

Bibliotheca Isiaca

III

sous la direction de
Laurent Bricault & Richard Veymiers

*Ouvrage publié avec le concours de l'équipe ERASME (EA 4601)
de l'Université Toulouse - Jean Jaurès,
du Département Enseignement-Recherche des Sciences de l'Antiquité
et de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*

AUSONIUS ÉDITIONS
— Bibliotheca Isiaca III —
Bordeaux 2014

AUSONIUS
Maison de l'Archéologie
F - 33607 Pessac Cedex
<http://ausonius.u-bordeaux3.fr/EditionsAusonius>



DIFFUSION DE BOCCARD
11 rue de Médicis
75006 Paris
<http://www.deboccard.com>

Directeur des Publications : Oliviers DEVILLERS
Secrétaire des Publications : Daphné MATHELIER
Graphisme de couverture : Stéphanie VINCENT et Geneviève VERNINAS
©AUSONIUS 2014
ISSN : 2118-7614
ISBN : 978-2-35613-121-8

Achévé d'imprimer sur les presses
de l'imprimerie Gráficas Calima, S.A.
Avda. Candina, s/n
E - 39011 Santander - Cantabria

Décembre 2014

Sommaire

AVANT-PROPOS.....	5
NOVA ISIACA	
Laurent Bricault, <i>Une dédicace-double d'Éphèse pour Ptolémée, Arsinoé, Sarapis et Isis</i>	7
Dan-Augustin Deac & Rada Varga, <i>Isiac Cults in the Settlements of Apulum (Dacia Apulensis)</i>	11
Alberto Gavini, <i>Isiaca Sardiniae. La diffusione dei culti isiaci in Sardinia</i>	21
Richard L. Gordon & Valentino Gasparini, <i>Looking for Isis “the Magician” (ἡκ3γυ.τ) in the Graeco-Roman World</i>	39
Emanuele Greco & Valentino Gasparini, <i>Il santuario di Sibari – Casa Bianca</i>	55
Michel Malaise, <i>Anubis et Hermanubis à l'époque gréco-romaine. Who's who?</i>	73
Sander Müskens, <i>A New Fragment of an Architectonic Hathor-Support from Rome: Aegyptiaca Romana Reconsidered</i>	95
Jean-Louis Podvin, <i>Objets “isiaques” du Château-Musée de Boulogne-sur-Mer</i>	117
Jean-Louis Podvin, <i>Médailles d'applique et moules de terre cuite à décor isiaque</i>	121
SUPPLÉMENTS DOCUMENTAIRES	
Laurent Bricault, <i>RICIS. Supplément III</i>	
Compléments aux inscriptions déjà publiées dans le <i>RICIS</i>	
et ses deux premiers <i>Suppléments</i>	139
Inscriptions nouvelles.....	180
INDEX.....	197
Richard Veymiers, <i>Ἐλεως τῶν φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques. Supplément II</i>	
Compléments aux documents déjà publiés.....	209
Documents supplémentaires.....	212
Table des planches.....	225
Laurent Bricault, <i>SNRIS. Supplément I</i>	
Compléments et corrections aux séries recensées dans la <i>SNRIS</i>	245
Nouvelles séries monétaires non recensées dans la <i>SNRIS</i>	258

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES	
Supplément 2005-2008.....	285
2009-2012.....	307
 Mladen Tomorad, <i>Ancient Egyptian Artefacts and Divinities in Istria and Illyricum: A Bibliographical Survey</i>	 419
 BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	 449
 INDEX GÉNÉRAL.....	 469

Chronique bibliographique Supplément 2005-2008

Nicolas AMOROSO [NA], Laurent BRICAULT [LB],
Marie-Christine BUDISCHOVSKY [MCB], Marion CASAUX [MC]
Perikles CHRISTODOULOU [PC], Valentino GASPARINI [VG],
Michel MALAISE [MM], Jean-Louis PODVIN [JLP]
et Richard VEYMIERS [RV]

Jaime ALVAR, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, RGRW, 165, Leyde-Boston 2008.

En 2001, J. Alvar Ezquerro publiait à Barcelone un ouvrage intitulé *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, dont R. Gordon avait déjà rédigé la préface. Le présent volume, traduit et édité par le même Gordon – avec qui il fonda en son temps le prometteur *Electronic Journal of Mithraic Studies* – en offre une version élaborée bien plus qu'une simple traduction actualisée, destinée à faire connaître à un plus large public la réflexion menée depuis de longues années par J. A. sur certaines des religions à mystères qui connurent un notable succès dans l'Occident romain aux premiers siècles de notre ère¹.

Pour l'auteur, durant les trois dernières décennies, entre les études relatives au déclin des cultes gréco-romains classiques et celles portant sur l'émergence du christianisme, on aurait trop souvent sous-estimé le rôle des religions orientales de la tradition cumontienne, qu'il préfère, à l'instar de R. Turcan, qualifier plutôt de cultes gréco-orientaux, un rôle qu'il se propose donc de réévaluer et de remettre à la place qui serait la sienne, à la charnière entre cultes polythéistes classiques et monothéisme chrétien. Cette position est courageuse, en ces temps où la thèse de Franz Cumont, développée voici plus d'un siècle, apparaît de plus en plus difficilement recevable, tant sur la forme que sur le fond, car tributaire à la fois d'une vision christiano-centrée de l'histoire des religions et d'une vision colonialiste de l'Orient – et d'ailleurs quel Orient ? – qui n'est aujourd'hui plus la nôtre².

Pour ce faire, il a choisi de s'intéresser à trois des cultes les plus importants de cette "catégorie", ceux de Cybèle et Attis, Isis et Sarapis, enfin Mithra, conçus comme appartenant à un même ensemble cohérent, nonobstant leurs nombreuses différences. Une commune sophistication intellectuelle, des mythes fondateurs peu familiers pour ne pas dire étrangers aux sociétés de l'Occident latin, des rituels plus ou moins visibles et parfois étranges, voire un nouveau développement

relativement contemporain, lors de la période flavienne, sont pour l'auteur autant d'éléments qui concourent à en proposer une analyse parallèle, en chapitres successifs, autant que comparée. Ce choix est lui aussi courageux et sans doute plus original qu'il n'y paraît, tant les études mithriaques, métraques et isiaques ont semblé s'éloigner les unes des autres depuis plusieurs années, les principales enquêtes se concentrant plutôt, et sans doute pas uniquement par facilité comme J. A. le suggère avec malice, sur telle ou telle divinité. Cependant, on peut hésiter à suivre l'auteur lorsqu'il expose dans une courte première partie pourquoi la notion de "mystères", lien fondamental entre rite et salut, est centrale pour son étude. L'équation religions gréco-orientales = cultes à mystères, nonobstant certaines convergences lexicales et rituelles, peut apparaître réductrice et inappropriée, voire source de confusion, comme l'auteur le reconnaît lui-même (p. 22, n. 11). On est alors en droit de se poser la question de la pertinence réelle de la "trinité culturelle" sélectionnée par l'auteur et de son traitement. Si la dimension comparative ne peut qu'apporter beaucoup à notre questionnement sur les cultes du monde antique, dans le cas présent, elle me semble se heurter très vite à une difficulté de taille : la (re)mise en situation des traces de dévotion, leur contextualisation précise en fonction des milieux d'origine et de réception, sociaux et professionnels, ethniques et genrés, conduit à l'impossibilité de traiter la documentation comme un bloc uniforme et lisse, dissolvant le concept de religions orientales, même limitées à trois, dans une multitude de contextes spécifiques, nuancés, quasiment personnels.

Afin de mieux appréhender la réception, les transformations et les influences socio-religieuses de ces cultes sur la société romaine de l'époque impériale, J. A. organise sa réflexion autour de trois thèmes, conçus comme des systèmes : les croyances, les valeurs et les rituels de ces trois cultes, qu'il envisage, dans une cinquième et dernière partie, dans leur rapport au christianisme. L'idée maîtresse veut que ces cultes, une fois adaptés à un système religieux qui leur est originellement étranger mais s'avère potentiellement susceptible de les intégrer à des degrés divers, deviennent des éléments à part entière de l'offre religieuse des premiers siècles de notre ère, des *religious consumer-goods* disponibles sur le *marketplace of*

1/ Cf., déjà, Alvar 1981a et Alvar 1981b.

2/ Bonnet *et al.* 2006 ; Bonnet *et al.* 2008 ; Bonnet *et al.* 2009.

religions théorisé par J. North. Romanisés, ils s'avèrent toutefois capables de développements ultérieurs quasi-autonomes, susceptibles à l'occasion de se croiser, comme le montrent les sanctuaires édifiés à l'époque flavienne au sein desquels cohabitent temples d'Isis et de Mater Magna, tel celui découvert voici quinze ans à Mayence. Ces confluences religieuses sont bien moins évidentes, comme le remarque justement J. A., avec Mithra. Ce faisant, ces cultes auraient joué un rôle fondamental dans l'évolution des sensibilités religieuses, passant du statut de *sacra peregrina* à surveiller de près à celui de défenseurs du monde gréco-latin contre le christianisme en passe de triompher. Une telle analyse n'est pas nouvelle et peut apparaître datée dans un monde anglo-saxon où R. MacMullen et R. Lane Fox sont sans doute plus connus que M. J. Vermaseren et U. Bianchi. L'auteur n'en est pas dupe. L'un des points forts de ce livre est d'ailleurs d'avoir su intégrer ce différentiel historiographique et de proposer une réflexion riche, personnelle et finalement à contre-courant des démarches actuelles. Ce faisant, on peut là encore douter du bien fondé de cette vision d'une religion hellénistique qui deviendrait moins civique et plus personnelle, moins collective et plus individuelle. Les deux niveaux, à l'échelle de la cité et de l'individu, n'ont-ils pas toujours cohabité depuis que la cité existe et perduré longtemps encore ?

Le rappel des différents mythes fondateurs des cultes pris en considération dans l'ouvrage n'est pas inutile lorsque l'on sait, ou croit savoir sur la foi d'une documentation étique qui se résume parfois à la prose d'Apulée, l'importance de la transposition de ces événements mythiques en actes rituels dans le processus de l'initiation ; actes rituels que l'initié devait mimer ou jouer pour pouvoir se rapprocher des dieux, sinon s'identifier à eux. Analysant ensuite le développement de ces cultes au sein de l'*oikoumenè* hellénistique puis romaine, J. A. fait une large place, à juste titre, à l'hénothéisme tel que l'ont analysé H. Versnel ou R. Turcan³, à savoir l'acceptation, dans le sein des croyances personnelles, de la supériorité d'une divinité – Isis, Sarapis, Mithra, Sol, etc. – sur toutes les autres, plutôt que de considérer, à l'instar de nombre de modernes, ces cultes comme des polythéismes aux tendances monothéistes, comme si l'arrivée du christianisme était inévitable, une analyse qui n'est guère de bonne méthode⁴. J. A., âgé de vingt ans à la mort de Franco, va même plus loin, n'hésitant pas à considérer que c'est bien plus le christianisme de la Trinité, des saints et des martyrs qui se transforme en polythéisme et non le contraire, reprenant là certains arguments de ces sectes chrétiennes qui s'accusaient respectivement de polythéisme. L'analyse est d'autant plus intéressante que l'enquête à mener doit mettre à contribution un nombre considérable de documents, de nature extrêmement variée et parfois fortement contradictoires, comme si une réponse unique n'était guère possible. Aux essais théoriques et phénoménologiques s'oppose souvent une

documentation que d'aucuns esquivent allègrement, tant elle peut ruiner aisément de belles constructions intellectuelles. J. A. affronte cette contradiction vite prégnante avec lucidité et honnêteté, hésitant aussi à monter des échafaudages sur des lacunes et des fragments. Il connaît trop bien les sources, mithriaques, métraques et même isiaques, pour faire fi de cette difficulté. Un autre intérêt de recourir à la documentation de première main est d'échapper au risque de surinterprétation ou de mésinterprétation des sources relatives aux mystères et aux perspectives eschatologiques (salutifère comme sotériologique) délivrées par ces cultes, trop souvent lus à travers le prisme déformant de perceptions sinon de conceptions fortement teintées de christianisme. Mais cette démarche hautement respectable ne doit pas s'arrêter en chemin et il faut absolument s'interroger aussi sur ce qui distingue le succès de cultes originaires d'Iran, d'Anatolie ou d'Égypte, à l'époque hellénistique et à l'époque romaine, dans le monde grec, dans l'Empire romain mais aussi sur leurs terres d'origine (la *Selbstverständnis*, trop souvent négligée), au risque de transformer les cas particuliers de Rome ou de la péninsule Ibérique en une généralité qu'ils ne sont pas. Délos, Ostie et son port montrent bien qu'il existe divers niveaux de pénétration et de visibilité de ces cultes, diverses stratégies d'appropriation aussi qu'il importe de différencier avec précision et méthode. S'il est nécessaire de s'interroger sur les contextes multiculturels que peuvent représenter Athènes, Délos ou Rome, il ne faut pas négliger pour autant les micro-contextes locaux, quels qu'ils soient, révélateurs d'une religiosité bien différente, ancrée dans des paramètres identitaires ancestraux et traditionnels qui leurs sont propres, mais susceptible d'évoluer elle aussi, quoique sans doute différemment d'un territoire à un autre, d'un moment à un autre.

Ceci étant, comme le rappelle l'auteur en de très bonnes pages, bien plus que les divinités classiques, Isis, Sarapis, Cybèle ou Mithra apparaissent comme maîtres de l'ordre cosmique des choses, de l'au-delà et même du destin, protecteurs des destinées individuelles, capables de sauver les humains des naufrages et de la maladie. Tous – à l'exception de Sarapis, la fonction étant réservée à Osiris – ont su également assurer leurs fidèles de leur bienveillance lorsqu'il s'est agi pour eux de quitter le monde des vivants et leur promettre une immortalité bienheureuse, comme l'atteste le livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée. Dans ce cadre, l'initiation, qui résulte d'un appel de la divinité et nécessite des épreuves, apparaît comme le moyen pour le myste, de son vivant, d'accéder à une vie nouvelle, à un état privilégié d'union à la divinité. Cette nouvelle vie, baignée par la grâce divine, est placée sous la protection du dieu. En échange, l'initié est soumis à des obligations d'obéissance, de piété et de pureté, qui lui ouvrent à l'occasion la porte de certains sacerdoces, une place privilégiée au sein du culte qui s'accompagne de la connaissance de la signification profonde des mythes et des dieux. Indéniablement, ces épreuves individuelles, même si elles ne sont sans doute pas individualisées, révèlent une composante plus personnelle, plus intime du lien unissant homme et divinité. Mais les cultes en

3/ Versnel 1990 ; Turcan 1993, 145-152.

4/ Cf., par exemple, Athanassiadi & Frede 1999 ; DePalma Digeser 2000.

question sont-ils réservés aux seuls initiés ? Sans doute pas et, outre l'initiation, d'autres actes liturgiques, rituels, souvent collectifs, participent à l'établissement de ce lien : le taurobole, le criobole, les banquets sacrés, la prière, le chant ou la danse, sans oublier l'incubation. Et l'on peut se demander alors dans quelle mesure la mystique était réellement une forme supérieure de religiosité pour les Anciens, et non une vue de l'esprit des historiens occidentaux des siècles passés.

Mais les cultes gréco-orientaux offrent certainement encore plus que cela. J. A. a très certainement raison lorsqu'il écrit que les individus ne pouvant exprimer leur adhésion à la romanité à travers les cultes civiques traditionnels ont cherché dans ces cultes étrangers désormais romanisés un moyen d'affirmer leurs prétentions sociales. Les exemples ne manquent pas et concernent, ce qui n'est pas pour surprendre, assez souvent des personnes d'origine servile qui, bien que parvenues, grâce au commerce le plus souvent, à une certaine aisance financière, ne peuvent, par l'intermédiaire de la religion civique, participer de manière active à la vie de la communauté ni même avoir le simple sentiment d'être membre à part entière de cette communauté. Dans ces conditions, elles se tournent vers nos divinités (Isis ou Cybèle pour les femmes, les esclaves et les affranchis, Mithra pour les hommes et les militaires, même si une telle répartition peut apparaître schématique), accueillantes pour tous ceux qui se sentaient exclus des cultes civiques et, en même temps, protégées par le pouvoir impérial. Le fidèle, qui vit dans un monde où les croyances sont fondamentalement pragmatiques et qui, dans son rapport aux dieux, attend le plus souvent du concret, y trouve un temps son compte.

Dans ce contexte, les cultes gréco-orientaux ont fonctionné longtemps en termes de complémentarité et de supplémentarité, puisant dans le *Zeitgeist* de quoi se nourrir et se développer, selon une logique sommative en vertu de laquelle des éléments de nature et d'origine très variées pouvaient cohabiter, interagir voire fusionner. Le christianisme primitif n'a pas fonctionné autrement, même si beaucoup ont du mal à l'admettre, avant que les uns et les autres ne se radicalisent progressivement et que le curseur ne se déplace de la cohabitation vers la concurrence, la comparaison devenant un instrument de différenciation davantage que de dialogue et de rapprochement. C'est dans ce cadre que naissent la célèbre théorie de l'"imitation diabolique", en même temps que les discours dogmatiques qui conduiront à la disparition progressive des polythéismes traditionnels du monde méditerranéen.

Une quinzaine de planches, une bibliographie, dense quoique lacunaire et plusieurs index complètent cet important volume. [LB]

Serry BADRYA, "Worship of the Sacred Trinity in the Greek and Roman Ages and its Impact on Alexandrian Sculpture", dans J.-C. Goyon & C. Cardin (éd.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists. Actes du neuvième congrès international des Egyptologues. Grenoble, 6-12 septembre 2004*, OLA, 150, Louvain 2007, 117-121.

Au sein de la Bibliothèque alexandrine se trouve une collection de sculptures constituée essentiellement de pièces trouvées sur place pendant les travaux de construction (1993-1995) ou lors de fouilles subaquatiques du port occidental d'Alexandrie. Trois statues sont ici présentées. La première, acéphale, en basalte noir, représenterait Isis dans l'attitude de la marche, vêtue d'une robe en lin fin nouée sur l'épaule (droite selon le texte, gauche selon la photo) ; haute de 1,52 m, sans la tête ni les pieds, elle a été découverte à Canope en 2000. Deux têtes en marbre de Sarapis, recueillies au même endroit, en 1999 sont également visibles, l'une de 5 cm et l'autre de 27. Harpocrate, troisième membre de la triade isiaque, est attesté en de nombreux exemplaires dans les collections : les deux présentés ici proviennent d'Hermopolis ; l'un est de style égyptien (il serait romain), l'autre de style alexandrin. [JLP]

Martha Welborn BALDWIN BOWSKY, "From Capital to Colony: Five New Inscriptions from Roman Crete", *ABSA*, 101, 2006, 385-426.

Dans cette étude sont présentées cinq inscriptions inédites de Crète. La quatrième d'entre elles (p. 403-407), conservée au Stratigraphical Museum de Knossos (n° inv. SMA 290) porte les quatre premières lettres – ISID – d'une dédicace en latin qui paraît bien avoir été adressée à Isis. Elle fut découverte sur le site de Knossos, en 1975, réemployée dans un mur de clôture agricole, non loin d'une structure antique qui pourrait avoir été celle d'un temple. Elle est datée du I^{er} siècle a.C. ou du I^{er} siècle p.C. par l'auteur, qui apporte des précisions sur plusieurs documents isiaques de l'île. La dédicace de Tybakion (Soulia ; *RICIS*, 203/0501) est réinterprétée et M. B. y lirait le nom du dédicant plutôt que celui d'Isis, ce qui n'emporte pas la conviction. Remarquons aussi que la statue féminine inédite trouvée à Kisamos, aujourd'hui dans une collection privée, citée par l'auteur d'après M. Lagogianni-Georgakarakos⁵, n'a rien d'isiaque.

La diffusion des cultes isiaques en Crète serait due à deux facteurs : la mobilité interne à l'île, où les cultes sont attestés en zones portuaires dès l'époque hellénistique ; l'apport externe de Crétois et de soldats passés par Alexandrie, mais aussi d'Italiens venus de Délos ou d'autres centres économiques (et isiaques) d'Égée et de Campanie, dès le début du I^{er} siècle a.C. [LB]

Ludivine BEAURIN, "Isis-Fortuna à Pompéi : le succès d'une déesse intégrée", *Oebalus. Studi sulla Campania nell'Antichità*, 3, 2008, 267-293.

Cet article est tiré du mémoire de master de l'auteur, soutenu en 2007 à l'université d'Amiens. L. B. commence par rappeler le succès d'Isis à Pompéi, et en particulier d'Isis-Fortuna. Elle veut montrer par là que c'est une forme hellénisée d'Isis, d'ailleurs difficile à distinguer de

5/ Lagogianni-Georgakarakos 2002, 109, n. 4, citant Pologogiorgi 1985, 73-74 et fig. 4.

Fortuna. Or, et c'est sans doute là le point faible de la démonstration, faute d'avoir cerné avec suffisamment de précisions l'iconographie d'Isis-Fortuna, nombre des représentations considérées comme des Isis-Fortuna par L. B. ne sont en fait que des Isis ou des Fortuna⁶. Ainsi, les représentations avec le serpent ou les figures panthées ne sont pas des Isis-Fortuna, pas plus que les représentations sur les lampes de la triade où Isis figure en compagnie d'Anubis et d'Harpocrate. Pourtant, Pompéi est effectivement un des rares endroits où a été relevée une dédicace à Isitychê (cat. n°33 = *RICIS*, 504/0216). Isis-Fortuna est considérée comme une déesse de la fertilité agraire. Son succès en fait une déesse populaire, surtout dans certains quartiers (carte) vivant en cohabitation harmonieuse avec les divinités domestiques traditionnelles. La protection de la déesse s'exerce à plusieurs échelles : la personne, le foyer, mais aussi certaines activités artisanales et, plus étonnant, les latrines (!). La carte et le corpus documentaire (p. 282-293) complètent utilement cette étude. [JLP]

Margherita BOLLA (éd.), *Arte e cultura dell'antico Egitto nel Museo Archeologico di Verona*, Montepulciano 2007.

L'auteur étudie l'ensemble des objets liés à l'Égypte et conservés dans le musée archéologique de Vérone. Après avoir traité des objets de l'Égypte pharaonique, issus en majorité de collections, elle s'intéresse aux documents datés d'époque romaine (p. 21-24) : présentation des divinités isiaques ; arguments pour situer leur temple dans la zone du théâtre à partir des découvertes du matériel : inscription à Isis, objets de style (sphinx) ou en matériau égyptiens. Nous citerons dans le catalogue les objets romains de provenance inconnue : statuettes d'Isis (69-71), buste de Sarapis en terre cuite (72), scarabée en améthyste (73), tête en marbre de prêtre (?) isiaque (74). Pour les objets d'origine véronaise, on notera : un autel à Isis et Jupiter Sol (75)⁷, des objets en basalte vert (76, 78, 79), une tête de sphinx (77), un fragment de tête barbue attribuée (?) à Sarapis (80) ; une statuette d'Isis-Fortuna (81) ; une statuette d'Harpocrate provenant de Boi di Caprino (82) ; un ibis en bronze trouvé près de Campalano (83) ; trois statuettes d'Osiris de collections privées (84-86). [MCB]

M. BOLLA, "Bronzi figurati romani del Museo Nazionale Atestino", *AN*, 79, 2008, 34-119.

Parmi la cinquantaine de figurines en métal conservées dans les collections du Musée national d'Este figure une statuette d'Isis-Fortuna (n° inv. PD 6596), coiffée du *basileion* et tenant un gouvernail de la droite tandis qu'une corne d'abondance repose au creux du bras gauche (p. 67-68, fig. 40a-c ; h. 23,5 cm). Celle-ci fut découverte, avec sa base, vers 1950, à Monselice, à l'est

d'Este⁸. Une seconde statuette avec sa base, trouvée en même temps, et qui a dû appartenir à un même lairac, est stylistiquement très proche (fig. 41a-c ; n° inv. 6595). Il est probable qu'elle soit issue du même atelier. Coiffée d'un *polos* et non d'un *basileion*, dépourvue du nœud isiaque sur la poitrine, elle est toutefois identifiée à une Isis-Fortuna par M. B., ce qui ne semble guère assuré. On y verra davantage une "simple" Fortuna. M. B. pose par ailleurs la question de l'authenticité de ces deux statuettes, remarquablement légères, et ne rejette pas la possibilité de faux du XVIII^e siècle. Si toutefois elles étaient authentiques, leur présence dans un même lairac serait intéressante dans la mesure où elle révélerait des éléments de différenciation entre Isis-Fortuna et Fortuna, sans doute considérées comme complémentaires et non similaires par ceux qui les auraient installées dans leur demeure atestine. [LB]

Martin BOMMAS, "Die Genese der Isis-Thermouthis im kaiserzeitlichen Ägypten sowie im Mittelmeerraum zwischen Aufnahme und Abgrenzung", *MediterrAnt*, 9, 2006, 221-239.

Un relief de sarcophage en bois de provenance inconnue (mais dont le style gréco-égyptien ne laisse guère de doute sur l'origine égyptienne), qui se trouve au Römer und Pelizaeus Museum à Hildesheim, représente une scène de culte isiaque. On y voit quatre figures, deux prêtres, une prêtresse et un dernier personnage sur le bord gauche du relief, dont il n'est conservé qu'un bras tenant un étendard avec des symboles très stylisés. Une comparaison de ce dernier avec la figure d'Isis-Thermouthis sur un relief ptolémaïque de Medinet Madi, aujourd'hui à Milan, permet à M. B. de l'identifier comme une effigie de cette déesse, à laquelle les trois prêtres rendent hommage. Comme le relief d'Hildesheim se compose d'éléments égyptiens et grecs, M. B. remarque qu'en Égypte, l'acculturation de l'Isis hellénisée était davantage assujettie à une assimilation avec la religion égyptienne de l'époque qu'en Grèce, où la religion isiaque s'adaptait davantage aux traditions helléniques. En conséquence, il propose deux interprétations de la scène (une hellénistique et une pharaonique), qui reposent notamment sur l'analyse des deux hydries que tient la prêtresse. Selon l'interprétation hellénistique, il s'agirait d'une procession funèbre isiaque dans le cadre de laquelle l'eau sacrée d'Osiris vient offrir consolation et joie ; la même scène, perçue selon une grille de lecture égyptienne pharaonique, mettrait l'accent sur la résurrection du mort. Pour M. B., les deux interprétations sont complémentaires. Isis-Thermouthis est une forme locale d'Isis vénérée notamment à Térénothis et Narmouthis dans l'oasis du Fayoum, dont l'image est connue par quelques reliefs découverts autour de la Méditerranée. Pour l'auteur, le cas d'Isis-Thermouthis révèle qu'une *interpretatio aegyptiaca* a succédé en Égypte à l'*interpretatio graeca* entre les I^{er} et III^e siècles p.C. Cette étude éclaire d'un jour nouveau l'évolution des cultes isiaques à

6/ Pour Isis-Fortuna, cf. Bricault & Podvin 2008 ; pour Fortuna, Lichocka 1997.

7/ Avec un renvoi à Buonopane 2011, pour le différencier de *CIL*, V, 3232. Mais cf. *RICIS Suppl.* III, 515/0805.

8/ Zerbinati 2002.

l'époque tardive en Égypte. On pourra regretter que les remarques conclusives sur l'*interpretatio aegyptiaca* contribuant à faire d'Isis-Thermouthis une divinité transnationale (à l'opposé d'Amon ou d'Horus, qui sont demeurés des divinités "transrégionales") ne soient pas davantage développées. [PC]

Frederick E. BRENK, "Isis is a Greek word'. Plutarch's allegorization of Egyptian religion", dans F. E. Brenk (éd.), *With unperfumed voice. Studies in Plutarch, in Greek literature, religion and philosophy, and in the New Testament background*, PAwB, 21, Stuttgart 2007, 334-345.

Ce texte a déjà été publié dans Pérez Jiménez *et al.* 1999, 227-238. Il s'agit d'une série de réflexions sur l'utilisation par Plutarque de l'allégorie comme clé d'interprétation de la religion égyptienne et comme outil pour une réélaboration du culte d'Isis sur une base philosophique médio-platonicienne. [VG]

F. E. BRENK, "Great Royal Spouse who Protects Her Brother Osiris'. Isis in the *Isaeum* at Pompeii", dans F. E. Brenk (éd.), *With unperfumed voice. Studies in Plutarch, in Greek literature, religion and philosophy, and in the New Testament background*, PAwB, 21, Stuttgart 2007, 346-370.

F. B. concentre son propos sur l'appareil décoratif de l'*Iseum* de Pompéi, dont il propose une séquence de lecture précise, étudiant notamment les références présumées à la tombe d'Osiris de Biggeh et au *Serapeum* de Memphis. De constantes comparaisons sont faites avec Apulée et l'*Iseum Campense*, pour lequel l'auteur accepte une chronologie flavienne et qu'il retrouve, à la suite de Lembke 1994b, sur le fameux relief d'Ariccina qui représenterait une scène de l'*Inventio Osiridis*. Pour le sanctuaire pompéien, l'auteur accepte la chronologie augustéenne de Blanc *et al.* 2000, *contra* Gasparini 2011b. Ce texte a été republié deux ans plus tard dans Casadio & Johnston 2009, 217-234 ; cf. *infra*, 321. [VG]

F. E. BRENK, "The Isis Campensis of Katja Lembke", dans F. E. Brenk (éd.), *With unperfumed voice. Studies in Plutarch, in Greek literature, religion and philosophy, and in the New Testament background*, PAwB, 21, Stuttgart 2007, 371-382.

Ce texte a déjà été publié dans Blanc & Buisson 1999, 133-143. La contribution résume certaines des caractéristiques architecturales du sanctuaire isiaque du Champ de Mars, de l'*Iseum* pompéien et de la *domus d'Octavius Quartio*, en cherchant de possibles modèles égyptiens entre Biggeh, Memphis et Philae. [VG]

F. E. BRENK, "Osirian Reflections. Second Thoughts on the *Isaeum Campense* at Rome", dans F. E. Brenk (éd.), *With unperfumed voice. Studies in Plutarch, in Greek literature, religion and philosophy, and in the New Testament background*, PAwB, 21, Stuttgart 2007, 383-395.

Ce texte a déjà été publié dans Delfosse 2003, 291-301 ; cf. Bricault 2008a, 143. [VG]

Anne-Laure BRIVES & Christian CHEVILLOT, "Une sépulture privilégiée chez les Pétrucos : un nouveau témoin de la pratique d'un culte oriental en Aquitaine ?", *Aquitania*, 22, 2006, 205-222.

À la suite de travaux agricoles, on a retrouvé en juin 1936 un sarcophage gallo-romain en calcaire entre les lieux-dits "Aux Maines" et "Corneguerre" commune de Grand-Brassac et de Montagnier (Dordogne), à 450 m d'une *villa* romaine. Il recelait un riche mobilier en or étudié dans cet article. Les monnaies en place permettraient de dater la sépulture du premier quart du II^e siècle p.C. La rareté des restes humains ne permet pas de connaître le sexe du mort. La parure est composée de 21 feuilles en or travaillées au repoussé que l'on nous propose d'identifier comme une aigrette en forme d'épis de blé, un cache-bouche, un cache-œil et dix-sept cache-ongles. De rares parallèles sont présentés pour le monde funéraire gallo-romain du Sud-Ouest de la France : aigrette et feuilles d'or de La Besse (St-Léonard-de-Noblat où l'on signale une statue d'Isis-Fortuna sans contexte précis) et surtout ornements en bronze doré figurant des épis de la tombe isiaque de Nîmes (cf. CAG, 30, p. 443, n°508). Mais la tombe n'a pas donné jour à des documents véritablement isiaques. Une autre piste est celle des coutumes funéraires propres au Proche-Orient (Syrie ou Égypte), ce qui impliquerait la présence d'étrangers dans une région peu accessible. [MCB]

Giuseppina CAPRIOTTI VITTOZZI, "La statua di Atum da Ercolano e la citta' di Kher-Aha", *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico*, 25, 2008, 95-114.

Cet article est une étude de la statue d'Atoum trônant trouvée à Herculaneum en 1959 dans la zone de la "Palestre". Le sommet du crâne est aplani en rond et présente un trou central qui devait permettre d'insérer la couronne, très probablement le *pschent* qui le caractérise. L'œuvre n'est pas, comme on l'a cru, du règne d'Amenhotep III, car son style s'apparente à celui de la période tardive (fin du IV^e siècle a.C.-début du III^e siècle a.C.). Sur la base est gravée, en deux morceaux, l'inscription "Atoum, maître d'Héliopolis et de Kher-Aha". Après une étude de ces toponymes dans la géographie mythologique, et le rappel que Kher-Aha était considérée comme la source septentrionale de la crue, à la pointe du Delta, G. C. V. se demande si la présence d'Atoum, seigneur de ce lieu, n'était peut-être pas un moyen d'évoquer, hors d'Égypte, la géographie sainte de la vallée du Nil. L'auteur s'attarde aussi sur le site de la découverte, à Herculaneum, dans une zone qui a livré d'autres objets touchant au monde isiaque : deux bases de bronze décorées de motifs égyptiens, un petit bronze d'Isis-Fortuna, un autre d'Harpocrate et une statuette de Bès en même métal. Il est probable que ces objets n'ont pas été découverts *in situ*, mais ont dégringolé la pente située plus au nord⁹, depuis une aire encore non fouillée. [MM]

9/ Cf. Gasparini 2006, 123.

G. CAPRIOTTI VITTOZZI, "Una enigmatica figura nel codice Ferrajoli 513 e una lampada da Canosa: aspetti della magia di origine egizia", *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 15, 2008, 101-127.

G. C. V. part d'une curieuse statuette représentée sur le codex Ferrajoli 513, qui porte d'étranges inscriptions en caractères grecs au dos. En s'appuyant sur une lampe en bronze, trouvée à Canosa¹⁰, elle propose d'interpréter la statuette du codex. La lampe de Canosa a été trouvée dans un contexte d'habitat : elle représente un personnage momiforme et couvert d'une capuche. Le trou de remplissage est au centre, le bec destiné à la mèche au niveau des pieds. L'auteur s'intéresse particulièrement aux inscriptions magiques qui courent devant et derrière la lampe. La statuette du codex porte aussi une capuche, et elle semble dans l'affliction. Les inscriptions, en dépit de leur confusion, semblent indiquer des rituels magiques importés d'Égypte. [JLP]

Sylvie CAUVILLE, "Le dieu et le roi", *RdE*, 59, 2008, 33-80.

Dans la continuité de l'ouvrage de référence d'E. Otto¹¹, S. C. fait l'inventaire et classe les titres de l'empereur-pharaon officiant dans les temples gréco-romains, et plus particulièrement ceux des sanctuaires majeurs que sont Philae, Edfou et Dendara, ces deux derniers ayant fait l'objet d'importantes publications récentes. Les quelque deux cent types d'offrandes sont répartis en neuf catégories : purifications, aliments, boissons, produits des champs, onguents, étoffes et parures, rites propres aux déesses (dont Isis), rites symboliques, rites royaux, rites apotropaïques. Le souverain, qui a pour fonction d'être le Serviteur des dieux, se met parfois au service d'un dieu précis. À la frontière des mondes divin et humain, il est un "catalyseur", un intermédiaire indispensable qui transmute le profane en sacré. [MCB]

Julie CAYZAC, "Franges textiles ou mèches capillaires ? À propos d'un bas-relief d'Isis à Philae", *RdE*, 59, 2008, 381-388.

L'auteur étudie un tableau de la paroi extérieure nord du grand temple d'Isis à Philae où Auguste fait une fumigation devant Isis et Nephthys. Un détail singulier différencie Isis de sa sœur : cinq longues mèches ondulées et éparses sont sculptées finement entre le plissé du vêtement et le bracelet de bras avec un traitement naturaliste qui se différencie des franges d'un châle. Pour J. C., il s'agit d'une innovation inspirée de l'*interpretatio graeca* du type de la déesse "aux belles boucles". Un lien mythologique ancien permet de rapprocher ce type iconographique nouveau des mèches désordonnées du veuvage d'Isis dans le mythe osirien : le terme *Chentayt* est à rapprocher de *shny* (souffrir) et *shny* (cheveux) en liaison avec le geste des cheveux emmêlés en signe de déploration. Ce détail est bien en situation dans le site de

Philae, à une place où s'affichent les aspects primordiaux de la déesse en deuil de son frère-époux Osiris. [MCB]

Jean-Marc CIVARDI, "Du secret tragique au silence harpocratique : *Polymestor* et *Sigalion*", dans A. Piéjus, *Archéologie d'un spectacle jésuite : Polymestor et Sigalion ou le secret (1689, Louis-le-Grand)* (= *Dix-septième siècle*, 238.1), Paris 2008, 19-26.

Le 17 août 1689 fut donné, au Collège jésuite Louis-le-Grand, un ballet en une ouverture et quatre parties de Pascal Collasse, intitulé *Sigalion ou le secret*, qui servit d'intermèdes à une tragédie latine du Père Joseph de Jouvancy du nom de *Polymestor*. Aujourd'hui perdue, la tragédie est connue toutefois par deux programmes, l'un en latin, l'autre en français. Le ballet, quant à lui, fait la part belle à une divinité peu connue, Sigalion, attestée une seule fois chez Ausone¹². Sigalion l'Égyptien, le "Silencieux", n'est en fait autre qu'Harpocrate. Ce choix, d'après J.-M. C., est plus iconographique qu'historique et a fortiori religieux. Présenté à la suite de Plin et d'autres auteurs latins comme le dieu du secret, Harpocrate figure ici une véritable allégorie de la prudence politique. L'auteur donne (p. 118-153) un très intéressant corpus littéraire, à visée historiographique, de textes anciens et modernes relatifs à Harpocrate et à sa prétendue vocation au silence ; cf. Matthey 2011, chroniqué infra, 378. [LB]

Joan Breton CONNELLY & Dimitris PLANTZOS, "Stamp-seals from Geronisos and their contexts", *RDAC*, 2006, 263-293.

Située au large des côtes occidentales de Chypre, la petite île de Yéronisos a livré une documentation archéologique qui fut l'objet de nombreuses publications¹³. Les témoignages numismatiques et céramologiques corrélés aux données de fouilles permettent de définir une occupation du site extrêmement courte (entre 80 et 30 a.C.). Dans ce contexte, cette étude se focalise sur une importante série de sceaux en calcaire découverts à Yéronisos. Témoignages uniques à Chypre, ils se révèlent fondamentaux pour interpréter les structures fouillées et comprendre l'occupation du site à cette époque particulière, contemporaine des derniers "souffles" de la dynastie ptolémaïque.

Les auteurs fournissent un catalogue qui recense quinze sceaux en calcaire auxquels ils ajoutent un petit scarabée en stéatite qui présente l'image de la déesse Sekhmet, assise sur un trône et tenant un sceptre de papyrus dans la main droite (n° 16, fig. 16a, p. 268). Semblables à des pesons caractéristiques des métiers à tisser, ces objets pouvaient avoir différentes fonctions. Les auteurs proposent de les interpréter comme des "sceaux" dans la mesure où douze exemplaires présentent des empreintes figuratives taillées en creux. Perforés dans leur partie supérieure, ils ont pu aussi servir d'amulettes, portées par les hommes et les femmes : ils incarnaient vraisemblablement leur fonction dans la

10/ Elle avait par exemple été présentée rapidement dans Francocci 2002.

11/ Otto 1964.

12/ Jasinski 1935, II, 120, XV, v. 26-27.

13/ Cf. Connelly 2009a-b, chroniquées infra, 333.

société. Ces objets forment un ensemble cohérent dont les formes (pyramidale, conique ou rectangulaire) et les sujets iconographiques (animaux, têtes humaines et symboles divins) varient. Les détails techniques semblent supposer une production locale.

Parmi l'ensemble des sujets représentés, l'iconographie ptolémaïque occupe une place importante : les auteurs reconnaissent des images et/ou symboles significatifs sur au moins cinq sceaux. Deux d'entre eux présentent le portrait d'un souverain lagide figuré de profil. Les hypothèses d'identification proposées par les auteurs s'appuient sur des comparaisons avec plusieurs portraits ptolémaïques attestés sur des crétules en argile retrouvées à Nea Paphos et sur les sceaux ptolémaïques en argile du trésor d'Edfou. Le premier portrait a été réalisé sur la surface d'impression d'un sceau perforé de forme pyramidale (n° 1, fig. 1a, p. 264). Coiffé du diadème royal, il a été identifié comme une représentation de Ptolémée IX ou Ptolémée X. Représenté sur l'une des faces latérales d'un sceau de forme oblongue, le deuxième portrait est coiffé du *pschent* (n° 2, fig. 2c, p. 264) et doit être interprété comme un souverain lagide de la fin de la dynastie. Il est à noter que le même objet présente sur les autres faces des motifs iconographiques (un chien et une étoile) que les auteurs associent à Sirius-Sothis (n° 2, fig. 2a-b, p. 264). Emblème caractéristique du monnayage ptolémaïque depuis le règne de Ptolémée I^{er}, l'aigle est présent sur la surface d'impression d'un autre sceau de forme pyramidale (n° 3, fig. 3a, p. 264-265).

Enfin, les auteurs intègrent deux autres exemplaires dans ce dossier iconographique. Le premier montre un *basileion* (n° 4, fig. 4a, p. 265), dont la partie inférieure présente une double spirale, vraisemblablement inspirée par les épis de blé, éléments récurrents pour cet attribut. Selon les auteurs, le motif doit être considéré comme une allusion à l'Égypte ptolémaïque et au culte d'Isis qui se diffuse en Méditerranée orientale à l'époque hellénistique. Une comparaison avec un sceau d'Edfou qui présente le même motif (Royal Ontario Museum, Toronto, fig. 34, p. 276) permet d'imaginer plusieurs fonctions : pratique, apotropaïque ou rituelle. Bien que l'exemplaire n° 5 semble être un motif floral (fig. 5a, p. 265), les analogies formelles qu'il présente avec le *basileion* laissent suggérer une inspiration ou une influence de ce motif. Un scarabée au type de la déesse Sekhmet assise (n° 16, fig. 16a, p. 268) complète le dossier. Les auteurs signalent que ce type d'objet, produit en Égypte et dans des ateliers phéniciens ou syriens, est attesté en dehors de l'Égypte dès le I^{er} millénaire avant notre ère, mais une datation de l'époque ptolémaïque reste possible, car on retrouve le type iconographique de la déesse Sekhmet assise tenant le sceptre de papyrus sur deux sceaux d'Edfou (fig. 35-36, p. 276).

Avant de conclure, les auteurs présentent le contexte de découverte de ces objets en exposant les données stratigraphiques. Corrélées aux témoignages numismatiques, elles confirment une datation qui semble correspondre à la fin de la dynastie lagide. Les objets proviennent tous d'un important complexe, situé dans la partie centrale méridionale de l'île : une

structure dont la fonction reste à démontrer, bien que les témoignages archéologiques suggèrent un rapport avec le culte d'Apollon et les rites de passage¹⁴. En retraçant la situation chypriote sous les Ptolémées, les auteurs clôturent l'étude par la remarque suivante : si l'île de Yéronisos peut sembler éloignée de ces événements historiques, les découvertes semblent en avoir préservé des traces, notamment via l'utilisation d'une iconographie ptolémaïque dont la signification reste complexe mais relève d'une culture "bilingue"¹⁵ (p. 286-287). [NA]

Pilar CORRALES AGUILAR, "Una nueva interpretación de los restos de Alameda (Málaga)", *Caesaraugusta*, 78, 2007, 601-607.

Les fouilles effectuées en 1980 sur le site appelé Huerto de las Monjas, en plein cœur de la ville moderne d'Alameda (prov. de Málaga), ont révélé l'existence d'un édifice thermal de caractère public. Sans qu'une interprétation définitive soit possible, P. C. A. propose de considérer ces bâtiments comme ayant fait partie d'un complexe plus vaste que de simples thermes et de les relier à la dédicace, gravée sur un petit autel en grès, par Caius Licinius Flavinus, d'une *aedes* et d'une fontaine pour Isis (*RICIS*, 602/0301). [LB]

Carla CORTI, "Il rinvenimento di una gemma magica a Carpi e la presenza del culto di Iside nella città e nel territorio di Mutina", dans *Pagani e cristiani. Forme di attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia*, 5, San Giovanni in Persiceto 2005, 9-30.

Dans une *villa* des II^e-III^e siècles p.C. a été trouvée une gemme en cornaline représentant Hermès-Mercure, nu, portant la bourse et le caducée et entouré d'animaux (coq, bélier, scorpion, etc.). Au-dessus du front, le dieu porterait, en guise d'attribut isiaque, un bouton de lotus ou un *uraeus* (?), à vrai dire bien peu lisible. Des éléments astraux rattacherait le monument à la sphère magico-gnostique. L'auteur rappelle la présence d'Isis à Modène et l'existence de sarcophages considérés comme isiaques à Modène et Ravenne (avec Hermès psychopompe). Elle évoque aussi un document, découvert dans une villa romaine à Campogalliano et publié par ses soins en 2002¹⁶. Il s'agit d'un manche de couteau ou de stylet en ivoire décoré d'un portrait qui serait caractéristique d'un prêtre isiaque : tête masculine rasée, dolichocéphale, au nez aquilin et aux orbites accentuées (?). Le contexte ne permet pas de préciser la fonction de l'objet, ni les liens du propriétaire avec le culte isiaque. [MCB]

Franco CREVATIN, "Un nuovo frammento egiziano da Aquileia", *AMSI*, 105.2, 2005, 85-87.

On a mis au jour près du canal Anfora, à Aquilée, une statue d'époque saïte en granit noir avec une inscription "au dieu local du noble, superintendant des prophètes...".

14/ Connelly 2009a. Cf. infra, 333.

15/ Connelly 2009b. Cf. infra, 333.

16/ Corti 2002.

Ce monument déposé, à son origine, dans le temple principal de la cité, a été importé d'Égypte, comme la tablette d'inventaire répertoriant deux statuettes de Bastet, publiée par Claudia Dolzani en 1953/4¹⁷. [MCB]

Maria Paola DEL MORO, "Le lucerne tardoantiche del Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli di Cirene", dans E. Fabbricotti & O. Menozzi (éd.), *Cirenaica: Studi, scavi e scoperte. Atti del X Convegno di Archaeologica Cirenaica. Chieti, 24-26 novembre 2003, Nuovi dati da città e territorio*, BAR, S1488, Oxford 2006, 337-350.

Quatre-vingt-quatre lampes fragmentaires ont été découvertes lors de fouilles sur la placette située devant le sanctuaire d'Isis et de Sarapis de l'acropole de Cyrène. Produites localement, elles ne présentent aucun décor isiaque, et cinq des six becs retrouvés ne paraissent pas porter de traces d'utilisation. Elles datent de la période située entre le milieu du III^e et le milieu du IV^e siècle p.C. [JLP]

Julien DEMAILLE, "Les *P. Anthestii* : une famille d'affranchis dans l'élite municipale de la colonie romaine de Dion", dans A. Gonzales (éd.), *La fin du statut servile ? (affranchissement, libération, abolition...), XXX^e colloque du GIREA, Besançon, 15-16-17 décembre 2005*, vol. I, Besançon 2008, 185-202.

La colonie romaine de Dion a livré sept inscriptions se rapportant aux *Publii Anthestii*, une famille d'affranchis appartenant à l'élite municipale, ce qui témoigne d'une rare ascension sociale. On connaît ainsi P. Anthestius Amphio, qui fut à la tête des affaires politiques et religieuses de la cité en tant que *duumvir quinquennalis* et *augur*, son épouse Anthestia Iucunda, et leur fille Anthestia Maxima. Deux de ces textes sont bilingues, l'un est grec et les quatre autres, latins – un comportement linguistique à l'image de la société duelle de Dion, partagée entre *incolae* et *coloni*, deux communautés dont les *P. Anthestii* symbolisent en quelque sorte l'unité. Les membres de cette famille se distinguent par leurs dévotions envers certains cultes publics de la cité, ceux de Liber, Vénus/Aphrodite *Hypolympidia*, Diane, Isis, Sarapis et Anubis, qui sont associés aux colons dans la plupart des dédicaces. Les époux *Anthestii* ont ainsi consacré au couple isiaque "les deux portiques, le passage couvert et l'aile" (n° 3 = *RICIS*, 113/0207), et à la triade, une statue de leur fille (n° 5 = *RICIS*, 113/0212). Notons que ces inscriptions ont été trouvées, avec trois autres (n° 2, 4 et 6 = *RICIS*, 113/0208-09 et 10), dans l'enceinte du sanctuaire isiaque de la cité. Contrairement à ce que suppose l'auteur, les cultes isiaques ont très bien pu avoir été publics à Dion avant l'action des *P. Anthestii*. Il est même possible que cette famille se soit intégrée à la société locale par le biais de leur dévotion isiaque, avant de contribuer à y développer ces cultes¹⁸. Leur présence à Dion paraît en effet liée à la pratique des *negotia*. Une étude

prosopographique resserrée aux *P. Anthestii* (*praenomen + gentilice*) fait connaître d'autres membres de la famille à Styberra, en Haute Macédoine, qui semblent liés aux affaires commerciales. On aurait ainsi affaire à un réseau de *negotiatores* faisant intervenir des affranchis comme agents intermédiaires et dont le centre se trouverait en Italie, et notamment à Pompéi. Ouverte à la fois sur la mer et une fertile *chôra*, la cité coloniale de Dion, offrant un cadre juridique et social romain, a naturellement attiré des familles d'hommes d'affaires italiens comme les *P. Anthestii*, à une époque qui demeure incertaine. Si D. Pandermalis situait leurs inscriptions vers 200 p.C., d'après le contexte de découverte, A. Rizakis proposait de les rattacher aux I^{er} siècle a.C.-I^{er} siècle p.C. à partir du formulaire et de la paléographie, une datation suivie par l'auteur qui les replace dans l'époque augustéenne, avant que la *lex Visellia* n'exclue, en 24, sous Tibère, les affranchis des magistratures municipales. [RV]

Maria DI IORIO, "Una provvista di lucerne dal tempio di Iside", dans A. Campanelli (éd.), *Poco grano, molti frutti: 50 anni di archeologia ad Alba Fucens*, Sulmona 2006, 228-233.

Les lampes en question (quelques dizaines, dont douze sont présentées dans le catalogue) proviennent des fouilles effectuées en 1969-1970 dans le secteur sud-est du centre monumental d'*Alba Fucens*, identifié par l'auteur comme un *Iseum*, notamment en raison de l'association d'une exèdre et d'un nymphée, ce qui ne saurait convaincre en l'état. Sur un groupe de lampes de type Deneauve VIIA, portant la marque d'atelier CCLOSVC, les médaillons sont décorés de deux palmes, de deux flambeaux, d'un lion, ou ne portent pas de décor. L'autre groupe est constitué de *Vogelkopflampen*, de marque NNAELVC. Ces deux ateliers ont été actifs entre l'époque flavienne et le milieu du II^e siècle. [JLP]

Alessia DIMARTINO, "Settimio Severo e il Serapistypus. Forme di rappresentazione del potere imperiale", dans F. De Angelis (éd.), *Lo sguardo archeologico. I Normalisti per Paul Zanker*, Pise 2007, 129-145.

A. D. revient sur la question de l'association ou de l'identification entre un homme et une divinité, en prenant l'exemple de Septime Sévère. Elle évoque les quatre types de portraits de l'empereur, dont le *Serapistypus*, caractérisé par les mèches sur le front, constitue le troisième. Elle examine les différentes positions relatives à ce type, rappelle brièvement l'origine du dieu, et étudie le portrait officiel comme instrument de la propagande politique : elle voit dans ce portrait l'image d'un empereur pacificateur après les temps troublés de la fin du II^e siècle. [JLP]

Cătălin DOBRINESCU, "Un opaiț cu figură antropomorfă descoperit într-un mormânt la Tomis", *Pontica*, 40, 2007, 503-508.

Une lampe découverte dans une tombe à Tomis en 2005, avec deux vases et une cruche, porte un visage de face sur le médaillon. Si ce type de lampe est bien attesté en Égypte, cela n'en fait pas pour autant un document isiaque : il n'y a pas de nœud isiaque, et quand celui-ci

17/ Dolzani 1953-1954 ; pour d'autres *aegyptiaca* d'Aquilée, cf. Dolzani 1956 ; Budischovsky 1977, 136-140, Aq 58-72 ; Verzár-Brass 1998 ; Giovannini 2001 ; Fontana & Murgja 2010.

18/ Un schéma suggéré par Rizakis 2002, 120-122, pour Thessalonique.

figure sur une représentation, c'est sur la poitrine et non sous le menton. [JLP]

Heimo DOLENZ, "Tre strutture templari nel centro del Norico", *Quaderni Friulani di Archeologia*, 17, 2007, 67-82.

H. D. expose les résultats des nouvelles fouilles menées depuis 2004 dans la vallée du Glan, en Norique. Les p. 74-77 sont consacrées au "tempio di Isis-Noreia a Hohenstein". Dans ce sanctuaire, le petit temple tétrastyle à podium consacré à Noreia fut très certainement construit et non restauré à l'époque hadrienne en remplacement d'un édifice plus ancien, sans doute au nom du gouverneur Claudius Paternus Clementianus¹⁹. [LB]

Jaś ELSNER, *Roman eyes. Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton 2007.

L'épilogue de ce livre très dense qui rassemble une série de textes publiés par l'auteur au cours des 15 années précédentes est constitué par une contribution originale dédiée à Isis et aux *Métamorphoses* d'Apulée ("From Diana via Venus to Isis. Viewing the Deity with Apuleius", 289-302). Le roman est utilisé comme étude de cas pour vérifier l'efficacité du paradigme elsnerien de polarisme dans le monde gréco-romain entre une culture visuelle horizontale ou mimétique (basée sur la relation interpersonnelle égalitaire évoquée par les images) et une culture visuelle verticale ou religieuse (basée sur la relation de dépendance des acteurs d'un culte envers la puissance divine incarnée dans les images). Grâce à son parcours de transformation d'un homme en âne puis à son retour à une forme humaine grâce à l'intervention providentielle d'Isis (dont il devient un adepte), le protagoniste semble résoudre et surmonter ce polarisme : au moment de son initiation à la déesse, Lucius est habillé avec douze robes sacrées et hissé sur une plate-forme en face de la statue d'Isis, lui-même sous la forme d'une statue (*in vicem simulacri constituto*). Le dévot est ainsi transformé en image sacrée et approche le divin avec un statut à peu près égalitaire. [VG]

Doris ENGSTER, "Synkretistische Phänomene bei Gottheiten in antiken Mysterienkulten", dans B. Groneberg & H. Spieckermann (éd.), *Die Welt der Götterbilder*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 376, Berlin-New York 2007, 206-236.

La publication *Die Welt der Götterbilder* est principalement issue du programme de doctorat (Graduiertenkolleg) "Images des dieux – Images de Dieu – Images du monde : Polythéisme et monothéisme dans le monde antique" de l'université de Göttingen pendant les années 2005-2007. Le volume est divisé en trois sections distinctes, dont chacune contient cinq contributions. L'article de D. E., qui recherche des "phénomènes syncretistes chez les divinités des cultes à mystères

antiques" (en particulier le culte de Jupiter Dolichenus, le mithraïsme et les cultes isiaques) s'inscrit dans la deuxième section qui porte sur "Les images des dieux en Grèce et dans le monde hellénistique", mais couvre uniquement l'époque romaine, alors que l'examen des cultes isiaques ne peut pas être complet s'il ne commence pas avec l'époque hellénistique. D. E. présente sommairement les traits généraux desdits cultes, les compare à d'autres et essaie d'identifier des points de rencontre en exposant des cas, archéologiquement attestés, de contacts entre différents cultes. Dans ce cadre, elle se réfère aussi aux liens des cultes isiaques (et de Mithra) avec le culte de Magna Mater, s'appuyant surtout sur le sanctuaire commun d'Isis et de Cybèle à Mayence (p. 233). L'auteur reconnaît que ces exemples sont plutôt des exceptions dans un monde où existe une certaine concurrence entre les cultes et une réticence à l'utilisation de symboles liés à d'autres divinités, voire une réelle revendication d'exclusivité. D'après l'auteur, la formation, rare, de liens entre les "cultes à mystères" semble due au souhait d'atténuer l'acceptation et l'attractivité d'un culte (p. 231 et 235). C'est un trait qui croît durant l'Antiquité tardive avec le phénomène de l'initiation à plusieurs mystères et le développement d'une opposition païenne qui cherche son identité face au christianisme. Malgré d'intéressantes – quoique encore assez vagues – conclusions, le sujet reste ouvert²⁰. On aurait souhaité une discussion plus critique autour du terme de "syncretisme" que celle entreprise à la p. 207, ainsi qu'une analyse plus approfondie de la notion de "cultes à mystères". La bibliographie est d'ailleurs relativement lacunaire. L'auteur aurait ainsi pu utiliser sur Sarapis l'article fondamental de P. Borgeaud et Y. Volokhine²¹ ou, pour évoquer les liens entre Sarapis et Mithra, l'exposé très riche de R. Turcan²². [PC]

Serena ENSOLI, "Il santuario di Iside e Serapide sull'acropoli di Cirene. I risultati delle ricerche condotte nei primi tre anni di scavo (2000-2002)", dans E. Catani & A. Di Vita (éd.), *Archeologia italiana in Libia: esperienze a confronto. Atti dell'incontro di studio, Macerata-Fermo, 28-30 marzo 2003*, Macerata 2007, 113-129.

L'auteur présente plusieurs photos rappelant la chronologie des fouilles de 2000 à 2003, en insistant sur les secteurs où des résultats ont été obtenus en 2002 : les structures de la haute époque archaïque devant l'escalier du temple (fig. 3) ; la structure archaïque sur laquelle repose l'édifice actuel (fig. 6) ; le devenir de l'escalier d'époque classique (fig. 8) ; la plate-forme avec traces d'écroulement (fig. 9) ; l'évolution des pièces qui flanquaient la plate-forme au sud (fig. 11 et 12) ; la découverte de céramiques (fig. 4 et 5) et de reliefs (fig. 10). Cette documentation est replacée dans le cadre défini dans les publications antérieures des huit périodes (quatre grecques et quatre romaines) qui caractérisent le site²³. Les résultats précédents sont ainsi confirmés. [MCB]

20/ Cf., par exemple, Bricault 2014a.

21/ Borgeaud & Volokhine 2000.

22/ Turcan 1994.

23/ Cf. Ensoli 2003 et Ensoli 2004.

19/ Cf. Flügel *et al.* 2005 (et Bricault & Veymiers 2011, 382) ; Polleres 2007.

Emanuela FABBRICOTTI, "Arulette da Cirene", dans L. Gasperini & S. M. Marengo (éd.), *Cirene e la Cirenaica nell'antichità, Atti del convegno internazionale di studi, Roma-Frascati, 18-21 dicembre 1996*, Tivoli 2007, 267-302.

E. F. propose une étude détaillée avec éléments comparatifs de 14 petits autels de Cyrène, sans indication précise de provenance. Pour le domaine isiaque, on signalera une inscription inédite à Sarapis et Isis (n° 7 = *RICIS Suppl.* II, 701/0111), le décor du n° I (demi-lune, disque solaire) et du n° II (*uraeus*, Isis avec sistré, Apis). Ces documents sont d'époque romaine et de mouvance alexandrine par leur typologie ; on note la variété des formules : dédicace divine, nom du dédicataire, anépigraphie ; leur contexte est polyvalent ; leur utilisation serait liée à la combustion d'encens, de parfum ou au simple versement d'eau. L'auteur met en relief le rôle ancien et important d'Isis et les formes plus appropriées d'Isis-Thermouthis et d'Isis-Luna. Elle présente des sculptures du domaine isiaque : une statue fragmentaire avec guirlande et boucles libyques qu'elle attribue à Isis, un Osiris-Canope, une Isis *lactans* trônant ; un grand autel aurait un décor isiaque, avec *uraeus*, instruments de musique et divinité féminine adossée à une demi-lune. [MCB]

Snežana FERJANČIĆ, Gordana JEREMIĆ & Aleksandra GOJGIĆ, *Rimski epigrafski spomenici Čačka i Okoline*, Prilozi za istoriju Čačka, 2, Čačak 2008.

Sous le n° 12, p. 57, est republiée la dédicace du tribun Cn. Pompeius Pollitianus à Sérapis et Isis (*RICIS*, 615/0801), avec une excellente photographie. [LB]

Naser FERRI, "Two votive altars dedicated to Egyptian divinities discovered in Zllakuqani in Kosova", dans M. Sanader (éd.), *Illyrica Antiqua. Ob honorem Duje Rendić-Miočević, International Conference on issues in Ancient Archaeology, Zagreb, 6-8 Novembre 2003*, Zagreb 2005, 88-95.

Au début du mois de juillet 2003, dans le village de Zllakuqani (Zlakučan), au Kosovo, des travaux de creusement d'une piscine, à proximité de l'église Saint Jean Baptiste, ont mis au jour un nombre important de *tegulae* et de débris de marbre. De cet ensemble fortement bouleversé émergent plusieurs fragments de colonnes et la partie supérieure de deux autels votifs dédiés respectivement à Sérapis et Isis (*RICIS Suppl.* III, 617/0401-0402), ce qui permet de postuler l'existence d'un lieu de culte isiaque à proximité. [LB]

Nicoletta FRAPICCINI, "Treia. La statua di Serapide e i culti egizi", dans G. de Marinis, G. Paci, E. Percossi & M. Silvestrini (éd.), *Archeologia nel maceratese. Nuove acquisizioni*, Macerata 2005, 226-233.

L'existence d'un Sérapéum dans la zone du sanctuaire de SS. Crocifisso découle des fouilles menées par l'Université de Macerata à Treia et de l'analyse du

matériel par G. Capriotti Vittozzi²⁴. Un examen des archives confirme la trouvaille, sur ce site, d'une tête de "Giove turrato" identifié comme Sarapis et de quelques fragments dont la partie inférieure d'une statue. L'auteur propose, à partir de ces éléments, une reconstruction de la monumentale statue de culte et reconnaît dans la présence d'un léger gonflement du flanc gauche une main qui transparait sous le manteau pour le retenir. Tête et tronc suggèrent de reconstituer une statue du dieu debout. [MCB]

Jean GASCOU, "Les origines du culte des saints Cyr et Jean", *AB*, 125.2, 2007, 241-281.

L'histoire de la translation des reliques de Cyr et Jean d'Alexandrie à Ménouthis, au début du V^e siècle, lors du patriarcat de Cyrille, afin de mettre un terme au culte guérisseur de l'Isis locale, n'est qu'une construction hagiographique bien plus tardive. Comme le note J. G. (p. 264), tout dans ce récit est suspect et l'on peut se demander avec lui si Zacharie le Scholastique ne s'est pas fait l'écho d'une légende alexandrine voulant qu'un temple, désormais enfoui sous le sable, eût précédé les lieux de culte chrétiens. Quoi qu'il en soit, ce récit illustre le procédé, constant durant l'Antiquité tardive, de l'appropriation d'un espace sacré afin d'assurer, par le fait d'intermédiaires différents, ici des saints thaumaturges et non plus des dieux guérisseurs, la continuité d'une fonctionnalité culturelle puis, dans un second temps, de faire siennes les modalités opératoires du culte remplacé, et cela même si la finalité pouvait s'avérer bien différente. [LB]

Alberto GAVINI, "I culti orientali nella Sardegna romana", dans A. Mastino (éd.), *Storia della Sardegna antica*, Nuoro 2005, 419-428.

Les p. 420-423 sont consacrées aux cultes isiaques. Cf. désormais supra, 21-37. [LB]

A. GAVINI, "I culti isiaci nella Sardegna romana: le iscrizioni latine", dans F. Cenerini & P. Ruggeri (éd.), *Epigrafia romana in Sardegna, Atti del I Convegno di studio, Sant'Antioco, 14-15 luglio 2007*, Incontri insulari, 1, Rome 2008, 209-217.

A. G. discute, à partir d'une riche bibliographie, des cinq inscriptions isiaques découvertes en Sardaigne, à commencer par la dédicace de Turris Libisonis d'un autel à Bubastis (*RICIS*, 519/0302), ce qui lui offre (p. 209-212) l'occasion de faire un point sur les rares attestations épigraphiques de la déesse hors d'Égypte. N. 32 est donnée la bibliographie de deux intéressants documents passés jusqu'ici inaperçus des isiacologues, deux ancres marines découvertes dans le golfe de Cagliari, l'une dans le port de l'antique Karales, au Molo di Levante, et l'autre à l'ouest de l'île dei Cavoli²⁵. On rapprochera

24/ Capriotti Vittozzi 1996-1997 ; Capriotti Vittozzi 1998 ; Capriotti Vittozzi 1999, 87-130 ; Bejor 1977, 77-83 et 105 ; Fabrini 1990.

25/ Zucca 2003, 194 et fig. 16.

ces jas d'ancre de celui découvert il y a peu au large de l'île de Malte et qui porte les noms d'Isis et de Sarapis (cf. *RICIS Suppl.* I, 517/0101). L'inscription trouvée près de Castel Sardo, à une vingtaine de km de Porto Torres, remployée dans une maison rurale (*RICIS*, 519/0303), est probablement à rapporter au site de Tibula (p. 215) et non à celui de Turrus Libisonis. La majorité des documents isiaques de Sardaigne provient des zones côtières. Cf. désormais supra, 21-37. [LB]

Annalisa GIOVANNINI, "Iside ad Aquileia: il culto degli *Theoi symnaoi*. Arpocrate e Anubi fra reperti e dati di archivio", *AMSI*, 105.2, 2005, 171-204.

Cette recherche sur Harpocrate et Anubis à Aquilée utilise les archives archéologiques du musée d'Aquilée et du Kunsthistorisches Museum de Vienne ainsi que les archives nationales et diplomatiques de Trieste (période des Habsbourg), riches de documents aujourd'hui égarés. La présence d'Harpocrate est attestée à Aquilée par la découverte d'un pendant de boucle d'oreilles en or, d'un bronze égyptien tardif du dieu assis, d'un pendentif en bronze (perdu), de deux objets en ambre trouvés dans des tombes féminines (dieu allongé au pot et dieu à la *cornucopia*, d'après une analyse au microscope). Pour Anubis, outre l'ex-voto de Lutatia Tychè (*RICIS*, 515/0101), on mentionnera un anneau (perdu), une amulette en bronze (perdue), trois gemmes du KHM et une amulette en plomb. La mention d'une lampe en bronze (perdue) est à considérer avec prudence. [MCB]

A. GIOVANNINI, "Divinità femminili ad Aquileia. Spunti di ricerca sulla presenza di Iside da reperti scultorei e corredi funerari", *Histria Antiqua*, 13, 2005, 377-396.

Deux fragments de sculptures du musée archéologique d'Aquilée se rattacherait au culte d'Isis : un pied droit (Scrinari, fig. 76) et un pied gauche (inédit) chaussés de sandales féminines avec un motif en forme de lierre (déesse ou prêtresse ?) et un second doigt plus allongé (caractéristique égyptienne ?). Le décor en forme de lierre se retrouve dans le mobilier funéraire féminin en liaison avec des caractéristiques mystérieuses, si ce n'est isiaque. L'auteur rappelle les liens de certaines familles d'Aquilée avec le monde alexandrin, le portrait féminin d'Isis-Io²⁶, la tête voilée d'Isis avec croissant lunaire sur le *modius* (KHM Wien, II, 2359). Vu leur dimension et leur position, les pieds pourraient appartenir à une statue d'Isis *lactans* trônant dont le type est connu par des gemmes locales. [MCB]

Jean-Claude GOLVIN, "À propos de la restitution de l'image de Puteoli. Correspondance, ancrage, convergences", dans P. Fleury & O. Desbordes (dir.), *Roma illustrata*, Caen 2008, 209-226.

Les restitutions de villes antiques à l'aquarelle de J.-C. G. sont célèbres. L'auteur nous livre une approche théorique de son travail en prenant le cas-école de

Pouzzoles. La synthèse de l'image restituée est composée en recoupant les sources figurées de plusieurs époques (verres gravés antiques et gravure du XVII^e siècle) et les fouilles archéologiques, en réfléchissant sur les notions de correspondance d'éléments, de convergence de documents différents et d'ancrage par des indices matériels. La présence sur les images d'un temple de Sarapis dans une zone sans fouilles suscite une discussion scientifique sur la taille du temple, grand sur les verres gravés, petit sur la gravure de Bellori. La vision antique s'explique par le caractère du document, à vocation funéraire, commémoratif et votif, qui témoigne de la dévotion du commanditaire. Le Sérapéum a été restitué au centre de la ville, près du port, avec un grand escalier en façade, comme sur le vase de Prague, et une cour, comme sur le dessin de Bellori. [MCB]

J.-C. GOLVIN, "Le temple n°8 de Sabratha : Iséum ou Sérapéum ? Restitution architecturale, identification, datation", dans L. Gabolde (éd.), *Hommages à Jean-Claude Goyon offerts pour son 70^e anniversaire*, BdÉ, 143, Le Caire 2008, 225-239.

J.-C. G. analyse le temple n°8 de Sabratha, en Tripolitaine. Il en propose une restitution architecturale à partir du plan établi par G. Pesce en 1943²⁷. S'appuyant sur celle-ci et exploitant certains détails techniques (accès à la *cella* par une entrée secondaire, ici un petit escalier, existence d'une banquette dans la *cella*), il propose de considérer ce temple plutôt comme un Sérapéum que comme un Iséum (malgré l'absence d'argument décisif) et de le dater de la seconde moitié du I^{er} siècle p.C., sans doute sous Vespasien. Les fouilles des abords du monument, sur trois côtés, le secteur nord étant détruit, restent à faire pour en préciser l'intégration dans le cadre urbain de la cité. [LB]

Maria Grazia GRANINO CECERE, "I *Laurentes Lavinates* nella X *Regio*", dans P. Basso, A. Buonopane, A. Cavarzere & S. Pesavento Mattioli (éd.), *Est enim ille flos Italiae... Vita economica e sociale nella Cisalpina romana, Atti delle Giornate di studi in onore di Ezio Buchi, Verona 30 novembre-1 dicembre 2006*, Vérone 2008, 169-190.

Parmi les 11 prêtres des *Laurentes* de Lavinium connus pour la *Regio X* figure C. Flavius Hostilius Sertorianus, citoyen de Bellunum, dont le sarcophage fut découvert au XV^e siècle. La richesse du décor ornant les faces du monument, et notamment la scène de battue, illustrent l'idéal et le niveau de vie élevés du personnage et de son épouse Domitia Severa. Toutefois, bien qu'il ait appartenu à l'aristocratie de la cité, ce chevalier ne paraît pas avoir revêtu d'importantes magistratures municipales autres que celle de pontife et, peut-être, de *patronus*. Le caractère isiaque de l'invocation grecque (*RICIS*, *515/0401) n'est, à raison, pas retenu par l'auteur. [LB]

26/ Ghedini 1990, 261 et fig. 6.

27/ Pesce 1953 ; Brouquier-Reddé 1992, 44-48 et 58-63.

Silvia GREGGI, “La documentazione epigrafica dell’antica *Nomentum*”, *Annali Associazione Nomentana di Storia e Archeologia*, 8, 2007, 22-87.

Un autel de marbre (p. 34 et 41, n°3) découvert à Romitorio, site du forum de l’antique *Nomentum* (aujourd’hui Mentana), dans le Latium, et qui présente sur le côté droit, en relief, un prêtre tenant un rameau et, sur le côté gauche, un prêtre tenant un sistre, porte la dédicace par le magistrat suprême de la cité d’une hydrie dorée et ornée de gemmes pour Isis et Sérapis (*RICIS*, 503/0801). Le monument, vendu à une personne privée en 1893, se trouve désormais à l’Académie américaine de Rome (Villino Chiaraviglio, n° inv. 8949 et 9449). L’inscription date du II^e siècle p.C. La stèle funéraire de marbre d’un prêtre de la Grande mère des dieux et de son esclave (p. 50, n°29 = *RICIS Suppl.* III, 503/0802), découverte elle aussi à Mentana, peut-être sur le territoire de la localité Vigna Santucci, présente en relief, sur le côté droit, une situle sous deux lignes d’inscription et sur le côté gauche, un sistre (Musei Vaticani, Galleria Lapidaria, n° inv. 9373). Elle pourrait également dater du II^e siècle p.C. [LB]

Jean-Claude GRENIER, “Sarapis et le glaive de Caracalla”, dans P. Sauzeau & T. Van Compernelle (éd.), *Les armes dans l’Antiquité : de la technique à l’imaginaire. Actes du colloque international du SEMA, Montpellier, 20 et 22 mars 2003*, Gap 2007, 407-419.

Les auteurs anciens font de Caracalla – en fait de ses hommes de main – l’auteur d’un fratricide sanguinaire. Dion Cassius rapporte que, plus tard, l’empereur voua son glaive à Sarapis. Or, au moment de l’assassinat, Caracalla fit croire que c’était lui qui avait été l’objet d’un complot, et qu’il avait été sauvé par son glaive. Dès 212, il frappe des monnaies avec Sarapis debout, levant la dextre et tenant un sceptre. Ce faisant, il s’inscrit dans la suite de Septime Sévère, rompt avec les plus conservateurs des Romains, et souligne sa volonté de s’occuper de l’Orient, comme son modèle Alexandre. L’érection d’un sanctuaire pour Sarapis sur le Quirinal marque sa volonté de l’intégrer au sein du panthéon officiel en tant que *conservator*, tout en insistant sur son rôle salvateur, en l’installant juste à côté du sanctuaire de *Salus*. La violence de Caracalla contre les émeutiers d’Alexandrie, au cours du séjour qu’il fit dans la ville, s’expliquerait par le fait qu’il n’accepta pas que l’on se moque du dieu, ni d’Alexandre. Plus tard, le glaive se consuma par un grand feu qui ne fit pas d’autre dégât, présage de la mort de l’empereur.

J.-C. G. revient enfin sur le terme *Philosarapis*, qu’il convient de traduire par “aimé de Sarapis”, et sur des portraits de l’empereur qu’il appelle au type “haineux”. [JLP]

Michael HOCHMUTH & Marion ITTEYER, “Holocaustes et autres offrandes alimentaires dans le sanctuaire d’Isis et de Magna Mater à Mayence”, dans S. Lepetz & W. Van Andringa (éd.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires. Archéologie des plantes et des animaux*, Montagnac 2008, 119-123.

Le sanctuaire d’Isis et de Magna Mater à Mayence, l’ancienne Mogontiacum, capitale de la Germanie Supérieure, mis au jour en 1999, fut construit dans le dernier tiers du I^{er} siècle p.C. Des pièces y étaient aménagées pour permettre aux dévots de participer aux banquets et de consommer la viande sacrificielle. Des os de différents animaux (notamment des coqs, des poulets, des passereaux) ont été retrouvés dans les dépôts sacrificiels, ainsi que des fruits, plutôt méditerranéens, des lampes et des monnaies. [JLP]

Italo M. IASIELLO, “La città dei miti. Uso e abuso dell’antico a Benevento”, *Sannium*, 79, n.s. 19, 2006, 39-74.

I. M. I. fait un inventaire des traditions à usage idéologique du passé de Bénévent. L’auteur mène son enquête en se basant sur deux cas d’étude, celui de “Diomede, il fondatore” (p. 41-51) et celui d’“Iside, la Signora di Benevento” (p. 52-61). Depuis les recherches archéologiques effectuées par Almerico Meomartini, il existe un “mito beneventano” qui crée des liens étroits entre Isis et la ville. À partir de l’Unité de l’Italie, le paganisme romain est à l’honneur, dont le temple d’Isis découvert en 1903. Il faut examiner l’obélisque de la Piazza Papiniano, jadis élevé devant le Duomo (de 1597 à 1869), dans cet esprit. Dressé au XVI^e siècle, surmonté d’une croix, il est dédié à la Vierge et marque le triomphe du christianisme sur l’idolâtrie (Isis), mais témoigne aussi du succès du symbolisme hermétique des hiéroglyphes. Le déplacement de l’obélisque de l’aire du Duomo vers la Piazza Papiniano est interprété comme un acte anticlérical du XIX^e siècle, la suppression de la croix étant liée à la fin de la suprématie papale. Un deuxième obélisque trouvé dans la zone du couvent de Sant’Agostino permet alors d’esquisser un cadre scientifique et de rattacher historiquement les deux monuments à la période flavienne et à l’érection d’un temple dédié à Isis. L’inscription de Verzobius C. Umbrius Eudrastus (*RICIS*, 505/0804) est ensuite étudiée et datée de la fin du II^e siècle, si ce n’est du début du III^e. Pour l’auteur, il n’a existé qu’un seul temple d’Isis à Bénévent. [MCB, MC]

Bülent İPLİKÇİOĞLU, “Batı Pamphylia ve Doğu Lykia’da Epigrafya Araştırmaları 2004”, dans *T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü 23. Araştırma Sonuçları Toplantısı, Antalya 30 Mayıs-3 Haziran 2005*, I, Ankara 2006, 219-224.

Dans le cadre du projet de recherche épigraphique en Pamphylie de l’Ouest et en Lycie du Sud, financé par la Commission pour l’Asie Mineure de l’Académie autrichienne des sciences, B. İ. et ses collaborateurs se sont concentrés en 2004 sur les anciennes cités de Rhodiapolis et d’Olympos, en Lycie. Parmi les textes rhodiapolitains, une inscription trouvée à 35-40 m au sud-ouest du théâtre de la ville présente un intérêt particulier, parce qu’elle témoigne de la célébration à Rhodiapolis d’un festival et de jeux en l’honneur de Sérapis et Apollon, les *Serapeia Apolloneia*. Il s’agit d’une inscription honorifique pour M. Aurelios Aristodemos III, fils

d'Anticharès, qui a remporté le concours de lutte des *Serapeia Apolloneia* dans la catégorie des garçons (cf. *RICIS Suppl.* III, 306/0702). [PC]

Ketevan JAVAKHISHVILI, "Engraved Gems and Impressions of Seals on Clay Bullae", dans A. E. Furtwängler, I. Gagoshidze & H. Löhr (éd.), *Iberia and Rome. The Excavations of the Palace at Dedoplistsk Gora and the Roman Influence in the Caucasian Kingdom of Iberia*, Schriften des Zentrums für Archäologie und Kulturgeschichte des Schwarzmeerraumes, 13, Langenweissbach 2008, 191-221.

Ce catalogue des gemmes et empreintes de sceaux trouvées dans l'ancien royaume caucasien d'Ibérie présente une intaille en cornaline montrant les bustes accolés de Sarapis et d'Isis selon un style caractéristique de la seconde moitié du I^{er} siècle a.C. (n°16). Cette pierre a été mise au jour dans la tombe n°7, datée du milieu du I^{er} siècle p.C., au sein de la nécropole de "Rikianebis Veli" sur le site d'Aghaiani, situé dans le district de Kaspi en Géorgie. Le reste du mobilier funéraire contenait d'autres gemmes gravées ou non, l'une montée en bague, ainsi que deux deniers augustéens et deux drachmes du roi parthe Gotarzes II. [RV]

Catherine JOHNS, "The Wroxeter Isis Gem: an update", dans L. A. Gilmour (éd.), *Pagans and Christians: from Antiquity to the Middle Ages. Papers in honour of Martin Henig, presented on the occasion of his 65th birthday*, BAR, International Series, 1610, Oxford 2007, 117-120.

En 1863, T. Wright²⁸ avait publié la gravure (fig. 2) d'une gemme à type isiaque découverte peu de temps auparavant, sans doute dans les années 1850, à Wroxeter, l'ancienne Uriconium²⁹. Cette intaille de jaspe rouge du II^e siècle p.C. était restée depuis dans des collections privées pour être finalement vendue chez Christie's en 2002 et être acquise par le British Museum sous le numéro d'enregistrement PE 2002.5-1.1 (fig. 1). On y voit un personnage féminin drapé, debout de trois-quarts vers la gauche, tenant un sistre et une situle, qui avait été considéré par G. Boon³⁰ comme une prêtresse isiaque. Ainsi que le note l'auteur, le petit appendice au sommet du front (fig. 3) doit toutefois se comprendre comme la stylisation d'une couronne, signe d'une identification à la déesse Isis. [RV]

Marie-José KARDOS, "L'Vrbs dans les *Satires* de Juvénal", dans P. Fleury & O. Desbordes (dir.), *Roma illustrata*, Caen 2008, 209-226.

L'œuvre de Juvénal se nourrit de la réalité de l'*Vrbs*. Les monuments deviennent le témoin de la décadence des mœurs, en particulier les temples qui, celui d'Isis en tête, abritent la prostitution des femmes (Juv. 9.22-24) sous le couvert d'une déesse "entremetteuse" (6.488-489).

À l'extérieur, les dévotes se livrent à des rites insensés : bain glacé hivernal dans le Tibre, parcours sur des genoux en sang le long du Champ de Mars, pèlerinage dans la chaleur de Méroé pour en rapporter l'eau sacrée du Nil (6.522-529). On y rajoutera les divagations cyniques du prêtre, porteur du masque d'Anubis (6.532-534). D'autre part, les lieux de mémoire de l'âge d'or de la Ville sont profanés : un des objets de la hargne scandalisée et nostalgique de l'écrivain est l'Iséum du Champ de Mars, dont il est trois fois question dans les *Satires* et qui jouit, depuis Domitien, de la protection impériale ; ne jouxtait-il pas l'ancien espace civique des *comices centuriates* dont la fondation remonte à la vénérable époque royale, sous l'égide militaire du dieu fondateur Mars ? [MCB]

Kathrin KLEIBL, "Das Heiligtum gräco-ägyptischer Götter in Soli", dans S. Rogge (éd.), *Begegnungen – Materielle Kulturen auf Zypern bis in die römische Zeit*, Schriften des Institutes für Interdisziplinäre Zypern-Studien, 5, Münster 2007, 125-150.

Le sanctuaire de Soli, fouillé par Alfred Westholm en 1930/31, fut publié par ses soins en 1936³¹. 70 ans après, K. K. offre une présentation succincte et actualisée du sanctuaire. Après une introduction historico-culturelle qui met l'accent sur la présence ptolémaïque à Chypre, elle expose brièvement la topographie du sanctuaire, avant d'entamer la description des temples individuels d'après Westholm, en cherchant à savoir s'il y a des espaces ou des éléments dans le sanctuaire qui pourraient être liés aux cultes des dieux "gréco-égyptiens". Les temples A et B étaient dédiés à Cybèle-Aphrodite : le premier date de 250 a.C. et le deuxième fut ajouté en 50 a.C., date qui inaugure la deuxième phase du sanctuaire. Pendant cette phase sont construits également les temples C et D, tous deux destinés au culte d'Isis. Dans le temple C ont été trouvés un portrait d'Agrippine *maior* et une statuette d'Isis en deuil, à genoux. Pour l'auteur, Agrippine devait être vénérée dans ce temple assimilée à Isis, ce dont il est permis de douter, faute d'argument solide. Quant au temple D, il fait partie d'un *temenos* avec cour, accessible par de larges escaliers flanqués par deux structures en forme de tours. K. K. remarque que ces éléments, inconnus de l'architecture gréco-romaine, sont caractéristiques des temples égyptiens et elle en déduit un symbolisme lié à la mort et à la renaissance. Dans une troisième phase, vers le milieu du III^e siècle, un nouveau temple, le E, est érigé sur les fondations du temple D. Celui-ci consistait en trois *cellae* et possédait aussi une cour précédant une entrée monumentale avec des escaliers (plus étroits) flanqués par deux pylônes. Une fosse découverte dans la cour était pleine de pommes de pin carbonisées qui, comme le note K. K., ont dû être utilisées comme carburant pour les torches portées pendant les processions nocturnes. De nombreuses sculptures (fragments d'un groupe de Sarapis et Cerbère, une statue d'Isis, une statue d'Osiris-Canope, un relief d'Éros-Harpocrate) montrent qu'il s'agissait d'un sanctuaire isiaque. Ce sanctuaire E a

28/ Wright 1863, 109.

29/ D'où proviennent deux autres intailles à l'effigie de Sarapis (Veymiers 2009a, 253, pl. 17, I.AB 214, 298, pl. 39, III.C 28).

30/ Boon 1982.

31/ Westholm 1936.

connu une seconde phase (temple E') au début du IV^e siècle. En même temps, une nouvelle salle (temple F) fut bâtie à côté de la cour du temple E'. Cette salle, identifiée par les fouilleurs comme un *Mithraeum*, n'est autre, selon K. K., et à juste titre, qu'une simple salle de banquet. Les plans et les photos qui accompagnent l'article sont tous tirés de la publication de Westholm. Sur les plans, chaque espace est identifié par des chiffres romains. Une petite table de concordance entre ces chiffres romains et les lettres qui désignent les temples (dans le texte ou les légendes) aurait beaucoup facilité la lecture de l'article. [PC]

Karin KOLLER, "Zur Marmorwandvertäfelung aus der Nordostecke der Temenoshallen des 'Serapeions' in Ephesos", dans B. Brandt, V. Gassner & S. Ladstätter (éd.), *Synergia. Festschrift für Friedrich Krinzinger*, vol. I, Vienne 2005, 137-145.

Le site du "Serapeion" d'Éphèse, entouré de colonnades et accessible par un propylée au nord, occupe une superficie de *c.* 100 x 75 m. Sur le côté opposé au propylée, la face arrière du temple est construite dans la pente de la colline. Le temple, avec ses huit colonnes prostyles couronnées de chapiteaux corinthiens, s'élève au sommet d'un imposant escalier. La salle principale du temple, la *cella*, mesure 17,24 x 20,18 m, avec au sud une abside de 6,22 x 7,30 m. Les murs de la *cella* sont entrecoupés de six niches chacun, tandis que des deux côtés de l'abside on trouve une niche supplémentaire. Derrière le mur de la porte principale, de chaque côté, un passage mène vers les nefs latérales. Des marches étroites se trouvent derrière la paroi arrière de part et d'autre de l'abside. Les colonnes, la porte et l'entablement du narthex sont faits de blocs de marbre monolithiques blanc. L'architrave au-dessus des colonnes et des antes est complètement préservée, comme le sont de nombreux blocs de l'entablement, richement décorés, plusieurs fragments des montants de la porte, du linteau, les blocs du massif entablement du chambranle (*hyperthyron*) et les deux consoles du linteau de la porte. [LB]

Marcelle LAPLACE, *Le roman d'Achille Tatios. Discours panégyrique et imaginaire romanesque*, Beiträge zur klassischen Philologie, Sapheneia, 12, Berne 2007.

Le roman "isiaque", selon R. Merkelbach, d'Achille Tatios n'a pas été rédigé avant 176 p.C. Il est, avant tout, un témoignage de l'art du discours, avec une forte empreinte de la deuxième sophistique. Les animaux nilotiques y jouent un rôle de premier plan, en particulier le phénix "sophiste" à l'éclat splendide. Les merveilles de l'Égypte, ses fêtes somptueuses introduisent dans le récit des thématiques panégyriques et une esthétique où objets d'art et oiseaux obéissent à des rituels artistiques, où la littérature romanesque se rapproche de l'art théâtral tragicomique et rivalise par ses descriptions avec la peinture. Les légendes anciennes (Io, Hélène) sont transformées dans cette perspective. Pour l'auteur, Isis serait évacuée au profit de la Fortune, puissance transcendante qui trouve ses ressorts dans l'âme humaine et préside à la destinée des jeunes amoureux ! [MCB]

Ludovic LEFEBVRE, "La diffusion du culte de Sarapis en Grèce continentale et dans les îles de l'Égée au III^e siècle avant J.-C.", *RHPbR*, 88, 2008, 451-467.

Le III^e siècle a.C. est celui de la première diffusion isiaque et le bassin égéen, son premier espace de réception. À partir d'une bibliographie désuète, remontant essentiellement aux années 60 et 70, cette étude cherche à appréhender les conditions dans lesquelles s'est propagé le culte de Sarapis dans ce cadre spatial et temporel. Après quelques généralités dépassées sur l'origine du culte de Sarapis³², rapportée par exemple à la volonté de Ptolémée I^{er} d'unir Égyptiens et Grecs, l'auteur présente "l'ensemble" des témoignages relatifs au culte de Sarapis qu'il connaît en Grèce insulaire (Délôs, Théra, Amorgos, Kéos et Érétrie) et continentale (Athènes, Rhamnonte, Orchomène, Chéronée, Corinthe, Sicyone, Mantinée et Argos) pour la haute époque hellénistique. Ce *survey* principalement épigraphique, qui omet toute la documentation du Dodécane, de Thessalie et de Macédoine entre autres, le conduit à poser la question de l'implication lagide, réactivant un débat³³, oscillant entre thèses "impérialiste" et "anti-impérialiste", qui appartient désormais à une lointaine historiographie. [RV]

Catherine LORBER, "Ptolemaic Bronzes of Antiochus IV", *Revue belge de numismatique*, 153, 2007, 31-44.

Pour C. L., les deux dénominations de bronze affichant des types lagides au revers et Zeus-Ammon couronné du *basileion* (ou plutôt Sarapis-Ammon coiffé de l'*atef*) ou Isis au droit, émises par Antiochos IV dans le contexte de la Sixième Guerre de Syrie (170-168 a.C.), étaient probablement destinées à payer les insurgés égyptiens ralliés à sa cause. [LB]

Rachel MAIRS, "Egyptian Artefacts from Central and South Asia", dans R. R. Mairs & A. Stevenson (éd.), *Current Research in Egyptology 2005. Proceedings of the Sixth Annual Symposium, University of Cambridge, 6-8 January 2005*, Oxford 2007, 74-89.

R. M. examine les connexions matérielles les plus tangibles que l'on ait pu repérer entre l'Égypte et l'Extrême-Orient du monde hellénistique, en s'attachant plus particulièrement à deux dossiers : celui de Sarapis et Harpocrate en Asie centrale et méridionale (p. 77-80) et celui des amulettes en faïence égyptienne trouvées en Asie centrale. Les communications entre l'Asie centrale et la Méditerranée, pour délicates qu'elles furent, ne s'interrompirent jamais de l'époque achéménide à celle de la domination kouchane. Le trafic de marchandises ne fut certainement jamais très intense, mais la qualité de certains des biens transportés atteste l'importance de ces rapports commerciaux. Plusieurs documents isiaques retrouvés en Asie sont parvenus jusqu'à nous. L'auteur en dresse la liste p. 84-85³⁴. La réflexion menée sur les

32/ Cf., entre autres, Borgeaud & Volokhine 2000.

33/ Récapitulé par Bricault 2004b, 548-549.

34/ À partir d'une bibliographie très complète à laquelle on ajoutera seulement Bricault 1998.

raisons d'être de ces objets en Asie centrale ne trouve guère de réponse générale, les contextes géographiques, culturels, chronologiques, sociaux et même artistiques variant d'une situation à l'autre. Sur la base d'un aussi faible échantillon documentaire, il semble en effet bien difficile de vouloir établir une règle entre la présence, par exemple, à Dil'berdzin (40 km au nord-ouest de Bactres, en Afghanistan), sur le site d'une ville gréco-bactrienne puis kouchane, d'une intaille de jadéite dont une face est gravée du buste de profil de Sarapis, coiffé du *calathos*, un travail qui pourrait ne pas être occidental considérant le type de pierre utilisé³⁵, les beaux bronzes alexandrins d'Harpocrate et de Sarapis découverts à Begram et l'image de Sarapis qui figure au revers de plusieurs monnaies de l'empereur kouchan Huviska, accompagnée parfois de la légende CAPAPIO. Que dire enfin des deux statuettes alexandrines en terre cuite trouvées dans la province du SinKiang, dans l'actuelle République Populaire de Chine. La première, mise au jour dans la région de Khotan, représente Sarapis assis sur un trône à haut dossier et accompagné de Cerbère. Le torse du dieu est nu. Il n'est pas coiffé du *calathos* mais porte la couronne à cornes de bélier. La seconde a été découverte beaucoup plus à l'Est, à Kara-khoja, dans le bassin de Tourfan. Elle montre Harpocrate cavalier, coiffé de la double couronne et portant l'index de la main droite à la bouche.

Si certains de ces documents sont sans doute une manifestation de la propagation vers l'Est des cultes isiaques, d'autres, ou les mêmes selon leurs propriétaires successifs, ne furent peut-être, à partir d'une date impossible à déterminer, que la preuve d'échanges commerciaux entre l'Extrême Orient et l'Occident. [LB]

Ulrich MANIA, "Zur kommunikativen Funktion der Aegyptiaca Romana in Heiligtümern", dans G. Schörner & D. Sterbenc Erker (éd.), *Medien religiöser Kommunikation im Imperium Romanum*, PAwB, 24, Stuttgart 2008, 109-122.

À partir de l'exemple des *aegyptiaca*, U. M. cherche à établir dans quelle mesure la propagation du contenu et de la pratique religieuse était liée aux médias. Il examine notamment l'équipement des statues égyptiennes de la galerie de Pergame dite "Rote Halle". Ainsi se demande-t-il si des médias "plastiques", en l'occurrence les *aegyptiaca*, ont pu participer à la transmission de la pratique religieuse de l'Égypte à Rome. L'auteur en arrive à une conclusion négative, démontrant que les deux divinités honorées, Isis et Sarapis, étaient depuis longtemps hellénisées, et que les *aegyptiaca* ne servaient qu'à donner un cadre égyptisant et une caution d'authenticité au culte de ces divinités dans la Pergame de l'époque impériale. [LB]

U. MANIA, "Hadrian, Ägypten und die Rote Halle in Pergamon", dans F. Pirson & U. Wulf-Rheidt (éd.), *Austausch und Inspiration. Kulturkontakt als Impuls architektonischer Innovation. Kolloquium vom 28.-30.4.2006 in Berlin anlässlich des 65. Geburtstages von Adolf Hoffmann*, Diskussionen zur Archäologischen Bauforschung, 9, Mayence 2008, 184-201.

La "Rote Halle" de Pergame est sans doute un bâtiment qui réunit des influences diverses : d'une part des conceptions et techniques de construction connues de Rome, ce qui, dans ce contexte, suggère un lien plus ou moins étroit avec la personne impériale ; d'autre part, des éléments égyptisants adoptés, d'après U. M., à la suite d'un changement des plans architecturaux. Remarquables sont les colonnes anthropomorphes équipant les portiques qui se trouvaient au nord et au sud du bâtiment principal : il s'agit de figures féminines archaïsantes en vêtements isiaques et de figures masculines qui portent des tabliers jusqu'aux genoux, de type égyptien. U. M. considère que l'origine de ce pastiche des formes romaines et égyptisantes est à rechercher dans le voyage qu'Hadrien fit en Égypte. La modification des plans initiaux de construction de la "Salle rouge" serait le fait de personnes ayant accompagné l'Empereur pendant son voyage, au cours duquel elles auraient découvert les prototypes égyptiens à la source de l'inspiration de ce décor. On pourrait considérer, avec l'auteur, que ce monument est de la même veine que les parties égyptisantes de la villa d'Hadrien à Tivoli, les modifications de l'*Iseum Campense* ou même le sanctuaire érigé par Hérode Atticus à Nea Makri, près de Marathon³⁶. [PC]

Maria MANGIAFESTA, "I culti orientali e Vettio Agorio Pretestato", dans B. Palma Venetucci (éd.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Rome 2008, 103-112.

Après une présentation de Vettius Agorius Praetextatus, cet article s'attache à étudier les témoignages épigraphiques concernant ce haut personnage de la Rome du IV^e siècle p.C. et de son épouse, ainsi que leurs éventuelles localisations à Rome en relation avec les nombreux domaines de la famille des *Vettii* (Celius, Aventin, Esquilin). Parmi les nombreux titres religieux cités dans les inscriptions, on note plusieurs mentions relatives aux cultes isiaques (*RICIS*, 501/0180, 0181 et 0210)³⁷. Dans la zone des *Horti Vettiani*, un nymphée fouillé par R. Lanciani en 1883 a révélé une statue d'Isis debout et une autre de Sarapis trônant. Pour M. M., qui suit l'opinion de S. Ensoli, il s'agirait de traces d'un sanctuaire domestique tardif à "contexte isiaque" à l'usage d'une famille aristocratique qui a pu être celle de Prétextat³⁸. [MCB]

Attilio MASTROCINQUE, "Les formations géométriques de mots dans la magie ancienne", *Kernos*, 21, 2008, 97-108.

Dans les papyrus magiques, on trouve un grand nombre de formules qui emploient des formes géométriques, soit pour chasser les maladies, soit pour soumettre des démons dans un but maléfique, comme dans le cas des défixions. Les mots à écrire en triangles sont de plusieurs types : soit des palindromes, soit un empilage des sept

36/ Pour ce sanctuaire, cf. maintenant Dekoulakou 2011.

37/ Cf. Bricault 2014a, avec la bibliographie antérieure.

38/ Ensoli 2000, 280 ; cf. cependant les prudentes réserves de Versluys 2002, 346-347.

35/ Cf. Grenet 1982, 156-157.

voyelles de l'alphabet (d'A à Ω), comme dans la recette du papyrus magique n°XCVIII, qui demande à Sarapis guérisseur de libérer Artémidora de la maladie. [LB]

Santiago MONTERO, "Haruspices contra Isiaci. La oposición aruspical a la introducción del culto isíaco en Roma", dans J. A. Delgado Delgado (éd.), *Dioses viejos, dioses nuevos. Formas de incorporación de nuevos cultos en la ciudad antigua*, Las Palmas 2006, 41-52.

Cet exposé traite de l'opposition des haruspices aux cultes isiaques, un sujet qui, comme le dit justement S. M., est passé complètement inaperçu, malgré la bibliographie abondante suscitée par l'introduction des cultes isiaques à Rome. Les haruspices n'ont pas réagi à l'encontre des *isiaci* dès le début, tant que le culte était encore exercé à titre privé, fut-ce par un nombre croissant de personnes. Il semble que leur opposition se soit affichée ouvertement pour la première fois en 58 a.C., quand le Sénat a décidé de démolir les statues et les autels pour les dieux égyptiens qui avaient été érigés clandestinement sur le Capitole. Dans les années qui suivirent, le conflit entre l'autorité sénatoriale et les Isiaques s'amplifia. S. M. considère que la réponse haruspicine aux funestes présages de 56 a.C. (Cic., *Har.*, 9) *in quo cum aliis multis scriptum etiam illud est [...] loca sacra et religiosa profana haberi* (cf. D.C. 39.20.2) se réfère à une nouvelle intrusion des cultes isiaques à l'intérieur du pomérium. Les devins (μάγταις, comme chez Dion Cassius) qui, en 48 a.C., "dirent que toute l'enceinte (d'Isis) et de Sérapis devait être rasée une fois de plus" (D.C. 42.26.2), sont, d'après S. M., toujours les haruspices³⁹, ce qui est très plausible. L'auteur propose trois ensembles de raisons pour comprendre l'opposition des haruspices aux cultes isiaques : religieuses, politiques et morales. Sur le plan religieux, les haruspices étaient obligés de sauvegarder la pureté du pomérium et du Capitole. En outre, les pratiques divinatoires de l'oniromancie et de l'astrologie pratiquées dans le cadre des cultes isiaques se retrouvaient en concurrence avec la divination haruspicine, qui consistait à interpréter la volonté divine par les entrailles des animaux sacrifiés. Sur le plan politique, il y avait deux problèmes : le premier, externe, qui voyait dans les cultes isiaques, liés à l'Égypte ptolémaïque, un élément hostile à Rome ; le second, interne, qui considérait que les collègues isiaques, attractifs pour les plébéiens, étaient source d'agitation et de désordre. Enfin, sur le plan moral, les cultes isiaques étaient accusés d'immoralité par les haruspices qui s'affirmaient comme les défenseurs des traditions nationales. [PC]

Emanuela MURGIA, "Serapide, Asclepio, Plutone o Zeus? Questioni di metodo", *ATr*, 68, 2008, 23-49.

Le type du dieu barbu, trônant avec un sceptre et accompagné de Cerbère étant commun à Asclépios, Hadès, Sarapis et Zeus, quels critères iconographiques permettent l'identification de la divinité ? Pour E. M.,

les attributs et la notion "d'unité minimale" ne donnant pas pleine satisfaction, il faut prendre en compte d'autres paramètres, en particulier l'évolution dans le temps, les compétences du dieu et le contexte du document. Le cas de sept sculptures de Sarapis d'Aquilée et Trieste sert d'exemple. Le lieu de découverte est le plus souvent inconnu. En revanche, les différentes fonctions du dieu sont bien connues : son origine dynastique alexandrine, ses fonctions universelles, son rôle chthonien et ses bienfaits, source de prospérité et de bien-être. Ses attributs sont multiples, mais le plus caractéristique est le *calathos* qui apparaît dans presque toutes ces représentations. L'auteur distingue trois groupes. Les deux premiers appartiennent au *Fransentypus* de W. Hornbostel⁴⁰. Deux petites têtes dont une, du Musée de Trieste (n° inv. 7557), est inédite, présentent une analogie formelle. L'utilisation de l'albâtre pour deux autres petites têtes dont une, toujours du musée de Trieste (n° inv. 7550), est aussi inédite, serait l'indice de l'appartenance à un sanctuaire ; quant aux éléments végétaux du *calathos* de la tête colossale de Trieste (n° inv. 7524), le laurier et l'olivier, on les retrouve en contexte magique (papyrus et gemmes). Le dernier groupe est du type à *anastolè*. L'approche méthodologique de l'auteur, qui s'appuie sur un échantillon infime, sans même la moindre référence au très riche dossier isiaque de la zone Aquileia-Tergeste, surprend. L'article, qui reste sans conclusion, n'emporte guère l'adhésion. [MCB]

Alexandra NIKOLOSKA & Josip BURMAZ, "Novi nalazi kulturnih spomenika iz Siska" (= New discoveries of cult monuments in Sisak), *Opuscula Archaeologica*, 31, 2007, 205-220.

Lors de la construction des nouvelles Archives historiques à Sisak, des fouilles de sauvetage (2003-2004) dans l'îlot Frankopaska / Franje Lovrića, ont mis au jour deux documents de la vie religieuse romaine : une applique en bronze figurant Dionysos émergeant d'un calice floral et une petite statue en grès de lion (h. 13 cm) dont une patte maîtrise une tête de bovin, un motif "métroaque romain" bien connu dans la région ; il se retrouve, en particulier, dans les couronnements des monuments funéraires de Pannonie et Norique où deux lions encadrent une tête de divinité. Les auteurs rappellent les interprétations de la tête barbue coiffée du *calathos* (un Sarapis pour B. Gavela⁴¹ et P. Selem⁴²) et l'importance des "cultes orientaux" dans la région. [MCB]

Mehmet ÖNAL, *Clay Seal Impressions of Zeugma / Kil Mübür Baskıları*, Gaziantep 2007.

Ce catalogue présente par thème iconographique 297 des quelque 102.500 empreintes de sceaux trouvées à Zeugma (Belkis/Kavunlu) et conservées au Musée archéologique de Gaziantep. La très grande majorité de ces crétales provient d'un dépôt d'archives daté des I^{er}-III^e siècles p.C. mis au jour en 1998-2000 à l'intérieur

39/ Malaise 1972b, 374, et Mora 1990, II, 85 identifient ces devins avec les *augures*.

40/ Hornbostel 1973.

41/ Gavela 1954-1955.

42/ Selem 1980, 53-58.

ou autour d'une salle appartenant à l'ancienne agora. D'autres empreintes ont été découvertes dans des habitations privées, en particulier dans le *tablinium* de la Villa de Dionysos au sein d'un contexte daté de la seconde moitié du III^e siècle p.C., ainsi que dans un établissement commercial. Plusieurs de ces 297 crétales ont conservé le souvenir de gemmes à motifs isiaques, sinon égyptiens : Éros-Harpocrate debout (n°057) ; (Isis-)Fortuna debout (n°072) ; Sarapis et une Tyche urbaine en bustes affrontés (n°098) ; Sarapis et Isis en bustes accolés (n°099) ; Sarapis en buste au-dessus d'un aigle (n°100) ; Sarapis en buste de profil (n°101-102) ; Héliosarapis en buste de profil (n°103) ; Isis en buste de profil (n°104) ; Isis *lactans* (n°105) ; Isis debout (et non "Spes") avec sistre et situle (n°106) ; Harpocrate assis sur le lotus (n°110) ; Harpocrate debout (n°111) ; Harpocrate en buste de profil (n°112) ; l'ibis au caducée incarnant Thot-Hermès⁴³ (n°265-266) ; le taureau Apis (n°271) ; un scarabée (n°289). On y notera également un portrait frontal de Dionysos coiffé d'un *hem-hem* non repéré (n°029), un type semblable à celui d'une intaille⁴⁴ en cornaline réputée provenir de Salona qui recouvre une forme divine dont la nature mériterait d'être étayée. [RV]

Lydia PALAIOKRASSA-KOPITSA, "Καὶ τὰδε ἐκ τοῦ δρόμου χαλκᾶ ... λυχνουρέοντες", dans E. Simantōni-Bournia, A. A. Laimou, L. G. Mendōni & N. Kourou (éd.), *Αμύμονα έργα: τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Βασίλη Κ. Λαμπρινουδάκη*, Σειρά δημοσιευμάτων περιοδικού Αρχαιολογία, 5, Athènes 2007, 494-500.

L. P.-K. s'interroge sur le sens du mot *λυχνουρέοντες* qui désigne des objets en bronze et ne se trouve que dans l'inventaire du *Sarapieion C* de Délos, en trois occasions (*ID*, 1416, A, I, lignes 36-37, 1417, B, I, ligne 37 et 1452, A, lignes 29-30 = *RICIS*, 202/0423, 0424 et 0433, milieu du II^e siècle a.C.). Le mot vient de *λύχνος* (lampe) et *οὔρεων* (un dérivé du verbe *ᾠρέω/οὔρεω-οὔρεύω* : garder, protéger, surveiller). Il n'est guère vraisemblable qu'il puisse s'agir d'ustensiles destinés à la protection des lampes de prix, de bronze, d'argent ou d'or, car dans ce cas ils seraient mentionnés avec les objets plus précieux qu'ils protégeaient et ils ne seraient certainement pas eux-mêmes en bronze. En grec ancien, il existe une multitude de mots pour désigner les lampes et les lanternes: *λυχνοῦχοι*, *λυχνίαι*, *φανοί*, *λαμπτήρες*, *ἵπνοί*, des termes souvent utilisés l'un pour l'autre⁴⁵. Il est toutefois possible d'arriver à des définitions plus précises. En ce qui concerne les *lychnoureontes*, L. P.-K. propose de reconnaître en eux les lanternes qui protègent le feu et permettent son transport à l'extérieur. Ces *lychnoureontes* déliens, qui se trouvaient, d'après les inscriptions, le long du *dromos* du *Sarapieion C*, seraient des récipients de différentes tailles et formes, avec des parois perforées, similaires à une lanterne de la tombe II de Vergina (Aigai), à l'intérieur de laquelle, dans un

emplacement spécial, une lampe fut retrouvée, ce qui confirme le rôle de l'objet. Dans les cultes isiaques, l'usage de la lumière était très important et l'utilisation des lampes très répandue. [PC]

Amaury PÉTIGNY, "Une statue égyptienne de la XXIX^e dynastie à Tyr", *BAAL*, 12, 2008, 273-287.

Publication d'une statue égyptienne, de provenance athribite, découverte dans la nécropole romaine tardive de Tyr, connue dès 1960 et retrouvée récemment dans les dépôts de la Direction Générale des Antiquités de Beyrouth, n°inv. DGA 92 372. Pour A. P., cette statue, comme d'autres de même origine, aurait été transportée à Tyr à l'époque romaine afin d'intégrer un espace cultuel isiaque. [LB]

Stefan PFEIFFER, "The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt", dans P. McKechnie & P. Guillaume (éd.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Mnemosyne. Supplementa, 300, Leyde 2008, 387-408.

Institué sous Ptolémée II Philadelphie pour fédérer les sujets de son royaume, le culte dynastique lagide entretient des liens étroits avec le culte de Sarapis, fondé à l'initiative de Sôter, qui font l'objet de cette étude. Si l'Apis vivant garantissait le bien-être du pharaon, d'où l'attention que lui portèrent Alexandre et ses successeurs, c'est l'Apis défunt, soit Osiris-Apis, qui reçut le nom grec de Sarapis, comme l'attestent les plaques bilingues des dépôts de fondation du *Sarapieion* d'Alexandrie. En dépit de ses liens avec Apis⁴⁶, auquel il doit peut-être son caractère oraculaire⁴⁷, Sarapis semble surtout avoir été perçu par les Égyptiens comme une *interpretatio graeca* d'Osiris. C'est ce que révèle par exemple la dédicace bilingue de Pamin/Paniskos⁴⁸. Revêtant une apparence hellénisée analogue à celle de Zeus, Pluton, Dionysos et Asklépios, dont il partage les compétences, tout en conservant parfois certains traits égyptiens comme l'*atef* d'Osiris, le "nouveau" dieu connaît dès le règne de Ptolémée II un succès important chez les Grecs d'Égypte, en particulier les élites, qui le vénèrent en l'associant à Isis, mais aussi à la famille royale. Les Grecs favorisent même la fondation de temples pour Sarapis, tel Zoïlos d'Aspendos, en Pamphylie, qui adresse en 257 une lettre à Apollônios, *dioiketes* de Ptolémée II, après en avoir reçu l'ordre lors d'épiphanies oniriques (*P.Cair.Zen.*, I, 59034 = *RICIS*, 314/0601). Parallèlement au développement du culte de Sarapis, Ptolémée II avait établi en 272/1 un culte dynastique autour des *theoi adelphoi*. Vénérée comme *thea philadelphos*, identifiée à Aphrodite et à Isis, la reine Arsinoé II y occupe une place prépondérante tant en Égypte que dans les territoires extérieurs. Ce culte royal lagide va naturellement s'associer à celui qui est rendu à Sarapis et à Isis. Un autel "du roi Ptolémée et d'Arsinoé

43/ Malaise 2005, 93.

44/ Arslan 1997, 242, n°IV.246.

45/ Cf. Podvin 2011, 23-26.

46/ Rejetés par D. Devauchelle (cf. infra, 340).

47/ Ainsi que le supposait Kessler 2000.

48/ Sur cette table d'offrandes d'époque ptolémaïque, cf. Vleeming 2001, 233-234 et 273, n°250, et pl. VII.

Philadelphie” atteste sa présence sur le site du *Sarapieion*, où il jouxtait vraisemblablement un premier sanctuaire. C’est peut-être ce modèle alexandrin que suit sur l’île de Théra l’association des *basilistai*, un collège voué au culte royal et composé des membres de la garnison lagide, en dédiant sous le règne de Ptolémée II un tronç à offrandes à Sarapis, Isis et Anubis dans le sanctuaire isiaque local (*RICIS*, 202/1202). À Halicarnasse, une inscription a conservé le souvenir de la fondation privée d’un temple à Sarapis et Isis-Arsinoé Philadelphie en faveur du roi Ptolémée II (*RICIS*, 305/1702). Le culte de Sarapis a pu donc servir à favoriser la diffusion du culte dynastique dans l’ensemble du royaume, y compris dans la *chôra* égyptienne. Un papyrus du règne de Ptolémée II signale ainsi un *Isieion* à Temounous, dans le Fayoum, où un prêtre d’Isis et de Sarapis accomplissait des sacrifices pour Isis et Arsinoé Philadelphie (*PSI*, V, 539). Dans une lettre de 256, le *dioiketes* Apollônios ordonne à son secrétaire Zénon d’édifier un temple de Sarapis dans la colonie militaire de Philadelphia, tout en évoquant la construction prochaine d’un sanctuaire voué au culte royal (*P.Cair.Zen.*, II, 59168). Un autre papyrus y évoque à la même époque la présence d’un *Arsinoeion* que souhaite desservir un Égyptien “du *Sarapieion*”, sans doute celui de Memphis (*PLond.*, VII, 2046). Amorcée sous le règne de Ptolémée II, cette intimité – plutôt que “fusion” – entre cultes royaux et isiaques se poursuit sous celui de ses successeurs, notamment à travers les formules de serment royal et maintes doubles dédicaces, mais aussi dans des règlements d’association culturelle en démotique. [RV]

Julia POLLERES, “Isis Noreia. *Ägyptisch-einheimischer Synkretismus in der Provinz Noricum*”, dans F. W. Leitner (éd.), *Götterwelten. Tempel-Riten Religionen in Noricum, Katalog zur Sonderausstellung im Landesmuseum Kärnten*, Klagenfurt 2007, 61-65.

Dans le cadre d’une exposition consacrée au paysage religieux du Norique pré-romain et romain, présentation synthétique de quelques documents (statue et inscription) relatifs à Isis-Noreia. Sur ce sujet, cf. désormais Scherrer 2007. [LB]

Elisabeth RATHMAYR, “Skulpturen aus buntem Stein aus dem Hanghaus 2 in Ephesos”, dans B. Brandt, V. Gassner & S. Ladstätter (éd.), *Synergia. Festschrift für Friedrich Krinzinger*, vol. I, Vienne 2005, 279-285.

Le “Hanghaus 2” qui regroupait sept unités d’habitations au centre de la ville d’Éphèse, non loin de l’agora, a livré plusieurs sculptures de pierres colorées. Une petite tête⁴⁹ de Sarapis en marbre gris-noir (*nero antico*), une couleur fréquente pour cette divinité⁵⁰, provient d’une cuisine de l’unité 4 où elle a pu appartenir à l’inventaire d’un sanctuaire domestique (fig. 1). On a

mis au jour dans la soi-disant basilique de l’unité 6 la partie supérieure d’une statuette de prêtre égyptien en basalte (fig. 5) remontant à la fin de la Basse Époque ou au début de la période ptolémaïque qui devait y être perçue comme une antiquité⁵¹. [RV]

Christine RATKOWITSCH, “Die Gewebe in Claudians Epos ‘De raptu Proserpinae’: ein Bindeglied zwischen Antike und Mittelalter”, dans C. Ratkowitsch (éd.), *Die poetische Ekphrasis von Kunstwerken : eine literarische Tradition der Grossdichtung in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit*, Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 735, Vienne 2006, 17-42.

Dans le *De raptu Proserpinae*, ce long poème inachevé de Claudien rédigé au tournant des IV^e-V^e siècles, la robe que tisse Proserpine à l’arrivée de Vénus, Minerve et Diane (1, 246-275) représente le cosmos, allégoriquement créé une seconde fois par l’action du tissage. En agissant ainsi, Proserpine se fait à la fois *anima mundi* et harmonie cosmique. Cette interprétation explique le vêtement qu’elle porte ensuite lors de son enlèvement (2, 35-54) et la rapproche d’Isis, déesse cosmique, tandis que Pluton n’est alors autre qu’Osiris/Sarapis. Par la mise en vers de ces images liant Proserpine et Isis, déesses fécondes et fertiles, Claudien devint le précurseur de la personnification de la Nature dans les mythes de la Création des XII^e-XIII^e siècles. [LB]

Philippe RODRÍGUEZ, “Chérémon, Néron et l’Égypte hellénistique”, *Neronia*, 7, 2007, 50-73.

P. R. s’attache à brosser un portrait de Chaeremon, précepteur du jeune Néron dans les années 40, avant que Sénèque n’assume cette fonction à partir de 49. Avant cela, il fut le chef de file de l’école des grammairiens d’Alexandrie et sans doute un temps le dirigeant du Mouseion de la cité. De son œuvre perdue⁵², seules quelques bribes ont été conservées par des auteurs plus tardifs. Ceux-ci mentionnent que Chaeremon était également un prêtre égyptien hellénisé (d’Isis ?), un hiérogammate versé en astrologie, féru de philosophie, notamment stoïcienne, attaché à une idéologie monarchique égyptienne à la fois pragmatique et spirituelle qui ne fut pas sans influence sur le futur prince. [LB]

Steven H. RUTLEDGE, “The Roman Destruction of Sacred Sites”, *Historia*, 56.2, 2007, 179-195.

Quelle est l’attitude de Rome vis-à-vis des espaces sacrés d’initiative locale ? Peut-on détruire ce type d’espaces dans le cadre de réfection de l’urbanisme (temple de la Magna Mater à Nicomédie sous Trajan). Plus grave, en cas de guerre, peut-on détruire un sanctuaire ? Les sources apportent diverses réponses. Le respect des lieux sacrés est plus un idéal qu’une

49/ On la retrouve dans Thür 2005, n°S 20.

50/ Cf. le témoignage d’Athénodore de Tarse commenté par N. Belayche (infra, 315).

51/ À l’instar de la figurine en bronze du prêtre d’Amon mise au jour dans l’unité 2 (cf. infra, 367).

52/ Cf. Van der Horst 1984.

pratique constante. La destruction du sanctuaire d'Isis au Capitole au dernier siècle de la République s'explique par des motifs sociaux et politiques ; elle se fonde sur la loi (*senatus consulto*), mais la psychologie religieuse fait hésiter les ouvriers. [MCB]

Silviu SANIE, "Culte egiptene în Dacia Romană", *Arheologia Moldovei*, 27, 2004, 61-82.

Absents dans la Dacie indépendante, les cultes isiaques font leur apparition dans la région avec la conquête romaine : inscriptions en grec ou en latin dédiées à Isis et/ou Sarapis ; monuments figurés d'Apis, Anubis, Harpocrate, Isis, Sarapis/Osiris. Dans les inscriptions à la seule Isis, le nom est parfois remplacé par des épicleses (*dea regina* ou *placida regina*), ce qui n'est pas assuré. L'auteur signale de nouveaux documents figurés ; deux moules de médaillon en terre cuite proviennent de Micăsasa (Sibiu), l'un portant le buste d'Isis au *basileion* avec croissant de lune derrière les épaules, l'autre le buste de Sarapis avec *calathos* radié. Un relief à bord arqué en calcaire de Mehadia représenterait la déesse coiffée de cornes en forme de demi-lune accompagnée d'une tête de bovidé (?). Une seule inscription à Micia mentionne un temple d'Isis et une autre à Potaissa, un *collegium Isidis*. Les dédicaces à Isis seule sont le fait de hauts personnages (légal, procureur), tandis que celles à Isis et Sarapis émanent de dédicants plus modestes. Une concentration de documents est sensible à Sarmizegetusa et Apulum. Pour S. S., la diffusion est liée au succès de ces cultes au moment de la conquête et à la faveur que leur accordent certains empereurs. [MCB]

Domingo SAURA ZORRILLA, "Harpócrates y la iconografía del poder imperial en las acuñaciones *nomaicas* de Trajano y Antonino Pio", *EspacioHist*, 19-20, 2006-07, 271-283.

Images du pouvoir, images de pouvoir, les types numismatiques sont à considérer comme un choix réfléchi de l'autorité émettrice qu'il s'agit de recontextualiser. C'est ce que D. S. Z. se propose de faire en s'intéressant à l'image d'Harpocrate sauropode sur les monnaies de l'atelier d'Alexandrie au nom du nome ménélaïte, frappées durant la première moitié du II^e siècle p.C. Cette étude, qui ne s'appuie guère sur la documentation égyptienne, ne livre au final que quelques considérations générales ; cf. plutôt, sur ces questions, Weber & Geissen 2013, 277-279. [LB]

Christian Georges SCHWENTZEL, "Fonctions et images de la reine nabatéenne (I^{er} s. av. J.-C.-I^{er} s. ap. J.-C.)", *Res Antiquae*, 5, 2008, 271-279.

Cet article étudie l'iconographie et les fonctions des reines nabatéennes en relation avec leurs modèles hellénistiques. Sur le modèle lagide des monnaies figurant le couple royal "assimilé" à Sarapis et Isis, on rangera les monnaies des bustes accolés du premier roi Obodas III et son épouse portant le voile et la couronne ou le bandeau (et non le *basileion*) à la fin du I^{er} siècle a.C. sans qu'on puisse en inférer l'idée d'un culte royal. Puis,

les souveraines occupent les revers des monnaies avec l'inscription "reine des Nabatéens" ou "sœur du roi", soulignant ainsi l'égalité du couple. La reine Huldu porte parfois le disque encadré des cornes de vache (coiffe hathorique) porté par les reines lagides. Le lien est plus difficile à établir avec des revers figurant une femme voilée présentant la paume de sa main droite levée dans un contexte de victoire royale. En revanche, le décor sculpté de la *Khazneh*, probablement tombeau d'une reine, reprendrait l'attitude des épouses lagides en Isis-Tychè portant la *cornucopia* et faisant des libations sur le décor d'une série d'oinochoés. Ce rapprochement est renforcé par la présence d'une coiffe isiaque stylisée sur le fronton ; de plus la divinité est entourée par deux Nikè et six Amazones brandissant la double hache qui pourraient être, en s'appuyant sur Diod. 3.55.4, des héroïnes fondatrices du royaume. Enfin, une monnaie associant les bustes accolés d'une reine voilée en première place et du roi Arétas IV pourrait légitimer le pouvoir du roi par le sang royal de la reine-mère et expliquer sa place prépondérante ; un parallèle peut être fait sur le modèle de Cléopâtre Théa et son fils Antiochos VIII. Les modèles iconographiques sont utilisés comme facteurs de prestige et non comme signes de divinisation : si le roi nabatéen est un héros guerrier, son épouse est une figure protectrice et bienfaitrice de son peuple, qui joue un rôle important dans la monarchie nabatéenne et en particulier dans la propagande royale ; cf. dorénavant, sur ce sujet, Veymiers 2014a. [MCB, JLP]

Giulia SFAMENI GASPARRO, "La Sicilia nei secoli II-V d.C.: approdo di tendenze e di movimenti", dans P. Anello, F. P. Rizzo & R. Sammartano (éd.), *Pagani e cristiani in Sicilia: quattro secoli di storia (secc. II-V). Atti del X Congresso internazionale sulla Sicilia antica, Palermo-Siracusa, 22-27 aprile 2001* (= *Kokalos*, 47-48), Rome 2008, 97-136.

La Sicile occupe une place fondamentale pour la réception des cultes d'origine orientale (isiaque, métrouque, mithriaque), point d'ancrage de tendances et de mouvements du II^e siècle a.C. au V^e siècle p.C. La documentation a déjà été répertoriée dans les *ÉPRO*⁵³. Pour les cultes isiaques, les sources, à part Cicéron dans les *Verrines*, sont archéologiques et concernent la sainte famille : Isis, Sarapis, Horus-Harpocrate ; la pénétration se fait au début de l'époque hellénistique par la zone orientale avec une tonalité alexandrine (Sarapis) ; cette présence reste vivace jusqu'au II^e ou III^e siècle p.C. L'auteur analyse les fonctions des divinités : Isis (secourable et guérisseuse ; maîtresse des éléments et du destin : Isis-Tychè et -Fortuna) ; Sarapis, forme hellénisée (Zeus, Hadès, Asclépios) de l'Osiris-Apis de Memphis, est aussi un dieu "à l'écoute" et sauveur. Avec Isis, il donne, à travers les mystères, une garantie d'ordre eschatologique. Aelius Aristide insiste sur son caractère universel. Son aspect cosmique apparaît d'ailleurs très tôt, sur les têtes radiées des *emblemata* de coupes du III^e siècle a.C. Des monnaies d'Isis Dikaiosynè témoignent de l'engagement

de la divinité dans le domaine éthique et social. L'hypothèse est émise de la célébration du *Navigium Isidis* dans les temples portuaires (Syracuse, Catane, Messine). Quelques documents “magiques” mentionnant Bès, Seth, Atoum et Osiris sont évoqués. [MCB]

Przemysław SIEKIERKA, “Merchants, Soldiers and Slaves. The Social Affiliation of the Propagators of Isis and Sarapis Cult in the Roman Empire, and its Implications”, *Eos*, 95, 2008, 227-252.

Les Modernes ont tendance, depuis F. Cumont, à considérer certains groupes socio-professionnels comme les principaux acteurs de la diffusion isiaque à travers l'Occident méditerranéen. Ces généralités, si souvent répétées, demandent toutefois à être éprouvées par la réalité documentaire actuelle. Soulignant d'emblée la nécessité d'approfondir notre connaissance des réseaux culturels isiaques, l'auteur s'interroge sur le véritable rôle des marchands, des soldats et des esclaves, en se fondant sur 645 inscriptions⁵⁴, issues pour la plupart de l'Occident latin, un corpus qu'il aurait été judicieux d'étendre à l'ensemble du monde romain. La distribution isiaque n'est pas simplement l'effet d'une logique commerciale. Seules quatre inscriptions peuvent en fait être rapportées à des marchands, un statut qu'il semble délicat de déduire d'autres indices plus implicites, comme la mention d'une divinité ayant une vocation commerciale, telle qu'Isis *Pelagia*, Hermès/Mercure ou Poséidon/Neptune. Si le rôle des marchands a ainsi pu être surestimé par les Modernes, il en va de même de celui des militaires auxquels se rattache une vingtaine d'inscriptions concernant majoritairement des officiers. Ce constat strictement épigraphique demande toutefois à être validé au regard d'autres types de sources historiques, afin qu'il ne conduise pas à un excès inverse, celui de sous-estimer l'importance de ces groupes. Il faut en fait se garder de tout systématisme, les voies commerciales et militaires étant des vecteurs parmi d'autres de la propagation isiaque, laquelle s'opère diversement selon les contextes. Les rapports entre ces cultes et la romanisation sont tout aussi complexes, comme l'indique l'auteur qui rappelle à juste titre qu'Isis et les siens finissent par devenir un symbole parmi d'autres du système culturel romain, duquel ils ne doivent par conséquent pas être isolés. Au sein de ce système, les divinités isiaques semblent avoir rencontré un franc succès parmi les populations serviles. Si 24 esclaves seulement sont identifiés par l'auteur, il faut avoir conscience des moyens limités dont disposaient ces individus durant leur servitude pour exprimer leur dévotion. Il signale en revanche 124 affranchis – dont

58 identifiés par la présence d'un *cognomen* grec dans les *tria nomina* romains –, soit le groupe le plus important d'individus en rapport avec ces cultes, en supposant que leur adhésion remonte à leur état antérieur. Certains de ces affranchis servaient parallèlement le culte impérial dans les communautés locales, en tant que *seviri Augustales* ou *seviri Augustales*. [RV]

Loredana SIST, “Gli Isei: funzioni e significati delle decorazioni”, dans B. Palma Venetucci (éd.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Rome 2008, 65-72.

Des temples pharaoniques, les sanctuaires isiaques auraient gardé l'idée d'une division spatiale segmentée entre espace ouvert au public et zone réservée aux initiés. L'auteur passe en revue, dans cette optique, divers éléments décoratifs (peintures, mosaïques, statues, obélisques, statuettes, mobilier cultuel), en prenant pour exemple les documents de Pompéi, d'Herculanum, de l'*Iseum Campense*, de Bénévent et Vérone. Il convient, selon elle, de mettre fin à l'interprétation abusive des *aegyptiaca* en tant que simple vecteur d'exotisme. [MCB]

Martin STEINRÜCK, “L'Âge de Fer se termine : la forme catalogique chez Eunape de Sardes”, *Kernos*, 19, 2006, 193-200.

Lors de la destruction du *Sarapieion* d'Alexandrie par Théophile, Eunape de Sardes, dans ses *Vies de philosophes et de sophistes*, rédigées à la toute fin du IV^e siècle, décrit l'évêque alexandrin comme un Eurymédon sous forme humaine, c'est-à-dire non seulement l'homme inculte par excellence, mais aussi, depuis l'*Odyssée*, le roi des géants. L'imaginaire grec semble donc voir derrière ces événements un nouveau combat des Olympiens – dont Sarapis fait désormais partie – contre les Géants (ou les chrétiens), mais un combat que les Grecs sont censés perdre, parce que la fin du cinquième Âge prévue par Hésiode est inexorable. [LB]

Christophe THIERS, “Le mariage divin des dieux Adelphe dans la stèle de Mendès (Caire CG 22181)”, *ZAS*, 134, 2007, 64-65.

C. T. évoque dans cette courte note le mariage de Ptolémée Philadelphie avec Arsinoé II en mars 278. Cette union incestueuse fut présentée par les poètes de cour, Callimaque et Théocrite, comme une tradition égyptienne, imitation du mariage entre Osiris et Isis. La stèle de Mendès (CG, 22181) ajoute un élément, en évoquant l'union entre “Celui dont le nez est grand” (Osiris) et “l'Âme de l'Orient” (Isis ?) juste après celle du couple royal. Ce serait ici l'unique source égyptienne rapprochant les deux couples, même si le nom des divinités n'est pas directement écrit. [JLP]

T. TODUA, “Figurine of Serapis from Gonio-Apsaros. (Georg.)”, *Dziebani, Journal of Georgian Archaeology*, 15-16, 2005, 177-180.

Une statuette en bronze de Sarapis trônant a été découverte au sud-ouest du site de Gonio-Apsaros, en Colchide (Rép. de Géorgie), à 15 km au sud de l'actuelle Batumi. Cette cité, important carrefour stratégique,

⁵⁴ En se référant au *RICIS*, tout en signalant plusieurs omissions qui n'en sont pas pour la plupart : *AE*, 2001, 621 (autel d'Ostie non isiaque) et 630a (où le nom d'Isis, restitué, ne s'impose pas) à la n. 16 ; *SIRIS*, 680 (dédicace de Romula à *Placida regina*, qui n'est sans doute pas Isis ; cf. *RICIS*, p. 725) à la n. 97 ; *AE*, 1974, 664 (inscription de Syène, en Égypte) à la n. 105 ; *AE*, 1989, 758 (inscription d'Akôris, en Égypte) à la n. 109 ; *SIRIS*, 768 (dédicace d'Ampurias ; cf. *RICIS*, 603/0701) à la n. 166 ; *AE*, 2002, 967 (dédicace de Narbonne ; cf. *RICIS Suppl. I*, 605/1201) à la n. 166.

fut le siège d'une garnison romaine à partir du règne de Néron. La statuette, non illustrée (le dessin de la fig. 1 ne ressemble en rien à un Sarapis trônant !), serait à dater du II^e ou III^e siècle p.C. T. T. signale, dans cet article en géorgien, une autre représentation du dieu, en argent cette fois, trouvée à Olbia. [LB]

Veit VAELSKE, "Drei Bronzestatuetten aus Petra", *Boreas*, 28-29, 2005-2006, 133-140.

Dans une collection privée de Westphalie, on mentionne trois breloques en bronze provenant de Petra, dont deux Harpocrate nus de petite dimension, d'exécution égyptienne. Un anneau dorsal permettait de les utiliser en pendentifs ou en éléments de collier. Rien n'est connu des circonstances de leur découverte. Il s'agit de deux types différents : un Harpocrate assis, hellénisé, dont la cuisse gauche est pendante, doigt de la main droite à la bouche, le bras gauche portant une corne d'abondance ; un Harpocrate debout à la chevelure bouclée, sans couronne, alors que le bras gauche épouse la forme du corps, que les jambes sont collées et que subsiste le pilier dorsal (style pharaonique). Le geste de l'index à la bouche est esquissé ; le sein gauche est curieusement saillant. L'auteur analyse les parallèles en bronze et en verre de ce dernier type (nombreux dans la zone phénico-punique, mais connus aussi à Herculaneum et à Délos)⁵⁵. Ce type d'origine pharaonique d'un nourrisson encore inactif correspond à l'épisode du mythe d'Osiris où le petit dieu caché dans le Delta profite de la protection magique de sa mère et en vient à symboliser le triomphe du Bien (santé et protection) sur le Mal. [MCB]

Giovanni VERGINEO, "L'Egitto a Benevento", *Salernum*, 18-19, 2007, 83-93.

Cette contribution dresse un *status quaestionis* de la présence isiaque à Bénévent, présentant les documents pertinents et les contextualisant en relation aux différentes hypothèses d'emplacement du (ou des) sanctuaire(s) d'Isis, dont elle tente de reconstruire l'histoire et les caractéristiques architecturales. L'auteur partage un certain scepticisme quant à l'existence possible d'un lieu de culte antérieur à l'époque de Domitien, suggérée par Müller sur la base d'une interprétation d'une statue hellénistique comme figurant Isis *Pelagia* et d'un taureau comme Apis. Les paragraphes consacrés à l'hostilité présumée d'Auguste et de Tibère envers les cultes isiaques (cf. Malaise 2011b) et à l'exaltation des prérogatives militaires d'Isis (à travers l'équivalence Isis-Neith-Athéna-Minerve) lors de l'époque flavienne n'emportent pas la conviction. Sur les cultes d'Isis à Bénévent, cf. Bülow Clausen 2012. Sur la réception du culte d'Isis à l'époque de Domitien, cf. désormais Capriotti Vittozzi 2014. [VG]

Robert VERGNIEUX, "Granite rose d'Assouan dans Rome", dans L. Gabolde (éd.), *Hommages à Jean-Claude Goyon offerts pour son 70^e anniversaire*, BdÉ, 143, Le Caire 2008, 401-407.

R. V. a retrouvé dans la ville moderne de Rome quatre blocs en granit rose d'Assouan, assurément débités d'un obélisque, ce qui n'est guère courant. Plusieurs blocs monolithiques de colonnes furent importés d'Égypte, et notamment des prestigieuses carrières d'Assouan durant le principat. Ces fûts de colonnes furent réemployés dans des constructions modernes à partir de la Renaissance, soit en étant le plus souvent réutilisés tels quels, soit en étant débités pour constituer le seuil ou les montants de portes de nouveaux édifices. Les blocs présentés ici pourraient provenir de l'obélisque monumental qui se dressait devant l'*Iseum Campense*. [LB]

Antonio VIRGLI, *Culti misterici ed orientali a Pompei*, Rome 2008.

Ce volume, qui se veut pédagogique et didactique, est une catastrophe scientifique. L'ouvrage est non seulement obsolète, mais il grouille d'erreurs, de généralisations abusives et de platitudes. Les cultes isiaques sont curieusement absents de la catégorie des "cultes à mystères et orientaux", que ce soit dans le premier chapitre, plus général (p. 23-66), ou dans le deuxième (p. 69-108), dédié à la Campanie et à Pompéi, hormis une brève mention à la p. 84, lorsqu'est évoquée la *lex parietali faciendo* de Pouzzoles. Du troisième chapitre (p. 111-154), consacré aux cultes et rites de la cité vésuvienne, on retiendra seulement la description, très traditionnelle, du temple d'Isis de Pompéi (p. 121-127). [VG]

Jenny Elisabeth WALLENSTEN, "Personal Protection and Tailor-made Deities: The Use of Individual Epithets", *Kernos*, 21, 2008, 81-95.

Cette étude est consacrée à un très petit groupe d'épiclèses ou épithètes qualifiées "d'épithètes individuelles" et composées à partir du nom adjectivé d'un individu incorporé dans un nom de divinité. L'auteur choisit l'exemple d'Isis Aphrodite *Dikaia* honorée par Asklépiadès, fils de Dikaïos dans une dédicace du *Sarapieion C* de Délos, entre 94 et 91 a.C. (= *RICIS*, 202/0350)⁵⁶. Une deuxième inscription de Dikaïos, fils de Dikaïos (*RICIS*, 202/0346), frère du personnage précédent, pourrait s'adresser à la même divinité. On citera, sur le même modèle, un Héraclès *Diomedonteios* et une Aphrodite *Dexikreontos*. Ces dénominations sont propres à une seule famille et à un seul lieu. Elles impliqueraient un lien étroit entre fidèle et divinité. Après avoir étudié le trinôme dans son contexte spatial et temporel, il est conclu qu'Isis Aphrodite Bienveillante est celle qui protège le prêtre Dikaïos et sa famille en son nom de *Dikaia*. [MCB]

Robert A. WORTHAM, "Urban Networks, Deregulated Religious Markets, Cultural Continuity and the Diffusion of the Isis Cult", *Method & Theory in the Study of Religion*, 18.2, 2006, 103-123.

55/ Cf. les exemplaires présentés sur le site artefacts.mom.fr.

56/ L'inscription est à dater de 94/3 a.C. ; cf. Bricault 1996b, 599.

En faisant usage de l'*Atlas de la diffusion des cultes isiaques*⁵⁷, R. W. revient sur les conclusions des études statistiques de T. Hegedus et R. Stark sur l'expansion urbaine du culte d'Isis⁵⁸. Pour Hegedus, qui s'appuyait sur un échantillon de 44 grandes villes du monde gréco-romain, celle-ci était directement liée à la proximité de la zone urbaine considérée avec Alexandrie et, dans une moindre mesure, Rome. Pour Stark, qui avait suivi un peu plus tôt la même démarche, en utilisant toutefois davantage de critères statistiques, la diffusion du culte d'Isis et celle du christianisme, contemporaines, étaient assez étroitement liées. Pour R. W., qui procède à des analyses corrélatives et de régression logistique binaire sur un échantillon de 22 villes, si la contemporanéité et la simultanéité de la diffusion du culte d'Isis et du christianisme ne font guère de doute, le facteur principal de leur succès fut plutôt la déréglementation du marché religieux à l'époque impériale qui profita à de nouveaux courants religieux susceptibles de satisfaire les demandes d'une population sujette à de nouvelles interrogations spirituelles. [LB]

Gihane ZAKI, "Isis *ḥ3t p3 mš*", un instrument de propagande de Syène contre Philae au bénéfice d'Éléphantine", dans L. Gabolde (éd.), *Hommages à Jean-Claude Goyon offerts pour son 70^e anniversaire*, BdÉ, 143, Le Caire 2008, 417-431.

G. Z. s'attache à mettre en évidence les divers moyens mis en œuvre par le clergé de Khnoum d'Éléphantine pour résister à l'importance grandissante de la déesse Isis de Philae et de son clergé dans la zone de la Première cataracte. À partir d'un riche ensemble de sources épigraphiques, l'auteur fait ainsi le point sur le sens de l'épithète d'Isis *ḥ3t p3 mš*, "à la tête de l'armée (qui est là)". Absente de Philae et d'ailleurs, cette épithète semble spécifique à Assouan et fait probablement référence aux nombreuses troupes stationnées à Syène. Son attribution à Isis pourrait être rattachée à un moment précis de l'histoire lagide, la visite d'inspection de Ptolémée III Évergète en 237 a.C., au cours de laquelle il demanda au clergé de Khnoum d'édifier ce temple à Isis, patronne des troupes indigènes qui avaient suivi le roi dans sa campagne d'Orient contre Séleucos II (256-241 a.C.). Cette forme d'Isis serait donc bien un instrument de propagande théologique mis au point par les prêtres de Khnoum et dirigé contre un clergé concurrent, après que leur primauté fut remise en cause par l'Isis de Philae. [LB]

57/ Bricault 2001.

58/ Hegedus 1998 ; Stark 1996.