cette couronne se rencontre pour indiquer l'aspect « émergeant » de celui qui la porte. Dieux « émergeant » au sens propre du terme comme (parmi d'autres) le démiurge Ptah-Ta-tenen image de la butte primordiale surgie des flots, l'Osiris de Busiris patron des terres fermes de la zone marécageuse du centre du Delta, le dieu Sobek dont le crocodile affleure à la surface du Nil. Dieux « émergeant » au sens figuré de « distingué, élevé au-dessus de la norme » par un aspect particulier comme le panthée Toutou, le phénix Benou. Hommes aussi qui, dès leur naissance, ont été « distingués » (*tni*) de leurs semblables en tant qu'êtres prédestinés à être au-dessus de l'humain : le Pharaon et ici Antinoos comme l'indique le texte de l'obélisque mentionnant son ascendance et le présentant, à l'instar d'un Pharaon, comme étant le fils d'un dieu et d'une mortelle (cf. Face III C et *infra* : IV – Antinoos *Rex*). C'est en raison de sa nature « royale » qu'Antinoos va pouvoir occuper dans ces tableaux la place normalement dévolue au seul Pharaon, unique habilité à pouvoir comparaître devant les dieux.

(b) – Un examen attentif de l'original et de photographies m'a convaincu qu'il y a une lacune (ou une gravure profonde) entre le *s* final du groupe ...*nws* et le signe *ir*. Cet espace semble suffisant pour loger le groupe *mꜣ' hrw* rendu sur la pierre par deux incisions parallèles afin que l'on puisse lire : *Wsir 'ntynws mꜣ'*

hrw comme on le retrouvera ailleurs (cf. Face I D ; Face II A ; Face III A et Face IV A). Comme tout Égyptien défunt, Antinoos est ainsi désigné comme étant devenu *un* Osiris après sa comparution devant le tribunal du dieu qui l'a reconnu « *juste de voix* » (*mꜣ' hrw*) lorsqu'il a prononcé sa déclaration d'innocence et qui l'a jugé digne d'accéder au royaume de l'Au-delà. Dans cette séquence *Osiris* n'a donc pas valeur de théonyme et n'est qu'une épithète comme, *mutatis mutandis*, en français l'adjectif « *feu* » précédant un anthroponyme pour désigner un défunt. Les deux éléments *Wsir* 'ntynws devenus en grec par contraction 'Οσιραντίvoος (et var.) ne sauraient donc être considérés comme un théonyme double signifiant « *Antinoos sous la forme d'Osiris* » à l'image, par exemple et parmi tant d'autres, de « Amon-Rê » qu'il faut comprendre : « Rê se manifestant sous la forme d'Amon », le second élément l'emportant sur le premier. Si 'Οσιραντίvoος devint l'appellation gréco-égyptienne courante du nouveau dieu (en particulier à Antinooupolis) par contraction des deux éléments *Wsir* et 'ntynws elle n'a pas d'autre valeur que celle de mettre en exergue sa seule condition de défunt. Le nom du nouveau dieu reste 'Αντίvoος dans des contextes « grecs » : les légendes monétaires alexandrines ne connaissent que ce nom, sa ville est *Antinooupolis* où est édifié son temple qui est l'*Antinoeion* et où se célèbrent les jeux en son honneur qui sont les *Antinoeia*. L'anthroponymie théophore ne connut que le nom 'Αντίvoος que ce soit dans les formes simples ou complexes où il apparaît (ce qui montre bien que 'Οσιραντίvoος n'est pas en soi un nom).

(c) – Le contexte général et le bref discours que tient Antinoos permettent de proposer une restitution plus que vraisemblable du dieu devant lequel il se présente. Décivant par ses paroles la scène représentée et l'acte que lui-même effectue, il dit en effet : *ir ii n nb 'nh*, « *Venir au maître de la vie* ». Antinoos qualifie donc lui-même ce dieu de *nb 'nh*, « *maître de la vie* ». Cette épithète est portée par plusieurs divinités mais elle est, et de loin, le plus souvent accordée à l'Osiris « mort », dieu chthonien et prince des défunts devenus les « vivants » par excellence pour avoir accédé à la vraie vie, la vie éternelle dont on jouit dans l'Au-delà sur lequel règne le dieu (cf. *LGG* III, p. 596 c). La présence d'Osiris en ce tableau ne saurait surprendre. Pour tout dire, elle s'impose : il tombe sous le sens qu'Osiris figure en premier sur ce monument funéraire qu'est ici l'obélisque et qu'il apparaisse avant les deux autres dieux érigés par ces tableaux en protecteurs et garants de la divinité égyptienne d'Antinoos.

TEXTES

Cf. ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 44-47 et GRIMM, *Ob. Ant.*, p. 60-67.

I A



hsy (?) *nty im nty htp m ist tn n(ty)t m-hnw sht ts*
n nb w3s [m] H3rm'.

Le Bienheureux (a) qui est dans l'Au-delà et qui repose en ce lieu consacré (b) qui se trouve à l'intérieur des Jardins du domaine du Prince dans Rome (c).

(a) – Comme le propose F. CREVATIN (*Ægyptus* 75, 1995, p. 11-12), je lis *hsy* le premier signe qui se retrouve introduisant les séquences liminaires des faces II et III. Trouver d'emblée Antinoos qualifié de *hsy* est à la fois attendu et logique : sa mort brutale décidée par les dieux (cf. Face II B) en a fait un de ces nombreux égyptiens élevés à la dignité posthume de « bienheureux » pour avoir connu une mort accidentelle dans laquelle, selon sa nature ou ses circonstances (la noyade est fréquente mais n'est pas exclusive), on reconnaissait la marque ou l'intervention du divin (cf. J. QUAEGBEUR, *OLP* 8, 1977, p. 129-143).

(b) – *nty htp m ist tn*. Je laisse à *ist* son sens premier de « lieu consacré » qui, ici, désigne à l'évidence la tombe dans laquelle Antinoos « repose ». Plus loin dans le texte, ce même mot désignera encore la tombe d'Antinoos (cf. Face III C) mais on le trouvera aussi (Face III A) désignant la ville d'Antinoopolis avec la précision *nty(t) [m] B3q[t]* « qui est en Égypte » pour éviter toute ambiguïté entre les deux « lieux consacrés ».

(c) – *nty htp m ist tn n(ty)t m-hnw sht ts n nb w3s [m] H3rm'*. La traduction que je propose pour cette séquence indiquant l'emplacement de la tombe d'Antinoos s'écarte des précédentes sur le point le plus délicat et le plus débattu de l'ensemble du texte. Voir *infra* en II – L'emplacement de la tombe d'Antinoos, le développement de cette question. Une remarque de paléographie : on aura noté que le hiéroglyphe *sht* est ici écrit sans la « ligne de terre » sur laquelle sont habituellement plantés les trois roseaux, cette graphie est rare mais elle est attestée dès le Moyen Empire comme le note Ch. KUENTZ, *BIFAO* 28, 1929, p. 168. Pour *nb w3s* que j'ai rendu par « Prince » on a en Face IV B une parfaite définition du pouvoir absolu et universel que recouvre ce titre et qui correspond bien au latin *Princeps* comme le définit Tacite, *Ann.* I, 1 évoquant Auguste « à qui le monde épuisé de discordes civiles donna le pouvoir suprême sous le nom de Prince » (*qui cuncta discordiis ciulibus fessa nomine principis sub imperium accepit*) (Trad. H. GOELZER, CUF).

Voir *infra* le développement de cette question : II – L'emplacement de la tombe d'Antinoos.

I B



*rh~tw=f r ntr m i3.wt ntr.ywt n(w)t K3mt hws~tw n=f r3-pr.w
dw3~tw=f mi ntr in hm-ntr.w w'b.w nw T3.wy imy.w T3-mryt mi(tt) iry.w.*

Il est connu pour être devenu dieu (a) dans les « abatons » (b) de l'Égypte et des chapelles (y) ont été édifiées pour lui (où) il est adoré comme un dieu par les prophètes et les prêtres de Haute et de Basse Égypte (c) et (par) les habitants de l'Égypte pareillement.

(a) – Tournure un peu lourde pour faire ressortir le sens prospectif du *r* « d'équivalence » construit avec *rh* comme le souligne DERCHAIN, *Gedenkschrift P. Behrens*, p. 116.

(b) – Il me semble qu'en choisissant l'expression solennelle *i3.wt ntr.ywt* renforcée par la précision *n(w)t K3mt* le rédacteur n'a pas voulu simplement désigner des lieux de culte en général comme il le fait ailleurs par l'usage des mots usuels *pr*, *r3-pr* ou *gs-pr* (cf. Face I B ; Face I C ; Face I D ; Face II D ; Face III C ; Face IV B). L'expression *i3.t ntr.yt* est employée pour désigner chacun des tombeaux d'Osiris conservant une des reliques du dieu et associés aux tombes des dieux morts locaux (les *abatons*), un par métropole de nome, à l'évidence les quarante-deux *Sérapeum* évoqués par Aelius Aristide (*Orat.* XLV, *In Sarapid.* 32). Compte tenu du caractère du nouveau dieu, on peut imaginer le culte d'Antinoos associé à ceux d'Osiris et des dieux morts locaux dans chacun de ces *abatons*. Il n'est alors peut-être pas fortuit de constater que l'un des plus fameux de ces *abatons*, celui installé sur l'île de Bigeh, desservi à partir du temple de Philae tout proche, a été l'objet d'une attention particulière à partir du règne d'Hadrien : un embarcadère particulier fut construit à Philae (Porte d'Hadrien) pour se rendre à Bigeh, embarcadère sur une paroi duquel fut gravé le fameux décret divin publié par H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, Vienne, 1913, précisant les rituels à accomplir en ce lieu sacré et qui, dans une de ses formules, n'est pas sans présenter quelque analogie avec un passage de l'obélisque (cf Face IV B (a)).

(c) – Plutôt que de voir là l'évocation de temples et clergés spécifiquement voués au culte d'Antinoos il me semble que (mis à part l'*Antinoeion* d'Antinooupolis, cf. Face I D) il s'agit plutôt de chapelles, de lieux de culte logés dans les *abatons* et desservis par les prêtres des temples dont dépendaient ces mêmes *abatons*. Cela expliquerait pourquoi les attestations de temples et de clergé d'Antinoos en Égypte sont rares pour ne pas dire inexistantes ; deux mentions seulement d'un *Antinoeion* nous sont parvenues : l'un à Hermopolis où il était, semble-t-il, annexé à l'*Hadrianeion* (cf. le P. Vindob. Gr. 12565, l. 173-175 = G. ROEDER, *Hermopolis 1929-1939*, Hildesheim, 1959, p. 101 et 102 (§ 9) et Pl. 9 (H 9), l'autre à Oxyrhynchos (cf. le P. Oxy. 2131 daté de 207) ; un seul desservant du culte d'Antinoos, manutentionnaire modeste sans dignité sacerdotale, nous est connu : un certain Philantinoos, pastophore du très grand dieu Osirantinoos (cf. le P. Lond 1164 g = PBM III, p. 163, 20 daté de 212).

I C



nḥb~tw dmy r rn=f mš' n=f-imy
n Ḥ3w-nbw rnp(w) Ḥr w3d(w) Stḥ nty(w) imy.w gsw-prw nw B3qt
ii=sn [m] d[my.w=sn] di~tw n=sn 3ḥ.wt 3ḥ.w(t)
r snfr 'nḥ=sn [i]m [r-3]-wr.

Une cité est appelée d'après son nom (a) ; lui appartient une population de Grecs et de rejetons d'Horus et d'enfants de Seth (b), résidant dans les métropoles (c) de l'Égypte ; ils sont venus de leurs cités et des champs rentables leur ont été donnés afin d'embellir leur vie là, grandement (d).

(a) – *nḥb~tw dmy r rn=f*. Voir en Face III A une autre manière d'indiquer l'octroi du nom d'Antinoos à Antinoopolis.

(b) – Ce groupe montre deux dieux accroupis face à face : à l'évidence un Horus hiéracocéphale et un Seth au profil d'âne ou plutôt de lièvre (comme cela est fréquent aux époques tardives). Par faute de fac-similé pour les plus anciennes, par inadvertance pour les plus récentes, les précédentes lectures de ce groupe ont négligé un détail capital : les « sceptres » tenus par les deux personnages qui, en toute rigueur, doivent être lus et participent de façon déterminante au sens de ce rébus hiéroglyphique. Ces « sceptres » tenus par les deux divinités sont singuliers. L'Horus tient le signe *rn*p, le Seth un signe *w3d*. Ces deux hiéroglyphes renvoient à l'idée générale de « jeunesse » par le biais de leur sens de « jeune pousse » ; on pourra dire « rejeton » en français qui connaît le même glissement sémantique pour l'égyptien *rn*p, quant à *w3d* il peut être aussi employé en égyptien avec le sens de « fils, enfant ». Par un mode archaïsant aussi bien sur la forme que sur le fond, le groupe ainsi formé par les deux divinités et leurs « sceptres » ou attributs peut, à mon sens, se lire *rn*p(w) Ḥr *w3d*(w) Stḥ et être compris « les rejetons d'Horus et les enfants de Seth » soit une désignation archaïsante sinon « nationaliste » (?) de la jeunesse indigène de l'Égypte.

(c) – L'origine de cette jeunesse indigène de l'Égypte est aussitôt précisée par la suite de la phrase qui la limite aux *nty imy.w gsw-prw nw B3qt* séquence qui, si l'on procède à une traduction conventionnelle (« ceux qui résident dans les temples de l'Égypte »), pourrait conduire à considérer que cette jeunesse appartenait à la classe sacerdotale, ce qui à mon sens, est plus que douteux compte tenu du contexte local et du statut du clergé indigène en ce début du II^e siècle. Or, faut-il toujours donner un sens strictement religieux (« temple, sanctuaire ») à des mots comme *gs-pr*, *r3-pr* ou même *pr-nṯr* ? On peut en douter quand on lit, par exemple, à la ligne 9 du Décret de Canope que aux *imy.w pr.w-nṯr* (gr. ἐν τοῖς ἱεροῖς) sont opposés les *imy.w B3qt* (gr. ἐν τὴν χώρᾳ). C'est une opposition ville/campagne qui, à mon sens, est ainsi notée et il me semble légitime de comprendre que, en égyptien comme en grec en l'occurrence, une ville peut être désignée par un mot à connotation religieuse pour faire sans doute allusion au fait qu'elle abrite un temple, un sanctuaire et qu'elle est donc une localité de quelque importance ; c'est ce que j'ai voulu rendre dans ma traduction par « métropole » en donnant (*mutatis mutandis*) à ce mot le même sens qu'il a dans notre vocabulaire où, à l'origine, il désignait une ville pourvue d'un siège archiépiscopal et placée sous l'autorité d'un *métropolitain* / d'un *métropolitain*. Doit-on comprendre que le texte de l'obélisque voudrait alors préciser qu'il s'agissait de

jeunes égyptiens appartenant à des milieux urbanisés, sans doute raisonnablement hellénisés à la différence des masses rurales. C'est peut-être cette fusion entre hellènes et hellénisés que traduit l'appellation de « *nouveaux Grecs* » appliquée, comme on le sait, aux Antinoïtes qui, à ce qu'il semble, s'en montrèrent très fiers et ne manquèrent pas de la rappeler pendant longtemps.

D. Meeks me fit remarquer que, au sens strict, *gs-pr* désigne les dépendances administratives d'un temple et se demande si le texte de l'obélisque peut signifier que ces jeunes gens étaient des personnes expérimentées (donc lettrées) travaillant déjà dans des administrations et pouvant donner par leur présence une « valeur ajoutée » à la ville.

(d) – L'octroi de terres est le seul des privilèges accordé aux colons d'Antinooupolis que le rédacteur du texte a retenu. Sans doute lui apparut-il comme étant le plus attractif de la dizaine d'autres dont bénéficièrent les « Nouveaux Grecs » (exemption de taxes, garanties judiciaires, droit de se marier entre Grecs et Égyptiens, etc.). Sur ces privilèges, cf. par exemple M. ZAHRT, « Antinooupolis in Ägypten », dans *ANRW* II, 10/1, Berlin, New York, 1988, p. 690-700.

ID



wn r3-pr ntr pn im nty iw rn=f r Wsir-ntynws-m3'-hrw
 qd m inr hđ nfr šsp-ḥ(ḥ) m phr=f hn' tw.wt wh3.w š3.w
 mi ir(.w) in tp.yw-ḥr-ḥst mi ir(.w) in H3w-nbwt mitt
 in ntr.w ntr.wt nbw di=sn n=f t3w n ḥh snsn~n=f m whm rnpt

Il y a là un temple (a) de ce dieu — son nom est “L’Osiris Antinoos, justifié” (b) — construit en belle pierre blanche ; des sphinx sont sur son pourtour et des statues, de nombreuses colonnes comme celles faites par les Anciens jadis et comme celles faites par les Grecs également ; tous les dieux et toutes les déesses lui donnent (là) le souffle de vie et il (le) respire en (être) ayant retrouvé la jeunesse (c).

(a) – La graphie de r3-pr avec la marque du pluriel pourrait justifier que l’on traduise « des temples ». Il apparaît cependant que le singulier s’impose car, plus bas, on trouve m phr=f « sur son pourtour » singulier qui renvoie, à l’évidence, à un seul édifice qui est donc l’Antinoeion d’Antinooupolis où, selon le P. Oxy. 2131, 4 daté de 207 (seule attestation de ce monument), les Antinoïtes présentaient leurs pétitions au Préfet. On ne sait rien de plus de ce monument dont on ignore même où il se situait dans la ville.

(b) – D. Meeks me fit remarquer que, en toute rigueur, la séquence nty iw rn=f r ntr pn Wsir-ntynws m3'-hrw devrait se rapporter au temple et non au dieu. La tournure employée (nty iw rn=f r ...) sert normalement à introduire le nom donné à un bâtiment (par exemple pour le nom du propylône de Montou à Karnak-Nord, cf. *Urk.* VIII, p. 33 n° 39-40 = S. AUFRÈRE, *Le propylône d’Amon-Rê–Montou à Karnak-Nord*, MIFAO 117, Le Caire, 2000, p. 106 § 132) mais aussi à une statue (cf. par exemple A. VARILLE, *ASAE* 33, 1933, p. 93-94) ou à une barque (cf. par exemple S. CAUVILLE, *BIFAO* 93, 1993, p. 106-107, l. 18, p. 107-108, l. 18). L’égyptien Wsir-ntynws m3'-hrw qui reprend la manière dont on a vu qu’Antinoos lui-même était désigné devrait être ici l’équivalent du grec *Antinoeion*. J’en doute et je préfère y voir, malgré l’usage, une incise servant à désigner dieu lui-même qui, notons-le, n’a pas encore été mentionné.

(c) – Il me semble que cette dernière séquence complète la description de l’édifice car, séparée de ce qui précède, son apparition ici serait surprenante hors de tout contexte (je rappelle que nous sommes là à la fin d’une face de texte et que celui-ci ne se continue pas sur la face suivante). On doit alors penser que des tableaux peints ou sculptés complétaient le caractère mixte du monument et montraient dieux et déesses tendant vers le nez de l’Osiris Antinoos la croix de vie ḥh, reprenant ainsi un thème récurrent dans le répertoire iconographique des monuments royaux (temples et tombes) de la tradition indigène.

FACE II

(Face ouest actuelle = face II d'Erman)

TABLEAU

Scène d'après le fac-similé donné par KESSLER, *Ob. Ant.*, p. 138.Textes d'après ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 32.

Deux personnages, séparés par une table d'offrandes, sont représentés sur ce tableau [cf. Planche I, fig. 2].

Passant à gauche, paré comme dans le tableau de la face I, on reconnaît Antinoos qui s'avance vers Thot, le bras droit tendu main ouverte dans laquelle repose un cœur-*ib*. De la légende qui l'accompagnait il ne reste que :

*dd mdw in Wsir 'nty[nws] [...]**Paroles dites par l'Osiris Anti[noos] [...]*

Thot trônant, ibiocéphale, coiffé du disque lunaire, tient de sa main gauche le sceptre des « millions d'années » comme le dieu du tableau de la face I ; de sa main droite il pose le « souffle de vie » (combinaison des signes *tw* et *'nh*) sur le cœur *ib* que lui présente Antinoos. Une légende hiéroglyphique l'accompagne :

*dd mdw in Dhwtj '3 '3 nb Hmnw di=i n=k 'nh ib=k r' nb.*

*Paroles dites par Thot, deux fois grand (a), seigneur de Khemenou (Hermopolis) (b) :
« Je fais pour toi que ton cœur vive tous les jours ».*

(a) – Sur cette épithète géminée apparaissant dès l'époque saïte pour Thot (puis pour d'autres) et qui aboutira, de superlatif en superlatif, au *Trismégiste*, voir (entre autres) J. QUAEGBEUR, dans *Hommages à François Daumas*, *OrMonsp* II, Montpellier, 1986, p. 525-544.

(b) – Entre autres choses, Thot est donc ici en dieu garant et promoteur de la divinité de l'Osiris Antinoos à cause du lien étroit qui existait entre les deux villes d'Hermopolis et d'Antinooupolis situées pratiquement face à face de part et d'autre du Nil. Ce lien naturel fut, à l'origine, imposé par des raisons de géographie administrative : la ville qui allait devenir Antinooupolis ayant été fondée sur le territoire du nome Hermopolite (cf. Face III A (e) l'allusion à Hermopolis dans l'organisation des *Antinoeia*), ce lien fut entretenu, justifié et longtemps proclamé par les mythographes (voir *infra* III – La mort d'Antinoos, la conclusion du poème du P. Oxy. 4352).

TEXTES

Cf. ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 33-3 et GRIMM, *Ob. Ant.*, p. 40-51.

II A



*hsy (?) Wsir 'ntynws mꜣ' hrw hpr~nꜣf m hwn
nfr hr shb mnd.ty [...] ph.ty wr (?) ibꜣf mi qni gb.ty.*

Le Bienheureux, l'Osiris Antinoos, justifié ! Il était devenu un éphèbe (a) au beau visage qui mettait les yeux en fête, à la force [...] et au cœur intrépide (b) comme (celui d')un (homme) aux bras vigoureux.

(a) – Je traduis ici *hwn* par « éphèbe ». La séquence *hpr~nꜣf m hwn* semble vouloir insister sur un changement d'état pour faire comprendre que, au terme d'une évolution terminée (sens de la forme verbale *sdm~nꜣf*), Antinoos « était devenu » un *hwn*. Or, il est intéressant de noter qu'Antinoos est qualifié d'« éphèbe » dans une inscription éphébique d'Athènes (*IG* III, 1120, l. 27) où un des gymnasiarques porte le titre de « prêtre d'Antinoos, l'éphèbe ». Dans ce contexte le titre « éphèbe » attribué à Antinoos ne peut avoir que son sens social précis pour désigner un jeune homme qui, dans la tradition de l'éphébie athénienne, est dans sa dix-neuvième année après avoir accédé à la condition d'éphèbe à l'âge de dix-huit ans. Il me semble alors que la séquence *hpr~nꜣf m hwn* « il était devenu un *hwn* » entamant la description du personnage se veut être une évocation précise de son âge et que la traduction de *hwn* par « éphèbe » s'impose ici.

Remarque – Un point de chronologie en passant ... Antinoos est donc né en 111. L'inscription portant le règlement du collège funéraire de Lanuvium (datée de 136) fixe son le *dies natalis* d'Antinoos au 5 des calendes de décembre (*CIL* XIV, 2112, I,5 et II,11) soit le 27 novembre. Les documents égyptiens renverraient plutôt au 28 novembre : le calendrier cultuel du P. Oxy. 2553 (fin II^e ou début III^e s.) indique (lignes 4-5) que le 4 Khoiak (30 novembre) était le troisième jour des fêtes célébrées à Oxyrhynchos pour marquer cet anniversaire et une inscription grecque de Latopolis (Esna), dédicace d'une statue (?) à l'occasion d'un anniversaire (γενέσιον), datée du 2 du mois *Hadrianos* (Khoiak) (28 novembre) semble bien faire allusion à la célébration de l'anniversaire d'Antinoos (inscription A. BERNAND, *De Thèbes à Syène*, Paris, 1989, n° 12 relue par J. BINGEN, *Studia varia Bruxellensia* II, Louvain, 1990, p. 5-12).

(b) – Cette épithète complétant l'évocation de la force d'Antinoos commence par un groupe hiéroglyphique (lu *rw ?*, *rš ?*, *pš ?*) a posé problème et a conduit à des interprétations peu convaincantes. Tout en admettant qu'elle n'est peut-être pas pleinement satisfaisante, je proposerai une solution simple à cette difficulté qui n'est peut-être qu'apparente. Pourrait-on voir dans ce groupe une graphie de *wr* simplement affectée d'une interversion des signes ? Nous aurions alors une épithète de la forme *wr ib* ; sachant que *wr* et *ꜣ* sont souvent interchangeables dans certaines épithètes (et alors que l'adjectif *ꜣ* vient sans doute d'être employé dans l'épithète précédente classique [*ꜣ*] *phṯy*) on pourrait considérer ce *wr ib* comme un synonyme de *ꜣ ib* « fier, courageux, intrépide » (voir A. PIANKOFF, *Le « cœur » ...*, Paris, 1930, p. 36) et comprendre *wr ibꜣf* « au cœur intrépide » ce qui conviendrait parfaitement ici.

II B



šsp~n=f wdw.t nt ntrw m(?) / r(?) tr ʒw(=f).

Il reçut l'ordre des dieux (a) pour le moment de sa mort (b).

(a) – *šsp~n=f wdw.t nt ntrw*. Le temps qui était accordé de vivre à un Égyptien était fixé par un « décret » divin. Amon était le plus souvent celui qui promulguait ce décret sur cette durée mais d'autres dieux avaient aussi ce pouvoir, cf. par exemple J. QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 2, Louvain, 1975, p. 78 sq. Ce laps de temps était parfois négociable : il arriva qu'il fût allongé, il arriva aussi qu'on pût l'échanger Cf. P. VERNUS, *RdE* 32, 1980, p. 128-134, où on trouvera une négociation entre Amon et un mortel pour prolonger cette durée ; Antinoos n'eut pas cette chance et il dut rejoindre l'Au-delà dès qu'il prit connaissance de la décision des dieux le concernant.

(b) – Le texte de l'obélisque invite à comprendre qu'il s'agit d'une mort sinon brutale du moins inattendue mais rien n'y laisse percevoir les circonstances de sa disparition. Une remarque cependant que me suggère ma collègue A. Gasse : la séquence hiéroglyphique évoquant la mort d'Antinoos se termine à l'évidence par *m tr ʒw=f* ou *r tr ʒw=f* groupe dans lequel la préposition *m* ou *r* est marquée par le signe du lion passant. Que ce signe du lion passant ait la valeur *m* ne saurait étonner (*mʒi > m*) ; que ce même signe ait la valeur *r* serait déjà plus curieux car cette valeur est réservée au signe du lion couché ; et enfin, lu *m* ou *r*, il est vraiment singulier que le signe du lion soit employé pour noter l'une ou l'autre de ces prépositions. Aurions-nous là un jeu graphique par lequel le rédacteur de ces textes hiéroglyphiques aurait voulu faire une allusion (discrète mais bien évocatrice) aux circonstances de la mort d'Antinoos comme nous le verrons (cf. *infra* III – La mort d'Antinoos) ? Je suis bien tenté de le croire ...

Voir *infra* le développement de cette question : III – La mort d'Antinoos.

II C



*wḥm-tw ir.w nb(w) im=fnw wnw.wt Wsir ḥn' kȝt=f nbt m n-rḥ pḥr=tw 'rq=f
iw tȝ ḏr=fm ḏr mti ḥn' spd ḏȝisw.*

Ont été renouvelés à son sujet tous les rites des « Heures d'Osiris » et toutes les opérations de sa momification dans le secret (puis) on enroula son emmaillotage et la Terre entière fut (alors) dans une juste détresse nourrie de débats (a).

Sur la fin, la traduction que je propose ici s'écarte totalement des traductions précédentes. Par souci de clarté il n'est pas inutile de les rappeler :

ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 34 (II b) : *Alle Gebräuche der Stunden des Osiris wurden an ihm wiederholt samt allem seinem Werk als Geheimnis. Seine Schrift ging umher, indem das ganze Land in und und und war.*

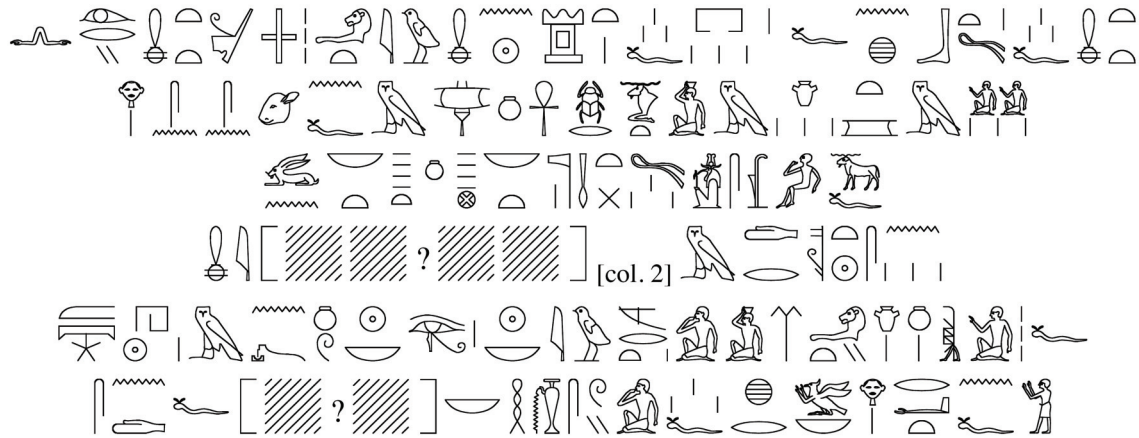
DERCHAIN, *Gedenkschrift P. Behrens*, p. 115 (Face II) : *On répétera tous les rites avec lui, les heures d'Osiris et toutes les opérations secrètes, pendant que son arétalogie se répand dans le monde à la manière d'un témoin éloquent ...*

GRIMM, *Ob. Ant.*, p. 43 et 45 (II b et c) : *Er wird an ihm (scil. Antinoos) wiederholt jedes Ritual der Stunden des Osiris zusammen mit jeder seiner Zeremonien als Geheimnis. Er wird verbetretet seine Lehre im ganzen Lande : [hil]freich in der Unterweisung und wirkungsvoll im Ausspruch.*

CIAMPINI, *Ob. iscritti di Roma*, p. 175 / 177 : *Si ripete per te ogni rituale delle ore di Osiride con ogni sua cerimonia come cosa misteriosa. Il suo insegnamento (= aretalogia) ha percorso la terra tutta intera al modo di una prova autentica ed efficace nel pronunciamento.*

(a) – Je propose de couper la phrase après *kȝt=f nbt m n-rḥ*. Ensuite on peut isoler *pḥr=tw 'rq=f* en donnant au verbe passif et à son substantif sujet des sens simples imposés par le contexte, soit littéralement « *son emmaillotage* (i.e. l'emmaillotage de sa momie) *fut enroulé* ». La suite apparaît alors comme une simple phrase non-verbale à prédicat adverbial dans laquelle les difficultés se résument à faire ressortir des nuances d'un vocabulaire choisi. La détresse (*ḏr*) de même nature que celle d'une veuve (cf. *Wb.* V, p. 524, 10 sq.) qui affecta la terre entière est d'abord qualifiée de « *juste, adéquate* » (*mti*) autrement dit ayant été à la mesure de l'événement tragique que fut la mort d'Antinoos. Cette détresse est ensuite décrite comme ayant été *spd ḏȝysw* « *riche / intense en débats* » pour faire comprendre sans doute que la nouvelle de la mort d'Antinoos fut amplement diffusée et commentée : je traduis (faute de mieux) « *nourrie de débats* ». Aurions-nous là une allusion explicite aux différentes rumeurs (parfois malveillantes) qui, à ce qu'il semble, coururent aussitôt sur les circonstances de la mort d'Antinoos ? Presque un siècle plus tard, Dion Cassius (LXIX, 11, 2-3) en avait encore connaissance et nous les a rapportées.

II D



n ir mitt n imyw-ḥꜣt r min kꜣr.wꜣf pr.wꜣf nhb.wꜣf mitt

ḥr snsꜣn-nꜣf m ꜥw n 'nh ḥpr šfytꜣf m ib.w tmw

wn nb Ḥmnw nb md.w nꜥrj.w Dḥwty srnp bꜣꜣf

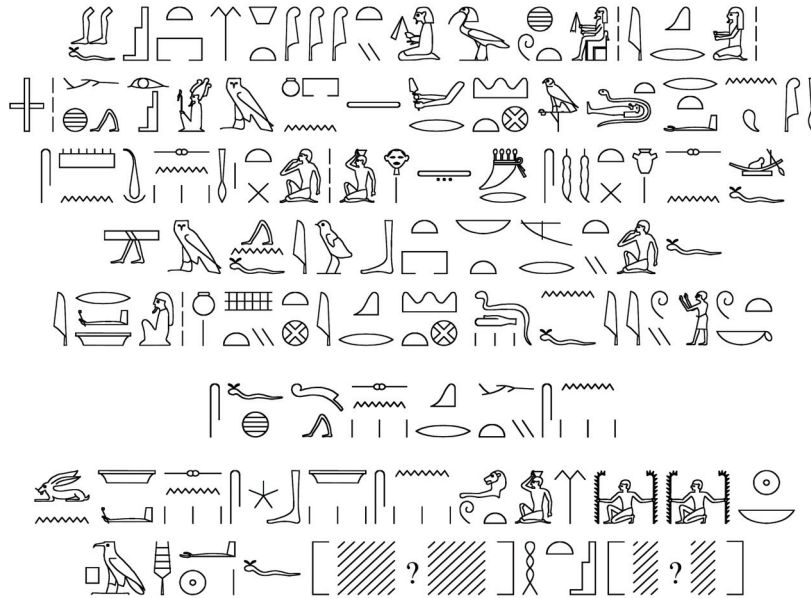
mi [...] [col. 2] m trꜣsn

m grḥ hrw m nw nb 'n.t nb.t iw mrwtꜣf m ḥꜣty nw šms.wꜣf

sndꜣf [m ...] nb ḥsy.wꜣf ḥr rḥyt ḥr rdit nꜣf iꜣw.

Rien de semblable ne fut fait pour ceux de jadis jusqu'à aujourd'hui comme (ce qui a été fait pour) ses autels, ses temples et ses titres et, parce qu'il respire dans le souffle de vie, sa gloire grandit dans le cœur des hommes. Celui qui est le Seigneur d'Hermopolis, le maître des paroles divines, Thot, régénère son ba comme [...] [col. 2] en leur temps. De nuit et de jour, à tout moment et à chaque instant, l'amour qu'il provoque est dans le cœur de ses fidèles, le respect qu'il inspire (litt. son respect) [est dans ...] de tout [...] et les louanges qu'il suscite sont répandues chez les humains qui le vénèrent.

II E



st-rdwy=fm wsht mʿt.yw iʿh.w iqr.w
imy.w-ht Wsir m-hnw Tz-dsr nb dt rdi-tw n=f mʿ-hrw
smn=sn hrw=f hr t3 dr<=f> sndm ib=sn im=f
šm-n=f r bw nb mr=f
iry.w-ʿ nw sp3t igrt dd=w n=f iʿw-tw n=k
sfh=sn qr.wt=sn wn=sn sb3.w=sn h3t=f m hh hh r'-nb
p3 'h'w=f [pw (?) ...] hst (?) [...].

Sa juste place (a) est dans la Cour des Justifiés et des Lumineux parfaits qui sont dans la suite d'Osiris au sein du Monde sacré du Maître de l'éternité et le Triomphe lui a été accordé ; ils (= les Justifiés, etc.) établissent sa renommée sur la Terre et leur cœur se complaît en lui. (Quand) il va vers tout lieu qu'il désire, les portiers de l'Au-delà lui disent : « Louange à toi ! ». Ils tirent leurs verrous et ils ouvrent leurs portes devant lui (et ce,) pour des millions de millions d'années tous les jours (car) [ce sera ?] la durée de son existence [...] ? [...].

(a) – Sur l'expression *st-rdwy=f* « juste place » au sens de « place normale », cf. S. SAUNERON, *Mélanges Mariette*, BdE 32, Le Caire, 1961, p. 245-247 (= Remarques de philologie et d'étymologie 16).

FACE III

(Face nord actuelle = Face III d'ERMAN)

TABLEAU

Scène d'après le fac-similé donné par KESSLER, *Ob. Ant.*, p. 139.Textes d'après ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 38.

Passant à gauche, paré à l'égyptienne comme dans les tableaux des deux premières faces, Antinoos s'avance vers Amon, le bras droit tendu main ouverte dans laquelle repose un plateau (?) sur lequel est posé un œil *oudjat* [cf. Planche II, fig. 1].



dd mdw in Wsir 'ntynws [... ?... iri ?] shr nb.

Paroles dites par l'Osiris Antinoos [... ? ... de rendre ?] tout oracle.

Amon trônant, coiffé du mortier aux deux rémiges, tient de sa main gauche le sceptre des « millions d'années » comme l'Osiris et le Thot des tableaux des faces I et II ; de sa main droite il pose des signes-symboles superposés (le cœur *ib*, le pilier *dd* de la stabilité et de l'intégrité physique, et sans doute le génie *hh* des millions d'années (a)) sur l'œil *oudjat* (autre symbole de l'intégrité physique) que lui présente Antinoos.



dd mdw in Imn nb iri shr(w) di<~n>=i <n>=k [ir] shr nb.

Paroles dites par Amon, maître (du pouvoir) de rendre des oracles (b) : Je te donne [(le pouvoir) de rendre] tout oracle.

(a) – Le contour du génie *hh* se distingue sur la photographie de la pierre donnée par MEYER, GRIMM, KESSLER, *Ob. Ant.*, p. 197 (Taf. 13). Sur la présence de ce génie dans ce genre d'offrandes, cf. E. WINTER, *Unters. zu den ägyptischen Tempelreliefs der gr.-röm. Zeit*, *Öster. Akad. Wiss.* 98, Vienne, 1968, p. 91 sq.

(b) – La présence d'Amon en ce tableau est clairement justifiée par sa qualité de dieu oraculaire indiquée sans ambiguïté par l'octroi de l'épithète spécifique de l'Ammôn de Siwa : *nb iri shr(w)* « maître (du pouvoir) de rendre des oracles » (Cf. *LGG* III, p. 586 c). Amon transmet à Antinoos son pouvoir de rendre « tout oracle ». C'est donc par délégation de l'oracle par excellence, commun au monde grec et à l'Égypte, qu'Antinoos pourra intervenir dans la vie de ses fidèles en leur délivrant ses réponses pour soulager leurs maux et résoudre leurs problèmes par le biais de ses *prophètes*, corps sacerdotal qu'aurait institué Hadrien lui-même (Hégésippe cité par Eusèbe, *Hist. Eccl.* IV, 8, 2 qui reprend cette information pour l'an 129 (!) de sa *Chronique*). Par dérision, on fit courir le bruit que c'était Hadrien lui-même qui rédigeait les textes de ces messages (cf. *Hist. Auguste*, V. *Adr.* 14).

TEXTES

Cf. ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 39-43 et GRIMM, *Ob. Ant.*, p. 53-59.

III A



hsy (?) Wsir 'ntynws mꜣ' hꜣrw nty im
 ir-tw hꜣꜣw m-hnw iꜣtꜣf nty(t) [m] Bꜣq[t]
 ntyt iw rnꜣs r rnꜣf
 n qnw imyw tꜣ pn
 hn' isw.t hn.w hn' ti qnw nw tꜣ r-ꜣwꜣf
 rmꜣ nbt mitt nty(w) iw bw hr Dꜣhwtꜣ
 hr di nꜣsn špw mꜣh.w r tpꜣsn fqꜣ.twꜣw m nfr.w(t) nb(.wt).

Le Bienheureux, l'Osiris Antinoos, justifié, qui est dans l'Au-delà ! On a aménagé un stade (a) à l'intérieur du lieu qui lui est consacré qui est en Égypte et qui est appelé par son nom (b), pour les athlètes de ce pays et les associations (d'athlètes) itinérantes et donc (pour) les athlètes de la Terre entière (c). Tous les Égyptiens (d), à l'instar de ceux qui sont dans la mouvance de Thoth (= les Hermopolites) (e), leur donnent des prix et des couronnes pour leur tête et ils sont récompensés par toute sorte de belles choses (f).

(a) – hꜣꜣw. Le sens véritable du mot hꜣꜣw a été souvent discuté, cf. DERCHAIN, *Gedenkschrift P. Behrens*, p. 111 et 119-120, Face III, n. 1. Pour un éventuel rapport étymologique de hꜣꜣw avec le verbe hꜣꜣ « se réjouir, être festif », cf. J.F. BORGHOOTS, *The Magical Textes of Papyrus Leiden I 348, OMRO 51*, Leyde, 1971, p. 62 [77]. Il est bien évident que dans tout ce passage voué à l'évocation des *Antinoeia* et dont le contenu est totalement étranger aux réalités égyptiennes le rédacteur du texte a dû « transposer » ; ici, c'est à l'évidence σπαδίων qui est rendu par hꜣꜣw ; plus bas ce seront d'autres mots techniques qu'il convient à notre tour de « transposer » pour arriver à une traduction claire et logique.

(b) – m-hnw iꜣtꜣf nty(t) [m] Bꜣq[t] ntyt iw rnꜣs r rnꜣf. Comme on l'a dit (cf. Face I A (b)), ici cette iꜣt « lieu consacré » est la ville d'Antinoopolis accompagnée d'un locatif qui ne peut être que de la forme nty(t) [m]

B3q[t] « qui est en Égypte » à la différence de la *ist* citée en Face I A qui désigne la tombe d'Antinoos et qui, quant à elle, se trouve *m-hnw sht tš n nb w3 [m] H3rm'*. Le parallèle *[m] B3q[t] / [m] H3rm'* s'impose et est à relever.

(c) – *n qnw imyw t3 pn ... t3 r-3w3f*. À la suite des suggestions d'Erman (*iswt hnw* = « équipes de rameurs », cf. *Röm. Ob.*, cf. 39-41) et de Derchain (*tnw nw t3 r-3w3f* = « coureurs du monde entier », cf. *Gedenkschrift P. Behrens*, p. 115-116) l'opinion courante s'accorde maintenant pour comprendre que dans le texte de l'obélisque sont énumérés : les athlètes d'Égypte, des équipes de rameurs, les coureurs du monde entier et tous les hommes. On peut rester sceptique sur la cohérence interne de cette énumération pourtant bien marquée et ponctuée par la répétition de la conjonction de coordination *hn'* dont on pourrait espérer qu'elle rapproche des éléments de même nature rendant compte de ce qui semble présenter *a priori* une logique arithmétique : étant cités d'abord des Égyptiens et en fin d'énumération des hommes du monde entier, on devrait trouver évoqués des non-Égyptiens en deuxième élément pour que cette séquence ait quelque logique. Reprenons chacun des trois éléments de cette énumération.

► Les *qnw imyw t3 pn*.

Le texte de l'obélisque cite d'abord les *qnw* « qui sont dans ce pays » (*imyw t3 pn*) soit des « braves », des « forts » résidant en Égypte (*t3 pn* ne peut renvoyer qu'à *B3q[t]* qui vient d'être cité). Certes, le mot égyptien ne saurait vraiment traduire telle quelle la réalité grecque que recouvre le terme technique ὀλιγήμενος ; il doit cependant en être considéré comme un équivalent que le contexte impose ici.

► Les *iswt hnw*.

À la suite d'Erman, traducteurs et commentateurs de cette séquence s'accordent pour y voir l'évocation d'équipages de rameurs participant à des épreuves nautiques (cf. par exemple DERCHAIN, *Gedenkschrift P. Behrens*, p. 111, GRIMM, *Ob. Ant.*, p. 55 et en dernier lieu W. DECKER, D. KURTH, *Nikephoros* 12, 1999, p. 25 et W. DECKER, J.-P. THUILLIER, *Le sport dans l'Antiquité*, Paris, 2004, p. 41). Bien que fondée sur une lecture du texte à première vue correcte cette interprétation n'est pas pleinement satisfaisante : elle va même à l'encontre de la construction d'un « stade » (un *hg3w*) pour servir de cadre à ces jeux et cette contradiction a gêné Derchain.

Or, je n'hésiterai pas à affirmer qu'envisager l'organisation de courses de rameurs dans le cadre des *Antinoeia* semble hautement improbable – sinon impossible – et ce, pour plusieurs raisons.

La notion même d'épreuve disputée par « équipes » semble d'emblée se situer à l'opposé de l'esprit du jeu antique grec dans l'esprit duquel s'inscrivaient les *Antinoeia*. La tradition indigène en matière de « régates » est à proprement parler inexistante ; les quelques attestations d'épreuves nautiques (?) que nous possédons sont trop isolées et allusives pour que l'on puisse faire état de la pratique d'un « sport national » qui aurait imposé la présence de courses d'équipes de rameurs aux *Antinoeia*. Dans le monde grec et romain l'existence effective d'épreuves nautiques à des jeux est essentiellement liée à des impératifs de circonstances : que de telles épreuves se soient disputées aux jeux de Salamine ou d'Actium tombe presque sous le sens, en revanche il est quelque peu hasardeux de suggérer que ces mêmes épreuves aient pu figurer dans les *Antinoeia* au prétexte qu'Antinoos s'était prétendument noyé dans le Nil (DECKER, THUILLIER, *Le sport dans l'antiquité*, p. 41) On ajoutera que nous n'avons conservé aucune allusion à des courses nautiques qui se seraient déroulées dans le cadre des *Antinoeia* à côté des concours obligés de course(s), lutte, pancrace et déclamation.

Certes, traduire la séquence *iswt hnw* par « équipages de rameurs » est, répétons-le, légitime. Il n'en reste pas moins que cette même séquence se prête aussi à une traduction différente en prenant chacun de ses deux mots dans des sens plus larges (sinon plus attestés et communs) que ceux indiqués ci-dessus. Le mot *ist* signifie « troupe, équipe » au sens large : il peut s'employer pour désigner des groupes d'ouvriers, de soldats et accessoirement des équipages de bateau. Quant au mot *hnw*, il signifie certes « rameur » (*Wb.* IV, p. 375, 16-17 mais notons en passant que l'égyptien possède un mot fréquent pour désigner justement un « équipage de rameurs » : *hnj.t* cf. *Wb.* IV, p. 376, 2) ; or, plutôt que d'y voir ce substantif on peut aussi le comprendre comme étant un participe imperfectif actif du verbe *hnj* qui, à l'origine, signifie littéralement « ramer, se déplacer en ramant » mais a aussi – et surtout – le sens plus général de « voyager, se déplacer » (*Wb.* IV, p. 374, 1-26) étant entendu que le vocabulaire rend bien l'idée que tout déplacement dans l'Égypte ancienne était étroitement lié à la navigation.

En tenant compte du contexte induit par l'énumération des diverses catégories de participants à ces jeux, on peut se demander s'il n'est pas possible de comprendre ici que ces *iswt hnw* ces « équipes voyageantes » désignent, par opposition aux athlètes locaux égyptiens (les *qnw imyw t3 pn*), des troupes d'athlètes itinérantes qui se rendaient de jeux en jeux et faisaient de véritables tournées de concours d'un bout à l'autre de la Méditerranée. Le fameux P. Lond. III, 1178, l. 1-2 et 37-38 (Hermopolis, daté de 194) nous fait connaître justement l'association impériale des athlètes

« itinérants de ville en ville » (Ἡ ἱερα ξυστική περιπολιστική ... σύνοδος)

à laquelle est admis le pugiliste hermopolitain Herminos aux termes d'un acte officiel qui fut rédigé à Naples (cf. M. VANDONI, *Feste pubbliche e private nei documenti greci* (Testi e documenti per lo studio dell' Antichità – Ser. Papirologica VIII), Varese, Milan, 1964, n° 112).

Certains de ces sportifs « de haut niveau », comme nous dirions aujourd'hui, voyageaient sans relâche. Un exemple fameux : le célèbre pancratiste Markos Aurélios Démonstratès Damas, natif de Sardes, qui, dans la seconde moitié du II^e siècle, triompha plus d'une centaine de fois en des jeux répartis en une trentaine de sites différents, de Rome jusqu'à l'Asie Mineure en passant par l'Égypte ; il fut vainqueur aux *Antinoeia* comme en atteste un de ses ethniques honorifiques et il fut appelé à assurer la présidence de ces jeux (cf. F. PERPILLOU-THOMAS, *ZPE* 108, 1995, p. 246, n° 319 (bibl.) ; W. DECKER, *Nikephoros* 10, 1997, p. 87 sq. ; DECKER, THUILLIER, *Le sport dans l'antiquité*, p. 123-126). Ce que nous pouvons inférer ou savoir des participants à ces jeux par quelques autres sources confirme ce qu'expose le texte de l'obélisque. Parmi les noms typiquement égyptiens ou gréco-égyptiens, les listes agonistiques d'Antinooupolis présentent parfois des noms rarement attestés en Égypte qui pourraient se rapporter à des participants venus d'ailleurs (cf. A. BERNAND, *Les portes du désert*, Paris, 1984, les commentaires *in fine* des inscriptions n° 7 et 10). Le papyrus grec Rylands 93 (Hermopolis (?), III^e s.) donne une liste de vingt-cinq athlètes sans doute engagés dans des jeux qui, compte tenu du nombre majoritaire d'Antinoïtes, ont toute chance d'être les *Antinoeia* ; sur ces vingt-cinq athlètes, vingt-trois viennent d'Égypte (sept d'Antinooupolis, six d'Alexandrie, six d'Hermopolis, deux d'Oxyrhynchos, un de Lycopolis, un de Panopolis) mais deux viennent du monde grec : un de Thessalonique (l. 22) et un d'Éphèse (l. 29) (cf. VANDONI, *Feste pubbliche e private ...*, n° 113).

► Les *tqnw* (?) *nw t3 r-3wzf*

La séquence de l'obélisque se termine en évoquant d'autres champions (les *tqnw* ?) provenant « de la terre entière » (*nw t3 r-3wzf*). On se heurte d'emblée à un problème de lecture car le mot *tqnw* est considéré comme étant un hapax. Erman (*Röm. Ob.*, p. 39) proposa de corriger la leçon *tqn* du texte en *tqr* épithète royale et divine liée à la puissance, à la force du combattant victorieux. Derchain (*Gedenkschrift P. Behrens*, p. 111) lut *tqnw* qu'il traduisit par « coureur » en le rapprochant du verbe *tqn* qui en démotique signifie « se hâter ». On hésitera à accepter cette solution : on peut douter que, pour rendre la réalité de « coureur », le rédacteur du texte ait choisi de fabriquer un mot sur un verbe démotique signifiant simplement « se hâter » alors que l'égyptien classique dans lequel il composait son texte possède au moins une dizaine de verbes voulant dire « courir » dont deux ont le sens de « courir vite » sans même évoquer deux substantifs signifiant carrément « coureur » (cf. *Wb.* VI, p. 96). La solution de ce problème me semble plus simple. Je proposerais de voir dans le signe initial de ce pseudo-hapax *tqn* la graphie en *ti* de la particule enclitique *tr* (comme il est fréquent aux époques tardives) venant ici renforcer la conjonction de coordination *hn'* (comme ailleurs le font d'autres particules *isk/ sk, grt*, etc., cf. *Wb.* III, p. 111, 7) avec le sens que prennent alors ces particules et que l'on peut rendre par « donc », « en vérité ». Lire ainsi *ti qnw* permet de retrouver le mot *qnw* que nous avons dans le premier élément de l'énumération et il convient ici parfaitement dans le troisième élément de cette même énumération qui vient donc conclure et expliciter les deux premiers. La séquence globale évoquant ceux à qui le concours des *Antinoeia* était ouvert devient alors claire et logique : « ... les athlètes de ce pays (l'Égypte) et les équipes (d'athlètes) itinérantes et donc les athlètes du monde entier » et le troisième élément est bien alors, comme attendu, la somme des deux premiers.

(d) – *rmf nbt* : je propose « tous les Égyptiens » plutôt que « tous les hommes » pour tenir compte du contexte géographique et historique. Les *Antinoeia* sont ainsi évoqués comme ayant une ampleur nationale puisque tous les Égyptiens pouvaient y décerner des prix ; c'est peut-être là une allusion à l'installation de ces jeux dans d'autres villes d'Égypte comme Oxyrhynchos et Léontopolis.

(e) – Je lis ici l'expression *bw hr X*, « l'endroit où est X » (cf. *Wb* I, p. 450, 13) (plutôt que *bw b3w R'* comme le propose Erman (*Röm. Ob.*, p. 40) suivi par les autres traducteurs) et je suggère de comprendre *nty(w) iw bw hr Dhwtj* soit « ceux qui sont là où est Thot », autrement dit « les Hermopolites » soit les habitants du nome Hermopolite. Cette périphrase laisse comprendre que, dans les dernières années du règne d'Hadrien au moment où furent rédigés les textes de l'obélisque, Antinooupolis et ses habitants restaient dans la mouvance du nome Hermopolite et que les *Antinoeia* bien qu'étant au premier chef l'affaire des Antinoïtes concernaient

en fait officiellement tous les ressortissants du nome Hermopolite. Cela viendrait donc confirmer que la création d'une entité administrative indépendante de l'Hermopolite fut effectivement bien postérieure à la fondation officielle d'Antinoopolis et non contemporaine comme on l'affirme parfois. L'autonomie de la ville nouvelle s'opéra sans doute progressivement : il est question d'une « *nomarchie* » d'Antinoopolis à partir de 158/159 (P. Würzb. 8) ce qui conféra peut-être à la cité et à ses alentours un statut administratif comparable à celui d'un nome sans être pour autant un nome à part entière. La première attestation papyrologique sûre du *nome* Antinoopolite ne datant que de 300 (P. Panop. Beatty 2), on pense que c'est peut-être à cette « *nomarchie* » à laquelle, à la fin du II^e siècle, fait référence Claude Ptolémée (IV, 5, 61) en citant sans doute abusivement le « *nome* » Antinoopolite. Voir sur tout cela M. DREW-BEAR, *Le nome Hermopolite – Toponymes et sites*, *Am. Stud. Pap.* 21, Ann Arbor, 1979, p. 49.

(f) – *hr di n=sn špw ... m nfr.w(t) nb(.wt)*. Le mot *šp* n'est que rarement attesté en écriture hiéroglyphe : le Wb. IV, p. 444, 9-10 ne cite que cet exemple du texte de l'obélisque et son emploi dans la séquence *fz(t) šp n qnt* rendant le titre ἀθλόφορος dans les décrets trilingues ptolémaïques ; en revanche ce mot est bien connu en démotique et désigne un prix en espèces ou à valeur marchande qui, à l'évidence, n'a rien de symbolique. Il est curieux de ne voir évoquées qu'ensuite les couronnes, seules récompenses pourtant admises dans l'idéal agonistique que perpétuaient, théoriquement, les *Antinoeia* et ce, d'autant plus que ces jeux étaient considérés comme relevant de la catégorie des ἀγῶνες στεφανίται, concours dont le seul prix était la remise au vainqueur d'une couronne (cf. B. LEGRAS, *Néotes – Recherches sur les jeunes grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine*, (Bibl. EPHE IV^e section, III/26), Paris, 1999, p. 243, n. 18 et p. 250-251). De plus, le texte de l'obélisque laisse comprendre que d'autres récompenses de nature diverse (*nfr.w(t) nb(.w)t*) venaient s'ajouter aux deux premières. Il est fort vraisemblable que la plupart des éphèbes locaux vainqueurs devaient se contenter de la couronne ; pour certains, cette récompense était peut-être augmentée de récompenses non négligeables comme exemptions fiscales et indemnités alimentaires.

III B



wꜣḥ-tw ḥwt ḥr ḥꜣ.wt=f rdi-tw n(=f) ḥtp.w-nṯr m-bꜣḥ(=f) r'-nb

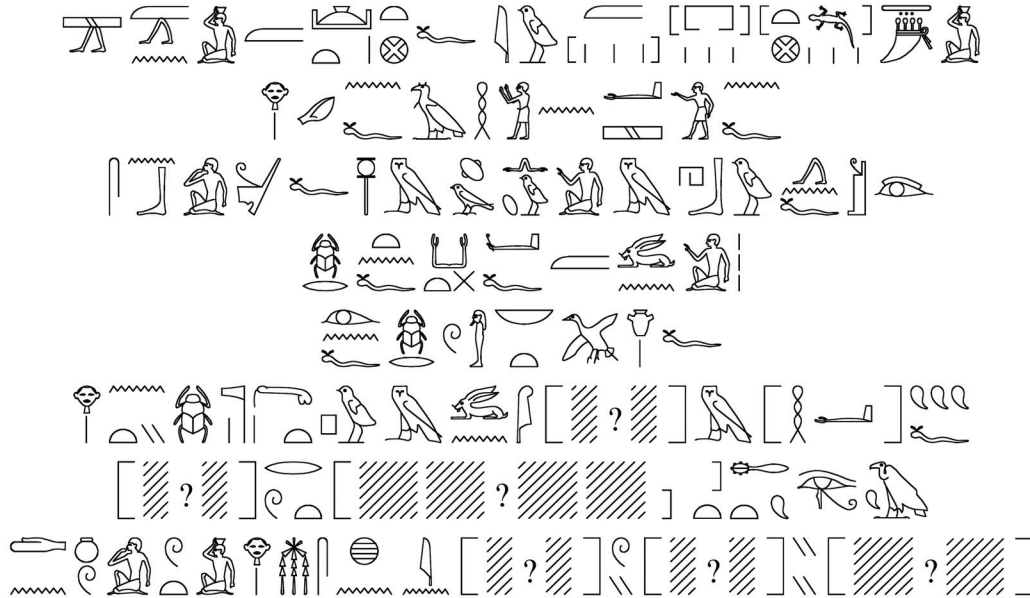
[...] ... [...]

dwꜣ-tw n=f in ḥmw.t Dḥwty m ꜣw n bꜣ.w=f.

Des offrandes sont déposées sur ses autels et lui sont alloués les sacrifices dûs aux dieux devant lui, chaque jour [...] ... [...] des actes d'adoration lui sont prodigués par ceux qui sont versés dans les arts de Thoth (a) à la mesure de sa puissance.

(a) – ḥmw.t Dḥwty. Sur ces experts dans l'art de l'écriture et des textes sacrés, desservants lettrés liturgistes et ritualistes qui connaissaient les écrits saints et savaient à leur tour en composer et les déclamer voir maintenant la note analytique de A. EGBERTS, *In Quests of Meaning*, Leyde, 1995, p. 132-133 (8), où l'exemple de notre texte est cité en (H). Ce n'est sûrement pas fortuit de retrouver mention des ces « artisans de Thot » dans la stèle funéraire du prêtre Pétarbeschénis de Panopolis qui, comme l'a proposé Ph. Derchain (*Le dernier obélisque*, Bruxelles, 1987), fut sans doute le rédacteur des textes de l'obélisque ; un couplet leur est là adressé pour les exhorter à composer et à recopier les textes sacrés, cf. A. SCHARFF, *ZÄS* 62, 1927, p. 104, et DERCHAIN, *Le dernier obélisque*, p. 50-51.

III C



šm-n=f m išt=f r gs[w-prw 'šš]w n tš dr=f
hr sdm-n=f nh(t) nt(y) 'š n=f
snb-n=f mr iwtyw m hšb n=f rs.wt
hpr-n=f kš=f m wnn.yw
ir-n=f hpr.w nb(.w) < m > qmš ib=f
hr-ntt hpr mwy.t ntr pw m wn mš' m [h'].w=f
[...]r=tw [...] ht wdš(.t) mwt=f
tñi-tw=f hr mshn.[wt] in [...].

Il va du lieu qui lui est consacré (a) vers de nombreux sanctuaires de la Terre entière parce qu'il entend la prière de celui qui l'appelle, il prodigue ses soins au malade et à l'indigent (b) en envoyant des rêves (car c'est ainsi qu') il manifeste son action parmi les êtres (humains). Il opère toutes les transformations selon ce que crée sa volonté (c) parce que c'est la semence d'un dieu qui se manifeste réellement dans son corps [...] ? [...] du ventre intact de sa mère (d) et il a été distingué sur les briques de naissance par [...] (e).

(a) – *šm-n=f m išt=f*. Ici cette *išt* est évoquée sans précision topographique à la différence de Face I A et de Face III A. Il me semble qu'il convient de comprendre ici la *išt* où repose Antinoos, devant laquelle se trouve le supposé lecteur du texte et qui a été citée d'emblée en I A (*hsy ... nty htp m išt.tn*) : sa tombe romaine.

(b) – *hr sdm-n=f nh(t) nt(y) 'š n=f snb-n=f mr iwtyw m hšb n=f rs.wt*. Le sens causal de la forme *hr sdm-n=f nh(t) nt(y) 'š n=f* ... a déjà été rencontré en II D, 3. On notera l'emploi de l'adjectif substantivé rare *iwty* « celui qui n'a rien » que l'on peut rendre par « indigent » ; absent du Wb, ce substantif a été signalé par MEEKS ALEX, 78.0202 et 1982, 79.0117. Pour que le verbe *snb* « guérir » puisse s'appliquer aussi bien au « malade » qu'à « l'indigent » je l'ai rendu par « prodigue ses soins » étant bien entendu qu'il « guérit » l'un et l'autre de leurs maux.

(c) – D. Meeks me suggéra qu'il vaut mieux lire < m > *qmš ib=f* (« selon ce que crée sa volonté ») (cf. Wb. V, p. 36, 1-3) plutôt que *pš ib=f* (confusion des deux signes du canard aux ailes déployées).

(d) – [...] *ht wḏ(.t) mwtꜣf*. Cette séquence peut être comprise de deux façons : soit que la mère d’Antinoos n’avait pas eu d’autre enfant avant lui soit que sa mère était vierge lorsque qu’elle fut fécondée par « *la semence d’un dieu* ». Le recours à cette formule me semblerait plutôt vouloir faire allusion à la virginité de cette femme. Notons que l’égyptien ne semble pas avoir eu de mot pour évoquer la virginité féminine en tant qu’état et qu’il est obligé de recourir à une périphrase pour exprimer cet état dont les mots *‘dd.t, ḥwn.t, rnn.t* ne peuvent pas rendre compte ; le Papyrus mythologique du Delta (X,2) procède comme le texte de l’obélisque par une expression imagée pour faire comprendre que la déesse Horit était vierge lorsque son père Osiris s’accoupla avec elle : cet accouplement eut lieu « *pour sa première fois (à elle)* » (*m sp-tpyꜣs*), cf. D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, MIFAO 126, Le Caire, 2006, p. 22 et p. 106 n. 311.

(e) – Voir *supra* le commentaire de la couronne d’Antinoos (Tableau de la Face I) et *infra* IV – Antinoos Rex.

FACE IV

(Face est actuelle = Face I d'ERMAN)

TABLEAU

Scène d'après le fac-similé donné par KESSLER, *Ob. Ant.*, p. 137.Textes d'après ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 28.

Passant à gauche, paré à l'égyptienne (figure détruite à demi), le Pharaon Hadrien s'avance (main droite tendue à plat portant une offrande (disparue) protégée par la main gauche) vers un dieu trônant, hiéracocéphale, couronné du disque solaire à uraeus, tenant de la main droite le sceptre-*w3s* et avançant la croix '*nh*' vers la table d'offrandes qui le sépare d'Hadrien ; on reconnaît dans cette figure divine le démiurge héliopolitain en sa forme de Rê-Hor-akhty (cf. le fac-similé donné par KESSLER, *Ob. Ant.*, p. 140).)

Hadrien s'adresse ainsi au démiurge :



dd mdw in s3 R' nb h'.w (Htr'ns Qsr<s>) 'nh dt [...] n=k s3t=k mr ib=k.

Paroles dites par le fils de Rê, le Couronné Hadrien César (a), qu'il vive éternellement ! : « [Prends] pour toi ta fille que ton cœur aime » (b).

Le dieu répond à l'Empereur :



dd mdw in R'-Hr-3h.ty di=i n=k w3s [...] ... [...] dt.

Paroles dites par Rê-Hor-akhty : « Je te donne la puissance [...] ... [...] éternellement ».

(a) – Le cartouche conservé (*Hadrien César*) présente le type de titulature du Pharaon Hadrien qui est de loin le plus fréquent dans les documents et inscriptions d'Égypte (cf. J.-Cl. GRENIER, *Les titulatures des Empereurs romains dans les documents en langue égyptienne*, *Pap. Bruxellensia* 22, Bruxelles, 1989, p. 57-58, type B, part. B 12-13). Toutefois, ainsi logé dans un seul cartouche, ce type de titulature n'apparaît que pour notre obélisque et, encore une fois, dans la stèle funéraire du notable de Panopolis Pétarbeschénis que nous avons déjà évoquée (cf. Face III B).

(b) – Sans doute aujourd'hui disparu, le dessin de l'offrande que présente Hadrien ne figure pas sur le fac-similé de ce tableau donné par KESSLER, *Ob. Ant.*, p. 140. Erman (*Röm. Ob.*, p. 28) restitua peut-être la représentation de cette offrande en fonction du discours d'Hadrien à Rê-Hor-akhty lequel est sans ambiguïté, Maât étant bien « la fille » de Rê. Le rite de l'offrande de Maât figuré ici dans ce tableau est lourd de sens. Comme on le sait, dans un culte divin fondé sur le don et le contre-don comme l'est le culte égyptien, l'offrande de Maât est celle qui, résumant et englobant toutes les autres, constitue le point culminant du contact entre le dieu et son royal desservant. Le principe de Maât recouvrant les idées de justice, d'équilibre,

d'harmonie entre toutes les composantes de l'univers, l'offrir pour le roi et l'accepter pour le dieu revient à célébrer et à reconnaître l'existence de ce principe : tout est bien à sa place. Avoir fait figurer ce rite dans le tableau de cette face de l'obélisque revient donc à proclamer que tout ce qu'illustre ce monument (autrement dit la proclamation des honneurs funéraires accordés à Antinoos et des divers aspects de sa divinité) est conforme à l'ordre des choses comme, dans les temples d'Égypte, représenter l'offrande de Maât au cœur du sanctuaire signifiait que le roi et le dieu s'accordaient à reconnaître que le temple et ce qu'il représentait était bien de nature à entretenir l'Harmonie universelle. Rê reconnaît donc le bien-fondé de l'initiative d'Hadrien et, en recevant des mains de son impérial desservant l'offrande de Maât, il accepte qu'Antinoos déjà reconnu par Osiris, Thot et Amon vienne siéger parmi les dieux et soit désormais, en toute légitimité, le σύνθρονος τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θεῶν comme le proclament deux inscriptions grecques : une de Rome et l'autre d'Ostie, cf. L. BRICAULT, *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques (RICIS)*, *Mem. AIBL* XXXI, Paris, 2005, n° 501/0117 (= *IG* XIV, 961 ; Rome, Sérapeum du Champ de Mars dédicace du « prophète » Marcus Ulpius Apollonius) et n° 503/1203 (= *IG* XIV, 960 ; Ostie).

TEXTES

Cf. ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 29-32 et GRIMM, *Ob. Ant.*, p. 29-39.

IV A



nh-wy wd3 ir(w) r Wsir-^cntynws m3^c hrw

ib3fm h''(wt) r-3-wr

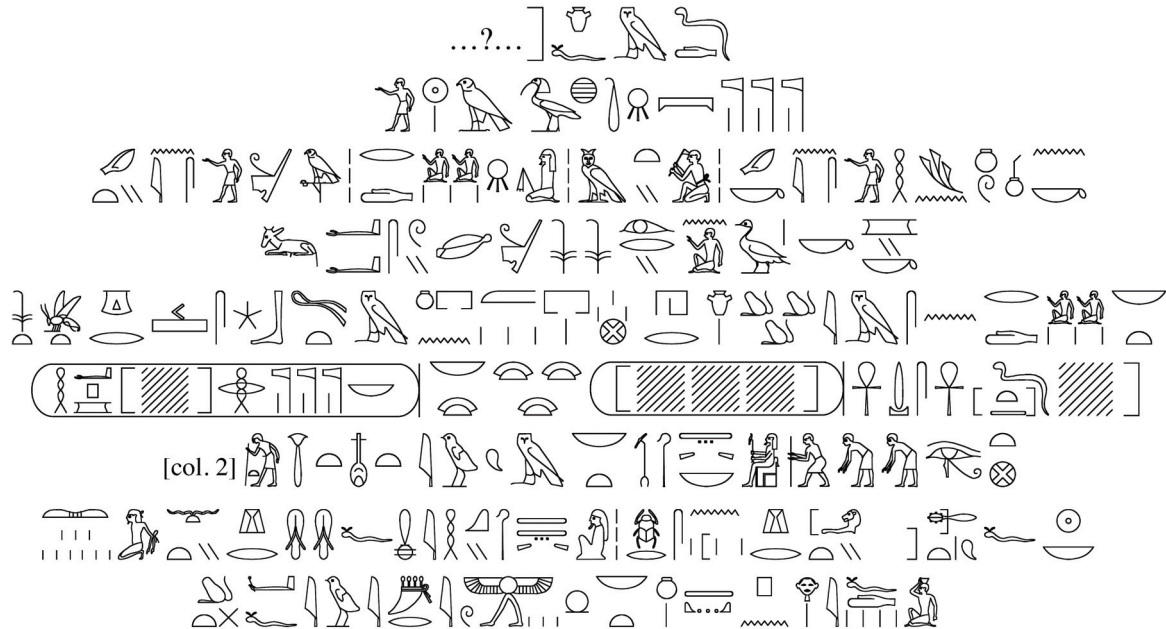
dr rh-n3firw3f ds3fm-ht whm-^cnh m33-n3f it(3f) R'[-Hr-3h.ty]

Comme est enviable le bien fait à l'Osiris Antinoos, justifié (a) ! Son cœur est heureux au plus haut point depuis qu'il connaît sa propre nature après (son) retour à la Vie et qu'il voit (b) son père Rê-Hor-akhty.

(a) – *nh-wy ... m3^c hrw*. Comme le proposa Erman (*Röm. Ob.*, p. 29), il semble évident que nous avons là une phrase non verbale à prédicat adjectival à forme exclamative (ce que n'acceptent pas les autres traducteurs). Le premier mot (restes significatifs de l'oiseau *nh*) est sans doute un adjectif à rapprocher du verbe *nhj* « souhaiter, demander, etc » (*Wb.* II, p. 288, 11 – 289, 10) ; Erman le traduit par « erwünscht », en laissant filer le sens, je proposerai d'aller jusqu'à « enviable ».

(b) – *m33-n3f it(3f) R'[-Hr-3h.ty]*. Le fait de « voir dieu » est souvent évoqué dans la documentation égyptienne cf. D. VAN DER PLAS, *BSFE* 115, juin 1989, p. 4-35. Le roi, les prêtres, le peuple voyaient tel ou tel dieu dans les temples, lors des processions, dans des oratoires en regardant ou en apercevant furtivement sa statue, son animal sacré, en constatant ses manifestations (la crue du Nil, le disque solaire) ; cette vision que les vivants pouvaient avoir de la forme concrète de la divinité était vivifiante, elle redonnait de l'énergie à l'être. Quant à eux, les morts ayant retrouvé l'usage de leurs sens par le rite dit de « L'ouverture de la Bouche » pouvaient sans doute jouir de la vision du dieu lui-même et non plus de son image ; une inscription d'un coffre de Tout-ânkh-Amon l'affirme (c'est Geb qui parle) : « J'ouvre ta bouche afin que tu parles, tes yeux afin que tu voies Rê ... » (cf. VAN DER PLAS, *loc. cit.*, p. 6). Avec cette comparaison d'Antinoos devant Rê nous avons cependant quelque chose de sensiblement différent : la « vision » elle-même se double d'une sorte d'union mystique comme le laisse comprendre l'exultation d'Antinoos évoquée par le texte. On pourrait rapprocher cet état d'Antinoos, ivre de joie, de celui – extatique – du jeune prince Thoutmosis que l'oracle d'Amon vient de désigner comme devant être le futur Pharaon (Thoutmosis III) et qui voit s'ouvrir devant lui les portes du ciel où il s'envole sous la forme d'un faucon pour se présenter devant Rê lui-même qu'il sait désormais être son père (lignes 9-10 du « Texte de la jeunesse », cf. *Urk.* IV/1, p. 159-160).

IV B



[...] *ib=f m dd*

I R^c - Hr-ḥ.ty ḥry nṯr.w

sdm njs n nṯrw rmt ḥ.w mwt.w sdm=k njs ḥnw n=k

jw^c isw n nn ir n=i sz=k mry=k

n(y)-swt bity grg sbȝyt m-ḥnw n gsw-prw hr ib nṯr.w im=s n rmt nbt

([Mry] – H^cpy - ḥn^c - nṯr.w - nb.w) nb ḥ^c.w ([...])^c. w. s. ḥnh dt [...]

iȝwt wȝd.t nfr.t iw=f m nb wȝs ḥqȝ tȝ nb wr (?) wrw Bȝqt

pdt 9 dmd ḥr ṯbwty=f mi ḥqȝ-Tȝwy.w ḥpr=s n ḥr [-ḥȝt] ḥt=f (?) r^c nb

ph nḥt=f r idr.w ṣnw nb n tȝ pn ḥr ifd.w=f.

[...] son cœur [exulte ?] en disant (a) : « Ô ! Rê-Hor-akhty (toi) qui es au-dessus des (autres) dieux et qui entends l'appel des dieux, des hommes, des bienheureux et des trépassés, tu entendras l'appel de celui qui t'implore ! Donne en retour de ce qu'a fait pour moi ton fils que tu aimes ...

le roi de Haute et de Basse Égypte, instaurateur de la doctrine (me concernant) dans les temples de tous les hommes (b) et dont le cœur des dieux s'est réjoui [L'Aimé de] Hâpy et de tous les dieux (c), le Couronné [Hadrien César] (d) qu'il vive, soit prospère et en bonne santé, et qu'il vive éternellement [comme Rê] !

... une longévité (e) prospère et heureuse (car) il est le Prince, le souverain de toute la Terre (f), le Grand des Grands de l'Égypte (g), les Neuf Arcs sont réunis tous les jours sous ses deux sandales comme (ils l'étaient sous celles) des souverains d'Égypte advenus avant sa (propre) génération (?) et sa puissance atteint jusqu'aux limites de tout l'orbe de cette Terre dans ses quatre (directions) ...

(a) – Une remarque à propos de cette prise de parole. Dans les textes du « décret divin » installant Osiris dans l'*abaton* de Philae (cf. I B [b]), on lit dans l'hymne liminaire au *ba* (la forme sous laquelle un dieu se manifeste) d'Osiris qu'après avoir été conduit en ce lieu (le temple-tombeau d'Osiris) où va s'opérer sa glorification : « *Ta forme exulte jusqu'à la hauteur du ciel et tu parles à Rê* » (*irw=k hj r k3 n pt mdw=k n R'*, cf. JUNKER, *Götterdekret*, p. 6-7 d) lignes 19-20). C'est là exactement ce que le texte de l'obélisque vient d'exposer à propos d'Antinoos : la forme divine sous laquelle il va se manifester s'adresse au démiurge. Le parallèle ne s'arrête pas là. Dans ce même « décret » de Philae, les deux autres dieux qui participent à la glorification du *ba* d'Osiris et dont l'action est immédiatement décrite (l. 21-22) sont Amon et Thot, dieux devant lesquels Antinoos comparait justement dans les tableaux des faces II (Thot) et III (Amon) de notre obélisque après avoir été reconnu par Osiris (face I). À l'évidence, une même pensée mythologique se manifeste à la fois dans le texte de l'obélisque et dans celui de ce « décret » que prennent les dieux en faveur d'Osiris. Il est intéressant de se souvenir alors que l'*abaton* de Philae est une des plus prestigieuses de ces *i3.wt ntr.ywt* dans lesquelles Antinoos était reconnu comme dieu comme le proclame le texte de l'obélisque (cf. Face I B). Il n'est sûrement pas fortuit de constater aussi que le texte de ce « décret » régularisant la mythologie de cet *abaton* est – je le rappelle – daté d'Hadrien (ou d'Antonin le Pieux).

(b) – *grg sb3yt m-hnw n gsw-prw hr ib ntr.w im3s n rmt nbt* : pour donner un sens logique à cette séquence je ne vois pas d'autre solution que celle de rattacher *n rmt nbt* (rejeté en fin de phrase) à *m-hnw n gsw-prw*. Cette séquence fait alors ainsi clairement allusion à l'initiative (supposée ou réelle) d'Hadrien d'associer partout aux cultes des autres dieux celui d'Antinoos (la *sb3yt*) afin d'en assurer une universelle diffusion. On notera alors que le texte de l'obélisque montrerait bien qu'il en fut dans le monde entier comme il en était en Égypte : le culte d'Antinoos vint s'amalgamer à des cultes plus anciens et déjà existants (cf. Face I B).

(c) – ([*Mry*] - *H'py* - *hn'* - *ntr.w* - *nb.w*) : on notera ici l'octroi à Hadrien d'un nom dit « de couronnement » inscrit dans un premier cartouche. Deux remarques.

D'abord on sait que le nom « de couronnement » du Pharaon octroyé lors de sa prise du pouvoir avait pour but de proclamer sous des formes diverses les liens particuliers que le nouveau souverain entretenait avec les dieux de l'Égypte, liens par lesquels ceux-ci lui confiaient le droit et le soin de régner. Répugnant à cette idée, le premier des « Pharaons » romains, Auguste prit soin de se démarquer de cette tutelle en rompant avec une tradition millénaire ; les références aux dieux égyptiens ne furent plus qu'accidentelles et, pour l'essentiel, après quelques tâtonnements le « nom de couronnement » du Pharaon romain devint transcrit en hiéroglyphes (*Autokatôr* + éléments du nom personnel de l'Empereur) puis, à partir de Vespasien, (*Autokatôr Kaisar*) montrant par là que (en théorie) c'était désormais du Sénat et du Peuple Romain que l'Empereur-Pharaon tenait, par son *imperium*, son pouvoir de régner sur l'Égypte. Deux exceptions : pour Domitien sur ses obélisques de Bénévent et ici, pour Hadrien, les dieux égyptiens sont encore invoqués pour patronner le pouvoir de l'Empereur-Pharaon mais il n'est sûrement pas fortuit de constater que, pour Domitien comme pour Hadrien, l'octroi de noms « de couronnement » traditionnels se rencontre dans des monuments érigés hors d'Égypte et dans des contextes « égyptisants » alors qu'en Égypte il n'était pas possible de déroger aux consignes et règlements officiels (sur l'ensemble de cette question du nom de couronnement du Pharaon romain, cf. J.-Cl. GRENIER, *Egitto e Storia antica dall'Ellenismo all'età araba*, Bologne, 1989, p. 403-420).

Ensuite le message délivré par ce nom ne peut laisser indifférent. Passons sur l'épithète « *aimé de tous les dieux* » dont l'octroi me semble être réservé à des Pharaons « étrangers » afin, peut-être, de signifier qu'ils étaient aimés à la fois des dieux de l'Égypte et de ceux de leur propre panthéon (les deux seuls autres exemples que je connais se trouvent pour Darius et pour Philippe Arrhidée). Plus intéressant est le fait de voir ici Hadrien « *aimé de Hapy* » soit du génie de la crue du Nil se manifestant dans la force du fleuve en crue ... La tentation est forte de relever ce qui pour nous paraît être un paradoxe qui, en fait, était logique dans la mentalité égyptienne : avoir englouti Antinoos et lui donner ainsi la chance de devenir dieu ne pouvait être interprété que comme une preuve d'amour du Nil pour Hadrien (cf. DERCHAIN, *Gedenkschrift P. Behrens*, p. 13 ; j'ajouterai à titre de comparaison l'anecdote rapportée par Maxime de Tyr, *Philosoph. Orat.* II, 5 (voir aussi Élien, *De nat. animal.* X, 21) évoquant un jeune garçon emporté par un crocodile à Ombos où le saurien était vénéré et que sa mère déclara *bienheureux* parce que le dieu avait choisi d'en faire sa nourriture).

(d) – Le second cartouche contenant le nom « personnel » du Pharaon est ici en lacune. Il reprenait sans doute la forme de celui qui est encore conservé dans le tableau de cette même face soit (*Hadrien César*), titulature qui est de loin la plus fréquente dans les documents et inscriptions d'Égypte mais qui ainsi logée dans le seul cartouche « personnel » n'apparaîtrait que pour notre obélisque et, encore une fois, dans la stèle funéraire du notable Pétarbeschénis que nous avons déjà évoquée (en III B, (a)) (cf. GRENIER, *Titulatures* ..., p. 57-58, type B et part. B 12-13).

(e) – Pour rendre *i3wt* « *grand âge* » je préfère « *longévité* » à « *vieillesse* » dans cette eulogie.

(f) – Pour l'épithète *nb w3s* « Prince » que nous avons déjà rencontrée pour qualifier Hadrien, cf. I A (c). L'autre épithète *hq3 t3 nb* « souverain de toute la Terre » ne pose pas de problème particulier ; notons en passant qu'elle semble calquée sur celle de sens identique (*hq3 m / n t3 dr3f*) attribuée au fils et successeur d'Alexandre le Grand dans son nom d'Horus d'Or.

(g) – Considérant sans doute le signe du dignitaire assis comme une sorte de déterminatif du titre *hq3 t3 nb*, les traductions précédentes ne le lisent pas et sont obligées par conséquence de réunir sous les sandales d'Hadrien les « Grands d'Égypte » et « les Neuf Arcs ». Soumettre ainsi les élites égyptiennes au même sort que les barbares, ennemis traditionnels de l'Égypte, me semble difficile sinon impossible à admettre dans un éloge qui, ne l'oublions pas, s'adresse à Hadrien en tant que Pharaon. C'est pourquoi je considère qu'il est préférable sinon nécessaire d'associer ce signe au groupe qui le suit et d'y voir (malgré les variantes des signes) l'expression d'une formule en « X des X » et de lire quelque chose qui pourrait être *wr (?) wrw B3q.t* que je proposerais de comprendre comme « le Grand des Grands d'Égypte » épithète honorifique sans équivalent, rangeant Hadrien au premier rang des Égyptiens et qui, en parallèle avec la proclamation de sa souveraineté sur le monde, réservait une place particulière à l'Égypte tout en montrant cependant qu'elle aussi était sous son autorité. Et je laisserai les Neuf Arcs se faire piétiner seuls par Hadrien comme le faisaient « tous les jours » et depuis toujours les Pharaons « advenus avant sa (propre) génération ».

IV C



k3.w hn' nb.wt=sn šbn=sn m ndm-ib s'š3=sn msw=sn n=f

r sh'' ib=f hn' hmt nswt wrt mryt=f hnwt T3.wy

(Sbyn3) 'w.s. (Sbst' 'nh(.ti) dt)

H'py it ntrw [s]b3q 3h.wt n=sn ir n=sn Nwwt r tr=s r b'h T3.wy.

... (et fais que) les taureaux et leurs vaches s'unissent en joie et multiplient leur progéniture pour lui (a), afin de réjouir son cœur et (celui de) la Grande Épouse royale, son aimée, la Souveraine de l'Égypte et de (ses) villes (?), Sabine — qu'elle vive, soit prospère et en bonne santé! — Sébastê (= Augusta) — qu'elle vive éternellement ! — (b) (et que) Hâpy, père des dieux, féconde les terres cultivables pour eux et produise pour eux la Crue (venant) à son heure pour inonder l'Égypte ! ».

(a) – Inattendu et, pour tout dire, quelque peu surprenant ici apparaît le souhait d'Antinoos de voir se multiplier les troupeaux pour complaire au couple impérial ; quelque peu déplacé peut apparaître cet archaïsme qui met en exergue cet aspect particulier de l'opulence née d'un règne heureux et béni des dieux. La formulation elle-même est rare par l'emploi figuré du verbe *šbn* au sens bien attesté normalement de « mêler, mélanger » et qui, semble-t-il, n'est connu que par l'exemple du texte de l'obélisque avec le sens évident de « s'unir, s'accoupler » (Wb IV, p. 441, 1).

(b) – Le fait que l'impératrice Sabine accompagna Hadrien en Égypte justifie sans doute le fait qu'elle soit citée ici. C'est là une des deux seules attestations connues d'une Impératrice dans la documentation hiéroglyphique ; l'autre est la figuration de Julia Domna dans une scène fameuse du temple d'Esna montrant la famille impériale des Sévères et réalisée pour perpétuer le souvenir de leur propre voyage en Égypte en 200/201 (sur cette scène [Esna n° 496] montrant le couple impérial et leur deux fils, et portant la marque de la *damnatio memoriae* de Géta, cf. S. SAUNERON, BIFAO 51, 1952, p. 111-121). Le nom même de Julia Domna y est détruit (accidentellement) mais ses titres sont conservés ; elle est qualifiée de *hq3.t hm.t nswt nbt t3.wy* soit « la souveraine, l'épouse du roi, la maîtresse de l'Égypte ». La titulature de l'impératrice Sabine est éclatée de façon peu orthodoxe en deux cartouches ; le premier contient son propre nom et le second la transcription hiéroglyphique de l'équivalent grec de son titre d'*Augusta* qu'elle avait reçu en 128. Elle est précédée de titres empruntés aux protocoles des épouses des Pharaons avec un ajout énigmatique au titre de *hnwt T3.wy* : le signe *niwt* (mis au pluriel). Ce triple signe est-il à lire pour comprendre que Sabine est « la souveraine de l'Égypte et de (ses) villes » ou bien est-il un déterminatif superfétatoire (?) rajouté à *T3.wy* ? Lire ici le nom de Sabine apporte peu sur le plan chronologique. Il est maintenant admis que l'épouse d'Hadrien mourut vers la fin de l'année 137. Que la composition des textes de l'obélisque certes mais aussi l'érection du monument aient été antérieures à cet événement ne saurait nous étonner car il est vraisemblable que les choses durent être menées à bien avant cette date.

TRADUCTION SUIVIE

FACE I

A – *Le Bienheureux qui est dans l’Au-delà et qui repose en ce lieu consacré qui se trouve à l’intérieur des Jardins du domaine du Prince dans Rome.*

B – *Il est connu pour être devenu dieu dans les « abatons » de l’Égypte et des chapelles (y) ont été édifiées pour lui (où) il est adoré comme un dieu par les prophètes et les prêtres de Haute et de Basse Égypte et (par) les habitants de l’Égypte pareillement.*

C – *Une cité est appelée d’après son nom ; lui appartient une population de Grecs et de rejetons d’Horus et d’enfants de Seth, résidant dans les métropoles de l’Égypte ; ils sont venus de leurs cités et des champs rentables leur ont été donnés afin d’embellir leur vie là, grandement.*

D – *Il y a là un temple de ce dieu — son nom est “L’Osiris Antinoos, justifié” — construit en belle pierre blanche ; des sphinx sont sur son pourtour et des statues, de nombreuses colonnes comme celles faites par les Anciens jadis et comme celles faites par les Grecs également ; tous les dieux et toutes les déesses lui donnent (là) le souffle de vie et il (le) respire en (être) ayant retrouvé la jeunesse.*

FACE II

A – *Le Bienheureux, l’Osiris Antinoos, justifié ! Il était devenu un éphèbe au beau visage qui mettait les yeux en fête, à la force [...] et au cœur intrépide comme (celui d’)un (homme) aux bras vigoureux.*

B – *Il reçut l’ordre des dieux pour le moment de sa mort.*

C – *Ont été renouvelés à son sujet tous les rites des « Heures d’Osiris » et toutes les opérations de sa momification dans le secret (puis) on enroula son emmaillotage et la Terre entière fut (alors) dans une juste détresse nourrie de débats.*

D – *Rien de semblable ne fut fait pour ceux de jadis jusqu’à aujourd’hui comme (ce qui a été fait pour) ses autels, ses temples et ses titres et, parce qu’il respire dans le souffle de vie, sa gloire grandit dans le cœur des hommes. Celui qui est le Seigneur d’Hermopolis, le maître des paroles divines, Thot, régénère son ba comme [...] en leur temps. De nuit et de jour, à tout moment et à chaque instant, l’amour qu’il provoque est dans le cœur de ses fidèles, le respect qu’il inspire [est dans ...] de tout [...] et les louanges qu’il suscite sont répandues chez les humains qui le vénèrent.*

E – *Sa juste place est dans la Cour des Justifiés et des Lumineux parfaits qui sont dans la suite d’Osiris au sein du Monde sacré du Maître de l’éternité et le Triomphe lui a été accordé ; ils (= les Justifiés, etc.) établissent sa renommée sur la Terre et leur cœur se complaît en lui. (Quand) il va vers tout lieu qu’il désire, les portiers de l’Au-delà lui disent : « Louange à toi ! ». Ils tirent leurs verrous et ils ouvrent leurs portes devant lui (et ce,) pour des millions de millions d’années tous les jours (car) [ce sera ?] la durée de son existence [...] ? [...].*

FACE III

A – *Le Bienheureux, l'Osiris Antinoos, justifié, qui est dans l'Au-delà ! On a aménagé un stade à l'intérieur du lieu qui lui est consacré qui est en Égypte et qui est appelé par son nom, pour les athlètes de ce pays et les associations (d'athlètes) itinérantes et donc (pour) les athlètes de la Terre entière. Tous les Égyptiens, à l'instar de ceux qui sont dans la mouvance de Thoth (= les Hermopolites), leur donnent des prix et des couronnes pour leur tête et ils sont récompensés par toute sorte de belles choses.*

B – *Des offrandes sont déposées sur ses autels et lui sont alloués les sacrifices dus aux dieux devant lui, chaque jour [...] ... [...] des actes d'adoration lui sont prodigués par ceux qui sont versés dans les arts de Thoth à la mesure de sa puissance.*

C – *Il va du lieu qui lui est consacré vers de nombreux sanctuaires de la Terre entière parce qu'il entend la prière de celui qui l'appelle, il prodigue ses soins au malade et à l'indigent en envoyant des rêves (car c'est ainsi qu') il manifeste son action parmi les êtres (humains). Il opère toutes les transformations selon ce que crée sa volonté parce que c'est la semence d'un dieu qui se manifeste réellement dans son corps [...] ? [...] du] ventre intact de sa mère et il a été distingué sur les briques de naissance par [...].*

FACE IV

A – *Comme est enviable le bien fait à l'Osiris Antinoos, justifié! Son cœur est heureux au plus haut point depuis qu'il connaît sa propre nature après (son) retour à la Vie et qu'il voit son père Rê-Hor-akhty.*

B – *[Il ou Son cœur exulte ?] en disant: « Ô ! Rê-Hor-akhty (toi) qui es au-dessus des (autres) dieux et qui entends l'appel des dieux, des hommes, des bienheureux et des trépassés, tu entendras l'appel de celui qui t'implore ! Donne en retour de ce qu'a fait pour moi ton fils que tu aimes ...*

le roi de Haute et de Basse Égypte, instaurateur de la doctrine (me concernant) dans les temples de tous les hommes et dont le cœur des dieux s'est réjoui [L'Aimé de] Hâpy et de tous les dieux, le Couronné [Hadrien César] qu'il vive, soit prospère et en bonne santé, et qu'il vive éternellement [comme Rê] !

... une longévité prospère et heureuse (car) il est le Prince, le souverain de toute la Terre, le Grand des Grands de l'Égypte, les Neuf Arcs sont réunis tous les jours sous ses deux sandales comme (ils l'étaient sous celles) des souverains d'Égypte advenus avant sa (propre) génération (?) et sa puissance atteint jusqu'aux limites de tout l'orbe de cette Terre dans ses quatre (directions) ...

C – *... (et fais que) les taureaux et leurs vaches s'unissent en joie et multiplient leur progéniture pour lui, afin de réjouir son cœur et (celui de) la Grande Épouse royale, son aimée, la Souveraine de l'Égypte et de (ses) villes (?), Sabine – qu'elle vive, soit prospère et en bonne santé ! – Sébastê (= Augusta) – qu'elle vive éternellement ! – (et que) Hâpy, père des dieux, féconde les terres cultivables pour eux et produise pour eux la Crue (venant) à son heure pour inonder l'Égypte ! ».*

II – L’EMPLACEMENT DE LA TOMBE D’ANTINOOS

LE TEXTE DE l’obélisque – et ce n’est sans doute pas fortuit – commence par une séquence qui se veut précise (cf. Face I A) : elle désigne un lieu où est censé se trouver un supposé lecteur du texte (l’emploi du démonstratif « *ce lieu ...* » est à cet égard bien révélateur.

*ḥsy (?) nty im nty ḥtp m ỉst tn n(ty)t m-ḥnw šht tš
n nb w3s [m] H3rm’.*

Le Bienheureux qui est dans l’Au-delà et qui repose en ce lieu consacré qui se trouve à l’intérieur des Jardins du domaine du Prince dans Rome.

Ce passage est sans doute le plus fameux et le plus débattu de l’ensemble des textes de l’obélisque¹. La discussion porte sur la lecture et l’interprétation de la séquence finale.

À cause d’un raccord de deux morceaux de l’obélisque obtenu en égalisant le lit de pause et le lit d’attente des deux fragments, cette séquence a d’abord été lue :

n(ty)t m-ḥnw šht tš n nb w3s H3rm’²

J’ai pu établir qu’elle devait être corrigée en :

n(ty)t m-ḥnw šht tš n nb w3s [...] H3rm’

en proposant de combler la lacune par la préposition *m*, « *dans, à* »³, alors que Grimm et Kessler préférèrent y rétablir un *n* marque du génitif indirect⁴.

Cette séquence a donc été comprise et interprétée de manières bien différentes. Il n’est pas inutile ici de rappeler les traductions précédentes de ce passage essentiel :

ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 44 (IVa) : *Antinous (?)*, *welcher dort ist, welcher ruht in dieser Stätte, die im Grenzfelde der Herrin des Genusses (?)..... Rom ist ...*

¹ On trouvera chez MEYER, *Ob. Ant.*, p. 14 sq., un rappel des diverses interprétations auxquelles il a donné lieu.

² ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 44-45, et DERCHAIN, *Le monde grec* [Hommages à Claire Préaux], p. 808-813).

³ GRENIER, *MEFRA - Antiquité* 98, 1986, p. 222-225. Ma proposition de restitution de la préposition *m*, « *dans, à* », dans la lacune est acceptée par DERCHAIN, *Gedenkschrift P. Behrens*, p. 110, et par K. LEMBKE, *GM* 148, 1995, p. 110.

⁴ GRIMM, *Ob. Ant.*, p. 61, et KESSLER, *Ob. Ant.*, p. 104.

DERCHAIN, *Gedenkschrift P. Behrens*, p. 116 (Face IV) : *L'Osiris, Défunt (nty im) qui repose dans cette tombe, dans le domaine campagnard de celui qui détient le pouvoir à Rome.*

KESSLER chez MEYER, *Antinoos*, p. 177 : *Osiris-Anti(nus) da, welcher in diesem Hügel ruht, der auf dem Feld des Bezirkes des Herrn des w3s(-Zepter [Macht]) von Rom ist ...*

GRIMM, *Ob. Ant.*, p. 61 (IVa) : *Der Gott, welcher dort ist, der ruht in dieser Stätte, die sich befindet im Inneren des Grenzfeldes des « Herrn des Wohlergehens » (= Princeps) [von] Rom.*

CIAMPINI, *Ob. iscritti di Roma*, p. 185 : *Il dio che è là (= Aldilà), che riposa in questa tomba, che è all'interno del possedimento campestre del signore del potere (= princeps) di Roma.*

Selon les diverses analyses qui en furent faites, on en déduisit que la tombe d'Antinoos se trouvait à l'intérieur (*m-hnw*) d'un endroit désigné par *šht tš n nb w3s [m]* ou *[n] H3rm'* dans lequel il fut proposé de reconnaître des lieux bien différents :

- l'Égypte en général ou de façon plus précise le territoire d'Antinoopolis ⁵ ;
- la Villa Adriana ⁶ ;
- les jardins d'Adonis implantés à Rome sur le Palatin (les *Adonaea*) ⁷.

Les deux premières de ces propositions s'avèrent difficilement acceptables et les raisons de les repousser se déduisent du texte même de l'obélisque ; quant à la troisième, elle est incompatible avec les réalités de l'archéologie et de la topographie de Rome.

► *L'Égypte en général et le territoire d'Antinoopolis*

Quatre arguments s'opposent à ce que l'on puisse déduire des textes de l'obélisque que la tombe d'Antinoos se soit trouvée en Égypte en général et sur le territoire d'Antinoopolis en particulier.

1) On comprendrait mal pourquoi, le rédacteur de ce texte ou son traducteur seraient allés chercher une expression vague et allusive (*šht tš*) pour désigner l'Égypte justement dans ce passage qui se veut précis et descriptif. L'Égypte est, ailleurs, explicitement nommée plusieurs fois dans les textes de l'obélisque ⁸ et il aurait été

⁵ *Šht tš* étant compris « zone frontière », « marche » de l'Empire désigné par *nb w3s H3rm'* et renvoyant donc à l'Égypte (ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 17 et 44-45 avec hésitation), la séquence *nb w3s [n] H3rm'* désignant l'Empereur (GRIMM, *Ob. Ant.*, p. 61 et p. 82 n. 176). Pour *šht tš*, « zone frontière », « marche », qui se retrouve à la ligne 11 du Décret trilingue de Memphis en l'honneur de Ptolémée Philopator, cf. H. GAUTHIER, H. SOTTAS, *Un décret trilingue en l'honneur de Ptolémée IV*, Le Caire, 1925, p. 34 [11] ; W. SPIEGELBERG, dans *SBAKW* 1925/4, p. 18, et H.J. THISEN, *Studien zum Raphiadekret*, Meisenheim, 1966, p. 15. Cette interprétation a été le plus souvent retenue, cf. par exemple : J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, Paris, 1955, p. 255 ; M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, *EPRO* 22, Leyde, 1972, p. 423, n. 1 ; M. TAGLIAFERRO BOATWRIGHT, *Hadrian and the City of Rome*, Princeton, 1987, p. 240 sq. ; elle l'est toujours par M. MALAISE, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Bruxelles, 2005, p. 115-117. Il va de soi que si c'est bien l'Égypte qui se trouve désignée c'est en fait Antinoopolis qu'il faut comprendre. Kessler veut être plus précis en comprenant *šht tš* comme désignant le territoire d'un district dépendant de l'Empereur (*nb w3s [n] H3rm'*, « Herr des w3s(-Zepter [Macht]) von Rom ») donc Antinoopolis (KESSLER, *Ob. Ant.*, p. 104 sq.).

⁶ *Šht tš* étant encore compris « zone frontière » mais évoquant alors l'*ager suburbanus* de Rome (ERMAN, *Röm. Ob.*, p. 17) soit étant rendu par « le domaine campagnard » de l'Empereur désigné par « celui qui détient le pouvoir à Rome » (*Princeps Romae*), DERCHAIN, *Gedenkschrift P. Behrens*, p. 110 et 116.

⁷ *Šht tš* étant compris « le jardin du domaine », la séquence entière devenant « le jardin du domaine du Prince dans Rome » ce domaine étant le Palatin et le jardin en question étant les jardins d'Adonis (*Adonaea*) (GRENIER, *MEFRA - Antiquité* 98, 1986, p. 222 sq.).

⁸ Ainsi *B3q.t* (Faces I C ; III A ; IV B), *K3m.t* (Face I B), *T3.wy* (Faces I B ; IV C), *T3-mryt* (Face I B).

beaucoup plus facile et normal de la désigner dans le passage en question par un de ses noms si, effectivement, l'obélisque s'y dressait⁹.

2) On comprendrait encore moins que l'on ait voulu simplement désigner l'Égypte en général si la tombe d'Antinoos s'était trouvée à Antinooupolis. Cette ville est par deux fois explicitement évoquée dans les textes de l'obélisque¹⁰ et on ne voit pas pourquoi on se serait volontairement abstenu de réitérer cette évocation justement pour préciser le lieu où reposait le nouveau dieu. Quant à la possibilité que l'on ait préféré procéder par une allusion au nome Antinooupolite ou à une quelconque entité administrative en tenant lieu plutôt que de citer la ville elle-même, c'est là une proposition d'autant plus irréaliste qu'il est fort vraisemblable sinon assuré qu'une telle entité administrative ne fut pas créée sous Hadrien (cf. Face III A [e]).

3) Rendre *šht tš* par une réalité géographique trop vague (l'Égypte) ou trop technique (le district d'Antinooupolis) oblige à arracher une signification improbable à *nb wšs Hšrm'* (Erman) et à *nb wšs [n] Hšrm'* (Grimm et Kessler) et ce, pour aboutir à des interprétations globales qui semblent être loin d'emporter la conviction.

4) Dans le passage évoquant l'instauration des *Antinoeia* à Antinooupolis (Face III A), il est spécifié que cette ville d'Antinooupolis se trouve en Égypte (*[m] Bšq[t]*)¹¹. Cette précision ainsi apportée serait bien surprenante (sinon saugrenue) si cet obélisque se trouvait – lui aussi – non seulement en Égypte mais dans la ville même d'Antinooupolis ! En revanche elle se trouve pleinement justifiée si ce même obélisque ne se trouvait ni dans le pays ni dans la ville en question.

On ajoutera un cinquième argument d'ordre historique.

Si la tombe d'Antinoos et donc l'obélisque se trouvaient à Antinooupolis, il faudrait expliquer pourquoi et par qui cet obélisque aurait été transporté depuis la Moyenne Égypte jusqu'à Rome. Sa réutilisation pour décorer la *spina* du *Circus Varianus* est plus que vraisemblable compte tenu du lieu de sa découverte. Peut-on admettre qu'au début du III^e siècle (alors que le culte d'Antinoos restait normalement entretenu à Antinooupolis et aussi par exemple à Oxyrhynchos) un des Sévères fit venir cet obélisque à Rome pour décorer le cirque de la villa impériale qui fut édifée alors sur la marge orientale de la Ville ? En revanche, la réutilisation de cet obélisque serait bien plus logique à envisager si, alors, l'obélisque se trouvait déjà à Rome ou dans ses environs en un temps où le culte du nouveau dieu y était sans doute oublié depuis longtemps ...¹².

Tout amène donc à considérer que, d'après les textes de l'obélisque, la tombe d'Antinoos n'a pas pu se trouver en Égypte, autrement dit à Antinooupolis du moins au moment où ces textes furent composés. Que par la suite, après le règne d'Hadrien, on ait voulu se débarrasser de l'encombrante relique et que l'on ait renvoyé le corps d'Antinoos à Antinooupolis est un autre problème. Politiquement, ce « retour au pays » ne saurait surprendre sans qu'on puisse dire qui en prit l'initiative (Antonin le Pieux ?) ; il serait à

⁹ Encore faudrait-il établir que la séquence *šht tš* constitue une expression figée. Même si cela était le cas, on voit bien que, ici comme dans d'autres passages des textes de l'obélisque, certains mots ou expressions sont employés par le rédacteur par réflexe d'érudit mais ne doivent pas être compris dans leur sens établi et traditionnel renvoyant à des allusions mythologiques ou autres. Pour respecter le contexte qui est le nôtre, il convient à l'évidence de les prendre dans leur sens premier et/ou en les décomposant mot à mot : ainsi en II A, par exemple, *nfr hr*, *šhb mnd.ty*, etc.

¹⁰ Cf. Faces III A et III C.

¹¹ Parallèle significatif avec la tombe qui, elle, se situe *[m] Hšrm'* (cf. Face III A [b]).

¹² Cf. KESSLER, *Ob. Ant.*, p. 149 suggère que le transport de l'obélisque à Rome aurait pu avoir lieu lorsque le christianisme triompha en Antinooupolis.

comparer avec celui de la pierre noire d'Émèse qui, amenée à Rome par Élagabale, fut, semble-t-il, renvoyée en Syrie ¹³.

Matériellement, ce transfert ne posait pas de difficultés puisque le corps d'Antinoos avait été momifié (cf. Face II C) : les voyages de momies (parfois sur de longs trajets) sont bien connus en Égypte romaine. Ainsi se trouverait justifié que (comme le rappelait Erman), à la fin du IV^e siècle, on pouvait encore voir à Antinooupolis la momie d'Antinoos couchée dans une barque comme l'affirme Épiphanios (*Ancoratus*, I, 130 b). Il est bien évident, en revanche, que l'obélisque quant à lui resta en son emplacement originel ou dans ses environs immédiats ...

► La Villa Adriana.

Vouloir placer la tombe d'Antinoos dans le fastueux et évocateur microcosme de la résidence tiburtine d'Hadrien peut paraître naturel et, en quelque sorte, aller de soi. Le texte de l'obélisque a pu sembler s'y prêter et de récentes découvertes archéologiques poussent leurs auteurs à le penser ¹⁴.

Sur le flanc sud-ouest de la Villa, entre le *Poecile* et le « vestibule », faisant face aux structures dites les *Cento Camerelle*, ont été mis au jour les arasements d'un édifice que ses inventeurs, cédant à l'enthousiasme, ont aussitôt dénommé *Antinoeion* et identifié comme étant le temple-tombe du nouveau dieu.

Un téménos (63 x 23 m) dont le côté ouest s'incurve en une vaste exèdre abrite deux temples à façade tétrastyle (15 x 9 m) implantés selon un axe nord-sud et disposés en vis-à-vis. La présence d'un complexe réseau hydraulique suggère l'existence de fontaines, d'espaces plantés d'arbres et de fleurs. Des fragments de décors sculptés à motifs égyptisants, les restes d'une petite statue de Ramsès II, une tête coiffée du némès, peut-être un Antinoos fade et idéalisé, etc. y ont été découverts ¹⁵.

Situé exactement entre les deux temples, un carré (3 x 3 m) porterait encore la trace de l'implantation de la base de l'obélisque.

On ne saurait nier l'existence d'un décor égyptisant pour tout ou partie de cet ensemble monumental. Dans l'état actuel des connaissances, il reste cependant quelque

¹³ Un passage de la vie d'Aurélien dans l'*Histoire Auguste* (V. Aur. XXV, 4) laisse penser que celui-ci la vit en place lorsqu'il s'empara d'Émèse.

¹⁴ Cf. Z. MARI, « L'Antinoeion di Villa Adriana – Risultati della prima campagna di scavo », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* LXXV (2002-2003), 2004, p. 145-185 ; « L'Antinoeion di Villa Adriana – Risultati della seconda campagna di scavo », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* LXXVI (2003-2004), 2005, p. 263-314 ; « La tomba-tempio di Antinoo a Villa Adriana », *Forma Urbis* X/4, 2005, p. 4-16 ; et Z. MARI, S. SGALAMBRO, « The Antinoeion of Hadrian's Villa : Interpretation and Architectural Reconstruction », *American Journal of Archaeology* 111, 2007, p. 83-104. E. SALZA PRINA RICOTTI, « La ricerca della tomba di Antinoo a Villa Adriana », *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia* LXXV (2002/2003), 2004, p. 113-144, et « I giardini delle tombe e quello della tomba di Antinoo », *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia* LXXVI (2003/2004), 2005, p. 231-261. A.M. REGGIANI, « Villa Adriana – Progetti di indagini di scavo e nuove ricerche », *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia* LXXV (2002/2003), 2004, p. 105-111. S. SGALAMBRO, « L'area monumentale dell'Antinoeion a Villa Adriana – Osservazioni sul contesto e sulle tecniche costruttive e architettoniche », *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia* LXXVI (2003/2004), 2005, p. 315-343. Voir aussi les p. 177-181 du catalogue de l'exposition *Hadrian – Empire and Conflict* (British Museum, 2008).

¹⁵ Ces trouvailles ont fait l'objet d'une exposition tenue sur le site même de la Villa Adriana, cf. *Suggerimenti egizie a Villa Adriana* (Tivoli - Villa Adriana 2006), éd. B. Adembri, Milan, 2006, où on trouvera, p. 40, fig. 7, le fragment de décor d'un trône, p. 43, fig. 13, la tête coiffée du némès, p. 43, fig. 14, le fragment d'une statue de Ramsès II. Voir aussi le catalogue de l'exposition *Hadrian – Empire and Conflict*, p. 179.

peu hasardeux de vouloir aller plus loin et d'être trop précis quant à l'identification des arasements mis au jour. Le caractère funéraire des monuments n'est pas aussi évident que le proclament les archéologues et y voir le temple-tombeau d'Antinoos paraît quelque peu précipité. Quant à la base de 3 x 3 m elle a pu supporter bien d'autres choses que l'obélisque.

Il reste aussi – et surtout – que toute découverte archéologique doit être en accord avec le texte de l'obélisque et, en toute objectivité, celui-ci ne me semble pas pouvoir désigner la Villa Adriana.

Comme on l'a vu, Erman avait suggéré que dans la séquence *šht tš n nb wꜣs Hꜣrm'*, les deux mots *šht tš* en tant que « zone frontière » outre l'Égypte par rapport à l'Empire évoqué par *nb wꜣs Hꜣrm'* pouvaient aussi désigner l'*ager suburbanus* de la ville de Rome évoquée par les mêmes termes *nb wꜣs Hꜣrm'*. L'allusion possible à l'*ager suburbanus* de la ville de Rome revenait naturellement à envisager la Villa Adriana comme lieu de sépulture d'Antinoos. Toutefois le fait que la séquence *nb wꜣs Hꜣrm'* soit erronée et qu'elle ne puisse pas désigner la ville de Rome empêche de voir dans *šht tš* toute possible allusion à l'*ager suburbanus* de la Ville.

Comme on l'a vu aussi, dans sa deuxième étude sur la question et raisonnant sur la séquence corrigée *šht tš n nb wꜣs [m] Hꜣrm'*, Derchain prit d'abord chacun des deux mots *šht tš* dans leur sens premier respectif (« campagne » pour *šht* et « territoire, domaine » pour *tš*) ; puis considérant que *nb wꜣs [m] Hꜣrm'* était une désignation globale de l'Empereur, il proposa de traduire l'ensemble par :

le domaine campagnard de celui qui détient le pouvoir à Rome

en y voyant une explicite allusion à un bien foncier « campagnard » qui, se rapportant à Hadrien, ne pouvait naturellement que désigner, au premier chef, la Villa Adriana.

Cette traduction de Derchain n'est pas sans susciter quelques critiques et, pour tout dire, elle me paraît difficilement acceptable. Il est d'abord curieux de constater que sa traduction des deux mots *šht tš* par « domaine campagnard » n'est acquise qu'au prix d'une interversion du sens des deux termes et de la transformation en adjectif du substantif *šht*. Il est ensuite difficile d'accepter sans réserves que le référent du locatif *[m] Hꜣrm'*, « à / dans Rome », puisse être l'Empereur évoqué par l'épithète *nb wꜣs* et qui serait défini comme étant « celui qui détient le pouvoir à Rome ».

Certes, les séquences du type « épithète + *m* “dans, à” + locatif » sont connues dans la phraséologie des eulogies pharaoniques. Sans remonter plus en amont dans le temps, relevons par exemple celle qui vient conclure le nom d'Horus canonique du Pharaon romain où l'Empereur est dit :

ḏsr pḥty m pꜣ ḥnw ʿꜣ wr tpy mrꜣf iṯ Tꜣ.wy Hrm.

« celui dont la puissance est incomparable dans la Ville par excellence qu'il aime, (sa) résidence Rome »¹⁶.

¹⁶ Cf. J.-Cl. GRENIER, *RdE* 38, 1987, part. p. 96 sq., pour une version moyenne des six attestations de cette formule employée pour Auguste, Claude, Vespasien et Domitien. Dans la phraséologie des époques classiques, les séquences « épithètes + *m* + locatif » ressortissent à des contextes bien particuliers : par exemple le Pharaon est décrit comme étant victorieux, redoutable, terrifiant, etc. *dans* les pays étrangers ou *dans* tous les pays, il est présenté comme étant un souverain munificent (par exemple en tant que constructeur de temples) *dans* telle ou telle métropole d'Égypte.

et on pourrait admettre que, dans le texte de l'obélisque, *nb w3s [m] H3rm'* soit une version raccourcie d'une séquence de ce genre. Je suis loin cependant d'en être convaincu.

Le passage du texte de l'obélisque indiquant l'emplacement de la tombe d'Antinoos n'a pas pu être improvisé par son rédacteur égyptien. Celui-ci a dû obligatoirement – et en particulier pour ce passage – recevoir un texte ou des indications précises qu'il eut à traduire. Ce texte ou ces indications n'ont pu lui être transmis qu'en grec (plutôt qu'en latin) et il est évident que dans son exercice de traduction, notre rédacteur en donna une version égyptienne cherchant à rendre au mieux les termes qui lui avaient été communiqués. La présence dans ce passage de l'épithète *nb w3s* me semble être un indice probant de la démarche du rédacteur. Malgré son apparence très « classique », cette épithète est inconnue de la phraséologie pharaonique. Il n'est sûrement pas fortuit que, pour évoquer l'Empereur, le rédacteur du texte de l'obélisque se soit senti tenu de forger une épithète nouvelle plutôt que de puiser dans le répertoire des formules usuelles. Telle que le texte de l'obélisque la définit lui-même en Face IV B, l'épithète *nb w3s* évoque la possession et l'exercice d'un pouvoir absolu et universel ; quel que fût le titre qui fut ainsi rendu il ne saurait être à l'évidence le référent du locatif « dans / à Rome » dans la phraséologie du grec (et du latin).

À mon sens et résolument, la séquence *sh̄t t̄s n nb w3s [m] H3rm'* ne peut pas être traduite par « le domaine campagnard de celui qui détient le pouvoir à Rome » et ne saurait conduire à penser que la tombe d'Antinoos fut installée dans la Villa Adriana.

► Les Jardins d'Adonis du Palatin.

Dans un article paru en 1986, j'avais proposé pour ma part de traduire la séquence *sh̄t t̄s n nb w3s [m] H3rm'* par « le jardin du domaine du Prince dans Rome » et, de son côté, F. Coarelli y avait vu une possible désignation des Jardins d'Adonis installés dans l'angle nord-est du Palatin (« le domaine du Prince dans Rome ») sur le site de l'actuelle *vigna Barberini*¹⁷.

En traduisant *sh̄t* par « jardin », j'avertissais par précaution que je prenais quelque liberté avec le vocabulaire en considérant que le sens de ce mot signifiant à l'origine « campagne » pouvait évoluer vers « espace vert », « endroit entretenu et planté de végétaux divers ou d'arbres » soit « jardin / Jardins » au sens *hortus / Horti* des Romains. En fait, la liberté que je prenais n'était pas si grande et s'avère avoir été en tout point légitime. Le mot *sh̄t* est effectivement susceptible d'offrir les sens dérivés que je viens d'indiquer. Voici, à titre indicatif, quelques exemples où *sh̄t* a le sens d'espace planté d'arbres fruitiers ou d'arbres de natures diverses :

– dans le décret trilingue Memphis II (Ptolémée Épiphane) il semble que la séquence hiéroglyphique *sh̄t n h̄sp* désigne un « verger », le démotique donnant *n3 3h.w (n) tgj*, et ces deux séquences ont pour équivalent en grec le mot *παράδεισος*¹⁸ ;

– un texte du temple d'Edfou évoque le dieu Min traversant *sh̄t=f nt ksb.t*, « son espace planté d'arbres-kesebet »¹⁹ ;

¹⁷ Cf. GRENIER, *MEFRA* - Antiquité 98, 1986, p. 217-229, et F. COARELLI, « (Porticus) Adonaea, Aedes Heliogabali, Aedes Iovis Ultoris. La tomba di Antinoo ? », *MEFRA* - Antiquité 98, 1986, p. 230-253.

¹⁸ Pour *sh̄t n h̄sp / n3 3h.w (n) tgj / παράδεισος*, cf. *Urk.* II, p. 176, 5.

¹⁹ Cf. M. GABOLDE, *TOIHOI* Suppl. 3, 2002, p. 139 (avec d'autres exemples).

- l'Oasis de Siwa et les oasis du désert libyque en général sont appelés les *šht imꜥ.w* soit les « *espaces plantés d'arbres-ima* »²⁰ ;
- etc.

Voilà qui, me semble-t-il, autorise définitivement à maintenir ici dans notre contexte l'équivalence voire l'adéquation entre l'égyptien *šht* et un espace planté d'arbres, un « jardin » au sens français de parc ou de « jardin public » qui comme le latin « *Horti* » est volontiers désigné par le pluriel : les « jardins » du Luxembourg, des Tuileries, etc.

Quant à *tš*, le mot égyptien fait, à l'évidence, autant référence au géographique qu'au juridique. Dans la documentation égyptienne, qu'il s'agisse du *tš* d'un nome, d'une ville, d'un dieu, d'un peuple, c'est l'évocation d'un territoire « *qui relève en propre de ...* » ou « *qui appartient en propre à ...* » qui prime sur toute autre chose²¹. Nous avons là un sens bien proche du français « *domaine, propriété* » employé pour désigner un bien foncier appartenant à un particulier.

En revanche, il faut à l'évidence abandonner l'idée de voir dans ces Jardins, propriété du Prince à Rome, une allusion aux « jardins » d'Adonis (*Adonaea*) que l'on croyait être aménagés sur le Palatin.

Tout en me livrant volontiers à cette *retractatio*, je rappellerai que cette interprétation ne manquait pas de fondements. Bien des choses allaient dans son sens à commencer par le fait qu'un lieu voué à Adonis était particulièrement indiqué pour abriter la tombe d'un beau jeune homme lui aussi tragiquement disparu (et les Anciens ne se privèrent pas de faire le rapprochement) ... Les convergences historiques et archéologiques développées par Filippo Coarelli étaient plus que séduisantes : entre autres choses, le réaménagement des *Adonaea* à l'époque sévérienne expliquait la réutilisation de l'obélisque dans le *Circus Varianus* de la villa impériale de la *Porta Maggiore*, l'existence d'un arc à trois arches marquant l'entrée du lieu acceptait une décoration de huit *tondi* composant une « geste » cynégétique d'Hadrien et d'Antinoos (nous y reviendrons) et expliquait aussi leur réutilisation dans l'arc de Constantin tout proche de la *Vigna Barberini*, etc. L'emplacement des *Adonaea* pose de nombreux problèmes et Fr. Chausson a montré qu'il ne pouvait s'agir de la *Vigna Barberini*²².

Abandonnant cette hypothèse mais, restant fidèle à ce que je crois être – jusqu'à preuve du contraire – l'indication du texte de l'obélisque, on est amené à envisager la possibilité d'autres *Horti*, propriétés de l'Empereur dans Rome, où pourrait avoir été installée la tombe d'Antinoos²³.

On pourrait penser aux *Horti Sallustiani*, où se mêlaient « espaces verts » et résidences impériales dont un imposant complexe monumental datant d'Hadrien a survécu en partie articulé autour d'une grande salle circulaire couverte d'une coupole à secteurs

²⁰ Sur ces toponymes descriptifs, cf. L.L. GIDDY, *Egyptian Oases*, Warminster, 1987, p. 48-50, et S.H. AUFRÈRE, *BIFAO* 100, 2000, p. 99-102.

²¹ Voir ainsi les exemples réunis par R. MÜLLER-WOLLERMANN, « Demotische Termini zur Landesgliederung Ägyptens », dans *Life in a Multi-Cultural Society – Egypt from Cambyse to Constantine and Beyond*, SAOC 51, Chicago, 1992, p. 243-248.

²² Voir M. ROYO, dans *LTUR* I, Rome, 1993, p. 14-16, pour les *Adonaea* et Fr. CHAUSSON, *MEFRA* – Antiquité 107, 1995, p. 706 sq., dont le détail de la démonstration ne saurait être repris ici.

²³ On sait bien que nombreux furent les tombeaux à être installés dans les *Horti* de la Ville, cf. par exemple sur cette question M. VERZA-BASS, « A proposito dei mausolei negli *horti* e nelle *villae* », dans *Horti Romani*, Atti del Convegno internazionale, Roma 4-6 maggio 1995 (ed. M. Cima – E. La Rocca), Rome, 1998, p. 401-424.

plans et concaves alternés qui n'est pas sans rappeler la demi-coupole ouvrant sur le *cosidetto* Serapeum de la Villa Adriana²⁴. On ajoutera que l'Égypte y avait déjà sa place : il s'y trouvait un pavillon égyptien orné de statues dont j'ai autrefois proposé d'attribuer l'édification et l'ornementation à Caligula²⁵.

On ne saurait surtout exclure les *Horti Domitiae* dans lesquels Hadrien fit, à partir de 130, ériger le tombeau monumental pour recueillir ses cendres et celles de sa famille, et devenu, comme on le sait, le Château Saint-Ange²⁶.

Cette hypothèse semble bien plausible et deux arguments plaident en sa faveur.

On pourrait d'abord avancer la personnalité même de cette Domitia, grande dame romaine et propriétaire de ces *Horti*. Son identification a longtemps posé problème. Les dernières recherches en la matière menées par G. di Vita-Évrard amènent à penser qu'il s'agit en fait d'une très proche parente d'Hadrien et, vraisemblablement, de sa propre mère : Domitia Paulina Lucilla *major*²⁷. C'est donc dans une propriété familiale obtenue par héritage que, comme tout grand aristocrate romain, Hadrien implanta son propre tombeau et celui de ses proches²⁸. Étant sur ses terres, Hadrien pouvait agir à sa guise sans avoir à encourir le risque de quelque critique ni sans avoir à justifier l'implantation de ce tombeau qui, n'en doutons pas, dut faire jaser ...

Sans aller plus loin²⁹, je rappellerai simplement que les travaux pour l'installation supposée de la tombe d'Antinoos en ce lieu purent très bien être contemporains de ceux du tombeau impérial commencés vers 130 et sans doute accélérés par la présence d'Hadrien revenu définitivement à Rome en 132³⁰. Un seul point de chronologie est assuré : cette tombe fut achevée avant 136, date vraisemblable de la mort de l'impératrice Sabine, puisque le texte de l'obélisque (Face IV C) l'évoque comme étant encore vivante. Il est d'autre part probable que, en l'an 134, une tranche significative des travaux dut être

²⁴ Cf. par exemple au sein d'une abondante bibliographie : P. INNOCENTI - M.C. LEOTTA « *Horti Sallustiani* » dans *LTUR* III, Rome, 1996, p. 79-81 ; E. TALAMO, « *Gli horti di Sallustio a Porta Collina* » dans *Horti Romani*, Rome, 1998, p. 113-170. Chr. THIERS, « De Saïs aux "Jardins de Salluste". À propos d'un document reconsidéré », dans *OrMonsp* 12, Montpellier, 2001, p. 151-166.

²⁵ Cf. J.-Cl. GRENIER, *Bollettino – Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie* 9, 1989, p. 21-33.

²⁶ Mises au point récentes sur les *Horti Domitiae* : M.A. TOMEI, dans *LTUR- Suburbium* II, Rome, 2004, p. 201-203, et sur le tombeau d'Hadrien : P. LIVERANI, M.A. TOMEI, dans *LTUR- Suburbium* I, Rome, 2001, s.v. P. Aelii Hadriani sepulcrum, p. 15-22.

²⁷ Sur ce point voir Fr. CHAUSSON, « Deuil dynastique et topographie urbaine dans la Rome antonine I - Un mausolée dynastique » dans *Rome, les Césars et la Ville aux deux premiers siècles de notre ère* (dir. N. BELAYCHE), Rennes, 2001, p. 314-315. Les arguments de G. di Vita-Évrard ont été exposés dans diverses études sur l'ascendance d'Hadrien, cf. part. « Le testament dit "de Dasumius" : testateur et bénéficiaires » dans *Epigrafia jurídica romana (Actas coloquio intern. Pamplona 9-11/4/1987)*, Pampelune, 1989, p. 159-174 et « La famille de l'Empereur : pour de nouveaux "Mémoires d'Hadrien" » dans *Hadrien - Trésors d'une Villa impériale*, catalogue de l'exposition Paris 1999 (dir. J. CHARLES-GAFFIOT et H. LAVAGNE), Milan, 1999, p. 27-36.

²⁸ On pense que, née en 58/59, la mère d'Hadrien mourut vers les années 119/120 et que, héritant de ces *Horti*, Hadrien décida d'y implanter son tombeau. On ne sait pas où fut ensevelie la mère d'Hadrien ni si un tombeau familial existait déjà dans ces *Horti*, cf. CHAUSSON, dans *Rome, les Césars et la Ville*, p. 315, n. 66. À cet égard, l'emploi dans le texte de l'obélisque du mot *tis* qui me semble, comme on l'a dit, être un parfait équivalent du français « *propriété* » est particulièrement bienvenu.

²⁹ ... et en ne prenant pas le risque de proposer d'établir un rapport entre cette hypothèse et la toute proche mais trop énigmatique tombe-pyramide dite la *Meta Romuli* que VERZAR-BASS, dans *Horti Romani*, p. 422-424, pense avoir été un cénotaphe de C. Cornelius Gallus aménagé par Caligula.

³⁰ Sur la date du retour d'Hadrien à Rome, cf. H. HALFMANN, *Itinera Principum – Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich*, Stuttgart, 1986, Tableau p. 194 et p. 208-210.

achevée comme le laisse penser l'inauguration en cette même année du pont *Ælius* qui relia le tombeau à la Ville ³¹.

Je verrais volontiers l'installation officielle de la tombe d'Antinoos à Rome pendant l'année 135 pour célébrer le cinquième anniversaire de la mort du héros, comme, en Égypte, l'événement fut commémoré cette même année par une émission monétaire à son effigie ³².

³¹ La date de la dédicace du *pons Ælius* est donnée par l'inscription *CIL* VI, 973, cf. CHAUSSON dans *Rome, les Césars et la Ville*, p. 382 [9].

³² Sur cette émission monétaire et la date que je propose pour la mort d'Antinoos, cf. *infra*, III- La mort d'Antinoos.

III – LA MORT D’ANTINOOS

LE TEXTE DE l’obélisque (cf. Face II A) décrit ainsi le jeune homme que fut Antinoos :

Il était devenu un éphèbe au beau visage qui mettait les yeux en fête, à la force [...] et au cœur intrépide comme (celui d’)un (homme) aux bras vigoureux.

Ce serait, sans aucun doute, une erreur de considérer cette séquence comme une série de poncifs de la phraséologie égyptienne attribués à Antinoos dans le seul souci de magnifier par convention l’homme qu’il avait été et de célébrer le dieu qu’il était devenu. Venant après les évocations de sa jeunesse et de sa beauté (qualités bien réelles), celles de sa vigueur et de sa bravoure doivent se référer à d’autres réalités.

On pense aussitôt aux qualités de chasseur dont Antinoos dut souvent faire montre aux côtés d’Hadrien et, en particulier dans notre contexte, à la fameuse chasse au lion qui se déroula durant l’été 130 aux environs d’Alexandrie. Cette chasse fut chantée par un poème épique de l’alexandrin Pancratès. Le P. Brit.Mus. 1109b en donne quelques éléments (introduction du poète et préparatifs de la chasse), une citation d’Athénée (XV, 677 d-f) en restitue un passage postérieur à la chasse (nous y reviendrons) mais c’est le P. Oxy. 1085, II, v. 1-40 qui nous en a conservé le fragment le plus évocateur ¹.

Ce poème épique était à l’évidence tout à la gloire d’Antinoos. Voici la traduction du passage bien conservé du P. Oxy. 1085, II, v. 1-25 selon Hunt ²:

« [...] plus rapide que le coursier d’Adraste qui jadis sauva son maître facilement quand il fuyait à travers la mêlée. Sur un tel destrier Antinoos attendait le lion tueur d’homme ; dans sa main gauche il tenait la bride, dans sa droite un épieu solidement ferré. Hadrien avait été le premier à donner de son épieu à la pointe de bronze ; il (le) blessa mais ne le tua pas car c’était son intention de manquer l’animal, souhaitant mettre à l’épreuve la sûreté du coup du fils du « Tueur-d’Argos », son très aimé Antinoos ³. Blessé, le fauve était maintenant plus énervé ; avec ses pattes il

¹ Sur ces sources voir A. GARZYA, « Pankrates », dans *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia* II, Naples, 1984, p. 319-320.

² Ce passage du P. Oxy. 1085 (II, v. 1-25) est reproduit p. 173, fig. 155, du catalogue de l’exposition *Hadrian – Empire and Conflict* (British Museum, 2008).

³ Antinoos est dit être le fils du « tueur d’Argos » (ἀργεῖφόντης, cf. MEYER, *Antinoos*, p. 164 [I E 2]) ; on peut s’étonner de l’évocation ici de cette filiation suggérée par cette épithète sauf à la remettre dans le contexte du récit : par cette épithète le poète rappelle que, pour obéir à Zeus, Hermès avait tué le bouvier Argos ; de même ici, c’est parce que Hadrien, nouveau Zeus, lui demande de réaliser l’exploit de tuer le lion qu’Antinoos va devenir le digne « fils » (comprendons : l’« émule ») d’Hermès.

soulevait le sable rouge dans sa colère ; un nuage de poussière s'élevait et voilait la lumière du soleil ; il grondait comme la vague de la mer houleuse quand, après le vent du Strymon, s'éveille le Zéphyr. Il se rua droit sur eux, fouettant de sa queue sa croupe et ses flancs alors que ses yeux, sous ses sourcils, jetaient les éclairs d'un terrible feu ; il laissait tomber à terre un flot de bave tout en grinçant des dents ; sur sa tête massive et son cou hirsute la crinière se dressait et vibrail ; sur ses autres membres c'était hérissé comme des branches d'arbres ; sur son dos c'était ... comme des pointes de lances affûtées ...⁴

Un problème dans le vers suivant (v. 24). Hunt propose de le lire :

[ὡς ο γ εβη] κατεναντα θεου κλυτου Αντι[νοου τε
25 οια γγαντ[ολ]εταο Διος πα[ρος] αντα Τυφωευ[ς]

et comprend qu'ainsi furieux le lion charge à la fois un « *dieu illustre* » (θεου κλυτου) (dans lequel il voit une évocation d'Hadrien) et Antinoos, comme, jadis, Typhon s'était rué contre Zeus, le tueur de géants⁵.

Athénée (XV, 77, d-f) (cf. II B) rapporte, en passant, car à l'évidence ce n'est pas cela qui l'intéresse, qu'Hadrien tua alors le lion. Bien qu'habituellement acceptée et retenue, il est cependant clair que la version d'Athénée est suspecte. On est fondé à croire que c'est plutôt là le simple énoncé d'un cliché imposé par la tradition en la matière : tuer le lion est un droit régalien⁶.

Heitsch propose pour ce vers 24 une autre restitution du texte :

[ὦ ὁ γ' εβη] κατεναντα θεοκλυτου Ἀντινόοιο,

qui invite à comprendre que le lion ne se précipite que sur Antinoos⁷.

De fait, c'est ce que, clairement, le début du texte invite à admettre : après avoir fait l'éloge de son cheval et de sa rapidité (élément essentiel dans ce genre de chasse), Antinoos est campé attendant l'assaut du fauve. Cela correspond à la logique de l'action telle que la rapporte le texte : Hadrien a volontairement (?) frappé sans tuer pour laisser

⁴ Saisissante description du lion « de l'Atlas » (*Panthera leo leo*) à l'épaisse crinière noire qui, de l'Afrique du Nord jusqu'en Syrie, vivait sur le littoral de la Méditerranée. On comparera ce texte avec ce qui est dit du lion dans les inscriptions égyptiennes, cf. Chr. THIERS, *Aegyptiaca Hamburgensia* 1 (*Festschrift D. Kurth*), Hambourg, 2008, p. 251-263.

⁵ Il me semble difficile d'accepter cette vision des choses. D'abord il resterait à établir qu'Hadrien ait pu être ici désigné uniquement par l'épithète de « *dieu illustre* » bien que le processus de sa divinisation soit alors bien amorcé en Orient (cf. J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, Paris, 1955, p. 200 sq.) et que la titulature Θεὸς Ἀδριανός soit courante en Égypte depuis le début du règne (cf. P. BURETH, *Les Titulatures impériales dans les papyrus, les ostraca et les inscriptions d'Égypte (30 a.C. – 284 p.C.)*, *Papyrologica Bruxellensia* 1, Bruxelles, 1964, p. 64) ; on notera, en revanche, que la même épithète conviendrait bien mieux à Antinoos. Ensuite, le vers suivant évoquant l'assaut de Typhon contre Zeus implique que s'engage alors un combat singulier (un contre un) et non un contre deux si le lion chargeait à la fois (ce qui est concrètement difficile à imaginer) Hadrien et Antinoos ; mais cette allusion à Zeus pourrait bien renvoyer à Hadrien « *dieu illustre* » ...

⁶ Sur ce thème, voir par exemple la référence classique en la matière : J. AYMARD, *Les chasses romaines*, Paris, 1951, p. 416-420.

⁷ Cf. E. HEITSCH, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, *Abh. Akad. Wiss. Göttingen* III/49, Göttingen, 1961, p. 53. Antinoos est alors qualifié de θεοκλύτος adjectif dont la traduction n'est pas aisée. On pourrait peut-être le rendre ici par quelque chose comme « *qui a l'écoute des dieux* », c'est-à-dire étant (déjà ...) entouré de leur bienveillance active.

l'estocade à son compagnon et c'est donc à Antinoos de porter à son tour un coup au lion en le provoquant pour qu'il vienne sur lui.

Et c'est bien ce que confirme la fin du récit. Je ne crois pas inutile de donner ici la suite du texte de ce P. Oxy. 1085 (II, vers 26-31) qui n'est pas traduite par Hunt (ni par Page) et que voici à partir de l'édition de Heitsch :

τὸν δὲ θοῶς ῥα μαθὼν εἰσε[υ]μένον [
 ἵππῳ ἐπ' Ἀν(τ)ινο . . . αἰ . υἱ]ρομ[
 ῥέξεν μὲν στομάχοιο θε[μ]ειλιά τ' ἡδ[ε] τένοντας
 ἀνχενίου καὶ πάντα δι[ε]σχίσε
 30 ὄφρα κατὰ χθονὸς ὥκα παγ[
 αὐτοῦ θη[ρ]οφόνοιο θεοῦ [

« *L'ayant vu se jeter rapidement [...
 sur son cheval, Antinoos [...
 lui rompit la naissance du cou
 et les muscles de la nuque et fendit tout [...
 30 pour qu'il tombât tout de suite à terre [...
 du dieu tueur de fauves [...] »⁸*

Penser que l'évocation du courage et de la force d'Antinoos dans le texte de l'obélisque fasse allusion à cette chasse au lion tombe pour moi sous le sens d'autant plus que, comme nous allons le voir, il est maintenant sûr que la mort du jeune homme fut étroitement liée à cette chasse et suivit de très peu son exploit.

Le texte de l'obélisque est bien laconique lorsqu'il évoque la mort d'Antinoos :

šsp~n=f wdw.t nt ntrw m tr 3w=f.

(quand) il reçut l'ordre des dieux (fixant) le moment de sa mort.

La concision avec laquelle est évoquée ici la mort d'Antinoos mérite que l'on s'y arrête ne serait-ce que parce qu'elle contraste singulièrement avec le débat qui, comme il paraît, entoura aussitôt la mort du jeune homme et survécut dans les décades qui suivirent l'événement⁹. Le texte de l'obélisque invite à comprendre qu'il s'agit d'une mort brutale mais rien n'y laisse percevoir les circonstances de sa disparition¹⁰.

Hadrien lui-même écrivit qu'Antinoos était mort en tombant accidentellement dans le Nil. De cette version officielle, les Anciens retinrent la noyade mais, en revanche, la thèse de l'accident fut mise en doute ; on se plut à imaginer et à faire courir des versions différentes. Pour les uns, Antinoos se serait spontanément suicidé par *devotio* pour détourner quelques maléfices annoncés par l'astrologie et dont Hadrien se croyait menacé. D'autres allèrent jusqu'à soupçonner l'Empereur lui-même d'avoir imposé à son ami ce

⁸ Je remercie vivement mes collègues P. Sauzeau et J. du Bouchet d'avoir bien voulu se pencher sur ce texte et établir cette traduction. Les derniers vers (32-40) sont encore plus mutilés mais conservent à leur tour assez d'éléments pour faire comprendre qu'ils étaient consacrés à décrire l'agonie et la mort du fauve, cf. A. GARZYA, « Pankrates », dans *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia* II, Naples, 1984, p. 320.

⁹ On a déjà noté que le texte de l'obélisque fait peut-être allusion à ce débat, cf. *supra* II C (b).

¹⁰ Voir cependant *supra* II B (b).

sacrifice de substitution (Dion Cassius LXIX, 11, 2-3 ; Aurelius Victor, *de Caes.* 14, 6-7 ; *Hist. Aug.* - V. Hadr. 14, 5 ; etc.) ¹¹.

Les Modernes ont pris le relais des Anciens en explorant parfois cette affaire avec « *trop de soin* » pour reprendre le mot de Jean Beaujeu et (ce que ne faisaient pas les Anciens) ils ont donné une dimension particulière à la mort d'Antinoos en voyant dans sa noyade la raison de sa divinisation au prétexte que, selon une opinion largement répandue, les noyés étaient divinisés en Égypte pour avoir connu le même sort qu'Osiris ¹².

Peut-on rectifier ou préciser les choses sans tenir compte de ces *a priori* ?

On a déjà cité le passage d'Athénée XV,77 d-f qui évoque la chasse au lion conduite par Hadrien et Antinoos dans les environs d'Alexandrie ; il contient un extrait du poème de Pancratès que nous avons déjà mentionné. Ce qui intéresse Athénée c'est moins la chasse elle-même qu'une de ses conséquences née de l'imagination de Pancratès : l'octroi du nom d'Antinoos à une fleur aquatique de couleur rose qui serait née du sang du lion tué ¹³.

Voici une traduction du texte d'Athénée :

« *Parlant d'Alexandrie, je sais que dans cette belle cité une guirlande de fleurs y est appelée Antinoeios, faite avec le lotus qui là porte ce nom. Le lotus pousse dans les marais pendant l'été. Il est de deux couleurs. Un ressemble à la rose et c'est avec lui qu'est tressée la guirlande proprement appelée Antinoeios. L'autre est appelé « lotus » et sa couleur est bleue. Pancratès, un poète de ces régions dont nous avons déjà parlé (XI, 478), présenta à l'empereur Hadrien lorsqu'il séjourna en Alexandrie le lotus rose comme étant une grande merveille ; il fit valoir que ce lotus était celui qui était appelé Antinoeios depuis que, selon ses dire, il apparut soudain de la terre lorsqu'elle reçut le sang du lion de Maurétanie qu'Hadrien avait tué lorsqu'il chassait en Libye dans les environs d'Alexandrie. C'était une énorme créature qui depuis longtemps avait causé des ravages dans toute la Libye où ce lion avait rendu beaucoup d'endroits inhabitables. Hadrien, donc, heureux de cette idée originale et nouvelle, lui accorda le privilège d'être entretenu dans le Musée. (...). C'est ainsi que Pancratès dans son poème dit non sans élégance :*

¹¹ Sur ces données souvent rappelées voir par exemple BEAUJEU, *Religion romaine*, p. 242-243. La thèse de l'incitation criminelle d'Hadrien a parfois retenu l'attention comme étant la plus crédible compte tenu de l'importance qu'il accordait aux prédictions astrologiques (cf. BEAUJEU, *op. cit.*, p. 243, n. 3). Celle de la *devotio* n'a pas manqué de partisans ainsi, parmi d'autres, D. BONNEAU, *La crue du Nil*, Paris, 1964, p. 346-348, qui suppose qu'Antinoos s'offrit de lui-même au Nil pour assurer une bonne crue du fleuve. Sur le problème que pose le suicide supposé d'Antinoos confronté au règlement de son collègue funéraire de Lanuvium qui proscriit la mort volontaire (*CIL* XIV, 2112, col. II, l. 5-6), voir l'analyse de J.-L. VOISIN, *MEFRA - Antiquité* 99/1, 1987, p. 262-266. Finalement c'est la possibilité de l'accident qui parut la moins crédible et pourtant, nous le verrons, c'est celle qui s'impose.

¹² Ainsi, par exemple, BEAUJEU, *Religion romaine*, p. 242-245, qui donne un état de la question qui depuis n'a pas évolué malgré les précisions apportées par les égyptologues, cf. P. VERNUS, « Le mythe d'un mythe, de la prétendue noyade d'Osiris », dans *Studi di Egittologia e di Antichità Puniche* 9, 1991, p. 19-34, et S. CAUVILLE, *BIFAO* 92, 1992, p. 88-91.

¹³ Cette fleur (qui, en toute rigueur, n'est ni un lotus ni même un nymphéa) est originaire des Indes : c'est le *Nelumbo Nucifera* Gaertner, sans doute arrivé en Égypte à l'époque perse ; Hérodote (II, 92) le décrit mais il n'est vraiment attesté et figuré qu'à partir de l'époque romaine, bien reconnaissable à ses pétales pointus (comme le lotus bleu) et surtout à ses fruits logés dans des réceptacles en « nid de guêpes » (cf. ici, sur la « 4^e de couverture », une photographie de lotus prise par D. Meeks dans le Jardin zoologique du Caire). Sur cette plante voir, par exemple, L. KEIMER, *ASAE* 48, 1948, part. p. 181-184 et pl. VII (boutons lancéolés) ; S. AMIGUES, *Études de botanique antique, Mém. AIBL* XXV, Paris, 2002, p. 255-258 et 308-309, avec la fig. 13.

Le thym avec ses touffes laineuses, le lys blanc, la pourpre jacinthe, les fleurs de la bleue ^(sic) chélidoine, certes, et la rose qui s'épanouit aux zéphirs du printemps <sont depuis longtemps connues (?)> mais jamais auparavant, c'est sûr, la terre n'avait amené à éclore la fleur portant le nom d'Antinoos »

On a là une transposition surprenante d'épisodes mythologiques célèbres faisant naître des fleurs du sang de héros victimes de morts violentes (Adonis, Hyacinthe, Narcisse) dont elles prennent parfois le nom (jacinthe, narcisse). Cette transposition étonne d'autant plus que la fleur née du sang du lion va porter le nom d'Antinoos comme si on évitait de dire tout en le faisant comprendre que, malgré son origine, cette fleur avait cependant quelque chose à voir avec le chasseur ¹⁴.

Ce « lotus » rose – Athénée le souligne – est, on le sait, une plante aquatique qui pousse dans les marais pendant l'été. Pour lui donner naissance il a donc fallu que le sang versé tombe dans l'eau ... On a donc – là aussi et à l'évidence – voulu faire comprendre qu'un élément liquide avait joué un rôle dans tout cela. Or, rien dans les vers mutilés 30-40 du P. Oxy. 1085 (cf. *supra*) qui décrivent l'agonie de la bête ne laisse penser qu'elle serait allée mourir dans l'eau.

Un texte nouveau est venu ces dernières années compléter d'heureuse manière notre connaissance de la trame du récit dû à Pancratès : le P. Oxy. 4352. Ce document exceptionnel conserve des fragments plus ou moins exploitables d'un long poème en hexamètres (peut-être autour de 150 vers) exposant pour l'essentiel une « geste » d'Antinoos centrée autour de la chasse au lion (dont seuls les derniers vers sont bien conservés, frgt. 5, II, v. 1-17) ; de manière inattendue, ce récit est continué et conclu sans transition par un éloge de l'empereur Dioclétien (frgt. 5, II, v. 18-50). J.R. Rea en a donné une magistrale édition et celle-ci a aussitôt provoqué une série de commentaires et de remarques attestant l'immédiat intérêt suscité par les problèmes posés par ce texte difficile ¹⁵.

¹⁴ L'association entre ce lotus et Antinoos fut notoire, cf. les hymnes à cette fleur vouée à Antinoos conservés par les P. Mil. Vogl. I, n° 20 (II, 25 sq.) et P. Tebt. II, n° 592 (cf. H. MEYER, *Antinoos*, p. 255). Notons cependant que ce lotus ne paraît pas avoir été intégré de façon sûre dans l'iconographie d'Antinoos. Il me semble pourtant que c'est bien un lotus en bouton qui orne la tête de la monnaie alexandrine reproduite par A. GEISSEN, *Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*, II, Opladen, 1978, n° 1275 (même impression chez G. BLUM, « Numismatique d'Antinoos », *Journal International d'Archéologie Numismatique* 16, 1914, p. 53, Alexandrie 1 sans lotus pour un autre exemplaire du même type). Ce lotus apparaît pourtant dans deux des plus belles sculptures représentant Antinoos :

(1) – Sur le petit mortier ornant la tête de l'Antinoos Braschi (Vatican, Sala Rotonda, inv. 540) et traité avec réalisme : le bouton légèrement entr'ouvert laisse apercevoir quelques-unes de ses étamines alors que de larges feuilles molles retombent sur son pourtour (cf. MEYER, *Antinoos*, p. 88-90 [I 67] et pl. 77-79) ;

(2) – Ornant le centre de la couronne du fameux bas-relief Albani (Villa Albani 994, cf. MEYER, *Antinoos*, p. 76-78 [I 55] et pl. 65).

Mais les deux parties des deux œuvres montrant cette fleur ont été restaurées ! Cela veut-il dire pour autant qu'il s'agisse d'invention pure de la part des restaurateurs ? On sait que la restauration de l'Antinoos Braschi a été effectuée sous la direction de Hamilton qui avait dégagé la statue dans la villa d'Hadrien à Palestrina ; ne serait-ce pas plus logique de penser que des fragments encore en place et en proportions suffisantes ont guidé et imposé ce qui fut plus la restitution de ce qui était vraiment qu'une invention pure et simple ; et la même question se pose pour le relief Albani.

¹⁵ Cf. J.R. REA, *The Oxyrhynchus Papyri*, LXIII, Londres, 1996, p. 1-17 ; ainsi que les commentaires et remarques de E. MAGNELLI, *ZPE* 124, 1998, p. 61-66 ; E. LIVREA, *ZPE* 125, 1999, p. 69-73 ; E. LIVREA, *ZPE* 138, 2002, p. 17-30 ; D. GILI PICCARDI, *ZPE* 139, 2002, p. 55-60 et G. AGOSTI, *ZPE* 140, 2002, p. 51-58.

En voici une traduction accompagnée d'une analyse globale du fragment conservé de la conclusion de la « geste » d'Antinoos (frgt. 5, II, v. 1-17) du P. Oxy. 4352 ¹⁶ :

- 1 *Charmée, elle eut l'idée de donner un substitut à la vie d'Antinoos,
Souvenir d'une chasse, couronne d'une victoire.
J'ai pitié, Narcisse de ta forme semblable à une ombre,
Je verse une larme sur Hyacinthe à cause de son disque cruel*
- 5 *Et je déplore ta chasse [... ?...]
Mais les terres humides d'Antinoos et les charmantes [... ?...]
Ni la fontaine ni le disque funeste ni [... ?...]
Les Nymphes se mirent à couronner leurs boucles de la fleur née d'Antinoos
Qui désormais conserve la lance vigoureuse du chasseur.*
- 10 *Il s'était hâté vers le Nil pour y laver le sang léonin,
Mais Séléné, avenir plus éclatant,
Le promut à un rang où il brilla comme un astre époux
Et, l'entourant d'un halo, elle fit de la nouvelle lumière son mari.
Hadrien offrit une cité et le Nil une île.*
- 15 *L'une s'étale, riche en grappes, le long de son voisin fécond,
L'autre [... ? ...] la fleur d'Achaïe
Est entourée de ports qui en font l'élite de la plaine.*

Une rapide analyse de ces quelques vers :

v. 1-2 : un personnage féminin est heureux d'avoir trouvé un moyen d'immortaliser Antinoos pour son exploit de chasseur victorieux : c'est donc bien lui qui a tué le lion comme nous l'avons déjà relevé ;

v. 3-7 : les allusions à Narcisse, Hyacinthe et, sans aucun doute, à Adonis permettent de comprendre que le « *substitut à la vie d'Antinoos* » est la création d'une fleur nouvelle (il ne peut s'agir que du « lotus » rose de Pancratès) ; désormais, grâce à cette fleur vouée à Antinoos, les terres baignées d'eau et les charmantes fleurs qui y poussent ne jalourent ni la source (où périt Narcisse et où naquit le narcissé) ni le disque (qui frappa Hyacinthe dont le sang fit éclore la jacinthe) ni, vraisemblablement, le sanglier (qui tua Adonis dont le sang fit fleurir l'anémone) ¹⁷ ;

v. 8-9 : les Nymphes tressent des couronnes avec cette fleur nouvelle pour s'en coiffer (cf. les *guirlandes* d'Athénée XV, 77 d) ¹⁸, fleur qui, dans sa forme, perpétue le souvenir du fer de son épéu de chasseur car, de fait, les pétales du « lotus » rose sont pointus à la différence de ceux des autres lotus et son bouton lancéolé évoque bien la forme du fer d'un épéu de chasseur ¹⁹ ;

v. 10 : voilà le vers essentiel (ἐκ Νεῖλον δ' ἔκπευσε λεόντεον αἶμα καθῆραι) qui explique tout en révélant qu'Antinoos se précipite dans le Nil pour se purifier du sang du fauve dont il avait sans doute été éclaboussé en le tuant ;

¹⁶ Je remercie vivement mon collègue P.L. Malosse qui, à ma demande, a bien voulu reprendre la traduction de ces vers.

¹⁷ On notera que les évocations d'autres fleurs nées dans des circonstances tragiques, se trouvent déjà dans les hymnes à la fleur d'Antinoos que nous avons cités.

¹⁸ MAGNELLI, *ZPE* 124, 1998, p. 63-64, comprend que les Nymphes couronnent Antinoos.

¹⁹ Voir la photographie en 4° de couverture en particulier pour les fleurs en bouton lancéolé (le fer de l'épéu ...).

v. 11-13 : la déesse Séléné (sans aucun doute le personnage féminin évoqué plus haut qui, ayant déjà succombé au charme d'Antinoos, a imaginé de créer une fleur nouvelle pour assurer son immortalité) pressée de s'unir à lui, enlève Antinoos et le transforme en étoile ou même en constellation²⁰ ;

v. 14-17 : les nouveaux époux reçoivent des cadeaux ; Hadrien fait présent d'une ville, le Nil offre une « île » (νησος) ; la ville, riche en vin, s'étend le long du Nil ; l'« île » où se plaît le laurier est célèbre par ses ports.

Ce texte n'est pas celui du poème de Pancratès. On a proposé d'y voir une œuvre originale de l'Oasite Sotéricos (déclamée par lui-même en tant que *patron* des *Antinoeia* d'Oxyrhynchos) ou une composition de Ménandre le Rhéteur ; compte tenu de l'éloge de Dioclétien qui termine le poème et où certains fonctionnaires locaux sont mentionnés, celui-ci pourrait être daté du début du règne de Dioclétien (284/285) pour célébrer son accession à la pourpre ou des années 297/298 (plutôt que 295/297) à l'occasion de sa venue en Égypte qui mit fin à la sédition de Domitius Domitianus et d'Achilleus²¹.

En revanche, il est évident que ces vers s'inspirent en partie ou reprennent des idées qui, comme en atteste le passage d'Athénée (XV, 577 d-f), étaient développées dans le poème de Pancratès : la création d'une fleur nouvelle en l'honneur d'Antinoos (v. 6-7) et la confection de couronnes faites avec cette fleur (v. 8). Il est plus que probable que le bain purificateur d'Antinoos se lavant du sang du lion (v. 10) soit aussi une idée empruntée à Pancratès ; c'est la seule façon de justifier le lien entre la fleur aquatique et le sang de la bête établi par le poète alexandrin et qui, selon Athénée, avait enchanté Hadrien : la fleur rose naît du sang de la bête lorsque celui-ci tombe dans l'eau quand Antinoos s'en lave.

On est donc fondé à penser que le poème de Pancratès n'a peut-être pas constitué un hymne canonique mais a servi de texte de référence et ce, pendant plus d'un siècle et demi après sa composition, en offrant de la « geste » d'Antinoos une version sinon officielle du moins assez célèbre et « classique » dont on devait s'inspirer pour chanter l'exploit, la mort et l'apothéose d'Antinoos. À mon sens, c'est plus pour avoir été l'auteur de cette « geste » que Pancratès fut nommé par Hadrien membre du Musée que pour avoir inventé l'histoire du « lotus » rose né du sang du lion qui, contrairement à ce que rapporte Athénée, n'était pas à ce point originale et nouvelle pour qu'elle étonnât l'Empereur philhellène connaissant bien, sans aucun doute, sa Mythologie.

Un point est à souligner dans le récit du P. Oxy. 4352 qui devait sans doute apparaître aussi dans le poème de Pancratès : l'évidente volonté de masquer les circonstances exactes, matérielles de la mort d'Antinoos qui, du Nil où il se baigne pour se laver du sang du lion, passe directement aux cieux, enlevé par Séléné.

On sent bien cependant que quelque chose est survenu dans le Nil ; l'apothéose céleste d'Antinoos survient pendant sa baignade qui apparaît comme le moment charnière entre sa vie humaine et sa survie divine et le rôle donné aux Nymphes, fille des eaux, est

²⁰ GILI PICCARDI, *ZPE* 139, 2002, p. 55-57, comprend que Séléné ordonne à une constellation de briller et de jouer le rôle de la servante préposée à l'arrangement et à l'illumination de leur chambre nuptiale, ici la voûte céleste.

²¹ Pour une composition de Sotéricos, cf. LIVREA, *ZPE* 125, 1999, p. 69-73, de Ménandre le Rhéteur, cf. AGOSTI, *ZPE* 140, 2002, p. 51-58. Pour une datation de ce texte du début du règne de Dioclétien, cf. REA, *Pap. Oxyrhynchus* LXIII, p. 1-2. Pour une datation un peu plus tardive : les années 297/298 ou 295/297, cf. AGOSTI, *ZPE* 140, 2002, p. 56-58.

aussi ambigu ici qu'il l'est, par exemple, dans les fameuses épitaphes de la jeune Isidôra d'Hermopolis ²².

On fait comprendre qu'il y aurait pu avoir noyade ou mort par immersion mais on ne le dit pas : preuve supplémentaire que ce ne fut pas la noyade en tant que telle qui fut la cause de sa divinisation et que la mort d'Antinoos, peut-être due à une hydrocution subie après l'effort violent de la chasse, fut d'emblée considérée comme un accident (comme l'écrivit Hadrien selon Dion Cassius LXIX, 2-3) qui, sans aucun doute, fut plus considéré comme stupide, cruel et lamentable par ceux qui le déplorèrent que tenu pour un geste de sollicitude de la part du Nil par l'entremise d'un de ses marigaux.

Antinoos est enlevé par Séléné ...

Assez éloquents sont les témoignages attestant que les épisodes célestes merveilleux liés à ce rapt furent connus. Ils ne semblent pas avoir eu beaucoup d'impact sur la théologie personnelle du divinisé et vouloir associer Antinoos et l'oriental Men lunaire apparaît osé et ne pas devoir s'imposer ²³. En revanche, la théogamie cosmique associant la Lune et Antinoos se retrouve très vraisemblablement dans le patronage du couple Diane et Antinoos revendiqué par le collège funéraire de Lanuvium (*CIL* XIV, 2112), Diane offrant l'avantage d'évoquer à la fois la chasse qui, finalement, avait été à l'origine de la mort d'Antinoos et la Lune qui lui avait accordé l'immortalité. Et cette théogamie donne aussi l'explication de la transformation d'Antinoos en étoile ²⁴.

L'intervention de Séléné reste malgré tout quelque peu surprenante et avec Tatien (*Orat. ad Graecos* 10, 1/2) on peut s'étonner de cette union d'Antinoos et de la Lune qui n'est pas une déesse ravisseuse et qui se voit ici investie du pouvoir de catastériser ²⁵.

Voulut-on faire comprendre que la baignade fatale d'Antinoos se situa au crépuscule et que la Lune se levant et découvrant la scène céda aussitôt à une passion prédatrice ? On ne saurait l'exclure et, en ce cas, on pense alors à un soir de pleine lune (nous allons y revenir) ...

La présence et le rôle de Séléné dans cette affaire peuvent aussi être justifiés par la chute du poème du P. Oxy. 4352 qui détaille la nature des cadeaux faits aux nouveaux époux : Hadrien offre une ville, le Nil une « île » qui en est proche.

La ville offerte par Hadrien est à l'évidence Antinooupolis et il est tout aussi évident que ce cadeau est destiné à Antinoos.

En contre-partie, le cadeau du Nil est donc naturellement destiné à l'épouse, Séléné. Compte tenu de la polysémie du mot νῆσος il ne peut s'agir ici d'une « île » au sens strict du terme ; comme il est fréquent dans le grec d'Égypte, le mot désigne ici une terre baignée par le Nil (et parcourue par ses canaux) ; celle-ci ne peut être ici que le nome Hermopolite plutôt que sa seule métropole.

²² Cf. É. BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, 1969, n° 86 et 87 (p. 342-357).

²³ Sur le rapprochement (problématique) Antinoos/Men, cf. MEYER, *Antinoos*, p. 171-172.

²⁴ La catastérisation d'Antinoos semble avoir eu quelque notoriété : Pausanias (VIII, 9, 7 sq.) en a connaissance ainsi que Dion Cassius (LXIX, 11, 4) lorsqu'il évoque, en se gaussant, Hadrien à qui on montra, ravi, la nouvelle étoile qu'était devenu Antinoos et Julien ne l'a pas oublié qui montre Hadrien cherchant des yeux son favori dans le ciel (*Orat. X (Les Césars)*, 8 d). Serait-ce cette étoile que l'on voit accompagner l'effigie d'Antinoos sur les émissions monétaires de Bithynion et de Tarse (cf. MEYER, *Antinoos*, p. 147-148 [4] et 149 [7]) ?

²⁵ C'est le plus souvent Zeus qui catastérise en « colonisant » un monde (celui de la nuit) qui n'est pas le sien comme le souligne J.-M. RENAUD, dans *Les Astres I* (Colloque Université Paul Valéry-Montpellier III), Montpellier, 1996, p. 83-93, qui donne (p. 89, n. 38) la longue liste de ceux que Zeus a transformés en étoile.

Le nome Hermopolite étant depuis toujours le domaine du Thot lunaire indigène, seule Séléné, par nature, pouvait avoir quelque lien avec ce territoire et prétendre à le recevoir en cadeau de noces : son intrusion dans la « geste » d'Antinoos fut donc imposée au poète appliqué à faire coïncider merveilleux mythologique et réalités locales.

Ces allusions géographiques veulent-elles indiquer que tout ce qui précède (la chasse, la baignade/noyade et le rapt d'Antinoos) sont à situer sur les lieux mêmes ainsi évoqués ? On pourrait être en droit de le penser ; pour ma part j'en douterai. Reprenons un des éléments fondamentaux de ce qui nous reste de toute cette histoire : le lotus rose voué à Antinoos. Si l'on en croit Athénée, Pancratès s'ouvrit à Hadrien de son idée et lui montra la fleur censée être née du sang du lion, etc. et Athénée ajoute, avec raison, que ce lotus ne fleurit que durant l'été.

S'il est permis de les utiliser et de s'y fier, ces données ne sont pas sans conséquences.

Si Pancratès a bien montré ces fameux lotus roses en fleur à Hadrien cela ne put être que durant l'été 130 pendant son séjour en Alexandrie (fin juillet / milieu septembre 130) car l'été suivant Hadrien n'était plus en Égypte qu'il quitta au début du printemps 131.

On en déduit aussitôt que la chasse au lion qui se termina tragiquement par la mort accidentelle d'Antinoos survint pendant le mois d'août ou dans les premiers jours de septembre de cet été 130 avant la remontée du Nil entamée par l'Empereur peu avant l'automne et eut bien lieu dans les environs d'Alexandrie, sans doute sur les marges occidentales du Delta (zones alors fréquentées par des lions comme tout le littoral septentrional de l'Afrique). Or, je l'ai déjà suggéré, le rôle essentiel tenu par Séléné dans l'enlèvement d'Antinoos peut laisser penser que le drame se joua en une soirée ou une nuit de pleine lune ...

Il est alors plaisant – ne serait-ce que par le souci de pousser l'enquête jusqu'au bout – de consulter nos tables astronomiques : en l'été de l'an 130 la pleine lune se leva dans le ciel d'Égypte au soir du 6 août et au soir du 5 septembre.

Une de ces deux dates serait-elle celle de la mort d'Antinoos ?

Il me plaît de le croire et s'il faut choisir entre les deux j'opterais pour la première (6 août) ; elle laisse le temps nécessaire, avant le départ d'Hadrien vers la Haute Égypte, pour organiser les funérailles de l'infortuné jeune homme, pour élaborer et mûrir divers projets et décisions dont celle de dédier à Antinoos la ville nouvelle qui depuis quelques années commençait à être édifiée dans le nome Hermopolite et qu'Hadrien allait, quelques semaines plus tard, inaugurer au cours de son voyage vers la Haute Égypte.

Un indice probant semble surtout y inviter.

Si Antinoos mourut au début d'août 130 nous sommes encore là en l'an 14 d'Hadrien (qui va jusqu'au 28 août 130) ; si Antinoos est mort en cet an 14 cela convient bien mieux que l'an 15 (qui commence le 29 août 130) pour justifier les émissions monétaires alexandrines de l'an 19 qui pour la première fois lui furent consacrées ; ces monnaies de l'an 19 d'Hadrien furent frappées pour célébrer le *cinquième* anniversaire de la mort d'Antinoos, commémoration plus logique et vraisemblable que ne le serait celle du *quatrième* anniversaire du même événement si Antinoos était mort en l'an 15, c'est-à-dire après le 28 août 130 ²⁶.

²⁶ Un exemple des ces émissions monétaires chez GEISSEN, *Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen ... Universität zu Köln*, II, n° 1275-1282. Une autre émission eut lieu en l'an 21. Pour ce qui est de la qualité même de ces pièces, G. Blum notait que cette émission de l'an 19 lui semblait « *hâtive* » ; il relevait que, à côté de quelques rares types de qualité, la plupart des coins semblaient avoir été confiés à des ateliers et des artistes inférieurs ; la seconde émission datée de l'an 21 (136/137) fut cependant de meilleure venue et Blum la jugea d'une « *exécution plus digne* » sans être pour autant à la mesure de l'événement qu'elle était censée glorifier. Sur tout cela, voir BLUM, *JIAN* 16, 1914, p. 57. Il faudrait tenir compte aussi du volume de ces

Addendum I – Remarques sur le tondo de la chasse au lion d’Hadrien réutilisé dans la décoration de l’Arc de Constantin.

En revenant sur ce qu’apporte le texte du P.Oxy. 4352 qu’il me soit permis de consacrer ici quelques lignes au *tondo* de la chasse au lion de l’Arc de Constantin [cf. Planche III, fig. 1 et 2].

On connaît bien les huit fameux *tondi* illustrant épisodes de chasses d’Hadrien et sacrifices les accompagnant qui furent réutilisés dans le décor de l’Arc de Constantin à Rome. Les problèmes que posent ces bas-reliefs singuliers ont été souvent abordés : identification du type et de la provenance du monument qu’ils ornaient avant leur emploi, ordre de lecture, signification globale, etc.²⁷.

Le *tondo* évoquant la chasse au lion montre une scène originale ; alors que les *tondi* illustrant la chasse à l’ours et celle au sanglier figurent l’action elle-même, dans le *tondo* de la chasse au lion celle-ci est terminée : quatre personnages conversent au-dessus de la dépouille d’un lion sculptée dans l’exergue alors que, à droite, un cinquième, figuré passant, semble quitter la scène en menant hors du champ un cheval qu’il tient par la bride.

Or, il semblerait qu’il faille renoncer à poursuivre de considérer ce *tondo* comme étant l’illustration de la conclusion d’une « chasse au lion » : suite aux travaux récents de restauration de l’Arc de Constantin il a été avancé que la dépouille du lion sculptée avec grand talent dans l’exergue du *tondo* telle qu’elle se présente aujourd’hui serait une réalisation à dater de l’époque constantinienne²⁸.

Inutile de dire combien cette proposition inattendue repose en termes différents et nouveaux sinon toute la problématique liée à cette série de bas-reliefs du moins la signification de ce *tondo* au sein de cet ensemble : privé de la dépouille du lion, il illustrerait le retour de la chasse et ferait pendant à celui figurant la *profectio* montrant quatre personnages sortant d’un espace urbain évoqué par un arc marquant la limite entre l’espace urbain et la campagne.

Les restaurateurs de l’arc de Constantin ont été amenés à cette conclusion en constatant que la « ligne de terre » sur laquelle se tiennent les cinq personnages a été retravaillée.

Peut-on risquer une hypothèse ? La dépouille du lion que nous voyons aujourd’hui ne pourrait-elle pas être une « restauration » constantinienne du relief de l’époque d’Hadrien ayant déjà comporté cette même image d’une dépouille du lion comme furent retravaillées d’autres parties (les portraits notamment) de ces *tondi* quand ils furent réutilisés.

En effet, comment expliquer qu’au début du IV^e siècle on ait tenu à inclure dans cette série des *tondi* une évocation aussi précise que celle de cette chasse au lion si celle-ci n’y figurait pas à l’origine. La coïncidence fortuite est à rejeter. Une référence délibérée à Hadrien est tout aussi invraisemblable : si le souvenir de cette chasse était alors encore entretenu en Égypte comme l’atteste la déclamation conservée par le P. Oxy. 4352, on peut douter qu’il en était de même dans la Rome de Constantin.

Un autre point. On s’accorde à reconnaître qu’Antinoos apparaît sûrement dans certains des ces reliefs ; on le voit dans la scène du départ pour la chasse debout à gauche ; il sacrifie à Sylvain au centre, à l’arrière-plan ; il est le deuxième personnage en partant de la gauche, à l’arrière-plan, et regardant derrière lui dans la chasse au sanglier ; on peut vraisemblablement y ajouter le cavalier le plus à gauche sur le *tondo* de la chasse à l’ours.

Or, en toute logique à cause justement de la présence d’Antinoos, il est inconcevable que ces reliefs aient pu être réalisés avant 130 ; d’un autre côté et toujours à cause de la présence d’Antinoos, il est tout

émissions. D’après les quelques calculs que j’ai pu mener il semble que l’émission de l’an 19 à l’effigie d’Antinoos représenterait environ 10 % du volume global émis cette année-là ; la proportion se monterait à 30 % environ pour l’émission de l’an 21. J. VOGT, *Die alexandrinischen Münzen* II, Stuttgart, 1924, p. 62, mentionne quelques exemplaires (douteux) qui seraient datés de l’an 20.

²⁷ Rappelons ici que, suite à l’hypothèse de situer la tombe d’Antinoos dans les *Adonaea* du Palatin (la *Vigna Barberini*), F. Coarelli suggéra que ces *tondi* provenaient d’un arc trilobé ouvrant sur cet *heroon* d’Antinoos tout proche, cf. F. COARELLI, *MEFRA – Antiquité* 98, 1986, p. 251-253. Plus récentes, deux études qui, publiées la même année, se sont ignorées mutuellement proposent une utilisation et des emplacements originaux différents : décoration d’un socle octogonal supportant un groupe statuaire à motif cynégétique pour M. OPPERMAN, *Nikephoros* 4, 1991, p. 211-217 (illustrations p. 328-332) et décoration d’une porte monumentale à la *Villa Adriana* pour R. TURCAN, dans les *CRAIBL*, Paris, 1991, p. 53-82 (voir aussi l’exposé de ses conclusions dans le catalogue de l’exposition *Hadrien - Trésors d’une Villa impériale* (Paris 1999), Milan, 1999, p. 84-89).

²⁸ Cf. dans *Adriano e Costantino - Le due fasi delle arco nella valle del Colosseo*, Milan, 2001 les contributions de A. MELUCCO VACCARO (part. p. 42-43), G. CALCANI (part. p. 83 et 96-98) et C.S. SALERNO (p. 103-108).

aussi inconcevable que, après 130, l'on ait pu représenter ces scènes de chasse sans faire figurer la chasse au lion.

D'autant plus que, avec la dépouille du lion dans ce *tondo*, la scène prend toute une dimension narrative qui vient illustrer si bien les témoignages littéraires rapportant cet épisode tels que nous avons pu les analyser plus haut que toute coïncidence peut sembler improbable.

Dans le *tondo* de la chasse au lion, la chasse est finie et le fauve est mort : peut-on en déduire que ce n'est pas Hadrien qui l'a tué ? Le personnage principal (à l'évidence Hadrien) montre la dépouille de la bête et raconte quelque chose à ses compagnons qui, donc, n'ont pas assisté à cet épisode de la chasse : Hadrien avouerait-il qu'il n'a fait que blesser le lion et qu'Antinoos l'a achevé ? Le personnage de droite qui quitte la scène avec quelque précipitation est, à mon sens, trop bien traité en pied et en haut-relief pour n'être qu'un palefrenier, un personnage secondaire (comparer avec le *doryphore* de la *profectio*) comme on l'identifie le plus souvent²⁹ ; certes, sa chevelure bouclée est conventionnelle et, dégagant l'oreille, elle s'écarte trop de celle d'Antinoos pour servir d'argument (restauration constantinienne ?) mais, par son comportement, ce personnage n'évoque-il pas — on est tenté de dire « à la lettre » — ce que développe le poème du P. Oxy. 4352 à partir du vers 10 : Antinoos laisse ses compagnons de chasse, il se hâte vers le Nil pour s'y baigner afin de se purifier du sang du lion ; j'ajouterai que, figuré la tête rejetée en arrière et le regard levé vers les cieux, on dirait qu'apercevant déjà Séléné il va à la rencontre de son apothéose ...

Addendum II – À propos de la « fondation » d'Antinooupolis.

Si on accorde quelque crédit à ma proposition de fixer la date de la mort d'Antinoos au début du mois d'août 130 à l'issue de la chasse au lion qui se déroula non loin d'Alexandrie, voilà qui ne sera pas sans bouleverser des données considérées généralement comme acquises.

C'est sans doute en prenant à la lettre le texte de Dion Cassius (LXIX, 11, 2) que s'est établi dans l'opinion courante l'amalgame entre appellation et fondation de la ville d'Antinooupolis auquel s'ajouta une extrapolation romanesque due au chroniqueur : cette fondation se serait située sur le lieu même où Antinoos avait trouvé la mort. Cette version des événements a fait son chemin et a fini par s'imposer : de nombreux modernes ne cessent de la reprendre à leur compte malgré les mises en garde argumentées et depuis longtemps formulées par quelques autorités³⁰.

L'emplacement choisi pour la nouvelle ville est trop bien situé pour être dû au seul hasard : il apparaît évident que la fondation de cette ville au cœur de l'Heptanomide venait - entre autres choses - équilibrer l'implantation des autres cités grecques d'Égypte (Alexandrie et Naucratis pour le Delta, Ptolémaïs pour la Haute Égypte) et ouvrir un nouvel accès à la mer Rouge ce qui fut concrétisé par la *Via Nova Hadriana* inaugurée en 137³¹. Tout cela imposait de voir dans la fondation d'Antinooupolis l'application d'un programme concerté et raisonné d'urbanisation de l'Orient entamé depuis Trajan et poursuivi sous Hadrien comme certains l'avançaient depuis longtemps³².

P. Schubert a donné, il y a quelques années, une excellente mise au point de cette question dans une communication intitulée avec bonheur « *Antinooupolis : pragmatisme ou passion ?* ». Certes, et à l'évidence, la passion eut son rôle dans l'octroi du nom d'Antinoos à la nouvelle ville : la mort d'Antinoos constitue le mythe fondateur indispensable de cette fondation. Le pragmatisme politique, administratif, économique qui présida à cette fondation avait cependant précédé sans aucun doute - et depuis longtemps peut-être - ce qui ne fut que la dernière touche passionnelle³³.

²⁹ Voir encore dernièrement K. FITTSCHEN, « Die Porträts am sogenannten Parthermonument. Vorbilder und Datierung », dans *Das Parthendenkmal von Ephesos* (Akt. Koll. 27/28.IV.2003), Vienne, 2006, p. 71-87, et particulièrement p. 73, fig. 8, p. 78 et n. 52. Notons en revanche que l'auteur des pages sur Antinoos dans le catalogue de l'exposition *Hadrian – Empire and Conflict* (British Museum, 2008) trouve (p. 171, légende de la figure 153) une forte ressemblance entre Antinoos et ce personnage mais il rejette l'identification.

³⁰ Parmi ces « mises en garde » formulées depuis longtemps, voir par exemple P. JOUGUET, *La vie municipale dans l'Égypte romaine*, BEFAR 104, Paris, 1911, p. 115-118.

³¹ Voir chez A. BERNAND, *Pan du désert*, Leyde, 1977, p. 216-232, n° 80, le texte de la dédicace (Caire CG n° 9291) de cette voie et de longues remarques sur sa réalisation que l'on complètera par les résultats d'un *survey* récent qui y a été mené : S.E. SIDEBOTHAM, R.E. ZITTERKOPF, *BIFAO* 98, 1998, p. 353-365.

³² Voir par exemple M.I. ROSTOVTSSEFF, *Histoire économique et sociale de l'Empire romain*, Paris, 1988 (éd. et trad. française de l'édition de 1933), p. 113 et 263.

³³ Cf. P. SCHUBERT, *CdE* LXXI/143, 1997, p. 119-127.

À ce propos, je voudrais avancer ici une remarque.

Le *Chronicon Paschale* (I, 2, 23) fixe au 30 octobre 122 la date de la fondation d'Antinooupolis. Les modernes rejettent cette information et, considérant qu'il y a erreur sur l'année, sont unanimes à corriger l'an 122 en an 130 mais conservent (!) la date du 30 octobre qui, de fait, peut correspondre au moment où Hadrien devait se trouver en Heptanomide lors de sa remontée du Nil. Plutôt que de rejeter aussi radicalement l'information du *Chronicon Paschale* pour ce qui est de l'année ne pourrait-on penser que le compilateur byzantin a plutôt – par erreur – amalgamé deux dates : l'an 122, décision d'implanter une ville nouvelle en Heptanomide à partir d'une bourgade déjà existante et le 30 octobre jour où Hadrien, en 130 !, vint sur le site inspecter les travaux et où il fut sans doute décidé officiellement d'appeler *Antinooupolis* cette cité qui, peut-être, aurait dû ce jour-là devenir une autre *Adrianopolis* ³⁴.

Un indice : les jeux instaurés à Antinooupolis pour Antinoos (cf. Face III A) furent célébrés pour la première fois en 131 : un papyrus d'Oxyrhynchos daté de 203 nous apprend qu'en cette année furent disputés les soixante-treizièmes *Antinoeia* ³⁵ ; le fait que l'on ait pu organiser et tenir ces jeux quelques mois après la « fondation » officielle d'Antinooupolis me semble bien prouver à lui seul que la construction de cette ville ne fut pas décidée *ex nihilo* à la fin d'octobre 130 ³⁶.

Et pour conclure en revenant à l'obélisque il convient de souligner un point qui, lui aussi, ne saurait être fortuit : si le texte de l'obélisque évoque l'attribution du nom d'Antinoos à cette ville (cf. Face I C), il ne parle pas de sa *fondation* en son honneur ³⁷. Si tel avait été le cas la rédaction de ces textes fournissait pourtant l'occasion idéale et pour tout dire « obligée » de le proclamer ; la notion de fondation d'une ville pourvue d'un territoire placé sous son administration n'était pas étrangère à l'égyptien qui avait à sa disposition le vocabulaire requis pour évoquer et décrire ce fait comme il le fait par l'emploi du verbe *grg* systématiquement employé en l'occurrence aussi bien dans le sens de « *fonder* » une ville que celui d'« *organiser* » une fondation, ce qui aurait été ici particulièrement bienvenu.

³⁴ Comme Hadrianoi, Hadrianeia, Hadrianou Théri de Bithynie (fondées sans doute en 131/132), Hadrianopolis de Carie (Idrias / Stratonicea), de Cyrénaïque (entre Arsinoë et Bérénice), de Thrace (Andrinople). Est-ce vraiment par *lapsus* que, l'autre compilateur byzantin, Étienne de Byzance (s.v. *Antinoeia*) donne le nom d'Hadrianopolis à Antinooupolis ? Cf. A. CALDERINI, « 'Αντινοούπολις », dans *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano* I/2, Madrid, 1966, p. 22-23.

³⁵ Il s'agit du papyrus PSI III, n° 199 [l. 7-8] = M. VANDONI, *Feste pubbliche e private nei documenti greci*, (Testi e documenti per lo studio dell'Antichità – Ser. Papirologica VIII), Varese-Milano, 1964, n° 120 ; cf. en dernier lieu sur ce document, B. LEGRAS, *NÉOTES – Recherches sur les jeunes grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine*, Genève, 1999 (= Bibl. EPHE IV^e section – III. Hautes Études du Monde gréco-romain, vol. 26), p. 242-243.

³⁶ Ces jeux se tenaient lors de la célébration de l'anniversaire d'Antinoos soit à partir des 27/28 novembre (cf. Face II A, [a]) ce qui ne laisserait qu'un intervalle de treize mois entre la « fondation » de fin octobre 130 et la première célébration des *Antinoeia* de fin novembre 131.

³⁷ Cela s'explique d'autant mieux que, comme on le sait, une bourgade d'une certaine importance était implantée sur le lieu même depuis des siècles : un temple de l'époque de Ramsès II encore en place nous le rappelle et, à l'époque romaine, la dédicace en 13/12 a.C. d'un temple à un Horus-*hesy* local (coïncidence heureuse ?) atteste de la permanence d'une localité sur le site (sur cette inscription cf. en dernier lieu A. BERNAND, *Les portes du désert*, Paris, 1984, n° 1, p. 53-57).

IV – ANTINOOS REX

LES TEXTES DE l'obélisque exclusivement consacrés à Antinoos couvrant les trois premières faces du monolithe et se terminent par l'évocation de sa conception (cf. Face III C) :

... parce que c'est la semence d'un dieu qui se manifeste réellement dans son corps [...] ? [...] ventre intact de sa mère et il a été distingué sur les briques de naissance par [...].

Ce passage est malheureusement mutilé mais les données conservées suffisent pour comprendre qu'Antinoos est né d'un dieu dont la semence a fécondé une femme qui était vierge ou qui n'avait pas encore enfanté ; cette conception merveilleuse a été aussitôt perçue par l'entourage de la parturiente et dès sa naissance il est apparu qu'Antinoos était distingué du reste des humains et s'élevait au-dessus de la condition commune.

Le dieu qui engendra Antinoos était sans doute nommé dans ce passage ; la séquence A du texte de la face IV permet de comprendre qu'il s'agit du démiurge solaire Rê-Horakhty devant lequel Antinoos comparaît après sa transfiguration ¹.

Telle qu'elle nous est présentée, la naissance d'Antinoos est une naissance de « roi ». Elle reproduit le mystère de la conception du futur Pharaon qui était établi depuis les plus hautes époques : ce fut avec les monarques de la V^e dynastie que s'instaura le dogme de l'union charnelle du démiurge solaire Rê prenant la forme du père humain du futur souverain avec la mère de celui-ci ².

Le principe de cette union merveilleuse resta toujours attachée à la notion même de royauté « pharaonique » : dans leurs temples thébains de la XVIII^e dynastie, la Pharaonne

¹ D'autres illustres divinisés finirent, eux aussi, par être considérés comme ayant été engendrés par des dieux : le memphite Imhotep devint fils de Ptah et Amenhotep fils de Hapou fut parfois dit être le fils du génie de la crue Hâpy (en jouant sur l'homophonie relative des deux noms Hapou/Hâpy) ou fils d'Amon en raison de ses racines thébaines. La chose est très fréquente sinon systématique pour Imhotep, elle est rare pour Amenhotep, cf. D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, MÄS 36, Munich, 1977, part. p. 207-209 (§ 143.1). Il convient cependant de noter les différences : ici Antinoos est d'emblée dit être né du démiurge Rê, alors que pour les autres ces origines divines marquées pour l'essentiel par la « logique géographique » ne sont amenées qu'au fil du temps et au gré des circonstances.

² Sur ce mythe qui est narré par un des contes du papyrus Westcar (P. Westcar, 9, 21 sq.), voir (au sein d'une abondante bibliographie) G. POSENER, *De la Divinité du Pharaon*, *Cahiers de la Société Asiatique* XV, Paris, 1960, p. 90 sq. et l'étude fondamentale de H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, *ÄgAbh* 10, Wiesbaden, 1964 (une contribution plus récente : H. ALTENMÜLLER, *SAK* 24, 1997, p. 1-21). En principe (comme ici pour Antinoos) c'est le démiurge solaire Rê qui est le géniteur du Pharaon (cf. l'épithète protocolaire immuable *šꜣ Rꜥ*, « fils de Rê », qui introduit le nom *personnel* du roi d'Égypte) ; il arrive que, selon les dynasties, ce soit un avatar de Rê : ainsi, par exemple, c'est Amon-Rê (soit Rê sous la forme d'Amon) qui est le géniteur d'Hatchepsout et d'Amenhotep III.

Hatchepsout (à Deir el-Bahari) et le Pharaon Amenhotep III (à Louqsor) firent figurer les scènes de cette union. Ce mythe de la prédestination « à l'égyptienne » au pouvoir suprême était notoire et bien ancré dans les mentalités et il fut souvent invoqué, même hors d'Égypte, afin de servir à légitimer des destins exceptionnels. Il en fut ainsi, on le sait, pour Alexandre le Grand ³. On ne saurait exclure que certains milieux cherchèrent à entourer d'un merveilleux « à l'égyptienne » la conception et la naissance d'Auguste ⁴. Le parallèle des récits des modalités et des circonstances entre la conception des Pharaons et celle de Jésus s'impose par bien des points ⁵. La naissance de Néron fut accompagnée de gestes que l'on a pu rapprocher de rites solaires égyptiens ⁶. C'est bien cette tradition égyptienne que, sans détours, Domitien invoqua pour proclamer sa prédestination à régner sur le Monde : il est révélateur de constater que ce message marquant l'évolution idéologique du pouvoir impérial qui, selon la formule devenue classique, glissa alors du « principat » au « dominat » fut explicitement (si l'on peut dire ...) délivré par les textes hiéroglyphiques de son obélisque romain ⁷.

Cette naissance « royale » d'Antinoos apparaît être un élément fondamental de la nature divine d'Antinoos.

La dernière séquence de la face III de l'obélisque (Face III C) est on ne peut plus explicite : le dieu Antinoos se manifeste de telle ou telle manière *parce que (hr-ntt)* sa conception a été semblable à celle d'un futur Pharaon.

La nature royale d'Antinoos était déjà suggérée dans la composition des tableaux qui décorent chacune des faces de l'obélisque : son face-à-face avec les dieux en est une expression manifeste. Cette nature royale est de plus parfaitement illustrée et sans ambiguïté par l'iconographie « à l'égyptienne » d'Antinoos.

Il apparaît en effet que le modèle iconographique de l'Antinoos « égyptien », autrement dit de l'Osiris Antinoos ⁸, est celui du type « Pharaon » ; personnage coiffé du

³ C'est la fameuse fable d'Olympias possédée par l'Ammôn de Libye/Nectanébo que le *Roman d'Alexandre* I, 4 (8-5) et sq., nous a transmise.

⁴ Voir P. GRANDET, *RHR* 2003/4, 1986, p. 365-379, avec le songe de ses parents Atia et Octavius selon Suétone (*Div. Aug.* 94, 4-5) et Dion Cassius (XLV, 1, 2-3).

⁵ Voir les deux études de E. BRUNNER-TRAUT dans la *Zeitschrift für Religions- und Geistgeschichte* 12, 1960, p. 97-111, et dans *Antaios* 2, 1960/1961, p. 266-284, études fondées en particulier sur les récits de la conception de Jésus chez les évangélistes Luc et Matthieu.

⁶ Voir P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, 1979, p. 116 sq., à propos des circonstances « solaires » de la naissance de Néron d'après Suétone, *Néron* 6, 1 et Dion Cassius, LXI, 2, 1.

⁷ Il s'agit des textes de l'obélisque Pamphili aujourd'hui sur la Piazza Navona (cf. J.-Cl. GRENIER, *MEFRA – Antiquité* 99, 1987, p. 937-961. Je crois qu'il a été érigé non sur le site de l'*Iseum Campense* (comme il est convenu) mais au sein de la *Domus Flavia* sur le Quirinal avant d'être réutilisé dans un contexte dynastico-cosmique semblable dans le cirque du palais de Maxence sur la *via Appia*, cf. J.-Cl. GRENIER, dans *La Villa di Massenzio sulla Via Appia*, vol. II : *Il Circo*, Rome, 1999, p. 128-141.

⁸ Il est devenu habituel de considérer cette iconographie comme une illustration du caractère osirien d'Antinoos, en un mot d'Antinoos en Osiris. Il est entré dans l'opinion courante que cette iconographie traduit cet état alors qu'elle est à l'opposé de celle, canonique et quasi immuable, du dieu gainé dans son linéol et couronné de sa mitre *atef*. C'est là une interprétation injustifiable qui doit être rejetée, cf. G. CLERC, J. LECLANT, « Osiris », dans *LIMC* VII/1, Zürich, München, 1994, p. 115-116. J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, 2007, p. 41-42, suggère que l'iconographie « pharaonique » d'Antinoos pourrait faire allusion au fait qu'Osiris régna effectivement sur l'Égypte (donc fut « Pharaon ») avant de devenir le dieu des morts dans sa forme de momie. Mais comme on l'a dit (cf. *supra*, le commentaire du tableau de la face I) par sa mort Antinoos est devenu *un* Osiris (autrement dit un défunt comme les autres) mais il n'est pas Osiris.

némès et vêtu du pagne *chendjyt* dont l'époque ptolémaïque multiplia les exemplaires pour les images des Pharaons lagides, fades répliques conventionnelles et stéréotypées de la statuaire traditionnelle⁹.

La statue colossale en marbre blanc du *cosidetto* Sérapeum de la Villa Adriana, conservée au Vatican [Planche IV], constitue l'exemple parfait de l'Osiris Antinoos « Pharaon »¹⁰.

Contrairement à l'image de l'éphèbe souvent mélancolique (sinon dolent) que véhicule sa statuaire grecque, Antinoos est ici montré sous la forme d'un homme vigoureux et athlétique au visage volontaire, torse bombé, épaules fortement rejetées en arrière, le tout étant traité d'une façon réaliste et illustrant parfaitement de ce que dit de lui le texte de l'obélisque en II A. Les traditions iconographiques égyptiennes ne survivent que dans le souci manifeste mais tempéré de maintenir une apparence de frontalité dans l'allure générale : bras pendant le long du corps (sans cependant en être solidaires), les jambes esquissant un léger pas en avant (tout en étant séparées). Évoquée par le tronc de palmier contre lequel s'appuie le personnage, l'Égypte s'impose dans la parure vestimentaire : le pagne plissé du type *chendjyt* et la coiffure royale *némès* qui enveloppe complètement la tête dont le visage conserve les traits du jeune homme quelque peu atténués mais bien reconnaissables¹¹.

Selon ma proposition¹², sept autres statues strictement semblables décoraient les grandes niches du Sérapeum de la Villa Adriana et les fragments de cinq d'entre elles nous sont parvenus¹³.

D'autres statues du même genre devaient décorer d'autres villas impériales ou des contextes égyptisants. Certaines reproduisaient le modèle illustré par les statues de la Villa Adriana¹⁴. D'autres en rajoutaient sur le réalisme en montrant les fameuses boucles de la

⁹ Voir par exemple P.E. STANWICK, *Portraits of the Ptolemies – Greek Kings as Egyptian Pharaohs*, Austin, 2002, p. 157 et sq., les fig. 2-3, 6, 7, 8, 10, 13, 25, 36 (parmi d'autres ...). La plus célèbre et révélatrice de ces statues est le monumental Ptolémée Philadelphie du Musée égyptien du Vatican (inv. 22681), cf. STANWICK, *op. cit.*, p. 98, A3, fig. 2-3, et voir J.-Cl. GRENIER, *Bollettino – Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie* 9, 1989, p. 21-33, fig. 9, sur l'histoire romaine de cette statue.

¹⁰ Museo Gregoriano Egizio, inv. 22795, h = 2,41 m, cf. J.-Cl. GRENIER, « La décoration statuaire du Sérapeum du Canope de la Villa Adriana », *MEFRA– Antiquité* 101/2, 1989, p. 960 et n. 62 (bibl.), pl. XXIX ; MEYER, *Antinoos*, 1991, p. 121-123 [IV 3] (bibl.), pl. 107-108, 1. Comme on le sait, elle participait, selon ma proposition autrefois formulée, à la décoration intérieure du *cosidetto* Sérapeum du Canope.

¹¹ Ce que rend bien la magnifique photographie (Al. Brachetti – Musei Vaticani) de la p. 176 (fig. 157) du catalogue de l'exposition *Hadrian – Empire and Conflict* (British Museum, 2008).

¹² « La décoration statuaire du Sérapeum du Canope de la Villa Adriana », *MEFRA– Antiquité* 100/2, 1989, p. 925-1019.

¹³ Ce sont : une statue acéphale (marbre blanc) et une tête (marbre blanc) du Vatican inv. 36464 et 2170, un buste en marbre blanc de l'ex-collection Hope (n° 28), le torse en *rosso antico* de Munich (Gl. WAF 24), la tête en pierre rouge de Dresde (Staatl. Kunstsammlungen, A.B. 423) ; cf. GRENIER, *MEFRA– Antiquité* 101/2, 1989, p. 965 sq. et pl. XXXIV-XXXVIII ; voir aussi MEYER, *Antinoos*, p. 120 [IV 1] (bibl.), pl. 105 et p. 123 [IV 4] (bibl.), pl. 108, 2-4.

¹⁴ Il en est ainsi de la statue British Museum 1920.7-18.1, cf. Z. KISS, *Études sur le portrait impérial romain en Égypte*, Travaux du Centre d'Archéologie méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences 23, Varsovie, 1984, p. 70-71 et fig. 177-178, réputée (à tort) provenir d'Égypte et peut-être douteuse (non retenue par MEYER, *Antinoos*). Voir aussi la tête Louvre MA 4890 provenant peut-être d'Asie Mineure, cf. K. PARLASCA, « Büste des Antinoos », dans le catalogue de l'exposition *Ägypten Griechenland Rom – Abwehr und Berührung* (Frankfurt am Main/Tübingen 2005), Fribourg, 2005, n° 349, p. 735.

chevelure du jeune dieu sortant de la coiffe égyptienne comme sur la tête Louvre MA 433 ¹⁵.

Ces statues « à l'égyptienne » mais réalistes semblent avoir été connues et avoir influencé l'imagerie populaire : il me paraît évident que c'est la reproduction d'une de ces statues que l'on trouve, en pendant à l'image d'Anubis psychopompe, sur le flanc du bel autel funéraire de la dame Fabia Stratonice, grecque ou orientale d'origine et adepte des cultes égyptiens [cf. Planche V, fig. 1] ¹⁶.

Nous avons peut-être, en Égypte même, un de ces Antinoos « à l'égyptienne » et réaliste (quoique quelque peu tempéré par les traditions locales) dans une petite statue de calcaire trouvée à Canope et qu'il convient de l'avis quasi-général de dater de l'époque romaine [cf. Planche V, fig. 2] ¹⁷. Contrairement aux analyses précédentes qui en ont été faites, il semble en effet que nous n'avons pas là l'image d'un roi ou d'un Empereur mais bien celle d'un dieu. Le personnage tient plaqué contre sa cuisse la croix de vie *ânkh* attribut que (sauf rares exceptions) l'on ne peut voir tenu que par un dieu ou par un roi divinisé. De plus, le pseudo-*némès* qu'arbore le personnage fait plus penser à la perruque tripartite des dieux qu'à la coiffure royale. Enfin et surtout, on ne peut qu'y remarquer la musculature volontairement soulignée et presque exagérée qui n'est pas sans rappeler le maintien athlétique des Antinoos de la Villa Adriana ¹⁸.

Deux indices révélateurs de la condition royale des Antinoos figurés par ces statues : l'uræus que plusieurs d'entre elles portent au front ¹⁹, le fait que, dans la décoration de

¹⁵ Sur cette tête Louvre MA 433 (inv. MR 16), cf. Ch.W. CLAIRMONT, *Die Bildnisse des Antinoos*, Neuchâtel, 1966, p. 16 Anm. 3, Nr. 6, pl. 36 ; MEYER, *Antinoos*, p. 120-121 [IV 2] (bibl.), pl. 106 ; catalogue de l'exposition *L'Égypte romaine, l'autre Égypte* (Marseille 1997), RMN, Paris, 1997, n° 21. Elle a été fortement restaurée mais les parties antiques sont assez explicites pour permettre une amorce d'analyse. Sa provenance de la *Villa Adriana* est loin d'être sûre. La tête a été traitée d'une manière différente de celles des statues que nous venons d'évoquer : du *némès* (avec uræus) s'échappe une frange de mèches de cheveux qui descendent en épaisses boucles jusqu'au bas de la joue. Le rendu de cette chevelure, ce qui reste du visage en particulier le tracé du sourcil travaillé par incisions en léger relief offrent, à mon sens, une grande similitude avec les parties comparables du visage de l'Antinoos Braschi ; un indice intéressant (sinon révélateur) demanderait à être précisé : d'après ce qui reste de mesurable sur la tête du Louvre, celle-ci me semble provenir d'une statue colossale de même module que celle de l'Antinoos-Dionysos Braschi (cf. MEYER, *Antinoos*, 1991, p. 88 sq. [I 67] (bibl.), pl. 77-79) qui, on le sait, fut trouvée dans la villa d'Hadrien située dans la plaine au pied de Palestrina.

¹⁶ Cf. J.-Cl. GRENIER, *L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice*, *EPRO* 71, Leyde, 1978, p. 19-26 et pl. VI-VII. Cet autel (Karlsruhe, Badisches Landesmuseum 67/134) daté du début du II^e siècle est censé provenir des environs de Bari (sans que l'on puisse établir la raison d'une telle provenance supposée) mais la défunte est l'épouse d'un certain Lucius Plutius Hermès et il convient de remarquer que les Plutii, riches négociants en tissus, semblent être bien connus à Rome et à Tusculum (*op. cit.*, p. 8-10), localité qui n'est pas très éloignée de Lanuvium et de Tibur.

¹⁷ Cette statue a été retrouvée réemployée dans la construction d'une tombe romaine tardive. Alexandrie, Musée gréco-romain, inv. 22829 ; h : 0,45 m ; calcaire nummulitique ; yeux rapportés. Cf. E. BRECCIA, *Alexandrie – Le Musée gréco-romain 1925-1931*, Bergame, 1932, p. 15, Pl. VII, 23 (roi lagide, empereur romain ?) ; catalogue de l'exposition *La Gloire d'Alexandrie* (Paris 1998), p. 212, n° 158 (Ptolémée Philométor ?) ; STANWICK, *Portraits of the Ptolemies*, p. 129, voir remarque interne dans le n° G 7 (souverain ou divinité d'époque romaine).

¹⁸ Voir la communication de Mervat SEIF EL-DIN (« *Antinous-Osiris* ») au XI^e Congrès des Égyptologues qui s'est tenu à Rhodes en mai 2008 et à paraître dans les *Actes* de ce congrès.

¹⁹ Contrairement à ce qu'écrivait S. MORENZ dans *Religions en Égypte hellénistique et romaine* (Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg), Paris, 1969, p. 79, n. 6, l'uræus, attribut royal par excellence, apparaît sur des statues « à l'égyptienne » d'Antinoos évoquées plus haut : ainsi sur la tête du Louvre MA 433, sur celle du torse Munich, *Æg. Sammlung Gl. WAF* 24, sur la tête Dresde AB 423.

l'Égypte en réduction qu'était le *Serapeum* de la Villa Adriana selon ma proposition, ces statues étaient en pierre blanche et en pierre rouge, reprenant à l'évidence les couleurs héraldiques de la Haute et de la Basse Égypte que l'on retrouve dans les deux parties de la couronne royale pharaonique pour symboliser les deux parties de l'Égypte.

On est peut-être en droit de se demander si la proclamation de la nature « royale » d'Antinoos n'est qu'une pure spéculation de mythographe ou bien si autre chose se cache derrière cette révélation.

Le fait est qu'Hadrien a agi comme s'il voulait imposer à tous comme une évidence qu'Antinoos n'était peut-être pas uniquement un jeune garçon d'origine obscure rencontré sans doute durant l'hiver 123/124 lors d'un séjour en Bithynie durant son deuxième voyage.

On sait par Dion Cassius (LXIX, 11, 4) que les honneurs funéraires exceptionnels qui furent accordés à Antinoos choquèrent les contemporains par leur ampleur inattendue. Ces honneurs furent jugés d'autant plus excessifs que, décernés à un personnage réputé d'origines obscures et aux mérites équivoques, ils dépassaient ceux qu'Hadrien avait accordés aux membres de sa propre famille comme sa sœur bien-aimée Pauline dont le décès semble avoir été contemporain de celui d'Antinoos. On a l'habitude de mettre ces « excès » d'Hadrien uniquement sur le compte d'une passion amoureuse exacerbée. On peut légitimement en douter et se demander s'il n'y avait pas, en réalité, des liens peut-être plus naturels et en tous les cas plus forts qui justifieraient l'évidente volonté d'Hadrien d'insérer Antinoos dans la mouvance de la famille impériale pour suggérer une origine qui le rendait digne d'y figurer. Je suis porté à croire que, malgré la douleur ressentie, le deuil d'un amant désespéré n'imposait pas cette démarche purement « institutionnelle » s'il n'y avait pas eu ne serait-ce qu'une minime justification. Certes ma proposition de fixer l'emplacement de la tombe d'Antinoos au voisinage du tombeau dynastique voulu par Hadrien reste une simple hypothèse. En revanche, est bien réel le fait de voir figurer le défunt Antinoos, en son appellation locale d'Osirantinoos, comme éponyme d'une tribu d'Antinooupolis aux côtés de Nerva, Trajan, Matidie, Sabine, Pauline et Hadrien lui-même ²⁰.

Loin de moi l'idée d'avancer ici qu'Antinoos fut un « bâtard » d'Hadrien comme J. Carcopino tenta de le montrer pour *Ælius* ²¹ ou même que l'Empereur envisagea de l'adopter mais, si j'en avais le talent, je tenterais la chose ²²... Plus savant que moi le fera peut-être.

²⁰ Sur cette nomenclature (qui mériterait une étude poussée), cf. par exemple P. JOUGUET, *La vie municipale dans l'Égypte romaine*, BEFAR 104, Paris, 1911, p. 132-135 ; BEAUJEU, *Religion romaine*, p. 167 ; A. CALDERINI, « 'Αντινοούπολις » dans *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano* I/2, Madrid, 1966, p. 105-109. On notera que, en l'occurrence, ce sont plutôt les membres de la famille impériale qui, éponymes des *tribus*, furent en fait ici mis en position subalterne par Antinoos, en tant qu'éponyme de la *cit*é ... On a vu plus haut (III – La mort d'Antinoos, *Addendum* II) que, avec d'autres, je considère comme invraisemblable la fondation *ex nihilo* d'Antinooupolis en 130 ; la décision de construire cette ville (une future *Adrianopolis* ?) put être prise dès 122 et c'est peut-être à ce moment-là que les *tribus* reçurent leur nom et ne furent rejointes qu'en 130 par la tribu *Osirantinoos* lorsque la cité devint *Antinooupolis*.

²¹ Cf. *Passion et politique chez les Césars*, Paris, 1958, p. 143-182. Cette hypothèse a été rejetée par H.G. Pflaum, cf. l'état de la question par A. CHASTAGNOL, *Histoire Auguste*, Paris, 1994, p. 63-64.

²² Le problème de l'identité des parents naturels d'Antinoos semble avoir été posé par une énigmatique dédicace métrique d'une statue de bronze le représentant, trouvée en 1986 dans une villa romaine à Myloi, près de Lerne, en Argolide, cf. MEYER, *Antinoos*, 1991, p. 125 [V 1] et pl. 109, 1-2. Je ne sais pas si

C'est cette prédestination à régner sur les hommes, clairement exposée par l'obélisque, qui, me semble-t-il, peut expliquer la part originale et unique de la divinité d'Antinoos.

Il n'y a pas d'emblée de différence de nature entre le *h̥sy* Antinoos et les autres *Bienheureux* égyptiens

Le *Bienheureux* Antinoos est un dieu guérisseur, compatissant, secourable qui prodigue ses soins aux malades et aux indigents. Ces vertus sont celles de tous les *Bienheureux* égyptiens : aussi bien les plus illustres comme le sage Imhotep, vizir du Pharaon Djéser, et le non moins sage Amenhotep fils de Hapou, vizir du Pharaon Amenhotep III²³, que les divinisés modestes qui, dans leur existence terrestre et leur action divine, furent moins célèbres que ces personnages historiques²⁴. Comme eux, Antinoos agit par incubation²⁵.

Le pouvoir de se manifester auprès de ses fidèles est sans doute la vertu essentielle du nouveau dieu : dès les premiers temps de l'instauration de son culte c'est bien l'épithète d'*Épiphanie* qui lui est attribuée sur la base de la statue que l'épistratège de Thébaïde Fidus Aquila lui dédia en Antinooupolis²⁶. Ses capacités d'intervention dans tous les domaines lui resteront longtemps attachées : on le trouve encore sollicité en tant que δαίμων dans un texte magique d'envoûtement amoureux provenant d'Antinooupolis et daté du III^e ou du IV^e siècle²⁷.

cette inscription a été publiée depuis. Dans cette dédicace, Antinoos qui parle par l'intermédiaire de sa statue et les personnages ainsi évoqués comme étant son père et sa mère sont laissés tous les deux dans l'anonymat. L'hymne métrique de Kourion à Antinoos-Adonis lui donne (en tant qu'Adonis) une mère « mythologique » et le pose en « *enfant d'une (mère) aux ailes d'or* » (χρυσόπτερυγος), cf. W.D. LEBEK, *ZPE* 12, 1973, p. 128-129. Lebek a proposé de voir dans cette déesse « *aux ailes d'or* », mère d'un être à l'étonnante beauté, une allusion à Iris donnée parfois comme étant la mère d'Éros ; il pense aussi aux Muses ou plutôt à Aphrodite (« la Dorée »). Notons cependant que, symbolisant la liaison entre le ciel et la terre par le biais de l'arc-en-ciel, Iris s'intégrerait à merveille dans l'épisode céleste du rapt d'Antinoos par Séléné comme nous l'avons déjà analysé ; ce serait là peut-être vouloir cependant aller trop loin et trop systématiser des liens entre des données au demeurant bien ténues.

²³ Il n'est qu'à relire, par exemple, les deux hymnes qui furent gravés en leur honneur dans le temple de Ptah à Karnak sous le règne de Tibère. Voir ainsi pour l'hymne à Imhotep : S. SAUNERON, *BIFAO* 63, 1965, p. 73-85, et D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, *MÄS* 36, Munich, 1977, part. p. 209-211 (§ 143.2) pour celui à Amenhotep, fils de Hapou. Outre ces deux personnages on peut citer d'autres divinisé(s) plus ou moins bien connus comme Isi (Ancien Empire, Edfou), Heqaïb (Ancien Empire, Éléphantine), Kagemni (Ancien Empire, Memphis), Oudjarenes (une prêtresse de l'époque ptolémaïque, Diospolis Parva, Haute Égypte), Pétéisis et Péhor (à partir du règne d'Auguste, Dendour, Nubie), cf. J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, 2007, s.v.

²⁴ Un nouveau venu : dans une modeste bourgade de la Grande Oasis (aujourd'hui Ayn al-Labakha) la tombe et la chapelle attenante du *Bienheureux* (*h̥sy*) Piyris, guérisseur et « *sauveur* » que de récentes fouilles viennent de révéler et qui furent un lieu de pèlerinage durant les II^e et III^e siècles, cf. ADEL HUSSEIN *et alii*, *Le sanctuaire rupestre de Piyris – Ayn el-Labakha (Oasis de Kharga)*, *MIFAO* 116, Le Caire, 2000 (part. p. 69 sq. le contenu des inscriptions grecques par G. Wagner) et la notice de J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, p. 447-448.

²⁵ Cf. parmi d'autres, S. SAUNERON, dans *Sources Orientales* 2, Paris, 1959, p. 40-53, qui a réuni les témoignages de la pratique égyptienne de l'incubation dont celui fourni par le texte de notre obélisque (p. 50 [28]).

²⁶ Cf. A. BERNAND, *Les portes du désert*, Paris, 1984, n° 2 (p. 57 sq.).

²⁷ Cf. S. KAMBITIS, *BIFAO* 76, 1976, p. 213-223. Curieusement, l'auteur doute qu'il puisse s'agir d'Antinoos lui-même et préfère y voir un homme défunt qui se serait appelé Antinoos.

En revanche il y a une nature de degré entre lui et les autres divinisés égyptiens : le *Bienheureux* Antinoos est un dieu universel et dominateur.

La capacité du *Bienheureux* Antinoos à se manifester se double d'un pouvoir d'universalité géographique à la différence des autres divinisés égyptiens²⁸. Et cette proclamation est amplement vérifiée par les faits ; un simple rappel pour mémoire : le culte du nouveau dieu est connu à Bithynion où il naquit (temple, monnaies, jeux), à Mantinée métropole de Bithynion (temple, monnaies, mystères, jeux), à Athènes (temple, sacerdoce, jeux), à Corinthe (monnaies, sacerdoce), à Éleusis (mystères) ; des monnaies furent frappées à son effigie à Tarse, Smyrne, Tium, Sala, Sardes ; des jeux en sa mémoire se tinrent à Argos et Olympie ; comme on le sait, des statues à son image furent multipliées et élevées en de multiples sites de tout l'Empire.

Ce caractère du nouveau dieu est augmenté d'une qualité singulière : outre le fait qu'il puisse aller partout où on l'appelle, le *Bienheureux* Antinoos peut se manifester sous toutes les formes qu'il souhaite revêtir. Voilà qui évoque le pouvoir d'assimilation d'Antinoos à de nombreuses divinités, tout aussi attestée que son omniprésence : (à nouveau pour mémoire) c'est surtout son iconographie qui atteste la pluralité de ces fusions avec d'autres divinités dont il prend volontiers les attributs et, outre des assimilations locales, marginales ou de circonstance (p. ex. avec Adonis, Apollon, Éaque, Éros, Pan, Sylvain, etc.), Antinoos était surtout considéré comme un nouveau Dionysos et un nouvel Hermès, fusions significatives qui conféraient à sa mythologie une dimension universelle²⁹.

Il est de plus et enfin indiqué que c'est à l'initiative du *Bienheureux* Antinoos que s'opèrent « *toutes ses transformations* » et selon sa propre volonté ; autrement dit, ses fusions avec les autres dieux du panthéon sont, du coup, présentées comme des avatars de sa propre divinité qu'il suscite à sa guise. Cette affirmation n'est pas anodine : les dieux traditionnels sont mis ainsi en position subalterne et chacun d'eux n'est plus qu'un aspect du nouveau dieu qui peut les englober tous. En un mot, Antinoos est appelé à devenir le dieu suprême d'un système hénothéiste.

Sa destinée posthume fut donc à l'image de ce qu'aurait dû être sa destinée humaine : en tant qu'« homme » il était destiné par sa naissance à régner sur les hommes, devenu « dieu » par sa mort il ne pouvait être que destiné à régner sur les autres dieux.

²⁸ Imhotep et Amenhotep fils de Hapou eurent au mieux une envergure « nationale », les autres divinisés égyptiens ne bénéficient que de cultes locaux limités.

²⁹ Voir, parmi d'autres, MEYER, *Antinoos*, p. 163-173, et la mise au point de J.-L. VOISIN, « Antinoos Varius, Multiplex, Multiformis », dans *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine* (= Mélanges Marcel Le Glay), *Latomus* 226, Bruxelles, 1994, p. 730-741.

V – ANTINOOS DIEU POLITIQUE

ON EST EN DROIT d'imaginer l'agitation qui, en Alexandrie au mois d'août 130, s'empara de l'entourage d'Hadrien au lendemain de la mort d'Antinoos. Bien avant la Terre entière c'est bien la métropole de l'Égypte qui dut être plongée dans le deuil qu'évoquent les textes de l'obélisque (II C). Cet entourage que l'on devine empressé comportait sans doute tout ce qu'Alexandrie comptait alors de proches du pouvoir impérial que ce fût par conviction, intérêt ou obligation : fonctionnaires et administrateurs romains en poste mais aussi – et surtout – dignitaires locaux alexandrins et notables indigènes invités, pour l'occasion, à venir depuis la *chôra* dans la métropole. Chacun dut s'activer au plus tôt pour participer et s'associer au deuil d'Hadrien, pour influencer et magnifier ses décisions, pour tenter de muer en triomphe l'épisode dramatique qui risquait de gâcher la visite impériale à peine commencée et de ruiner tout ce que l'on pouvait en escompter.

Pesant sur toutes les intentions qui amenèrent à la divinisation d'Antinoos et les conditionnant, un élément me semble avoir été déterminant : le contexte historique de l'année 130, en Alexandrie, en Égypte et en Méditerranée orientale en général. Celui-ci me paraît plus à même que toute autre chose de justifier non seulement l'élaboration de cette divinisation sans précédent mais aussi le fait qu'Hadrien l'accepta et la cautionna.

De fait, et à l'évidence, rien ne prédisposait Hadrien à vouloir donner une quelconque dimension égyptienne à la mort et à la glorification de la mémoire du jeune homme. Seul le hasard des circonstances qui voulut qu'Antinoos mourût en Égypte fit qu'Hadrien accepta que l'on célébrât ses funérailles selon les rites osiriens, que son corps fût momifié et qu'il devînt un dieu « à l'égyptienne »¹. Pour autant, cela ne saurait signifier qu'Hadrien succomba à une égyptophilie aussi soudaine qu'irraisonnée ou à ce qu'on a pu appeler une « crise spiritualiste »².

Il me semble plus plausible de penser que le respect des traditions locales fournit à l'homme en deuil le moyen d'honorer encore plus le disparu ; il me semble surtout que sacrifier à ces mêmes traditions donna, en cette année 130, l'occasion à l'entourage alexandrino-égyptien d'Hadrien de porter un coup politique et de tirer avantage de la situation.

¹ Que serait devenu Antinoos s'il était mort des suites d'une chute de cheval en Attique ou d'une morsure de serpent en Syrie ? Les honneurs funéraires qui lui auraient été décernés n'auraient peut-être pas été moindres mais sa « divinisation » aurait été sûrement d'une autre nature et sans doute d'une autre ampleur si tant est qu'elle ait été proclamée.

² Sur ce point je m'écarte résolument de J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, Paris, 1955, p. 245-248.

Un retour en arrière dans le temps et un bref rappel de quelques faits bien connus s'imposent pour aborder ce dernier point ³.

L'antagonisme profond prévalant entre les deux communautés « grecque » et juive d'Alexandrie est largement attesté, tout au long du I^{er} siècle. Il fut illustré par des suites d'événements dramatiques. Quel que fût l'objet des litiges ou des conflits, le religieux y occupait toujours une place prépondérante.

C'est dans le Sérapeum d'Alexandrie que le préfet Flaccus, promis à la destitution par Caligula, noua un pacte avec les plus radicaux des Alexandrins hostiles aux Juifs et dont le gymnasiarque Isidôros était le chef : les manigances de Flaccus, resté en place, et de ses amis aboutirent aux massacres des Juifs au mois d'août 38 ⁴.

Ce même Isidôros, à la tête de la délégation alexandrine, vint en 41 présenter les félicitations de sa cité au nouvel empereur, Claude. Il en profita pour plaider contre le roi de Judée Agrippa I^{er} et à travers lui contre les Juifs (dont, bien sûr, ceux d'Alexandrie) en avertissant l'Empereur du danger que ceux-ci faisaient courir à l'Empire dont ils niaient et sapaient les fondements en tant qu'athées, adorant dans des temples vides un dieu sans nom ⁵.

L'accusation d'athéisme reprenant cet argument (temples vides, dieu sans nom) était un leitmotiv ressassé et sans doute quelque peu éculé. Or, à partir des années 60, fondue dans la communauté juive d'Alexandrie une secte nouvelle commença à s'organiser, se structurer et, sans doute, à prospérer en proclamant la divinité de son chef : un certain Jésus de Nazareth ⁶.

Les adversaires des Juifs furent sans doute d'autant plus aisément portés à retenir cet amalgame entre le judaïsme traditionnel et ce nouveau courant que leur était ainsi fournie une occasion de renouveler et de préciser le champ de leurs attaques, d'aviver la polémique en usant d'un argument bienvenu : ils ne pouvaient pas ignorer que l'on vantait chez des Juifs les mérites d'un homme-dieu faiseur de miracles et annonciateur d'une religion universelle cristallisée autour de sa personne.

En septembre 66, les Juifs de la cité troublèrent les préparatifs d'une ambassade que les « Grecs » voulaient envoyer à Néron sans doute encore pour se plaindre d'eux. La situation ne tarda pas à dégénérer. Les Juifs multiplièrent les exactions contre les « Grecs » et repoussèrent d'insultante manière les tentatives de conciliation de leur coreligionnaire le

³ Pour évoquer ces faits souvent commentés je ne ferai référence qu'à l'étude de J. MELEZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1991, où on trouvera pour chacun d'eux toute la bibliographie complémentaire.

⁴ Sur toute l'affaire Flaccus et ses suites voir MELEZE MODRZEJEWSKI, *Juifs d'Égypte*, p. 135-141.

⁵ Cf. MELEZE MODRZEJEWSKI, *Juifs d'Égypte*, p. 141-150.

⁶ Si l'on se fie à Eusèbe de Césarée, ce fut en 43 (selon sa *Chronique*) que l'apôtre Marc arriva en Alexandrie pour prêcher l'Évangile (*Hist. Eccl.* II, 16,1) et ce fut en 62 qu'il consacra comme évêque Annianus (*Hist. Eccl.* II, 24) ce qui laisse imaginer une communauté chrétienne organisée et active, plus qu'ailleurs liée à la population juive dont elle partagea, semble-t-il, le destin durant la fin du I^{er} et une bonne part du II^e siècle. Voir par exemple sur tout cela les deux études de B.G. PEARSON, « Earliest Christianity in Egypt : Some Observations » et de A.F.J. KLJN, « Jewish Christianity in Egypt » constituant la III^e partie (*The Emergence of Christianity in Egypt*) du recueil *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphie, 1986, p. 132-157 et p. 161-175. Une mise au point de ce qui a constitué un large débat se trouve chez MELEZE MODRZEJEWSKI, *Juifs d'Égypte*, p. 183 sq. (bibl. p. 204) ; sur les divers problèmes que pose le judéo-christianisme voir deux mises au point récentes (avec bibl.) : S. MIMOUNI, « Judéo-christianisme » dans le *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, p. 1172-1175, et J. TEIXIDOR, *Le judéo-christianisme*, Paris, 2006, part. p. 39-47.

nouveau préfet Tiberius Julius Alexander, comme eux alexandrin de naissance, fils de l'alabarque Alexander et neveu de l'illustre Philon. Le Préfet n'eut pas d'autre choix que celui de faire donner ses troupes pour ramener l'ordre au prix, dit-on, de milliers de morts parmi les Juifs ⁷.

Selon la tradition et d'après les *Actes de Marc*, le jour de la Pâque de l'an 68 la foule des « païens » d'Alexandrie s'empara de l'évangéliste Marc qui avait porté la « Bonne Parole » dans la cité. Après l'avoir torturé, ses bourreaux l'achevèrent atrocement le matin suivant. Passons sur le récit du martyre mais retenons un fait qui ne saurait être fortuit et qui en dit long : selon ces *Actes* ce même jour était celui de la fête de Sarapis ⁸.

Or, l'année suivante, Vespasien (qui depuis fin 66 menait la guerre en Judée) arriva en Alexandrie où le même préfet Tiberius Julius Alexander prépara la mise en scène de sa proclamation impériale (le 1^{er} juillet 69). Celle-ci fut tout entière placée sous les auspices de Sarapis, aussi bien à l'intérieur que hors du Sérapeum d'Alexandrie. Les faits sont bien connus. Ils ont été souvent et largement commentés mais, pour le second épisode de cette mascarade, je me risquerais à proposer une nouvelle analyse.

Après avoir participé dans le Sérapeum à un simulacre de couronnement pharaonique agrémenté de l'apparition merveilleuse d'un certain Basilidès que tout le monde savait être alors fort loin d'Alexandrie, Vespasien sortit du sanctuaire. Un aveugle et un paralytique le supplièrent de les guérir car Sarapis les avaient avertis que Vespasien pouvait les débarrasser de leur infirmité en humectant de sa salive les yeux de l'un en touchant de son pied la main inerte du second. Le Romain se montra réticent à se prêter à cette comédie alors que son entourage (alexandrin) l'y exhortait (sans doute inquiet à l'idée que Vespasien ne voulût pas jouer le jeu ...). Vespasien finit par céder. Il guérit les deux infirmes ... ⁹.

Malgré l'absence totale de tradition en la matière, on a cru pouvoir déceler à tort une atmosphère égyptienne dans ces thaumaturgies ¹⁰. En revanche plus séduisante est la proposition de considérer peut-être l'une de ces guérisons comme un miracle « païen » : l'imposition du pied par Vespasien ferait allusion au pied de Sarapis auquel était attachée une dévotion particulière ¹¹.

Mais sur le fond, n'y a-t-il pas autre chose et ne peut-on pas aller plus loin ?

Le choix de faire guérir un aveugle et un paralytique ne peut laisser indifférent. Est encore plus révélatrice la manière d'opérer le miracle : onction de salive pour l'aveugle, toucher du pied pour le paralytique, gestes que – notons-le – les infirmes eux-mêmes

⁷ Fl. Josèphe, *Bell. Iud.* II, 490 sq. Cf. MELEZE MODRZEJEWSKI, *Juifs d'Égypte*, p. 150-155.

⁸ Voir par exemple PEARSON dans *The Roots of Egyptian Christianity*, p. 140 sq., pour un commentaire critique de ce témoignage.

⁹ Voir les récits de Suétone, *Vesp.* 7, et de Tacite, *Hist.* IV, 81-82, qui sont cohérents malgré quelques divergences mineures (plus de détails chez Tacite qui – contre une certaine logique – fait se dérouler les miracles avant que Vespasien n'entre dans le Sérapeum) ; autre récit (sans les miracles) chez Philostrate, *V. Apollonius de Tyane*, V, 27 sq. Cf. Ph. DERCHAIN, *CdE* XXVIII/56, 1953, p. 261-279, et Ph. DERCHAIN, J. HUBAUX, *Latomus* 12, 1953, p. 38-52, sur le pseudo-couronnement pharaonique de Vespasien et dont les analyses ne m'ont jamais semblé vraiment convaincantes. Voir aussi sur le contexte en général J. GAGÉ, *Ktéma* 1, 1976, p. 145-166.

¹⁰ Contre S. MORENZ, *Würzburger Jahrbücher* 4, 1949-1950, p. 370-378, pour l'improbable atmosphère égyptienne de ces guérisons, voir G. POSENER, *De la divinité du Pharaon*, *Cahiers de la Société Asiatique* XV, Paris, 1960, p. 63-67, qui a bien montré que les Pharaons ne furent jamais des thaumaturges et qu'il faut attendre les « miracles » de Vespasien pour voir le souverain manifester de tels pouvoirs en Égypte.

¹¹ Voir A. HEINRICHS, *ZPE* 3, 1968, p. 65-72, pour le rapprochement entre le pied de Vespasien et celui de Sarapis.

indiquent à Vespasien (comme Sarapis leur a révélé !) visiblement de peur que celui-ci n'use de modes opératoires différents ¹² !

On devine bien que tous les détails de cette alexandrino-sarapiaque proclamation impériale furent réglés comme une parfaite mise en scène ; les « miracles » en furent sans doute un des moments essentiels et, à l'évidence, ils étaient chargés de délivrer un double message dont il est facile d'imaginer à qui il était destiné.

Le doute n'est plus permis quand on sait que l'artisan de cette mise en scène fut à coup sûr le même préfet d'Égypte Tiberius Julius Alexander que l'on a déjà évoqué et qui ne manqua jamais de se montrer plus alexandrin et romain que juif : après avoir réprimé en septembre 66 certains troubles urbains par le massacre de ses coreligionnaires à Alexandrie, il allait devenir le chef de l'état-major de Titus pendant le siège et la prise de Jérusalem qui se solda par la destruction du Temple (juillet / septembre 70) ¹³.

Je n'hésite pas à penser que si l'étalage de la reconnaissance de Sarapis envers celui qui n'était encore qu'un usurpateur était peut-être destiné au monde, le message délivré par les pseudo-miracles de Vespasien était sûrement, quant à lui, adressé à la communauté juive ou judéo-chrétienne d'Alexandrie, affaiblie sinon épuisée par le massacre de 66. Elle visait plus particulièrement la secte qui prospérait et s'agitait en son sein : Sarapis était le seul dieu qui pouvait guérir et conférer ce pouvoir, il s'offusquait du prosélytisme des adeptes de cette secte nouvelle qui, sans aucun doute, cherchaient à se multiplier dans la ville en proclamant la divinité de son chef vénéré pour avoir, lui aussi, miraculeusement guéri d'autres aveugles et d'autres paralytiques.

Revenons en Alexandrie en ces années 130 où l'animosité contre tout ce qui pouvait être de près ou de loin lié aux Juifs était au moins aussi vive qu'en 69 après les massacres de 66, et sans doute encore plus profonde. Elle ne pouvait qu'avoir été attisée par les événements dramatiques et d'une ampleur sans précédent que non seulement Alexandrie mais l'Égypte entière avaient vécus durant les quinze années précédentes.

Une anecdote révélatrice de cette tension permanente : nous savons qu'en 113 une double ambassade d'Alexandrins et de Juifs de la cité fut reçue par Trajan pour trancher (encore une fois !) un litige non précisé ; l'Empereur se montrait favorable aux Juifs ; le buste de Sarapis que les Alexandrins avaient amené avec eux pour les protéger se mit alors à suer (!) (de frayeur ou de colère ?) ; Trajan en fut ébranlé ; la nouvelle se propagea et une panique s'empara de la population de Rome ; le litige fut sans doute réglé au détriment des Juifs ¹⁴.

Ces conflits incessants finirent par déboucher sur la confrontation générale : née en 115 d'un soulèvement des Juifs en Cyrénaïque une véritable guerre s'étendit à toute la région et ravagea l'Égypte entière jusque dans les premiers mois du règne d'Hadrien à la fin de l'an 117. Après une guerre totale, les Juifs furent finalement et définitivement vaincus. Le souvenir de cette « guerre juive » avec ses massacres de populations et ses

¹² Suétone, *Vesp.* 7, et Tacite, *Hist.* IV, 81-82. Il est difficile de ne pas faire le parallèle avec les guérisons miraculeuses que les Évangiles attribuent à Jésus : par la salive (Jean 9, 6, pour un aveugle ; Marc 8, 23, pour un aveugle), par le toucher (Luc 5, 13, pour un lépreux ; Marc 1, 41, pour un lépreux ; Matthieu 8, 3, pour un lépreux et 9, 29, pour un aveugle) et par la salive et le toucher (Marc 8, 23, pour un aveugle).

¹³ Ce personnage au judaïsme trouble malgré son ascendance connut une très brillante carrière (il finit vraisemblablement Préfet du Prétoire), cf. la monographie de A. BARZANO, « Tiberio Giulio Alessandro, Prefetto d'Egitto (66/70) », dans *ANRW* II.10.1, Berlin, New York, 1988, p. 518-580, et le rappel de l'essentiel chez MELEZE MODRZEJEWSKI, *Juifs d'Égypte*, p. 150-155.

¹⁴ Cf. MELEZE MODRZEJEWSKI, *Juifs d'Égypte*, p. 155-161. Voir aussi GAGÉ, *Ktéma* 1, 1976, p. 149 sq.

destructions (dont celle de la grande synagogue d'Alexandrie) n'était sûrement pas éteint treize années plus tard, dans les années 130 ¹⁵.

J'incline à croire que l'histoire alors se répéta.

En juillet 69, pour honorer Vespasien et placer son Sarapis sur le devant de la scène, l'intelligentsia alexandrine voulut prouver que le Galiléen n'était pas le seul à pouvoir opérer des miracles et donna un avertissement aux judéo-chrétiens d'Alexandrie.

Il me semble que, une soixantaine d'années plus tard en cet été 130 et dans les quelques mois qui suivirent, ces mêmes élites alexandrines pour complaire à Hadrien et profitant de l'héroïsation d'Antinoos imaginèrent de lui forger une mythologie et d'en faire un nouveau dieu « alexandrin » pour montrer à leurs adversaires que c'était lui, Antinoos, qui était appelé à remplacer les autres dieux et qui était destiné à régner sur le monde en y répandant son action salvatrice ¹⁶.

De fait, il n'est sans doute pas fortuit de constater que l'apparition de ce nouveau dieu fut aussitôt remarquée et dénoncée dans les milieux du christianisme naissant. Si leurs auteurs brocardèrent l'initiative d'Hadrien, on sent bien que le dieu Antinoos les dérangeait plus peut-être que ce qu'ils voulaient en laisser paraître et que la nature et les pouvoirs qui lui étaient reconnus venaient insulter leur propre dieu et la religion qui s'élaborait dans sa mouvance ¹⁷.

Les premiers apologistes qui se disent eux-mêmes contemporains de la divinisation d'Antinoos, Justin (I, 29, 4) et Hégésippe cités par Eusèbe de Césarée (*Hist. Eccl.* IV, 8, 2-3), dénoncèrent l'émergence inattendue de ce nouveau dieu ¹⁸. À la fin du siècle, Clément d'Alexandrie (*Protreptique*, IV, 49) consacra des lignes vigoureuses pour réprouver le culte de cette pseudo-divinité qui sévit en Égypte ¹⁹.

Vers 180, le philosophe Celse avait rédigé (à Rome ?) son *Discours vrai*, agressif traité contre le christianisme. Entre autres choses, il y révélait sans ambiguïté ce qui en l'occurrence pouvait gêner les apologistes : le parallèle qui, selon lui, s'imposait entre le culte du dieu Antinoos et la religion qui s'élaborait autour de Jésus de Nazareth. Il n'hésita pas à écrire qu'il n'y avait pas de différence entre Antinoos et Jésus comme nous l'ont transmis les propos indignés d'Origène qui le cite dans sa fameuse réfutation (*c.Celsus* III, 36) : « *Il (Celse) en vient ensuite au mignon d'Adrien — je parle de l'adolescent Antinoos — et aux honneurs qui lui sont rendus dans la ville d'Égypte Antinooupolis, et il pense*

¹⁵ Cf. MELEZE MODRZEJEWSKI, *Juifs d'Égypte*, p. 161-180 et p. 203, pour des compléments bibliographiques sur des événements souvent analysés et discutés.

¹⁶ Il n'est pas indifférent de constater que ces deux événements s'inscrivent de surcroît dans des contextes politiques analogues. En 69, la guerre de Judée n'était pas terminée et allait se conclure par la prise de Jérusalem par Titus. En été 130 et dans les mois qui suivirent, devaient être ressentis les prémices du soulèvement de la Judée prélude à la campagne de 131-133 qui vit la destruction effective du Temple et celle symbolique de Jérusalem qui devint *Ælia Capitolina*.

¹⁷ On sait que les auteurs chrétiens ne se laisseront pas de revenir sur Antinoos pour dénoncer les erreurs et aberrations du paganisme et ce, jusqu'au début du V^e siècle, cf. par exemple A. HERRMANN, « Antinoos infelix », dans *Mullus* (Festschrift Th. Klauser) = JAC Ergänzband 1, 1964, p. 155-167.

¹⁸ Des trois passages de ces premiers apologistes cités par Eusèbe, deux concernent Antinoos ... Cela ne saurait être fortuit. On peut en déduire que leurs attaques contre ce dieu concurrent tenaient une place certaine dans leur œuvre et que pour Eusèbe cette question revêtait encore une particulière importance.

¹⁹ Clément se félicite que la Grèce ait été épargnée par l'instauration du culte d'Antinoos. Il convient sans doute de comprendre que, de son temps, le culte d'Antinoos était tombé en désuétude en « Grèce » (comprendons l'Orient grec) alors qu'il sévissait toujours en Égypte.

qu'ils ne diffèrent en rien de notre culte pour Jésus. *Eh bien ! réfutons cette objection dictée par la haine* » ²⁰.

Celse n'était peut-être pas le seul à percevoir ce parallèle entre les deux dieux ; il devait apparaître évident pour beaucoup d'autres observateurs qui se préoccupaient (ou se gaussaient) de l'apparition de ces religions nouvelles : l'apothéose d'Antinoos offrant à chaque camp (païen et chrétien) un argument pour attaquer et saper les pratiques et convictions de l'autre...

On peut penser que ce parallèle s'imposait par la commune ambition à revendiquer l'universalité et l'unicité qu'affichaient les deux dieux, par leur nature compatissante et leur action salvatrice identiques. Il est vraisemblable qu'il se nourrissait aussi de détails plus précis ; par exemple, le texte de l'obélisque (Face III C) suggère l'un d'entre eux en insistant sur le fait que, à l'instar de Jésus, Antinoos était fils d'un dieu et premier né d'une femme (ou né d'une vierge). Celse, pour se moquer, ne manqua pas de faire le parallèle entre Jésus né d'une vierge visitée par Dieu et quelques épisodes mythologiques ; Origène (I, 37 et 67) lui répond longuement, cite lui aussi des exemples de naissances dites pseudo-divines non plus mythiques mais « historiques » pour les dénoncer, comme celle de Platon et d'autres « *plus récentes* » qu'il ne précise pas mais dont l'une pourrait bien être celle d'Antinoos.

La forme plus développée du texte des théologiens égypto-alexandrins posant les éléments de la divinité d'Antinoos avançait peut-être d'autres points communs avec Jésus qui devaient troubler certains esprits ²¹.

Hadrien connaissait le dieu nouveau venu de Judée. Lorsqu'il se trouvait à Athènes en 128/129 (un an avant le voyage en Égypte ...) il avait reçu et écouté les plaidoyers de deux de ses adeptes que l'on appelait « chrétiens » : Marcianus Aristide et Quadratus (l'évêque d'Athènes ?), plaidant pour qu'Hadrien fasse cesser les tracasseries dont leur communauté faisait l'objet. On nous dit que les deux apologistes furent admirés par leurs auditeurs (Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.* IV, 3, 1-3). Il nous suffit de savoir qu'ils furent entendus par l'Empereur ²². Il serait exagéré et bien hasardeux de prétendre qu'Hadrien voulut de lui-même tenir compte de ce qu'il avait alors entendu lorsque les circonstances l'amènèrent quelques mois plus tard à décider l'héroïsation d'Antinoos.

En revanche, il n'est pas déplacé de se poser la même question pour ceux qui furent chargés de forger les éléments et caractères de sa divinité car, à mon sens, il va de soi que le contexte historique local dut peser fortement sur l'élaboration du contenu de la nature du nouveau dieu. Sans présumer du parti que ces Alexandrins escomptaient retirer de leur initiative qui pouvait leur apporter quelque reconnaissance de la part de l'Empereur, je risque l'hypothèse de proposer que celle-ci leur permettait aussi de porter un nouveau et

²⁰ J'ai repris la traduction de M. BORRET, *Sources Chrétiennes* 136, Paris, 1968, p. 85. On notera que c'est le même mot (τιμὴ) qui est traduit une fois par « *honneurs* » pour Antinoos et par « *culte* » pour Jésus. Quant à la réfutation d'Origène qui suit la citation de Celse (termes laissés en romain dans le passage cité ci-dessus), elle est d'une pauvreté navrante (l'homosexualité d'Antinoos est avérée alors qu'aucune action licencieuse n'a pu être alléguée contre Jésus, etc.).

²¹ Origène, *c. Celsus*, III, 36, dénonce les prétendus prodiges attribués à Antinoos « *même après sa mort* ». Peut-on en déduire que des miracles furent attribués à Antinoos de son vivant ? Le fait même que, vers 250 (soixante-dix ans après Celse), Origène se sentit tenu de réfuter l'opinion de Celse (émise elle-même cinquante ans après la divinisation d'Antinoos) me semble prouver à lui seul que l'exposé du philosophe païen ne se limitait peut-être pas à la citation qu'il en donne et/ou que, après avoir été sans doute bien réelle durant le II^e siècle, la question que Celse avait soulevée sinon demeurait du moins n'était pas oubliée au cœur du III^e siècle.

²² Comme il en est pour Trajan, l'Histoire juge sinon bienveillante du moins neutre l'attitude d'Hadrien envers les Chrétiens, voir par exemple BEAUJEU, *Religion romaine*, p. 272-274.

PLANCHES

Planche I,

- fig. 1 : Fac-similé du Tableau de la Face I de l'obélisque (d'après H. MEYER, G. GRIMM et D. KESSLER, *Der Obelisk des Antinoos*, p. 140).
- fig. 2 : Fac-similé du Tableau de la Face II de l'obélisque (d'après H. MEYER, G. GRIMM et D. KESSLER, *Der Obelisk des Antinoos*, p. 138).

Planche II,

- fig. 1 : Fac-similé du Tableau de la Face III de l'obélisque (d'après H. MEYER, G. GRIMM et D. KESSLER, *Der Obelisk des Antinoos*, p. 139).
- fig. 2 : Fac-similé du Tableau de la Face IV de l'obélisque (d'après H. MEYER, G. GRIMM et D. KESSLER, *Der Obelisk des Antinoos*, p. 137).

Planche III,

- Le *tondo* de la chasse au lion (fig. 1) réutilisé dans l'Arc de Constantin et (fig. 2) détail du personnage de droite (photo d'après *Adriano e Costantino – Le due fasi dell'Arco nella Valle del Colosseo*, Milan, 2001, p. 96).

Planche IV,

- Antinoos « *Rex* » de la Villa Adriana ; Museo Gregoriano Egizio – Musei Vaticani, inv. 22795 (photo. Al. Brachetti – Archivio Fotografico Musei Vaticani © Musei Vaticani).

Planche V,

- fig. 1 : Antinoos (?) sur le flanc gauche de l'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice provenant de Bari (photo Badisches Landesmuseum, inv. 67/134 [Karlsruhe]).
- fig. 2 : Statue d'Antinoos trouvée à Canope (Alexandrie, Musée Gréco-romain, inv. 22829 ; photo Alain Lecler – IFAO).

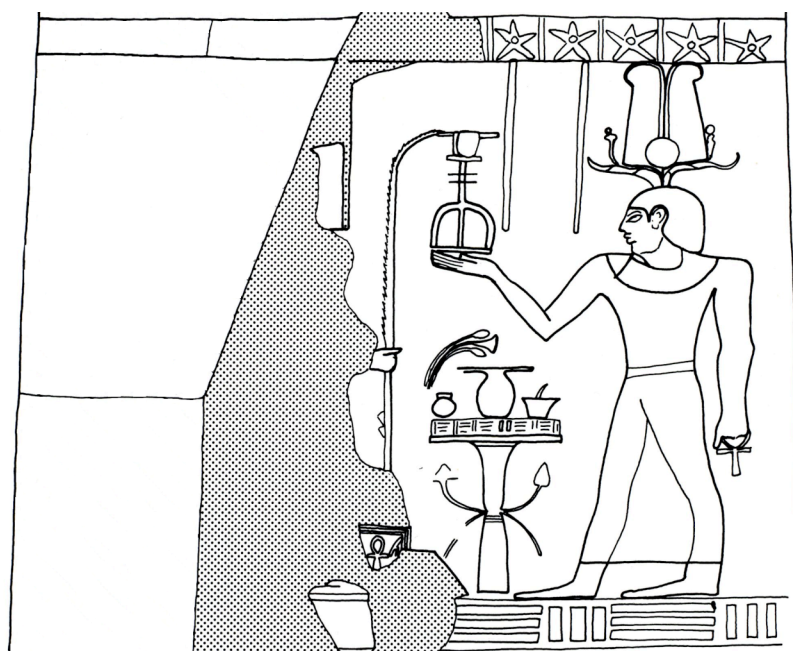


Fig. 1. Face I, côté sud.

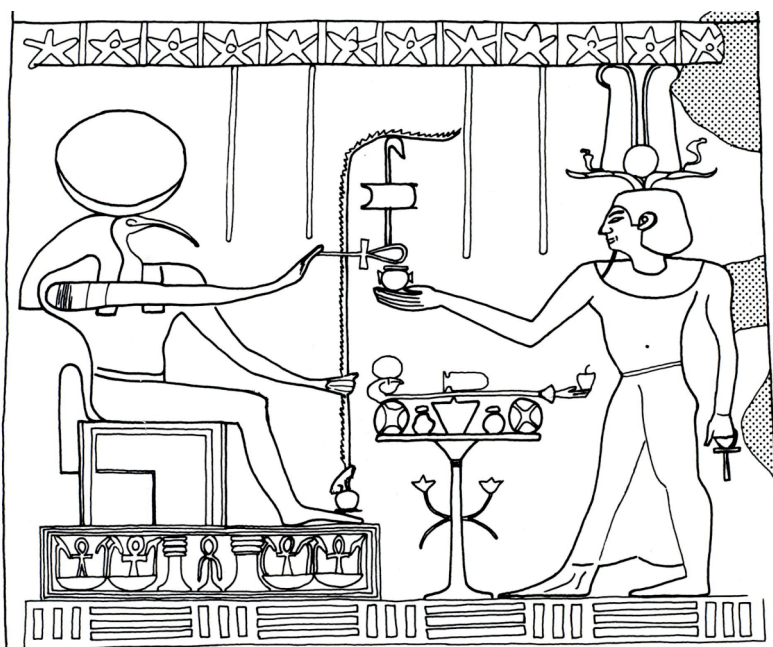


Fig. 2. Face II, côté ouest.

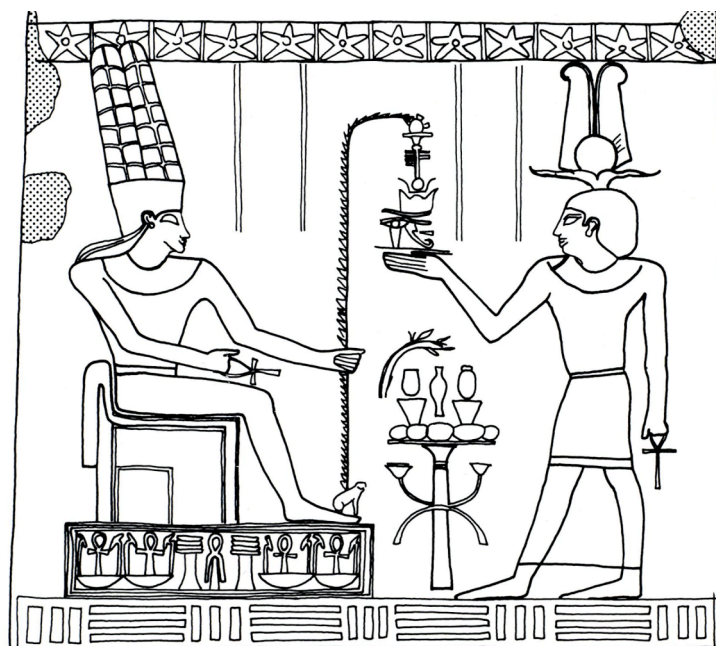


Fig. 1. Face III, côté nord.

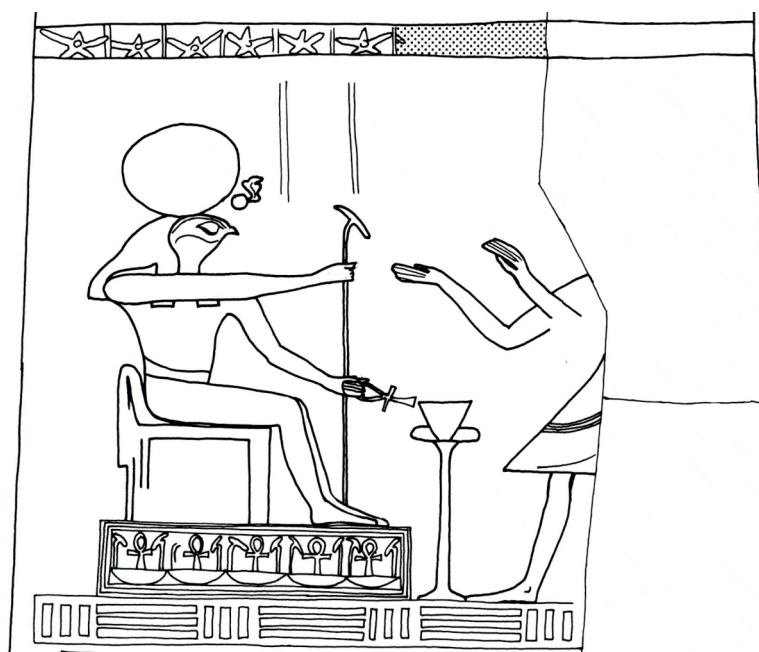


Fig. 2. Face IV, côté est.



Fig. 1.



Fig. 2.





Fig. 1.



Fig. 2.

Cinq contributions pour approcher par des propositions nouvelles la question posée par l'« affaire Antinoos » et la fabrication du dernier des dieux : une traduction des inscriptions de l'obélisque romain (l'Obélisque Barberini) qui se dressait sur le site de la tombe d'Antinoos et raconte son apothéose, la question de l'emplacement de cette tombe peut-être à Rome dans les Jardins de Domitia, sur la rive droite du Tibre, où Hadrien fit élever son tombeau dynastique (le Château Saint Ange), une évocation des circonstances de la mort d'Antinoos sans doute à l'issue d'une chasse au lion qui se déroula dans la région d'Alexandrie au début du mois d'août 130, quelques remarques sur la nature « royale » d'Antinoos et une analyse du contexte alexandrin de l'année 130 qui pesant sur sa divinisation fit, peut-être, d'Antinoos un dieu « politique » au lendemain de la « Guerre Juive » qui avait ensanglanté l'Égypte et à la veille de l'ultime conflit qui allait éclater entre l'Empire et la Judée.



Jean-Claude GRENIER est Professeur d'Égyptologie à l'Université Paul Valéry (Montpellier III) et Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études (Section des Sciences Religieuses).