

Serapis i njegov kult za vladavine ptolemejske dinastije

Tomislav Kiš

U radu je obrađen Serapisov kult, odnosno njegove karakteristike za vladavine ptolemejske dinastije. Preciznije, istraženi su počeci kulta i razlozi njegova nastanka, s posebnim osvrtom na podatke koje donose pojedini antički i ranokršćanski pisci, te društveni i politički kontekst njegove postepene elaboracije. Posebna pažnja posvećena je Serapisovoj složenoj sinkretističkoj prirodi i različitim ikonografskim tipovima božanstva koji su s vremenom stvoreni, prateći promjene i nove zahtjeve kulta. Na samom kraju doneseni su najvažniji podaci o razlozima i načinima prihvaćanja Serapisova kulta u Egiptu i izvan njega.

Ključne riječi: Serapis, ptolemejska dinastija, helenizam, stari Egipt

Uvod

Serapis je bio jedno od najvažnijih božanstava helenističkog svijeta,¹ a potom i Rimskog Carstva, o čemu dobro svjedoči i veći broj predmeta s prikazima njegova lika s hrvatskog povijesnog prostora.² Serapisova složena sinkretistička narav omogućavala je brojnim poklonicima da u njemu pronađu pojedine božanske karakteristike koje su odgovarale osobnim vjerskim potrebama, a o kontinuiranom značaju koji su kult i njemu središnji sakralni kompleks (Serapej u Aleksandriji) imali, najbolje ukazuje činjenica da je potonji još krajem 4. st. bio jedno od posljednjih važnih uporišta pogana. Ipak, početke Serapisova kulta treba tražiti mnogo ranije, već na samom početku vladavine Grka u Egiptu, nakon Aleksandrova osvajanja doline Nila 332. g. pr. Kr. Ovaj rad bavi se upravo povijesnim razvojem Serapisova kulta za vladavine ptolemejske dinastije u svrhu pružanja uvida u problematiku pozadine i razloga iza njegova nastanka, odnosno promjena koje su ga dodatno oblikovale u sljedećim stoljećima. Nastojat će se

¹ Ovaj članak nastao je na temelju odabranih poglavlja diplomskog rada Serapeji u *Sakari i Aleksandriji između Amenhotepa III. i Teofila* (mentorica dr. sc. Marina Milićević Bradač, red. prof.), obranjenog 15. studenoga 2021. na Odsjeku za arheologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

² Spomenici egipatskih kultova s prostora današnje Hrvatske, uključujući one na kojima je prikazan Serapisov lik, obrađeni su u: Selem i Vilogorac Brčić 2012: 7–76; 2015: 7–62; 2018: 9–72, gdje je moguće pronaći i daljnju literaturu o njima.

objasniti Serapisova ikonografska obilježja, njegova fluidna sinkretistička priroda te načini i razlozi prihvaćanja njegova kulta u Egiptu i izvan njega.

Počeci kulta

Dolina Nila oduvijek je bila mjesto boravka različitih naroda i isprepletanja brojnih kultura. U složenoj socijalnoj dinamici navedenog prostora Grci su u većoj mjeri sudjelovali barem od XXVI. dinastije, kada je Psametik I. otvorio vrata plaćenicima, trgovcima i kolonistima iz Jonije i Karije, omogućujući njihovo naseljavanje u Delti (Hdt. II. 152–154; Lloyd 2000a: 371; Wilkinson 2011: 437, 443; Nicgorski 2014: 153). Ipak, vrhunac prisutnosti ovog naroda u Egiptu u političkom, administrativnom, pravnom, demografskom i religioznom smislu započinje tek nakon Aleksandrova osvajanja Egipta 332. g. pr. Kr. te osnivanjem budućeg najvažnijeg helenističkog urbanističkog središta naredne godine. Tijekom svog kratkog boravka u Egiptu od nepune godine, Aleksandar Veliki poštivao je staroegipatske tradicije i postavio temelje nove administracije,³ no nezavidan zadatak potpune konsolidacije vlasti, premještaja administrativnog sjedišta iz Memfisa u Aleksandriju te pokušaja kulturnog i religioznog ujedinjenja Grka i Egipćana zapao je Ptolemeja I. Sotera. Upravo su on i njegovi nasljednici vladari za čije vladavine počinje snažno pokroviteljstvo i način prikazivanja potpuno novog, sinkretističkog božanstva Serapisa (Stambaugh 1972: 6–13; Nicgorski 2014: 154), što je potvrđeno činjenicom da ga u svojim djelima ne spominje ni jedan grčki autor klasičnog perioda (Stambaugh 1972: 1). Jasno je da ime Serapisa ili Sarapisa, kako se naizmjenično pojavljuje u antičkim izvorima te modernim i suvremenim publikacijama, derivira iz imena staroegipatskog božanstva Ozirisa-Apisa (Wilcken 1906: 249–251; Stambaugh 1972: 5; Clerc i Leclant 1994: 666; Wilkinson 2003: 127; Nicgorski 2014: 153),⁴ ali precizno vrijeme i okolnosti podrijetla helenističkog boga još uvijek nisu u potpunosti razjašnjeni.⁵

³ Vidi: Lloyd 2000b: 395; Clayton 2006: 206; Wilkinson 2011: 468–469.

⁴ Tiranije Rufin (*Hist. eccl.* XI. 23) navodi drugačiju (i povijesno neutemeljenu) priču o podrijetlu Serapisova imena, u čiju istinitost i sam sumnja. Ona glasi ovako: u Memfisu je živio kralj ili glava kuće imena Apis, koji je nahranio stanovnike Aleksandrije u trenutku nestašice hrane. Oni su mu u čast u Memfisu podigli hram nakon smrti, gdje je potom hranjen bik (simbol idealnog poljoprivrednika) nazvan po pokojniku. S druge strane, lijes (*soros*) dobrotvora odnijeli su u Aleksandriju. Nakon što se on spojio s Apisovim bikom počeli su ga nazivati Sorapis, što se kasnije pretvorilo u Serapis. Nasuprot tomu, Martin Bommas smatra da su prakse tumačenja snova i predviđanja budućnosti, zbog kojih su Grci dolazili u hramove Ozirisa-Apisa, utjecale na stvaranje imena novog božanstva, odnosno da su zbog njih spojene egipatska riječ ser (pretkazati) i Apisovo ime, čime je Serapis "Apis koji pretkazuje" (vidi: Bommas 2005: 24–25; 2012: 422).

⁵ Usp. Stambaugh 1972: 6–13; Nicgorski 2014: 153. U radu je korištena sintagma „kreacija Serapisova kulta” nauštrb „kreacije Serapisa”. Potonju koriste neki autori (primjerice Kiessling 1949: 317 i Fraser 1967: 29), no ostali istraživači smatraju da takav termin treba izbjegavati (Beloch 1967: 436, bilj. 3; Stambaugh 1972: 9–13), odnosno da je „moguće stvoriti prikaz ili kult, ali da nitko drevan ili suvremen nikada nije kreirao božanstvo” (Bradford Welles 1962: 285).

Većina autora smatra da upravo u vladavini Ptolemeja I. treba tražiti začetak osmišljavanja glavnih obilježja novog božanstva i početke organizacije njegova kulta, s ciljem odgovora na novo doba u kojemu se susreću dvije religije, odnosno pokušaja njihove „pomirbe” kroz razvitak dobrih i harmoničnih odnosa različitih naroda,⁶ što je bilo od osobite važnosti za prostor multikulturalne Aleksandrije. U tome su procesu u novo božanstvo spojeni aspekti Ozirisa-Apisa,⁷ čije su važnosti u procesu legitimizacije vlasti bili svjesni Aleksandar i vladari iz dinastije Ptolemejevića (Assmann 1996: 414–415; Pfeiffer 2008: 389), i boga Ozirisa s jedne, te brojnih helenističkih božanstava poput Zeusa, Hada, Dioniza, Asklepija i ostalih s druge strane. Takav je religijski koncept bio posebice važan u okolnostima gdje su se Grcima čak i uz *interpretatio Graeca* egipatska, često zoomorfna ili antropozoomorfna, božanstva činila potpuno stranim u jednakoj mjeri kao što su to Egipćanima bili stanovnici Olimpa. Spomenuta tvrdnja o Ptolemeju I. kao osobi koja je potaknula kreiranje novog kulta temelji se na dvama osnovnim i najdetaljnijim izvorima, koji potpadaju u tzv. sinopsku tradiciju.⁸ Prvi je od njih Plutarh (*De Is. et Os.* 28), koji piše o snu u kojemu je Ptolemej I. Soter vidio skulpturu Plutona iz Sinopa, koja ga je nagovorila da je dopremi u Aleksandriju. Iako Ptolemej I. isprva nije znao gdje se točno skulptura nalazi, ona je locirana uz pomoć dvorjana i potom dopremljena u Egipat.⁹ Tada su je vidjeli svećenici Maneton i Timotej,¹⁰ koji su potvrdili da je zaista riječ o Plutonu te potom uvjerali Ptolemeja I. da je skulpturu moguće identificirati kao prikaz Serapisa, kako se Pluton nazivao među Egipćanima. Tacit (*Hist.* IV. 83–84), pišući u otprilike isto vrijeme kad i Plutarh, prenosi u više detalja istu priču, s tek neznatnim odstupanjima koja ne utječu na njezin krajnji ishod,¹¹ odnosno dopremanje skulpture u Egipat i njezino postavljanje u Aleksandriji.¹² U navedenim izvorima osim podataka o dopremanju skulpture ne postoje drugi podaci bilo o kojem aspektu početaka osmišljavanja Serapisovih karakteristika i osobitosti kulta. Zbog toga, kao i zbog kasnijeg vremenskog okvira u kojemu nastaju, Plutarhova i Tacitova djela u ovome je kontekstu potrebno koristiti s dodatnom dozom opreza.

⁶ Vidi: Havelock 1981: 4; Clerc i Leclant 1994: 666; Peacock 2000: 438; Wilkinson 2003: 127; Glavičić 2013: 83; Nicgorski 2014, 154.

⁷ Više o Ozirisu-Apisu, odnosno kultu Apisova bika vidi: Dodson 2005: 72–91; Nicholson 2005: 46; Marković 2013.

⁸ Za više o miletskoj koloniji Sinopi na južnoj obali Ponta (uključujući njene veze s Aleksandrijom) vidi: Miličević Bradač 2004: 310–318.

⁹ Plutarh (*De soll. An.* 36) u djelu *De sollertia animalium* također zapisuje jednu zgodu iz istog događaja, u kojoj je dupin Sotelu i Dioniziju pomogao pronaći put nakon što im je vjetar skrenuo brod s kursa.

¹⁰ O Manetonovoj važnoj ulozi u stvaranju Serapisova kulta svjedoči baza Serapisova kipa, pronađena u Serapisovom hramu u Kartagi, na kojoj je zapisano ime ovog egipatskog svećenika (Μαρέθων).

¹¹ Primjerice, prema Plutarhu (*De Is. et Os.* 28) skulptura je ukradena, a prema Tacitu (*Hist.* IV. 83–84) Ptolemej I. je poslao izaslanike da ju pribave. Također, prvi autor (Plut. *De Is. et Os.* 28) navodi samo jedan Ptolemejev san, dok drugi (Tac. *Hist.* IV. 83) navodi kako je nakon njega uslijedio još jedan.

¹² Preciznije, Tacit (*Hist.* IV. 84) kaže da je postavljena u nekadašnjem hramu Ozirisa i Izide.

Nadalje, postavljanje skulpture Serapisa u vrijeme vladavine Ptolemeja I. smješta i grčka verzija *Kronike* Euzebija iz Cezareje (Euseb. II, ur. Schoene 1875: 119; Stambaugh 1972: 7; Pollitt 1986: 279), a navedenu teoriju o počecima božanstva mogao bi potvrditi i manje poznati navod Pauzanije (I. 18. 4), koji piše da su Atenjani štovanje Serapisa naslijedili od Ptolemeja.

Manji broj znanstvenika ipak dodatno propituje ili se ne slaže s navedenim objašnjenjem razloga kreacije kulta, odnosno vladavine u koju treba smjestiti njegove početke.¹³ U sljedeću skupinu pripadaju suvremeni autori koji se, u svjetlu postojanja kontradiktornih podataka o Serapisovim počecima u pisanim izvorima, zalažu za oprez pri smještanju najranijih događaja vezanih uz njegov kult u vrijeme vladavine Ptolemeja I.¹⁴ Informacije koje antički autori donose su proturječne, ponekad čak i unutar istoga djela, no svim spomenutim izvorima i dalje je zajedničko zadržavanje na događajima dopremanja i postavljanja skulpture. Ove radnje izuzetno su bitne za povijest same skulpture i, posljedično, razvoja Serapisove ikonografije, no na temelju samo jednog od spomenutih izvora teško je nedvojbeno tvrditi da kult boga, neovisno o njegovim karakteristikama u datome vremenu, nije postojao prije trenutka moguće dopreme skulpture za vladavine nekog od Ptolemeja s obzirom na to da sinopska tradicija uključuje isključivo „uvođenje skulpture, a ne novog božanstva” (Stambaugh 1972: 9).

Unatoč tome što nije sigurno je li skulptura dopremljena za vrijeme Ptolemeja I, Ptolemeja II. ili obojice,¹⁵ Serapis je, prema svemu sudeći, pod tim imenom poznat barem od vremena vladavine prvoga od njih,¹⁶ a njegovi korijeni sežu još u prethelenističko razdoblje kada Grci iz Memfisa (Helenomemfiti) Ozirisa-Apisa štiju pod imenom Osarapis (Hölbl 1994: 93; Pfeiffer 2008: 389–390). S obzirom na sve pokazatelje moguće je zaključiti kako je najvjerojatnije da su početna obilježja helenističkog i sinkretističkog Serapisa, kroz djelomičan *interpretatio Graeca* Ozirisa-Apisa i/ili Ozirisa, osmišljena za vrijeme prvog vladara iz dinastije Ptolemejevića (Pfeiffer 2008: 390, 390, bilj. 14), neovisno o tome je li poznata kulturna statua postojala za njegova života ili tek tijekom vladavine njegovih dvaju nasljednika.

Serapisova ikonografija i kulturna statua iz aleksandrijskog Serapeja

Unatoč tome što je Serapis istovremeno lokalno (egipatsko) i strano (grčko) božanstvo (Fassa 2013: 119), u načinu njegova prikazivanja gotovo isključivo

¹³ Npr. Peter Marshall Fraser, koji je mišljenja da ga je Ptolemej I. Soter stvorio kako bi grčka populacija u Egiptu (posebice ona u Aleksandriji) mogla imati formalnog boga zaštitnika (Fraser 1960: 19, bilj. 19; Fraser 1972: 252).

¹⁴ Npr. vidi: Stambaugh 1972: 6–13; Pollitt 1986: 279.

¹⁵ Kasnije priče koje Tacit (*Hist.* IV. 84) poznaje vjerojatno spominju Ptolemeja III. zbog njegove uloge u podizanju Serapeja.

¹⁶ Vidi: Stambaugh 1972: 10.

prevladava grčki vizualni jezik. Promatrajući cjelokupni korpus Serapisovih prikaza, posebice onih skulpturalnih, i njihovih ikonografskih odlika, odmah postaje jasno da među njima dominira jedan tip.¹⁷ U njemu je Serapis prikazan antropomorfno, u idealiziranoj ljudskoj formi, pozivajući se tako na izgled najmoćnijih bogova cjelokupnog grčkog panteona (Nicgorski 2014: 155). Preciznije, bog je prikazan kako uspravno sjedi na prijestolju, obučen u tanak hiton, kroz koji se ponekad može vidjeti torzo, i himatij (*slika 1*).¹⁸ Desna mu je ruka blago ispružena i počiva na glavi troglavog psa Kerbera koji sjedi pored trona, a lijeva je najčešće podignuta i u njoj drži koplje ili žezlo. Potonja ruka gola je gotovo do ramena, dok preko lijeve padaju nabori himatija, otkrivajući tek donji dio podlaktice. Odjeća do gležnja prekriva i Serapisove noge koje počivaju na niskoj platformi te su postavljene tako da je desno stopalo pomaknuto ispred lijevog. Na njima božanstvo nosi sandale, koje otkrivaju samo nožne prste. Nadalje, bog na glavi, blago nagnutoj u desnu stranu, nosi *kalathos*¹⁹ na kojemu je najčešće prikazano sedam maslinovih stabala – po tri s lijeve i desne strane te jedno u sredini (Amelung 1903: 197; Malaise 2009: 179–180). Njegova kosa i brkovi gusti su i puni uvojaka, podsjećajući na prikaze najvažnijih grčkih bogova poput Zeusa, Hada i Posejdona, te su najčešće izvedeni sa sljedećim najvažnijim osobitostima: od brojnih gustih uvojaka kose ističe se njih pet koji paralelno padaju na čelo, duga brada podijeljena je u simetričnu lijevu i desnu polovicu, a brkovi se kovrčaju prema gore (*slike 2 i 3*).

Uzevši u obzir iznimnu popularnost opisanog ikonografskog tipa, najčešće se smatra da je derivirao iz istovjetne mu kultne statue Serapisa u aleksandrijskom Serapeju, neovisno o tome je li ona

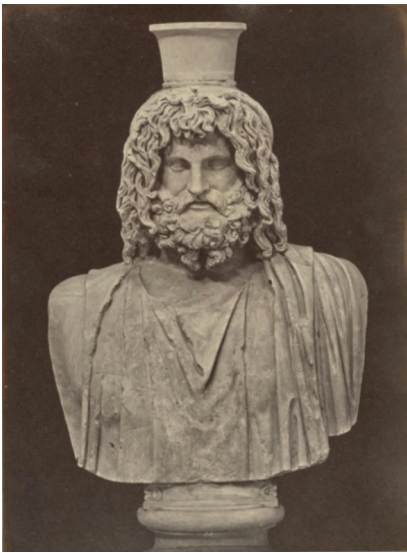


Slika 1: Statueta Serapisa, 1–2. st, mramor, Museo Ostiense, Ostija (Nicgorski 2014: 154, sl. 10.2)

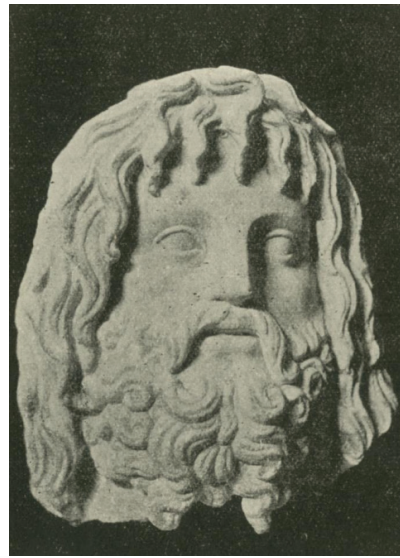
¹⁷ Za više detalja o ovom tipu vidi: Amelung 1903; Kraus 1960: 88–100; Schwarz 1978: 189–210; Clerc i Leclant 1994: 668–670; Pfeiffer 2008: 392.

¹⁸ Razliku u debljini tkanine ovih odjevnih predmeta kipar je najčešće sugerirao kontrastom u oblikovanju mekših nabora hitona i krutih nabora himatija (Amelung 1903: 196).

podrijetlom iz Sinopa, Seleukije ili Aleksandrije. Autorstvo potonjeg djela obično se pripisuje poznatome grčkom kiparu Brijaksidu na temelju stilskih osobitosti njegova stvaralaštva i riječi Klementa Aleksandrijskog.²⁰ Naime, Klement (*Protr.* IV. 48) citira izvjesnog Atenodora kada piše da je skulpturu izradio Brijaksid, no ne poznati atenski kipar, nego drugi umjetnik istoga imena. Ipak većina autora na temelju stilskih karakteristika opisanog ikonografskog tipa i ostalih Brijaksidovih djela smatra da je djelo moguće pripisati opusu poznatog umjetnika.²¹ S druge strane, u ostalim se studijama prototip najpopularnijeg tipa prikaza pripisuje različitim kiparima i/ili smješta u kasnija razdoblja, koja sežu sve do Hadrijanovog klasicizma prve polovice 2. st.²²



Slika 2: *Serapisovo poprsje, rimska kopija prema grčkom originalu, 2. st, mramor, Vatikanski muzeji*
(fotografija: James Anderson, 1859)



Slika 3: *Serapisova glava, 1–2. st, mramor, Grčko-rimski muzej, Aleksandrija*
(Amelung 1903: 189, sl. 1)

Ono što je svakako potrebno imati na umu pri tumačenju podrijetla kanonskog tipa Serapisovih prikaza činjenica je da su sve sačuvane kopije rimske i da ih nije moguće datirati ranije od carskog doba (Stambaugh 1972: 16). Također, važno je

¹⁹ Unatoč tome što se u literaturi različito koriste riječi *kalathos*, *modius* i *polos*, Michel Malaise naglašava da oni nisu sinonimi te da je za predmet koji se nalazi na Serapisovoj glavi najpreciznije koristiti pojam *kalathos* (vidi: Malaise 2009: 173–174).

²⁰ Više o Brijaksidu vidi: Schwarz 1978: 189–191.

²¹ Za detaljniju bibliografiju vidi: Stambaugh 1972: 15, bilj. 2.

²² Za detaljniju bibliografiju vidi: Stambaugh 1972: 16, bilj. 1–4.

naglasiti da svi opisi skulpture, s mogućom iznimkom onog Pseudo-Kalistena (I. 33), potječu iz rimskih književnih izvora te da ne donose mnogo detalja o samome djelu. Iz navedenih izvora moguće je zaključiti tek da je kulturna statua zaista bila kompozitna i golemih dimenzija. Tijelo joj je bilo izrađeno od različitih metala ili njima prekrivene drvene jezgre,²³ a oči i ostale detalje naglašavalo je drago kamenje (Amelung 1903: 187). Isto tako, određeni dijelovi skulpture bili su obojeni, kao i na gotovo svim ostalim kiparskim ostvarenjima starog vijeka. Naravno, na umu treba imati mogućnost da se navedeni autori, poput Pseudo-Kalistena (I. 33) i Plutarha (*De Is. et Os.* 28), pri opisivanju kulturne statue iz aleksandrijskog Serapeja vode njima poznatim i kasnijim ikonografskim tipom (Stambaugh 1972: 16, bilj. 6), koji ne mora nužno svime odgovarati izvorniku.²⁴ Serapisova ikonografija nije bila unificirana u helenističkom periodu, a za pretpostaviti je i da se sve više razvijala i mijenjala kako je vrijeme odmicalo, udaljavajući se atributima i karakteristikama od prvotnog prikaza božanstva (Castiglione 1977: 176–188). Naime, promatraju li se isključivo arheološki dokazi moguće je dokazati da se *kalathos* kao atribut Serapisa pojavljuje tek od kraja 3. st. pr. Kr, zamjenjujući krunu *atef*.²⁵ Nadalje, Kerber se na početku snažnog propagiranja Serapisova kulta još ne prikazuje uz Plutona te je stoga teško reći kako su na temelju njegove navodne prisutnosti Ptolemejeve sluge mogle identificirati skulpturu iz Sinopa kao navedena božanstva (Malaise 2009: 175). U stvarnosti, jedini nedvojbeno helenistički prikazi Kerbera koji su na bilo koji način povezani sa Serapisovim kultom pronađeni su u Memfisu i nisu imali ulogu atributa ovog božanstva (Lauer i Picard 1955: 182; Stambaugh 1972: 17). Iz svih navedenih razloga je, stoga, teško nedvojbeno prikazati sve ikonografske nijanse najimpozantnijeg i najvažnijeg Serapisova lika.

Dakako, obrađeni kanonski tip nije bio jedini način prikazivanja Serapisa te se stoga potrebno barem u najkraćim crtama osvrnuti i na nekolicinu ostalih. Sljedeći najčešći ikonografski tipovi uvelike su se razlikovali od gore navedenog, a uključivali su prikaze uspravnog Serapisa, koji je također obučen u hiton i himatij i nosi *kalathos* na glavi.²⁶ U najpoznatijem od njih, on u desnoj ruci drži pateru,

²³ Da je izrađena od drva i metala, potvrđuje i Teodoret Cirski (*Hist. eccl.* V. 22), kada u 5. st. piše da je kulturna skulptura bila šuplja (iz nje su izašli miševi nakon što je oštećena) i u većoj mjeri razbijena na manje drvene dijelove koji su potom izgorjeli.

²⁴ Aleksandrijski Serapej imao je više faza (ptolemejsku, koju je na mjestu ranijeg svetišta dao podići Ptolemej III. te rimsku [vidi: Rowe i Rees 1957; McKenzie et al. 2004]) pa treba naglasiti i mogućnost da se u njima nalazilo nekoliko tipova kulturnih statua.

²⁵ Vidi: Malaise 2009. *Atef* kruna primarno je povezivana s Ozirisom kao jedan od njegovih najvažnijih i najprepoznatljivijih atributa, a sastavljena je od Bijele krune Gornjeg Egipta flankirane dvama perima i zaključene malim diskom na njezinome vrhu.

²⁶ Za više vidi: Stambaugh 1972: 18–19; Malaise 2009: 128. Zanimljivo je da je u moderno vrijeme u filmu *Agora* (2009. g.) i Ubisoftovoj videoigri *Assassin's Creed Origins* (2017. g.) Serapisova statua prikazana kao uspravni Serapis.

a u lijevoj rog obilja, čime se naglašava njegov aspekt boga plodnosti.²⁷ John Stambaugh smatra da se statua takvih ikonografskih obilježja nalazila u svetištu Serapeja u Sakari te da postoji mogućnost da je upravo nju izradio Brijaksid (Stambaugh 1972: 18–22). Od ostalih tipova uspravnog Serapisa zasigurno treba nabrojati sljedeće: prikaze boga koji u lijevoj ruci drži žezlo, a desnu iznad Kerbera smještenog podno njegova lika;²⁸ prikaze boga bez Kerbera, sa spuštrenom desnom i podignutom lijevom rukom u kojoj drži žezlo;²⁹ prikaze boga bez Kerbera, sa spuštrenom lijevom rukom i podignutom desnom, u kojoj drži različite attribute;³⁰ Serapisa bez Kerbera, s obje spuštene ruke.³¹

Nadalje, Serapis se ponekad prikazuje s lotusom ili već spomenutom krunom *atef* na glavi te, rjeđe, ovnovim rogovima, koje je preuzeo od Amona.³² Posljednji tip, za razliku od svih ostalih, zoomorfan je i uključuje prikazivanje Izide (Izida *Thermoutis*) i Serapisa (Serapis *Agathodaimon*) kao dviju zmija.³³

Serapisova sinkretistička priroda i uloge

Različite Serapisove aspekte i uloge vrlo je teško sagledati u cijelosti zbog toga što su priroda i religiozna pozadina ovog složenog sinkretističkog božanstva usko vezane uz geopolitičke okvire unutar kojih nastaje njegov kult s jedne te mitologiju i karakteristike brojnih božanstava od kojih on preuzima pojedine attribute i uloge s druge strane. Najvažniji od njih su dakako Oziris, Apis, Oziris-Apis, Amon, Had, Dioniz, Asklepije, Helije i Pan.³⁴ Nadalje, na umu treba imati da je religija po svojoj naravi fluidna i podložna modifikacijama što potvrđuju i lako uočljive promjene karakteristika ovog helenističkog božanstva ovisno o geografskom prostoru, vremenskom razdoblju i različitim očekivanjima, željama i potrebama pojedinih štovatelja ili zajednica (Fassa 2013: 117), odnosno razini vladarskog pokroviteljstva u pojedinim razdobljima. Primjerice, u Aleksandriji je Serapisova uloga primarno vezana uz promoviranje dinastije Ptolemejevića, odnosno kultova najvažnijih članova obitelji, i zaštite nove prijestolnice, dok je na ostalim lokalitetima cijelog mediteranskog bazena ponekad imao i potpuno drugačije uloge zaštitnika oslobođenih robova, božanstva od kojega se traži ozdravljenje i sl.³⁵

²⁷ Za primjere vidi: Clerc i Leclant 1994: 670.

²⁸ Za primjere vidi: Clerc i Leclant 1994: 670–671.

²⁹ Za primjere vidi: Clerc i Leclant 1994: 671–672.

³⁰ Za primjere vidi: Clerc i Leclant 1994: 672–674.

³¹ Za primjere vidi: Clerc i Leclant 1994: 674.

³² Usp. Kraus 1960: 97; Stambaugh 1972: 23–24; Wilkinson 2003: 128; Malaise 2009.

³³ Vidi: Dunand 1969.

³⁴ Usp. Stambaugh 1972: 27–87; Wilkinson 2003:127; Pfeiffer 2008: 391–392; Nicgorski 2014: 153–154.

³⁵ Vidi: Stambaugh 1972: 2; Fassa 2013: 117.

Kao što je i vidljivo iz same etimologije Serapisova imena, jedno od najvažnijih božanstava čiji kult i mitologiju Serapis na samome početku prisvaja i stapa s ostalima bio je Oziris-Apis. Njegov odabir, redefiniranje i spajanje s ostalim, primarno grčkim, kultovima unutar konteksta novih religioznih potreba nimalo ne čudi i nikako nije bio slučajan s obzirom na to da se radilo o postojećem, popularnom sinkretističkom božanstvu, u kojemu su spojeni Apis, čija je teološka pozadina isprobano korištena već dugi niz stoljeća za konsolidaciju (najčešće novostečene) vlasti, i Oziris, kao vjerojatno najvažniji staroegipatski bog. Preciznije, poveznica s Apisom iskorištena je, kao i za vrijeme okupacije ranijih stranih vladara, djelomično zbog toga što je sveti bik bio simbol Egipta i faraonske pozicije, no u ovom slučaju Serapis od spomenutog božanstva vjerojatno preuzima i konkretniju ulogu proročanskog božanstva (Stambaugh 1972: 2; Bommas 2005: 25; Pfeiffer 2008: 391). Unatoč svemu navedenom, povezivanje Apisa i Serapisa bilo je limitirano, a jedan od primarnih razloga za to zasigurno je bila nenaklonost Grka prema staroegipatskim zoomorfnim božanstvima (Stambaugh 1972: 64–65). Apis je ponekad smatran jednim od Serapisovih aspekata, no ova dva božanstva ipak su najčešće zadržala svoje zasebne karaktere.

Promatrajući Serapisa i njegovu vezu s Apisom-Ozirisom razvidno je da u helenističkom kultu do izražaja više dolaze poveznice s Ozirisom. Njih je najlakše uočiti u aspektima boga plodnosti koji prevladavaju u Serapisovu liku, kao i onima podzemnog svijeta i života nakon smrti, odnosno njegovoj ktoničkoj prirodi.³⁶ Predominantna uloga donosioca plodnosti i obilja naglašena je već spomenutim ikonografskim atributima (*kalathos* i kornukopija) te je u Rimskom Carstvu dovela do toga da se Serapisa smatra zaštitnikom žita koje je pristizalo iz Egipta u rimski svijet. Također, pri formaciji Serapisova kulta izuzetno je bitan bio kraljevski položaj Ozirisa (Stambaugh 1972: 40),³⁷ s obzirom na Serapisovu ulogu zaštitnika Aleksandrije i usku povezanost s vladajućom obitelji, te njegova narav boga koji pati, tj. doživljava „patnju, kušnju, smrt i ponovno vraćanje u život” (Selem 1997: 25). Izravnija poveznica bilo je vrlo važno partnerstvo s Izidom, Ozirisovom sestrom i ženom te jednim od najvažnijih staroegipatskih ženskih božanstava kroz gotovo cijelu faraonsku povijest, a potom i kroz razdoblje carskog Rima.³⁸ Naime, Izida i Serapis zajedno su simbolizirali cjelokupan centar vlasti primarno stanovnicima ptolemejskih posjeda izvan Egipta (Pfeiffer 2008: 396; Fassa 2013: 127–130).

Iz svega navedenog jasno je zbog čega je Serapis pojedinim stanovnicima doline Nila grčkog, i rjeđe egipatskog, podrijetla bio tek *interpretatio Graeca* Ozirisa, kao

³⁶ Vidi: Stambaugh 1972: 1, 17–19; Pfeiffer 2008: 391; Fassa 2013: 121; Nicgorski 2014: 153–154.

³⁷ Oziris je isprva bio kralj u svijetu živih, a nakon smrti postao je vladarem svijeta mrtvih. Njegov sin Horus personifikacija je živućeg vladara, a svaki umrli faraon postaje Ozirisom.

³⁸ Primjerice, vidi: Takács 1994; Selem 1997; Wilkinson 2003: 146–149.

što je potvrđeno dvojezičnim natpisima gdje se spominju imena obaju bogova (Stambaugh 1972: 37–38; Ashton 2004: 22; Pfeiffer 2008: 390–392; Fassa 2013: 133–134; Eidinow 2019: 187). To ne znači da je Serapis potpuno zamijenio Ozirisa – oba su kulta i dalje funkcionirala odvojeno. Čak i kada su shvaćani kao isto božanstvo, postojala je „funkcionalna razlika u korištenju dvaju imena” (Stambaugh 1972: 52), a ovisila je o kontekstu u kojemu se pojavljuju i aspektima božanstva za koja se želi da više dođu do izražaja.³⁹ Također je bitno napomenuti da je teško ocijeniti u kojoj je mjeri veći dio autohtone populacije, posebice u Gornjem Egiptu, prihvaćao, poznao ili mario za Serapisov kult.⁴⁰

Serapisove ktioničke karakteristike do izražaja dolaze i zbog njegove snažne povezanosti s Plutonom, često naglašene u djelima rimskih autora i vidljive u korištenju zajedničkih ikonografskih atributa pri prikazivanju ovih dvaju bogova. Premda su na prvi pogled srodni i zaista dijele ulogu čuvara podzemlja, razvidno je da su Had i Serapis bili božanstva potpuno suprotnih naravi – prvi je bio bog kojeg su se Grci bojali i posljedično ga izbjegavali, a drugi bog blaže, dobroćudne, spasiteljske naravi, spreman pomoći malom čovjeku (Stambaugh 1972: 34–35; Fassa 2013: 130–133). Upravo je zbog potonjih kvaliteta i sličnih moći iscjeljenja Serapis često povezan s Asklepijem. Tacit (*Hist.* IV. 84) navodi kako su mnogi smatrali da je riječ o istome božanstvu, no u helenističkom periodu navedeni bogovi nikada nisu bili nedvosmisleno povezani unatoč pojedinim, gotovo istovjetnim ikonografskim obrascima,⁴¹ ulogama i kulturnim radnjama (Stambaugh 1972: 75–78). U svakom slučaju, Serapisova iscjeliteljska uloga bila je naširoko poznata i samim time dobro posvjedočena votivnim spomenicima i književnim izvorima u kojima su mu ozdravljeni štovatelji upućivali zahvale.⁴² Jedan od njih navodno je bio pjesnik Demetrije iz Falerona, koji je, prema pisanju Diogena Laertija (V. 76), tijekom boravka u Aleksandriji prvo oslijepio, a potom ponovno progledao uz Serapisovu pomoć. Sličnu zgodu zapisuju Tacit (*Hist.* IV. 82) i Svetonije (*Vesp.* VII. 2–3), navodeći ozdravljenja koja je u istom gradu i uz pomoć istog boga izveo Vespazijan. Iscjeliteljstvo je, dakle, bilo jedan od najvažnijih aspekata šire Serapisove soteriološke prirode, dodatno potvrđene njegovim ostalim ulogama, poput one zaštitnika moreplovaca u rimsko vrijeme (Niegorski 2014: 154).

Dioniz je od samih početaka bio bog kojeg su Grci izjednačavali s Ozirisom, pa tako ne čudi da je Serapis preuzeo i neke njegove aspekte. Osim toga što su i

³⁹ Vidi: Stambaugh 1972: 44–45, 52; Pfeiffer 2008: 390–391; Fassa 2013: 135.

⁴⁰ Richard H. Wilkinson jedan je od autora koji navode da stari Egipćani nikada nisu u potpunosti prihvatili Serapisa (Wilkinson 2003: 128).

⁴¹ John Stambaugh navodi da su kultne statue Serapisa u Aleksandriji i Asklepija u Epidauru ikonografski gledano bile vrlo slične i da su Asklepijevi atributi dodatno obogatili postojeći koncept Plutona-Ozirisa-Serapisa (Stambaugh 1972: 76–77).

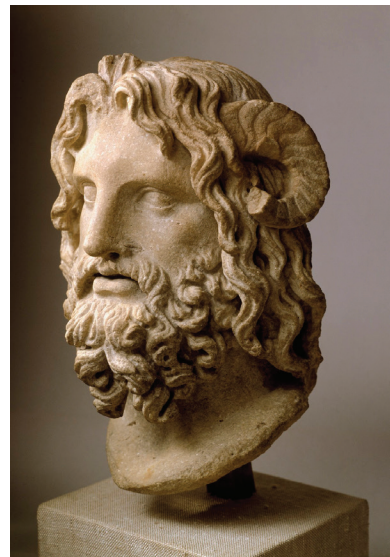
⁴² Vidi: Fassa 2013: 130–133.

Oziris i Dioniz usko vezani uz koncept plodnosti i, preciznije, vinovu lozu, vrlo su slični i mitovi o njihovoj smrti, komadanju tijela i ponovnom rođenju (Kerényi 1976: 247, 310–311; Stambaugh 1972: 53–54). Iz navedenih razloga Dioniz se povezivao sa Serapisom ponajviše u Memfisu, gdje su do izražaja više dolazile ktoničke karakteristike božanstva, za razliku od Aleksandrije gdje je prevladavao njegov vladarski i spasiteljski aspekt (Stambaugh 1972: 55–56).

Kako je vrijeme odmicalo, tako je do izražaja sve više dolazila Serapisova transcendentalna narav sveznajućeg i sveprisutnog božanstva (Clerc i Leclant 1994: 667), što je utjecalo i na preuzimanje atributa sve većeg broja božanstava. Jedno od njih bio je Helijs, čija je mogućnost da sve vidi bila posebice privlačna teozolima Serapisova kulta.⁴³ Pri spajanju njihovih karakteristika na odmet zasigurno nije bila povezanost Ozirisa i Sunca.⁴⁴ Nadalje, u rimsko je doba Serapis poistovjećivan s vrhovnim bogovima Jupiterom i Amonom (Stambaugh 1972: 83–85; Selem 1997: 24). Poveznica s Amonom (*slika 4*) vjerojatno je postojala upravo zbog toga što je on Grcima bio samo egipatsko ime za Zeusa (Stambaugh 1972: 85). Usto, Serapis se ponekad dovodio u vezu s bogom vremena Eonom te grčkim Panom.⁴⁵

Kratak pregled razvoja i prihvaćanja kulta

Već je prikazano da je Serapisov kult najvjerojatnije kreiran ili se barem počeo snažno promicati za vrijeme vladavine Ptolemeja I. Sotera. Upravo je uska veza vladarske obitelji, tj. njezino inzistiranje na snažnom propagiranju i pokroviteljstvu kulta, od samog početka utjecala na smjer razvoja i načine njegovog prihvaćanja. To posebice dolazi do izražaja u 3. st. pr. Kr., kada je ptolemejska dinastija na vrhuncu moći i još uvijek može ostvarivati važne projekte na prostoru Egipta, ali i šire, s ciljem samoprezentacije i promidžbe kraljevstva (Fassa 2013: 121). U tom kontekstu od primarne im je važnosti bilo naglasiti, a potom i promovirati, aspekte



Slika 4: Glava Amona-Serapisa, 75–150. g., mramor, Brooklyn Museum, New York

⁴³ Vidi: Stambaugh 1972: 80.

⁴⁴ Oziris i Ra povezivani su već u krajem Starog kraljevstva u *Tekstovima piramida*, a od Novog kraljevstva ponekad su shvaćani kao dva aspekta istog boga. Sunce se tijekom noćnih sati spuštalo u podzemni svijet, gdje se Ra ujedinjuje s Ozirisom i tako omogućuje ponovno rođenje i izlazak.

⁴⁵ Vidi: Stambaugh 1972: 84–87.

novog božanstva koji će uzdići vladarsku ideologiju na novu razinu (Fassa 2013: 122).⁴⁶ Naime, dok se Ptolemej I. možda zadržao na tome da preuzima epitet Soter kako bi ojačao svoju poziciju među Grcima, a potom i Egipćanima, njegov sin Ptolemej II. Filadelf odlučio je napraviti iskorak te prvo deificirati svoje roditelje, a potom sebe i svoju stariju sestru i ženu Arsinoju II. povezati s Aleksandrom Velikim i proglasiti bogovima (*theoi adelphoi*) (Hölbl 1994: 87; Dunand 2000: 155; Chauveau 2000: 130; Huss 2001: 325, Pfeiffer 2008: 398). Navedeni supružnici već su se prije doveli u vezu sa Serapisom postavljajući oltar na mjestu svetišta koje je prethodilo aleksandrijskom Serapeju Ptolemeja III. (Rowe i Rees 1957: 505, 51; Stambaugh 1972; Grimm 1983: 70–73; Pfeiffer 2008: 400; Fassa 2013: 123), što ukazuje na to da se novi kult vladara već na samom početku ujedinio s onime vrhovnog aleksandrijskog božanstva (Pfeiffer 2008: 401). Ptolemej II. i Arsinoja II. i u drugim su slučajevima dijelili hramske prostore sa Serapisom i ostalim božanstvima. Jedan od dobrih primjera lokalno je svetište posvećeno Serapisu, Izidi i Anubisu na otoku Teri, podignuto možda već za života Ptolemeja I., gdje je zasigurno stajao oltar na kojemu su se izvodili rituali povezani s vladarskim kultom, a možda i statue Ptolemeja II. i Arsinoje II. (Bommas 2005: 44; Pfeiffer 2008: 401–402). Slična praksa nastavljena je u narednom razdoblju u aleksandrijskom Serapeju, gdje su postavljane statue nadolazećih Ptolemejevića (Pfeiffer 2008: 401).

Integracija kultova vladarskog i božanskog para izvedena je i na druge načine, a radi dobivanja potpunije slike ovdje će biti dostatno izdvojiti tek dva primjera. Prvi od njih svečane su zakletve u kojima se navode imena kralja i kraljice te Serapisa i Izide,⁴⁷ a datiraju se u široko razdoblje od vladavine Ptolemeja III. do vladavine Ptolemeja XII. (Stambaugh 1972: 33).⁴⁸ Nadalje, u vrijeme vladavine Ptolemeja IV. prvi se put pojavljuju srebrne tetradrahme na kojima su umjesto portreta vladarskog para prikazani Izida i Serapis (Stambaugh 1972: 33–34; Fassa 2008: 127; Landvatter 2012: 61–90).

Da je navedena politika bila uspješna u popularizaciji Serapisova kulta, osim korištenja navedene zakletve svjedoči činjenica da je grčka elita u većoj mjeri prihvatila štovanje Serapisa već za vladavine Ptolemeja II. te da su koristili čak i vlastita sredstva u podizanju kulturnih građevina (Pfeiffer 2008: 395). Naravno, Serapisova popularnost samo je dodatno potaknula vladare poput Ptolemeja II. na snažnije pokroviteljstvo njegova kulta (Pfeiffer 2008: 403), čime su automatski propagirali i same sebe. Zbog toga i ne čudi kako prozopografija Serapisovih

⁴⁶ Više o Serapisu i njegovoj političkoj ulozi vidi: Dunand 2000: 150–161.

⁴⁷ Više vidi: Wilcken 1927: 84; Stambaugh 1972: 33; Pfeiffer 2008: 395–396; Fassa 2013: 122.

⁴⁸ One su jedina svečana obećanja u kojima se uz vladarske osobe pojavljuju imena bogova, a dokumenti na kojima su zapisane pronađeni su u svim dijelovima Egipta te su ih za prisezanje koristili i Grci i Egipćani (Stambaugh 1972: 33).

štovatelja pokazuje da su oni većinom bili iz najviših slojeva društva, usko povezanih s vladarskom dinastijom, i da je štovanje spomenutog boga vjerojatno bio jedan od glavnih načina promocije vlastitog statusa u očima onih na vlasti (Fassa 2013: 125). Većina štovatelja stoga je živjela i radila u Aleksandriji, no postoji nekoliko primjera koji svjedoče i o pokušajima prihvaćanja kulta izvan prijestolnice. Primjerice, u 3. st. pr. Kr. hramski kompleks Ozirisa-Apisa u Sakari izmijenjen je i nadograđen kako bi mogao postati Serapisovim hramom (Fassa 2013: 124), zbog čega su sve podzemne i nadzemne strukture postale poznate pod imenom Serapej sve do današnjih dana. Također, Ptolemej II. je u blizini Fajuma podigao vojnu koloniju Filadelfiju, gdje su kultovi vladara i Serapisa bili potpuno amalgamirani i ispunjavali većinu religioznih potreba vojnika.⁴⁹

Serapisov kult bio je prihvaćen već na samome početku grčko-rimskog razdoblja i u posjedima izvan Egipta, gdje je bio osobito popularan upravo zbog njegove poveznice s ptolemejskom dinastijom i centrom kraljevstva (Pfeiffer 2008: 403). Već je naveden primjer svetišta na otoku Teri, podignutog najkasnije za vrijeme vladavine Ptolemeja II, gdje ga štiju vojnici, a sličnu situaciju moguće je pratiti u vrlo ranom prakticiranju kulta na lokalitetima poput Halikarnasa, Prijene i Dela, neovisno o tome što su tamo među štovateljima prevladavali gradski službenici, a ne vojnici (Pfeiffer 2008: 393, 402–403).⁵⁰

Unatoč tome što Serapisov kult u Rimskom Carstvu nije predmetom ovog rada, potrebno se u najkraćim crtama osvrnuti i na njega s obzirom na to da tada doživljava najveću teritorijalnu ekspanziju, šireći se sve do daleke Britanije. Egipatske kultove od samih početaka prenosili su trgovci i vojnici, a na Apeninskom se poluotoku zbog dobrih političkih i trgovinskih odnosa s Aleksandrijom pojavljuju od 2. st. pr. Kr., dok je podatke o njihovim štovateljima moguće pratiti već od doba Lucija Kornelija Sule, kada doživljavaju svoj prvi procvat (Vidman 1970: 98; Selem 1997: 35; Glavičić 2013: 84).⁵¹ Popularnost egipatskih kultova, uključujući onaj Serapisov, u narednom je razdoblju varirala ovisno o vladavini pojedinih careva.⁵² Zaokret u važnosti božanstva dogodio se za vladavine Flavijevaca, kada Serapis postaje usko vezan uz carski kult (Niegorski 2014: 154), o čemu, između ostalog, svjedoče Vespazijanov posjet Serapeju u Aleksandriji i sve češći prikazi boga na rimskom carskom novcu. Za vrijeme vladavine Hadrijana Serapis „započinje uzlazni put” (Selem 1997: 41) koji je kulminirao time da su ga Komod, a potom i Severi, uzdignuli na razinu službenog carskog božanstva, čime je njegov kult na prostoru Carstva dosegao svoj apogej (Selem 1997: 24). Nakon dinastije Severa

⁴⁹ Više vidi: Pfeiffer 2008: 403–407.

⁵⁰ Za više lokaliteta kopnene, otočne i maloazijske Grčke u kojima su prihvaćeni izidinski bogovi vidi: Selem 1997: 34.

⁵¹ Za više o kultu tijekom kasne Republike vidi: Takács 1994: 27–70.

⁵² Vidi: Selem 1997: 35–39.

popularnost Serapisova i ostalih egipatskih kultova započinje silaznu putanju, a prodor kršćanstva u 4. st. i posljedično potiskivanje poganskih kultova označili su početak njihova kraja.⁵³

Zaključak

Iz svega navedenog moguće je zaključiti da je Serapisov kult gotovo sigurno osmišljen u razdoblju vladavine Ptolemeja I. Sotera ili kratkom razdoblju koje joj je prethodilo, neovisno o tome što antički i ranokršćanski autori donose različite podatke o vremenu dopreme kulturne statue u Egipat. Točni razlozi nastanka kulta nisu sasvim jasni, no vjerojatno su uključivali pokušaj približavanja dvaju naroda i pružanja formalnog boga zaštitnika brzo rastućoj grčkoj populaciji doline Nila. Sve izraženije povezivanje novog božanstva s vladarom (posebice izraženo od vladavine Ptolemeja II. Filadelfa) bilo je glavnim razlogom početnog prihvaćanja kulta među višim slojevima stanovništva, no postepena elaboracija kulta i povezivanje Serapisa sa sve većim brojem ostalih božanstava omogućili su mu da preuzme brojne nove karakteristike i samim se time prilagodi različitim potrebama većeg broja štovatelja. Navedene promjene pratio je i sve veći broj ikonografskih tipova Serapisa, među kojima se brojnošću ističe najpoznatiji, tip sjedećeg Serapisa. Nije moguće sa sigurnošću tvrditi kada ga treba datirati i odakle je točno derivirao, no postoji velika mogućnost da je dijelio pojedine karakteristike sa spomenutom kulturnom statuom iz aleksandrijskog Serapeja. Ona je u svetištu stajala sve do kraja 4. st., kada su je kršćani uništili, svjedočeći o kontinuiranoj važnosti kulta kreiranog na početku vladavine Ptolemejevića.

Izvori

- Diogen Laertije. 1925. *Lives of Eminent Philosophers*. Vol. I-II. Preveo Robert Drew Hicks. London: W. Heinemann.
- Euzebije iz Cezareje. 1875. *Eusebii Chronicorum libri duo*. Vol. I. Uredio Alfred Schoene. Berlin: Weidmann.
- Herodot. 2000. *Povijest*. Preveo i priredio Dubravko Škiljan. Zagreb: Matica hrvatska.
- Pauzanija. 1989. *Vodič po Heladi*. Preveo i komentarom popratio Uroš Pasini. Split: Logos.
- Plutarh. 1957. *Moralia*. Vol. XII. Preveli Harold Cherniss i William C. Helmbold. London: Heinemann.
- Plutarh. 1993. *O Izidi i Ozirisu*. Prijevod Ljiljana Živković. Zagreb: Integra.
- Plutarh. 2009. *Plutarh - usporedni životopisi*. Svezak II. Preveo Zdeslav Dukat. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Pseudo-Kalisten. 1991. *The Greek Alexander romance*. Preveo Richard Stoneman. London i New York: Penguin Books.

⁵³ Vidi: Selem 1997: 42–43.

- Svetonije. 1914. *Lives of the Caesars*. Volume II. Preveo John Carew Rolfe. Cambridge: Harvard University Press.
- Tacit. 1987. *Historije*. Priredio i preveo Josip Miklić. Zagreb: Latina & Graeca VPA.
- Teodoret Cirski. 1892. *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*, Vol. 3. Uredili Philip Schaff i Henry Wace. New York: Christian Literature Publishing Co.
- Tiranije Rufin. 1997. *The Church History of Rufinus of Aquileia: Books 10 and 11*. Preveo Philip R. Amidon. Oxford: Oxford University Press.

Literatura

- Amelung, W. 1903. Le Sarapis de Bryaxis. *Revue Archéologique*: 177–204.
- Ashton, Sally-Ann. 2004. Ptolemaic Alexandria and the Egyptian tradition. *Alexandria, Real and Imagined*. Anthony Hirst i Michael Silk, ur. Farnham: Ashgate Publishing: 15–40.
- Assmann, Jan. 1996. *Ägypten: Eine Sinngeschichte*. München: Hanser.
- Beloch, Karl Julius. 1967. *Die Griechische Weltherrschaft*. Berlin: De Gruyter.
- Bommas, Martin. 2005. *Heiligtum und Mysterium: Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten*. Mainz: Von Zabern.
- Bommas, Martin. 2012. Isis, Osiris and Serapis. *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Christina Riggs, ur. Oxford: Oxford University Press: 419–435.
- Castiglione, László. 1977. Újabb régészeti adatok a Sarapis-kultúra kialakulásához. *Archaeologiai Értesítő* 104: 176–188.
- Chauveau, Michel. 2000. Ptolemy II Philadelphus. Alexandria. *Third Century BC: The Knowledge of the World in a Single City*. Christian Jacob i François de Polignac, ur. Alexandria: Harpocrates Publishing: 122–134.
- Clayton, Peter A. 2006. *Chronicle of the Pharaohs*. London: Thames & Hudson.
- Clerc, Gisèle i Leclant, Jean. 1994. Sarapis. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VII/1. Zürich–München: Artemis & Winkler Verlag: 666–692.
- Dodson, Aidan. 2005. Bull Cults. *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*. Salima Ikram, ur. Kairo: The American University in Cairo Press: 72–105.
- Dunand, Françoise. 1969. Les représentations de l'Agathodémon. À propos de quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 67: 9–48.
- Dunand, Françoise. 2000. The factory of the gods. Alexandria. *Third Century BC: The Knowledge of the World in a Single City*. Christian Jacob i François de Polignac, ur. Alexandria: Harpocrates Publishing: 152–162.
- Eidinow, Esther. 2019. Sarapis at Alexandria: The Creation and Destruction of a Religious „Public”. *La cité interconnectée dans le monde gréco-romain*. Madalina Dana i Ivana Savalli-Lestrade, ur. Bordeaux: Ausonius éditions: 183–204.
- Fassa, Eleni. 2013. Shifting Conceptions of the Divine: Sarapis as part of Ptolemaic Egypt's Social Imaginaries. *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices and Images*. Eftychia Stavrianopoulou, ur. Leiden: Brill: 115–139.
- Fraser, Peter Marshall. 1960. Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic Period. *Opuscula Atheniensia* III: 1–54.

- Fraser, Peter Marshall. 1967. Current Problems concerning the Early History of the Cult of Serapis. *Opuscula Atheniensi* VII: 23–45.
- Fraser, Peter Marshall. 1972. *Ptolemaic Alexandria* I. Oxford: Clarendon Press.
- Glavičić, Miroslav. 2013. Serapisov kult / The Cult of Serapis. *Kultovi antičke Senije / The Cults of ancient Senia*. Miroslav Glavičić, ur. Zadar: Sveučilište u Zadru: 81–88.
- Grimm, Günter. 1983. Zur Ptolemäeraltar aus dem alexandrinischen Sarapeion. *Alessandria e il mondo ellenistico-romano: studi in onore di Achille Adriani I*. Nicola Bonacasa i Antonino Di Vita, ur. Rim: L'Erma di Bretschneider: 70–73.
- Havelock, Christine Mitchell. 1981. *Hellenistic Art: The Art of the Classical World from the Death of Alexander the Great to the Battle of Actium*. Greenwich: New York Graphic Society Ltd.
- Hölbl, Günther. 1994. *Geschichte des Ptolemäerreiches: Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Grossen bis zur römischen Eroberung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buschgesellschaft.
- Huss, Werner. 2001. *Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v. Chr.* München: C. H. Beck.
- Kerényi, Karl. 1976. *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Kiessling, Emil. 1949. La genèse du culte de Sarapis à Alexandrie. *Chronique d'Égypte* 24 (48): 317–323.
- Kraus, Theodor. 1960. Sarapiskopf aus Oxyrhynchos. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* LXXV: 88–100.
- Landvatter, Thomas. 2012. The Serapis and Isis Coinage of Ptolemy IV. *American Journal of Numismatics* 24: 61–90.
- Lauer, Jean-Philippe i Picard, Charles. 1955. *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lloyd, Alan B. 2000a. The Late Period (664–332 BC). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Ian Shaw, ur. Oxford: Oxford University Press: 369–394.
- Lloyd, Alan B. 2000b. The Ptolemaic Period (332–30 BC). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Ian Shaw, ur. Oxford: Oxford University Press: 395–421.
- Loewy, Emanuel. 1885. *Inschriften griechischer Bildhauer*. Leipzig: Teubner.
- Malaise, Michel. 2009. Le calathos de Sérapis. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 38: 173–193.
- Marković, Nenad. 2013. Kult svetog bika Apisa u dinastičkom Egiptu. *Zbornik Matice srpske za klasične studije* 15: 41–64.
- McKenzie, Judith S. et al. 2004. Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence. *The Journal of Roman Studies* 94: 485–520.
- Miličević Bradač, Marina. 2004. *Stara Grčka - Grci na Crnome moru*. Zagreb: Školska knjiga.
- Nicorski, Ann M. 2014. The Fate of Serapis: A Paradigm for Transformations in the Culture and Art of Late Roman Egypt. *Roman in the Provinces: Art on the Periphery of Empire*. Lisa R. Brody i Gail L. Hoffman, ur. Boston: McMullen Museum of Art: 153–166.
- Nicholson, Paul T. 2005. The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Cults and Their Catacombs. *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*. Salima Ikram, ur. Kairo: The American University in Cairo Press: 44–71.

- Peacock, David. 2000. The Roman Period (30 BC–AD 395). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Ian Shaw, ur. Oxford: Oxford University Press: 422–445.
- Pfeiffer, Stefan. 2008. The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult. *Ptolemy II Philadelphus and his World*. Paul McKechnie i Philippe Guillaume, ur. Leiden: Brill: 387–408.
- Pollitt, Jerome J. 1986. *Art in the Hellenistic Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowe, Alan i Rees, Brinley R. 1957. A contribution to the archaeology of the western desert: IV. The great Serapeum of Alexandria. *Bulletin of the John Rylands Library* XXXIX: 485–520.
- Samuel, Alan Edouard. 1962. *Ptolemaic Chronology*. München: Beck.
- Schwarz, Franz Ferdinand. 1978. Nigra maiestas: Bryaxis – Sarapis – Claudian. *Classica et provincialia: Festschrift Erna Diez*. Gerda Schwarz i Erwin Pochmarski, ur. Graz: Akadem. Druck- u. Verlagsanst.: 189–210.
- Selem, Petar. 1997. *Izidin trag*. Split: Književni krug.
- Selem, Petar i Vilogorac Brčić, Inga. 2012. *ROMIS. Religionum Orientalium monumenta et inscriptiones Salonitanae*. Zagreb: FF Press.
- Selem, Petar i Vilogorac Brčić, Inga. 2015. *ROMIC I. Religionum Orientalium monumenta et inscriptiones ex Croatia I*. Zagreb: FF Press.
- Selem, Petar i Vilogorac Brčić, Inga. 2018. *ROMIC II. Religionum Orientalium monumenta et inscriptiones ex Croatia II*. Zagreb: FF Press.
- Stambaugh, John E. 1972. *Sarapis under the Early Ptolemies*. Leiden: Brill.
- Takács, Sarlota A. 1994. *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden: Brill.
- Vidman, Ladislav. 1970. *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern: Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*. Berlin: De Gruyter.
- Welles, C. Bradford. 1962. The Discovery of Sarapis and the Foundation of Alexandria. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* Bd. 11, H. 3: 271–298.
- Wilcken, Ulrich. 1906. Sarapis und Osiris-Apis. *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 3(2): 249–251.
- Wilkinson, Richard H. 2003. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.
- Wilkinson, Toby. 2011. *The Rise and Fall of Ancient Egypt*. London: Bloomsbury Publishing.

Serapis and his cult during the reign of the Ptolemaic dynasty

Summary

The paper deals with the cult of Serapis and its characteristics during the reign of the Ptolemaic dynasty. More precisely, the very beginnings of the cult and the reasons behind its creation are explored with special reference to the data provided by ancient and early Christian writers, as well as to the social and political context of its gradual elaboration. Special attention is paid to the complex syncretistic nature of Serapis and various iconographic types of the deity that have been created over time, following the changes and new demands of the cult. At the very end, the most important data known about the reasons and means of spreading the cult of Serapis in Egypt and beyond is examined.

Keywords: Serapis, Ptolemaic dynasty, Hellenism, ancient Egypt