

BERNARD LEGRAS (PARIS)

DROIT ET CULTURE DANS LE
SARAPIEION DE MEMPHIS:
LES REVES D'APOLLONIOS FILS DE GLAUKIAS*

Dans une étude parue en 1998, Barbara Anagnostou-Canas a montré les rapports subtils existant dans l'Égypte ptolémaïque et romaine entre l'activité oraculaire des temples égyptiens et la justice officielle¹. La consultation écrite de la divinité, attestée par plus d'une centaine de documents en grec, en démotique et en copte, durant le «millénaire papyrologique», n'a certes jamais été intégrée au système judiciaire de l'Égypte grecque, romaine ou byzantine. Elle ne conserve qu'une valeur de conseil et ne manifeste que la religiosité des consultants. Mais nous admettons – avec B. Anagnostou-Canas – qu'il est cependant possible de parler de «justice» oraculaire: la réponse des dieux est en effet – semble-t-il – conforme au droit égyptien; et les demandeurs d'oracles agissaient «dans l'espoir de faire triompher la justice divine soit à la place de la justice humaine, à laquelle ils n'avaient éventuellement pas accès, soit en tant qu'instance supérieure dotée de l'infaillibilité des dieux»². Tout se passe donc comme si ces consultants considéraient le recours à l'oracle comme un acte doté d'une puissance juridique.

Or le dossier papyrologique du Sarapieion de Memphis, qui n'est pas utilisé par B. Anagnostou, peut permettre de renforcer ces très intéressantes conclusions³. Notre objectif est en effet d'étudier un aspect de l'univers judiciaire ptolémaïque révélé par les archives constituées par les deux fils du clérouque macédonien Glaukias, les *katochoi* Ptolémaïos et Apollonios, univers dont les principes d'organisation ont été magistralement reconstitués, pour l'époque ptolémaïque, par Hans-Julius Wolff et

* Je remercie chaleureusement Robert K. Ritner, Associate Professor d'Égyptologie à l'Oriental Institute de l'Université de Chicago, pour la nouvelle traduction des P. dem. Bologna 3171 et 3173, ainsi que pour les commentaires qu'il m'a communiqués à l'occasion du *Symposion*.

¹ Barbara Anagnostou-Canas, «Justice» oraculaire dans l'Égypte hellénistique et romaine», dans *RHD*, t. 76 (1998), p. 1-16.

² *Art. cit.*, p. 15.

³ Les deux ouvrages essentiels sur ce dossier sont, à ce jour, ceux de Ulrich Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, t. I, Berlin-Leipzig, 1927 (rééd., Berlin, 1977) et de Dorothy J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, 1988.

Joseph Mélèze Modrzejewski⁴. Nous nous pencherons, dans cette perspective, sur le contenu et la fonction d'un rêve figurant sur un papyrus démotique des archives des deux frères, en le rapprochant de sources grecques.

1. L'interprétation du P. dem. Bologna 3173.

1.1. La publication des textes.

Le rêve qui nous intéresse est le quatrième que l'on peut lire sur le P. dem. Bologna 3173, conservé au Museo Civico de Bologne. Sa lecture et son interprétation sont marquées par des lenteurs et des difficultés. Notre souci sera d'en étudier les aspects juridiques mis en valeur par les éditions et les traductions des démotisants, afin de proposer, à titre d'hypothèse, notre propre analyse. Mais nous ne nous pencherons pas ici sur un autre papyrus démotique de Bologne, de même provenance, le P. dem. Bologna 3171.

L'*editio princeps* est due à Eugène Révillout qui en a donné une traduction partielle, en grande partie paraphrasée, dans la *Revue Égyptologique* en 1880. Il se fondait sur une copie du démotisant Giovanni Kminek-Szedlo⁵. Cette traduction-paraphrase concerne surtout le P. dem. Bologna 3173, sur lequel figurent quatre rêves. Le P. dem. 3171 est simplement reproduit sur une planche en annexe⁶. E. Révillout estime qu'il accueille un «Cinquième rêve» où il serait question de «femmes»⁷. Kurt Sethe présente également ces textes dans un article paru en 1913⁸. Mais il n'en donne - comme E. Révillout - que des passages paraphrasés, que cite Ulrich Wilcken, en Annexe («Anhang») de son Chapitre III des *UPZ* consacré aux rêves («Träume»)⁹. La première édition anglo-saxonne, proposée en 1933 par Nathaniel Julius Reich, donne, comme les deux précédentes, une traduction partielle des quatre premiers rêves, ceux du P. dem. Bologna 3173¹⁰.

⁴ Hans-Julius Wolff, *Das Justizwesen der Ptolemäer*, Munich, 1962 (2^e éd., 1970); Joseph Modrzejewski, «Zum Justizwesen der Ptolemäer», dans *ZSS. RA*, t. 80 (1963), p. 42-82, «Droit et justice dans le monde hellénistique au III^e siècle av. n.è. Expérience lagide», dans *MNHHM Georges A. Petropoulos*, t. II, Athènes, 1984, p. 53-71, «Nochmals zum Justizwesen der Ptolemäer», dans *ZSS. RA*, t. 105 (1988), p. 165-179, «Law and Justice in Ptolemaic Egypt», dans *Legal Documents of the Hellenistic World*, éd. M.J. Geller et H. Maehler, Londres, 1995, p. 1-19.

⁵ Eugène Révillout, «Le reclus du Sérapéum, sa bibliothèque et ses occupations mystiques», dans *Revue Égyptologique*, t. 1 (1880), p. 160-163 et Planche 16.

⁶ La Planche est présentée en ces termes: «Extrait des rêves d'Apollonius suivant un papyrus de Bologne copié par Mr Szedlo».

⁷ *Art. cit.*, p. 162.

⁸ Kurt Sethe, «Sarapis und die sogenannte κάτοχοι des Sarapis», dans *Abh. d. Gött. Gesell. d. Wiss.*, phil.-hist. Klasse, NF. t. 19 (1913), p. 61-66.

⁹ *UPZ* I, p. 350-351.

¹⁰ Nathaniel Julius Reich, «The Τεεβήσιος υιοί and their Quarrel with Apollonios», dans *Mizraim*, t. 1 (1933), p. 157-159.

Ces éditions présentent de très notables différences de traductions, qui rendent ces textes difficiles à utiliser pour le non spécialiste. Qu'on en juge par ces trois traductions du quatrième rêve:

1/ Traduction paraphrasée d'Eugène Révillout:

«Dans le quatrième, il (l'auteur du rêve) reconnaît un homme du nombre des ennemis qui était dans la maison. On l'appelait Chonoprès (?).»

2/ Traduction de Kurt Sethe:

«Ich finde einen Mann, der zu den Ungesetzlichen gehört, auf der Stelle...»¹¹.

3/ Version de Nathaniel Julius Reich:

«I find a man who is among the sinners at the place where his name is, Sakme»¹².

L'utilisation de ce rêve est alors d'autant plus ardue que seul N.J. Reich en donne un commentaire relativement détaillé. Pour lui, ces «pêcheurs» (*sinnners*) sont des repentants, reclus volontairement dans le Sarapieion, pour des raisons religieuses. Le mot «pêcheur» serait donc ici un équivalent pour *katochos*. Mais il admet ne pouvoir proposer aucune solution quant au sens qu'il faut donner à la mention du lieu où le reclus est censé se trouver. Il ne commente pas la mention de la déesse Sakhmet, dont il est le premier démotisant à reconnaître le nom¹³.

C'est avec les relectures et les traductions nouvelles de savants italiens que ces deux papyrus de Bologne deviennent accessibles dans leur intégralité¹⁴. Giuseppe Botti les intègre à ses *Testi demotici*, publiés en 1941¹⁵. Edda Bresciani et ses élèves en proposent la dernière traduction, dans une langue moderne, à notre connaissance¹⁶.

Nous donnons ici ces deux traductions italiennes du quatrième rêve:

1/ Traduction de Giuseppe Botti:

Verso

«21.- (.....Il quarto (sogno).- Io
22.- trovo (incontro) un uomo, che diventa un ribelle
23.- nella sede del chiamare (interrogare), uno il quale dice
24.- questo, che – Sachmet mi ha chiamato per (invitato a)
25.- toccare la lampada».

¹¹ «Je trouve un homme, qui fait partie des illégaux, sur la place...».

¹² «Je trouve un homme qui fait partie des pêcheurs dans le lieu dont le nom est Sakhmé».

¹³ *Art. cit.*, p. 161.

¹⁴ On trouvera une traduction anglaise due à Willy Clarysse des deux premiers rêves des P. dem. Bologna 3171 et 3173 dans *Women and Society in Greek and Roman Egypt*, J. Rowlandson éd., Cambridge, 1998, n° 82.

¹⁵ Giuseppe Botti, *Testi demotici* I, Florence, 1941, p. 10-19.

¹⁶ Edda Bresciani, Elsa Bedini, Lucia Paolini, Flora Silvano, «Una Rilettura dei Pap. Dem. Bologna 3173 e 3171», dans *Egitto e Vicino Oriente*, t. 1 (1978), p. 95-104.

Recto

- «1.- del tempio di Osiris-Apis. Ciò ha fatto sì
- 2.- che i miei uomini esitassero (?)
- 3.- tutti quanti-. Dico (rispondo) io: «Se avviene che essi non vogliono
- 4.- fare per te compensazione (per la) lampada, essi
- 5.- saranno d'accordo con te, subito.
- 6.- (Ma) tu troverai rovina quando
- 7.- essi prendano una parte
- 8. della ricompensa di (per).?. .?»

2/ Traduction d'Edda Bresciani *et aliae*

Verso

- «21.- (.....Quarto (sogno). – Incontravo
- 22.- un uomo, che era venuto a pregare
- 23.- nel'oratorio, e diceva
- 24.- così: «Sakhmi, parlami!
- 25.- Ho toccato la lampada».

Recto

- «1.- del Serapeo. E ciò ha causato
- 2.- un comportamento negligente di tutti i miei dipendenti».
- 3.- Io dicevo: «Se non hanno
- 4.- lavorato per te a causa della lampada
- 5.- ti daranno soddisfazione al più presto.
- 6.- Riguadagnerai quel che hai avuto come danno, quando
- 7.- ti avranno dato risarcimento
- 8.- per l'addebito lavorativo».

De toute évidence, les démotisants n'ont pas la même compréhension de ce quatrième rêve¹⁷. Pour G. Botti, le rêveur se voit en présence d'un homme qui se rebelle durant un interrogatoire devant une cour de justice. Il y déclare, pour se disculper et contester son arrestation, avoir obéi à une demande de la déesse Sakhmet lui enjoignant de toucher la lampe du Sarapieion. Ce fait a provoqué le trouble parmi ses hommes. La réponse du rêveur est, pour G. Botti, «assez obscure». Pour

¹⁷ Assurément, ces traductions modernes n'épuisent pas les interprétations possibles du texte démotique, comme en témoigne la traduction du Professeur Robert J. Ritner: «I find a man coming to pray at the place of invocation. What he is saying: «Sakhmet, speak on my behalf. I touched a lamp of the Temple of Osiris-Apis (Serapeum). It/he (either the lamp or Osiris-Apis) has already caused that all my people be detained». I said to myself: «if it happens that they did not do them to you because of the lamp, they will be appeased with you at once. You will find those things that were lost by (your) hand. They will set up a share as compensation (in) the house (?) of work (?)». Cette traduction, fondée sur une relecture de l'original, met en évidence les ambiguïtés du texte démotique, ainsi que les questions que posent les éditions de G. Botti et E. Bresciani.

E. Bresciani et ses élèves, un homme vit un conflit du travail avec ses ouvriers. Le rêveur l'exhorte à garder son calme, car ses ouvriers-dépendants vont reprendre le travail, et finalement accomplir le travail dû. Ces deux lectures ont donc des implications juridiques que nous allons développer après avoir posé la question de la personnalité de l'auteur de ses rêves.

Des rêves d'Apollonios fils de Glaukias?

Les commentateurs se sont divisés sur l'identité du rêveur, cette question essentielle étant liée dans leur analyse à la capacité des deux frères, Apollonios et Ptolémaïos, à lire et à écrire le démotique. On sait qu'Ulrich Wilcken l'a mise en doute, mais sans apporter d'arguments convaincants¹⁸. C'est pourquoi la grande majorité des démotisants considèrent comme Eugène Révillout, Kurt Sethe, Nathaniel Julius Reich, Giuseppe Botti, John D. Ray, et Dorothy J. Thompson¹⁹, que le P. dem. Bologna 3173, voire également le P. dem. Bologna 3171 sont bien des rêves effectués par Apollonios puis écrits de sa main²⁰.

Mais Koen Goudriaan a proposé de disjoindre les deux problèmes. Si pour ce savant le rêveur est bien Apollonios, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il ait écrit lui-même ces rêves²¹. Il nous semble cependant que la position adoptée par la majorité des démotisants est tout à fait plausible.

Sur le premier point, nous pensons en effet – avec K. Goudriaan – que la solution proposée par Edda Bresciani pour définir ce qu'elle croit relever d'un type de littérature onirique n'est pas recevable. Pour elle, ces rêves ne sont pas ceux d'une personne, mais des rêves consignés dans un «Livre de rêves» («Dreambook»). Or, de tels rêves sont toujours présentés de manière casuistique («Si un homme voit ceci dans un rêve... ceci est bon (ou mauvais)», ce qui n'est pas le cas ici. Il faut donc revenir à l'hypothèse de rêves individuels. Apollonios doit bien en être l'auteur.

L'auteur des rêves voit en effet apparaître, dans le premier d'entre eux, deux sœurs Thauès et Taous, dans lesquelles on reconnaîtra bien volontiers les deux célèbres jumelles égyptiennes, envers lesquelles Ptolémaïos exerce la protection comme *proestêkôs*²². Dans le second, il voit apparaître un homme qui chante «Apollonios parle grec, Pétéharenpi parle égyptien», ce qu'il faut très probablement entendre comme étant la marque de la double culture d'Apollonios, qui a deux noms,

¹⁸ Ulrich Wilcken, *op. cit.*, p. 350-351.

¹⁹ Voir en dernier lieu Dorothy J. Thompson, *op. cit.*, p. 247 (232), qui considère que Ulrich Wilcken, *ibid.*, et Edda Bresciani, *art. cit.*, p. 102, font preuve d'«une excessive prudence» (*unduly cautious*).

²⁰ Willy Clarysse, *op. cit.*, qui les présente sous l'intitulé suivant: «Dream reports from Apollonios, brother of Ptolemaios», ne se prononce que sur l'auteur des rêves, Apollonios.

²¹ Koen Goudriaan, *Ethnicity in Ptolemaic Egypt*, Amsterdam, 1988, p. 44-46.

²² Sur les Jumelles, cf. Ulrich Wilcken, *op. cit.*, p. 46-47 et p. 177s.; Dorothy J. Thompson, *op. cit.*, p. 233s.

l'un grec et l'autre égyptien, Pétéharenpi²³. Nous noterons enfin que l'analyse paléographique conduite par Giuseppe Botti conclut à la proximité de l'écriture avec d'autres textes démotiques, des ostraca conservés à l'Ermitage de Saint-Petersbourg, écrits également, très probablement, par Apollonios²⁴.

Pour ce qui est de l'écriture des rêves, le seul argument avancé par Koen Goudriaan pour estimer qu'Apollonios ne savait pas écrire en démotique – tout en le comprenant oralement – est fondé sur la présence dans leur bibliothèque d'un texte traduit en grec de l'égyptien: le «songe de Nectanébo» (*UPZ* I 81). Mais cet argument est très fragile. Nous ne savons pas en effet si Apollonios pouvait accéder matériellement à l'original égyptien. A la fin du premier siècle ou au début du deuxième siècle de n.è. les prêtres de Tebtynis devront ainsi utiliser une version du songe traduite du grec en démotique (P. Carlsberg 562), faute – sans doute – d'avoir pu avoir entre les mains l'original égyptien²⁵. Apollonios peut très bien avoir fait faire – à moins qu'il n'en soit lui-même l'auteur – cette traduction (qui n'est sans doute qu'un brouillon) afin de la diffuser, auprès d'amis par exemple²⁶. Notre conclusion sera donc que si Apollonios rêve et écrit aussi en égyptien, il apparaît donc très probable qu'il s'agit d'un authentique bilingue, un bilingue actif, qui comprend, parle et écrit dans les deux langues²⁷. On sait que ce phénomène est resté tout à fait exceptionnel dans la communauté des Hellènes à laquelle il appartient, puisque son père est un clérouque macédonien.

2. La dimension juridique du quatrième rêve d'Apollonios.

Le quatrième rêve pose trois problèmes de nature juridique: le premier concerne la mention de la «place d'appel» (*sede del chiamare, sbh*) dans la traduction de G. Botti, le second l'interprétation qu'il faut donner au fait de toucher la lampe, le troisième le

²³ Giovanni Botti, *op. cit.*, p. 15 (3) donne comme traduction littérale: «Apollonios dice parole greche, Petearpisis dice parole di un uomo d'Egitto»; Edda Bresciani, *art. cit.*, p. 97-98 traduit «Apollonio è un nome greco, Petearnfoi è un nome egiziano». Sur cette transcription «Pétéharenpi», cf. Dorothy J. Thompson, *op. cit.*, p. 263 (300), qui se fonde sur John D. Ray. L'argument apporté par Edda Bresciani, qui note que ces noms de Thauès, de Taous et Apollonios très fréquents, ne sauraient constituer une preuve décisive pour déterminer le nom de l'auteur des rêves ne peut emporter la conviction.

²⁴ Giovanni Botti, *op. cit.*, p. 11-12.

²⁵ Kim Ryholt, «A Demotic Version of Nectanebo's Dream (P. Carlsberg 562)», dans *ZPE*, t. 122 (1998), p. 197-200.

²⁶ Sur la circulation des livres: Bernard Legras, *Lire en Égypte, d'Alexandre à l'Islam*, Paris, 2002, Chap. VII.

²⁷ Cf. Willy Peremans, «Sur le bilinguisme dans l'Égypte des Lagides», dans *Studia Paulo Naster Oblata, II, Orientalia Antiqua*, éd. J. Quaegebeur, Louvain, 1982, p. 143-154, et *Id.*, «Le bilinguisme dans les relations gréco-égyptiennes sous les Lagides», dans *Egypt and the Hellenistic World* (Actes du colloque international, Louvain, 24-26 mai 1982), éd. E. Van't Dack *et alii*, Louvain, 1983, p. 253-280, en part. p. 263 où il pose la question de l'ampleur du «bilinguisme passif ou tout au plus oral».

problème des rapports de cet homme, qui vient sur la «place d'appel» et qui touche cette lampe, avec les personnes avec lesquelles il est en relation. Les commentateurs que nous avons cités ont curieusement disjoints les trois questions, en omettant toute mention de la déesse-lionne Sakhmet, dont la mention est pourtant incontestable et pour nous centrale.

Le mot démotique *sbh* est bien attesté dans deux autres papyrus démotiques, le P. dem. Dogson, l. 10-12²⁸, et le P. Lille 29, l. 17,2, republié en 1972 par Françoise de Cénival²⁹. Elle y montre que cette «place d'appel» ou «place de supplication» correspond à «un appel à la décision ou à l'arbitrage dans un cas d'accusation». Elle considère que cette formule, qu'elle rapproche de la «supplication du dieu» (ou «devant le dieu») est sans doute à mettre en relation avec la demande d'oracles. Or cette procédure, qui remonte au Nouvel Empire, est largement attestée dans l'Égypte grecque et romaine³⁰. La technique oraculaire pouvait prendre plusieurs formes. Mais le procédé de la question écrite au dieu a été le mieux étudié, le catalogue en ayant été dressé récemment par L. Papini et William M. Brashear³¹. Ces demandes sont constituées – en général – de trois éléments: a/ L'invocation de la divinité, b/ La question (*prodosis*) introduite par ἐάv ou εἰ, parfois écrit ἦ, c/ La demande de réponse (*apodosis*), exprimée par la formule «fais sortir ce billet» ou par un formule analogue³². Mais on doit constater dès à présent que les demandes oraculaires datent pour l'essentiel de l'époque romaine (trente-neuf) ou de l'époque byzantine (huit), et non de l'époque ptolémaïque, avec seulement quatre textes, dont aucun n'est originaire de Memphis³³.

Le deuxième point juridique en discussion est le fait de «toucher la lampe». Aucun des savants que nous avons cités n'a proposé un commentaire sur ce thème. Seul Lienhard Delekat, à notre connaissance, propose une explication dans son livre sur la *katochê*, la hiéroudoulie et l'affranchissement³⁴. Cet acte serait au cœur de la problématique de l'asylie. C'est en effet, pour ce savant, par ce geste qu'une personne bénéficie de la protection du Sarapieion. C'est en l'accomplissant qu'un fugitif (*Flüchtling*) devenait *katochos*. Il se demande cependant si ce geste ne consiste pas en

²⁸ Francis Ll. Griffith, *PSBA*, t. 31, p. 104.

²⁹ Françoise de Cénival, *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques*, Le Caire, 1972, p. 33-34 et 196-197.

³⁰ Cf. la bibliographie donnée par Barbara Anagnostou-Canas, *art. cit.*

³¹ L. Papini, «Domande oracolari: elenco delle attestazioni in greco ed in copto», dans *Analecta Papyrologica*, t. 4 (1992), p. 21-27; William M. Brashear, «The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey: Annotated Bibliography (1928-1994)», dans *ANRW*, II, t. 18.5, Berlin-New York, 1995, p. 3448-3456.

³² William M. Brashear, *art. cit.*, p. 3451 et Barbara Anagnostou-Canas, *art. cit.*, p. 5.

³³ P.Mil. Vogl. III 127 (Tebtynis, III^e-II^e siècle av. n.è.), SB XVI 12677 (origine inconnue, II^e siècle av. n.è.), P. XVII Congr. 14 (Oxyrhynchos, II^e-I^{er} siècle av. n.è.), P. Tebt. II 284 (Tebtynis, I^{er} siècle av. n.è.).

³⁴ Lienhard Delekat, *Katoche, Hierodoulie und Adoptionsfreilassung*, Munich, 1964, p. 96-98.

fait dans l'allumage de la lampe³⁵. Mais Lienhard Delekat ne justifie cette affirmation par aucun parallèle³⁶.

Le troisième point est celui des contacts entre cet homme et les hommes avec lesquels il se trouve en contact. L. Delekat propose encore une explication qui se singularise. Ces personnes ne seraient pas des ouvriers, mais ses proches. L'asylie que lui procure le temple de Sarapis, lui permettrait de voir ses proches se porter garant de ses fautes (probablement des dettes). Mais comme ceux-ci doivent encore payer pour lui épargner de devenir «esclave du temple», Apollonios le rassure en lui affirmant qu'ils vont également accepter de payer – après avoir hésité – au temple cette somme libératrice (*Lösesumme*). Cette interprétation se heurte au fait que la traduction de «proches» adoptée par L. Delekat est refusée par Edda Bresciani qui est la première démotisante à traduire sans hésiter un passage que G. Botti rendait encore avec de nombreux points d'interrogation. Elle montre clairement qu'il existe entre cet homme et ces personnes une relation hiérarchique de travail entre un patron et ses ouvriers. Ils sont, de fait, définis comme des «dépendants» (*dipendenti*) dans sa traduction, ou des «ouvriers» (*operai*) dans son commentaire³⁷.

Notre analyse repose sur la mise en parallèle de papyrus grecs et démotiques. Il nous apparaît en effet que le fait de «toucher la lampe», loin de devoir être mis en relation avec l'admission dans un temple bénéficiant du droit d'asile, doit être interprété comme un geste prenant place dans un contexte d'incubation oraculaire.

La lampe est en effet utilisée dans le cadre de rituels de consultation oraculaire pour solliciter la réponse de la divinité sollicitée³⁸. Le papyrus démotique de Londres et Leyde présente ce rituel de manière précise³⁹:

Tu te rends en une pièce sombre et propre, dont la façade s'ouvre au sud, et tu la purifies avec de l'eau additionnée de natron. Puis tu prends une lampe blanche, neuve, en laquelle n'entre ni terre rouge ni eau de gomme, et tu y introduis une mèche propre, et tu l'emplis de vraie huile, après avoir, au préalable, écrit ce nom et ces figures sur la mèche, avec une encre additionnée de myrrhe. Et tu poses cette lampe sur une brique neuve, devant toi, après avoir saupoudré le sol, sous elle, de sable; et tu prononces ces paroles au-dessus de la lampe, en les répétant jusqu'à sept

³⁵ Lienhard Delekat, *op. cit.*, p. 96 (2).

³⁶ On notera que ce livre de L. Delekat n'est pas cité dans l'ouvrage magistral de Kent J. Rigsby, *Asylia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley and Los Angeles, 1996, «Egypt» p. 540- 544 (Introduction historiographique). L. Delekat est par ailleurs l'auteur d'un ouvrage sur la découverte de l'Amérique (Brésil) par les Phéniciens, à l'époque archaïque, sous le roi Hiram (*Phönizier in Amerika, die Echtheit der 1873 bekanntgewordenen kanaänischen (altsidonischen) Inschrift aus Paratiba in Brasilien nachgewiesen*, Bonn, 1969).

³⁷ Edda Bresciani *et aliae*, *art. cit.*, p. 98 et 103.

³⁸ Sur les lampes dans le contexte des temples: A. Leahy, «Saite Lamp Donations», dans *Göttinger Miszellen*, t. 49 (1981) p. 37-46.

³⁹ Francis Ll. Griffith, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, Londres, 1904-1909, I-III, V, 3s.

fois. Tu répands l'encens devant la lampe, au voisinage de la lampe, et tu regardes la lampe; quand tu aperçois le dieu, au voisinage de la lampe, tu t'étends sur une natte de roseaux, sans adresser la parole à qui que ce soit. Alors le dieu te répond en rêve ...⁴⁰.

Il s'agit sans aucun doute possible d'un oracle obtenu par incubation: le fidèle sollicite la divinité dans un temple et la réponse divine intervient durant le sommeil du rêveur. On constatera que cette interrogation du dieu se fait dans un cadre collectif, puisqu'il est précisé qu'après l'invocation le fidèle ne doit plus adresser la parole à quiconque.

Or ce même papyrus attribue un rôle-clé à la déesse-lionne Sakhmet. Elle y est en effet désignée dans un passage ultérieur comme «la mère de la lampe»⁴¹. On sait qu'elle joue en effet un rôle important dans les rites magiques et oraculaires égyptiens, depuis l'Ancien Empire, et en particulier durant l'époque tarde-égyptienne⁴². L'adresse à Sakhmet n'est cependant pas la seule possible dans une procédure d'oracle sollicitée par incubation. Un papyrus grec magique du British Museum daté du III^e siècle de n.è. conserve ainsi une adresse au dieu Bès, où le questionneur utilise également une lampe (ὄψε πρὸς τὸν λύχ[ν]ον) sur laquelle il fait sa demande orale «sur la lampe» (λόγος ὁ λεγόμενος ἐπὶ τὸν λύχνον⁴³).

La mention de cette déesse dans le rêve d'Apollonios s'explique pleinement par sa place dans le monde divin rassemblé au Sarapieion. Elle y dispose d'un sanctuaire, qui n'est pas localisé avec certitude⁴⁴, mais dont le prêtre est attesté depuis l'extrême fin du III^e siècle av. n.è.⁴⁵. Elle fait en effet partie, depuis l'Ancien Empire, de la triade memphite avec Ptah son époux et Néfertem, leur fils. Le nom de Sakhmet n'apparaît pas autrement dans les archives des deux frères *katochoi* Ptolémaïos et Apollonios. Mais il connaissaient bien Astarté, puisqu'ils vivaient dans une pièce-

⁴⁰ Traduction Serge Sauneron, dans *Les songes et leur interprétation. Égypte ancienne, Babylone, Hittites, Canaan*, Paris, 1959, p. 51.

⁴¹ Francis Ll. Griffith, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, cit., VI, 35-36.

⁴² Sigrid-Eike Hoernes, *Untersuchungen zu Wesen und Kult der Göttin Sachmet*, Diss.-Münster, Bonn, 1976, p. 54-63, en part. p. 63. Cf. aussi Heike Sternberg, *LdÄ*, s.v. «Sachmet, V» (1984), col. 328 qui insiste sur son importance dans les textes magiques et oraculaires à l'époque tardive, comme l'attestent la stèle Metternich, une stèle hiéroglyphique de la 30^e dynastie (éd. C.E. Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele*, Copenhague, 1956) ou la stèle 1935.200.445, dite stèle magique du Musée Kestner à Hanovre, d'«époque tardive» (éd. Ph. Derchain, *RdÉ*, t. 16, 1964, p. 16-23 et Pl. 2)

⁴³ PGM VII 226 et 233. Sur l'oracle de Bès à Abydos, cf. Paul Perdrizet et Gustave Lefebvre, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos (Inscriptiones Graecae Aegypti)*, t. III), Nancy-Paris-Strasbourg, 1919 (rééd. Chicago, 1978), p. XX-XXI.

⁴⁴ John D. Ray, *The Archive of Hor*, Londres, 1976, p. 154.

⁴⁵ P.W. Pestman, *Recueil de textes démotiques et bilingues*, II, Leyde, 1977, n° 3, 3 (201 av. n.è.).

annexe (le pastophorion) de son temple, l'Astartieion⁴⁶. Or Sakhmet a été assimilée à Astarté, elle-même identifiée par l'*interpretatio Graeca* à Aphrodite⁴⁷.

La mention de Sakhmet nous incite à penser que l'homme qui apparaît à Apollonios dans le quatrième rêve du P. Bologna 3173 a consulté la divinité dans le dortoir où l'on pratiquait l'incubation et auquel le Sarapieion de Memphis devait une grande part de son prestige et de sa célébrité⁴⁸. Il n'en reste malheureusement aucune trace architecturale, mais il est probable qu'il se situait à l'ouest du *dromos* ou «Allée des Sphinx» dans une zone de monuments grecs⁴⁹. On sait d'ailleurs, depuis peu (1999), grâce à la publication d'un graffite figurant le long de la patte antérieure d'un Sphinx provenant du *dromos* conservé à Vienne, que le dortoir avait ses détracteurs. Sur cette inscription datable de 275-225 av. n.è. on lit en effet «Au dortoir, il y a des milliers de débauchés (*sinamroi*)⁵⁰. Cette inscription, qui n'exprime sans doute rien d'autre que «la déconvenue d'un client mécontent»⁵¹, révèle le nom du dortoir (ἐγκοιμητήριον) qui était jusqu'alors inconnu dans la documentation papyrologique et épigraphique d'Égypte. Il apparaît alors possible de voir dans «la place d'appel» qu'Edda Bresciani préfère traduire «oratoire» (*oratorio*) le lieu où les demandes sont faites et éventuellement exaucées, c'est-à-dire le «dortoir» lui-même ou plus probablement l'endroit où les rêves étaient interprétés⁵².

Or, cette consultation oraculaire a suscité – nous l'avons vu – du trouble chez les ouvriers du consultant. Si nous adoptons la publication d'Edda Bresciani, acceptée par Willy Clarysse⁵³, il apparaît que le conflit porte sur le travail de ces ouvriers. En l'absence de détails et de précisions que ne donne pas le rêve, on formulera ici l'hypothèse que l'oracle délivré à la suite de la consultation auprès de Sakhmet a déplu aux ouvriers. Le conseil divin devait leur être défavorable. On peut imaginer qu'il existait avant cet oracle un problème entre le consultant et ses ouvriers, et que le «patron» a recherché sa solution auprès de la divinité. Si notre hypothèse est exacte, nous aurions ici un intéressant exemple d'une affaire où l'une des parties cherche la solution, non devant les tribunaux ordinaires, mais devant une forme de «justice divine». L'incubation oraculaire devrait – dans ces conditions – être comptée

⁴⁶ UPZ I 119, l. 21; 120, l. 6. Cf. Dorothy J. Thompson, *op. cit.*, p. 218.

⁴⁷ Cf. Sigrid-Eike Hoenes, *op. cit.*, p. 180-181.

⁴⁸ Il existait un autre temple où se pratiquait l'incubation à Saqqara: celui d'Imhotep-Asclépios, mais il était réservé aux prêtres et aux épouses des prêtres.

⁴⁹ Cf. Jean-Philippe Lauer et Charles Picard, *Les statues grecques du Sarapieion de Memphis*, Paris, 1955, p. 173.

⁵⁰ Herrmann Harrauer, dans Eva Rogge, *Statuen der 30. Dynastie und der ptolemäisch-römischen Epoche = Corpus Antiquitatum Aegyptiacarum. Lose-Blatt Katalog. Kunsthistorisches Museum Wien, Ägyptisch-Orientalische Sammlung. Lieferung 11* (Mayence, 1999), p. 10 et Fig., p. 38. Cf. Georges Nachtergaele, «Graffites du Sarapieion de Memphis», dans *Chron. d'Ég.*, t. 74 (1999), p. 353-355.

⁵¹ Georges Nachtergaele, *art. cit.*, p. 354.

⁵² Cf. Edda Bresciani *et aliae*, *art. cit.*, p. 99.

⁵³ *Women and Society in Greek and Roman Egypt, cit.*, p. 104.

parmi les formes de cette «justice» oraculaire étudiée par Barbara Anagnostou-Canas. On peut penser que dans des sanctuaires comme le Sarapieion de Memphis cette forme de «justice» oraculaire était privilégiée, ce qui pourrait expliquer la lacune concernant les autres formes de demandes que nous avons notée plus haut en nous fondant sur les travaux de William M. Brashear.

3. Conclusion: L'incubation oraculaire et la justice ptolémaïque au Sarapieion de Memphis.

La présence de textes oniriques dans les archives des deux frères a été justifiée par les tenants des deux grandes thèses sur la nature des *katochoi*, la thèse dite «religieuse» et celle dite «séculière». Pour Eugène Révillout, qui insiste sur le fait qu'ils figuraient dans la bibliothèque des deux frères, ils reflèteraient leurs «occupations mystiques», qui s'expriment certes par le soin à recopier leurs songes, mais aussi – et surtout – par «la prière, la méditation, les exercices ascétiques et la lecture de bons livres». Cette interprétation l'inscrit clairement dans le groupe de savants, au premier rang desquels Ulrich Wilcken⁵⁴, qui cherchent à expliquer la *katoché* par une théorie «religieuse», les reclus vivant volontairement dans ce sanctuaire pour des dieux envers lesquels il avaient une dévotion particulière⁵⁵. Pour les tenants de la thèse «séculière», ils s'expliqueraient par l'intérêt qu'on pu avoir pour la riche vie du Sarapieion des «reclus» pour lesquels la *katoché* était probablement une forme de l'asylie⁵⁶.

La consultation oraculaire a de toute évidence passionné les deux frères. Le dossier grec des archives du Sarapieion comporte la copie de nombreux rêves. Apollonios a copié de sa main le «songe de Nectanébo», cité plus haut (UPZ I 81), ainsi que la lettre où son frère Ptolémaïos rapporte deux de ses propres rêves à Damoxénos (UPZ I 78). Ptolémaïos a consigné ses propres rêves sur le papyrus UPZ I 77; il a copié de sa main ceux de Nektembés (UPZ I 79) et a dressé sur une autre feuille de papyrus une liste de rêves (UPZ I 80). Mais il n'est pas toujours aisé de distinguer les rêves spontanés des rêves provoqués, ceux de l'incubation⁵⁷. Le papyrus Didot⁵⁸, un livre en rouleau où les deux frères ont rassemblé une anthologie

⁵⁴ UPZ I, p. 52-72.

⁵⁵ Le débat historique sur la définition des *katochoi*, qui est l'un des plus anciens de la papyrologie, a commencé dès la publication des trouvailles d'Auguste Mariette sur le site du Sarapieion. Cf. la présentation des thèses en présence par Paul Perdrizet et Gustave Lefebvre, *op. cit.*, p. XVII-XVIII, Ulrich Wilcken, UPZ I, p. 52-55, et John D. Ray, *op. cit.*, p. 162. La thèse religieuse a été sérieusement ébranlée par Willy Clarysse, «UPZ I 6a, a reconstruction by Revillout», dans *Enchoria*, t. 14 (1986), p. 43-49.

⁵⁶ Kurt Sethe, *art. cit.*

⁵⁷ Cf. le commentaire d'Ulrich Wilcken, UPZ, p. 348-350.

⁵⁸ P. Louvre 7112, connu également sous le nom de P. Weil: Henri Weil, *Un papyrus inédit de la bibliothèque de M. Ambroise Firmin-Didot. Nouveaux fragments d'Euripide et d'autres poètes grecs*, Paris, 1879 (2 planches photoglyptiques).

de textes poétiques, conserve comme dernier extrait du *recto* un discours où un homme loue une cité, très certainement Athènes⁵⁹. L'auteur en est inconnu. On y lit de fait une véritable exaltation de cette pratique: «De telles ténèbres étaient auparavant étendues, semble-t-il, sur mon intelligence, que toutes ces choses étaient cachées et m'étaient rendues invisibles. Mais maintenant que je suis ici – comme si, dans le temple d'Asclépios, tu t'étais couché et que tu avais retrouvé la santé pour le futur – je suis revenu à la vie» (lignes 6-11).

La consultation oraculaire a essentiellement un but médical, de telle sorte qu'elle se déroule dans des sanctuaires que l'on a pu définir comme des sanatoriums⁶⁰. Mais ce but n'est pas exclusif. L'oracle peut avoir un but politique: c'est le cas par exemple du songe de Nectanébo. En offrant une alternative à la justice officielle, cette pratique permettait d'accéder au conseil (non contraignant) de la divinité. Ce désir de donner plus de place à la justice des dieux pourrait être rapproché de cette autre alternative dont disposent les habitants grecs et égyptiens du royaume lagide, à savoir l'*enteuxis*. Or le dossier grec du Sarapieion fait apparaître l'importance de l'usage de l'*enteuxis* parallèlement à l'*hypomnêma* adressé aux fonctionnaires. Ces *enteuxeis* pouvaient être remises – sans intermédiaire – au roi lors de ses fréquentes visites au Sarapieion de Memphis, à travers la célèbre «Fenêtre de l'audience» (θυρίς) mentionnée dans trois documents des archives⁶¹. Les Ptolémées étant des hommes-dieux – comme les autres souverains hellénistiques –, le recours à la «justice» oraculaire, incubatoire ou non, et au roi-juge semble bien apporter une illustration de la crise du système judiciaire ptolémaïque au milieu du II^e siècle av. n.è. La justice divine, qu'elle soit oraculaire ou royale, pourrait ainsi avoir sérieusement concurrencé la justice des chrématistes, des laocrites ou des fonctionnaires, c'est-à-dire la justice ordinaire.

⁵⁹ Texte établi par Konrad Gaiser, «Ein Lob Athens in der Komödie (Menander, Fragmentum Didotianum b)», dans *Gymnasium*, t. 75 (1968), p. 196 et Ludwig Koenen, «Zu dem Komödien-Prolog des P. Didot», dans *ZPE*, t. 3 (1968), p. 138 (pour la lecture des vers 5 et 6).

⁶⁰ L'incubation, qui a longtemps été considérée comme un apport grec (hellénistique) à l'Égypte, aurait en fait été «mise en œuvre dès la première Période Intermédiaire et au nouvel Empire»: cf. Pascal Vernus, *LdÄ*, s.v. «Traum» (en français), t. VI (1986), col. 746.

⁶¹ *UPZ* I 15, l. 7; 16, l. 20, 53, l.4. Cf. Hans-Julius Wolff, *op. cit.*, p. 9 et n. 18 (bibliographie à laquelle on ajoutera Nathaniel Julius Reich, «New documents from the Serapeum of Memphis», dans *Mizraim*, t. 1 (1933), p. 31s., et Dieter Arnold, *LdÄ*, s.v. «Erscheinungsfenster», t. II (1977), col. 14).

BIBLIOGRAPHIE

- Anagnostou-Canas, B. (1990), «Justice» oraculaire dans l'Égypte hellénistique et romaine, *RHD*, t. 76, p. 1-16.
- Arnold, A. (1977), *LdÄ*, s.v. «Erscheinungsfenster», t. II, col. 14.
- Botti, G. (1941) *Testi demotici I*, Florence.
- Brashear, W.M. (1995), The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey: Annotated Bibliography (1928-1994), *ANRW* II, t. 18.5, Berlin-New York, p. 3448-3456.
- Bresciani, E., Bedini, E., Paolini, L., Silvano, Fl. (1978), Una Rilettura dei Pap. Dem. Bologna 3173 e 3171, *Egitto e Vicino Oriente*, t. 1, p. 95-104.
- Cenival, Fr. de (1972), *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques*, Le Caire.
- Clarysse, W. (1986), UPZ I 6a, a reconstruction by Revillout, *Enchoria*, t. 14 (1986), p. 43-49.
- Delekat, L. (1964), *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung*, Munich.
- Derchain, Ph. (1964), A propos d'une stèle magique du Musée Kestner, à Hanovre, *RdÉ*, t. 16, p. 16-23.
- Gaiser, K. (1968), Ein Lob Athens in der Komödie (Menander, Fragmentum Didotianum b), *Gymnasium*, t. 75, p. 193-219.
- Goudriaan, K. (1988), *Ethnicity in Ptolemaic Egypt*, Amsterdam.
- Griffith, Fr. Ll. (1904-1909) *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, Londres.
- Hoenes, S.-E. (1976), *Untersuchungen zu Wesen und Kult der Göttin Sachmet*, Diss.-Münster, Bonn.
- Koenen, L. (1968), Zu dem Komödien-Prolog des P. Didot, *ZPE*, t. 3 (1968), p. 138.
- Lauer, J.-Ph., Picard, Ch. (1955), *Les statues grecques du Sarapieion de Memphis*, Paris.
- Leahy, A., Saite Lamp Donations, dan *Göttinger Miszellen*, t. 49 (1981), p. 37-46.
- Legras, B. (2002), *Lire en Égypte, d'Alexandre à l'Islam*, Paris.
- Mélèze Modrzejewski, J. (1963), Zum Justizwesen der Ptolemäer, *ZSS. RA*, t. 80, p. 42-82.
- (1984), Droit et justice dans le monde hellénistique au III^e siècle av. n.è. Expérience lagide, *MNHHM Georges A. Petropoulos*, t. II, Athènes, p. 53-71.
- (1988), Nochmals zum Justizwesen der Ptolemäer, *ZSS. RA*, t. 105, p. 165-179.
- (1995), Law and Justice in Ptolemaic Egypt, *Legal Documents of the Hellenistic World*, éd. M.J. Geller et H. Maehler, Warburg Institute-University of London, Londres, p. 1-19.

- Nachtergaeel, G. (1999), Graffites du Sarapieion de Memphis, *Chron. d'Ég.*, t. 74, p. 353-355.
- Papini, L. (1992), Domande oracolari: elenco delle attestazioni in greco ed in copto, *Analecta Papyrologica*, t. 4, p. 21-27.
- Perdrizet, P., Lefebvre, G., (1919), *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos (Inscriptiones Graecae Aegyptii, t. III)*, Nancy-Paris-Strasbourg.
- Peremans, W. (1982), Sur le bilinguisme dans l'Égypte des Lagides, *Studia Paulo Naster Oblata, II, Orientalia Antiqua*, éd. J. Quaegebeur, Louvain, p. 143-154.
- (1983), Le bilinguisme dans les relations gréco-égyptiennes sous les Lagides, *Egypt and the Hellenistic World* (Actes du colloque international, Louvain, 24-26 mai 1982), éd. E. Van't Dack *et alii*, Louvain, p. 253-280.
- Pestman, P.W. (1977) *Recueil de textes démotiques et bilingues*, II, Leyde.
- Ray, J.D. (1976), *The Archive of Hor*, Londres.
- Reich, N.J. (1933), The Τεεβήσιος υίο and their Quarrel with Apollonios, dans *Mizraim*, t. 1, p. 147-177.
- (1933), New documents from the Serapeum of Memphis, *Mizraim*, t. 1, p. 31s.
- Révillout, E. (1880), Le reclus du Sérapéum, sa bibliothèque et ses occupations mystiques, *Revue Égyptologique*, t. 1, p. 160-163 et Pl. 16.
- Rigsby, K.J. (1996), *Asylia: territorial inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley, University of California Press.
- Rogge, E. (1999), *Statuen der 30. Dynastie und der ptolemäisch-römischen Epoche= Corpus Antiquitatum Aegyptiacarum. Lose-Blatt Katalog. Kunsthistorisches Museum Wien, Ägyptisch-Orientalische Sammlung. Lieferung 11*, Mayence.
- Rowlandson, J. éd. (1998), *Women and Society in Greek and Roman Egypt*, Cambridge.
- Ryholt, K. (1998), A Demotic version of Nectanebo's Dream (P. Carlsberg 562), *ZPE*, t. 122, p. 197-200.
- Sander-Hansen, C.E. (1956), *Die Texte der Metternichstele*, Copenhague.
- Sethe, K. (1913), Sarapis und die sogenannten κάτοχοι des Sarapis, *Abh.d. Gött. Gesell. d. Wiss.*, phil.-hist. Klasse, NF. t. 19, p. 61-66.
- Les songes et leur interprétation. Égypte ancienne, Babylone, Hittites, Canaan*, (1959), Paris.
- Sternberg, H. (1984), *LdÄ*, s.v. «Sachmet, t. V, col. 323-333.
- Thompson, D.J. (1988), *Memphis under the Ptolemies*, Princeton University Press.
- Vernus, P. (1986), *LdÄ*, s.v. «Traum», t. VI, col. 745-749.
- Weil, H. (1879), *Un papyrus inédit de la bibliothèque de M. Ambroise Firmin-Didot. Nouveaux fragments d'Euripide et d'autres poètes grecs*, Paris.
- Wilcken, U. (1927), *Urkunden der Ptolemäerzeit*, t. I, Berlin-Leipzig.
- Wolff, H.-J., (1970), *Das Justizwesen der Ptolemäer*, Munich (1^{ère} éd., 1962).