

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 2009-2012

Nicolas AMOROSO [NA], Ludivine BEAURIN [LBE], Laurent BRICAULT [LB],
 Marie-Christine BUDISCHOVSKY [MCB], Marion CASAUX [MC]
 Perikles CHRISTODOULOU [PC], Gisèle CLERC [GC], Valentino GASPARINI [VG],
 Carole GOMEZ [CG], Michel MALAISE [MM], Jérôme MASSELIS [JM],
 Jean-Louis PODVIN [JLP], Laetizia PUCCIO [LP], Arnaud SAURA-
 ZIEGELMEYER [ASZ] et Richard VEYMIERS [RV]

Juan Manuel ABASCAL, José Miguel NOGUERA & María José MADRID, "Nuevas inscripciones romanas de Carthago Nova (Cartagena, Hispania Citerior)", *ZPE*, 182, 2012, 287-296.

Publication (p. 287-289) d'une dédicace incomplète à Sérapis, Isis et Mercure, gravée sur un fragment d'autel (?) en marbre rouge local découvert en juillet 2009 dans la calle Balcones Azules située le long du forum, au pied du Cerro del Molinete, à Carthagène (cf. *RICIS Suppl.* III, 603/0204). L'inscription est paléographiquement datée de la fin du 1^{er} siècle a.C. [LB]

Damien AGUT, "La ΠΑΡΑΘΗΚΗ au Serapeum : les (petites) affaires de Ptolémaïos", dans A. Jördens & J. F. Quack (éd.), *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios' VI. bis VIII., Internationales Symposium Heidelberg 16.-19.9.2007*, Philippika Marburger altertumskundliche Abhandlungen, 45, Wiesbaden 2011, 276-287.

L'ensemble papyrologique appartenant au *katochos*¹ Ptolémaïos, reclus depuis 172 a.C. dans le *Sarapieion* de Memphis, renferme vingt-trois comptes qu'il a majoritairement dressés, qui permettent de retracer ses activités économiques entre l'an 19 et l'an 27 du règne de Ptolémée VI et de s'interroger sur la pratique, au sein du sanctuaire, de la *parathèkè* qui, au-delà de son simple aspect économique, est envisagée par D. A. d'un point de vue anthropologique.

La *parathèkè* est une activité de dépôt de biens afin de les mettre en sécurité. Le sanctuaire confère à Ptolémaïos la garantie nécessaire à cette entreprise, le déposant pouvant tenir les comptes recensant dépôts et échanges de biens, qu'ils soient monétarisés ou pas. La *parathèkè* semble se développer au sein d'un réseau constitué de plusieurs personnes, dont son frère, qui paraît lui servir d'intermédiaire commercial dans le monde profane, des jumelles placées sous sa protection et d'autres reclus. Il est impossible de déterminer, d'après les comptes, si Ptolémaïos en retire un quelconque bénéfice usurier, bien que cette éventualité reste plausible au vu de ses dépenses dépassant parfois ses revenus. On ignore si cette pratique est inhérente au statut complexe de *katochos*, et si elle s'exerce de manière officielle ou à titre privé.

En 159/8 a.C., les comptes liés à la *parathèkè* disparaissent subitement au profit de ceux liés à la fabrication de l'*athèra*, un type de gruaux destiné à la consommation dans le sanctuaire. On ignore s'il s'agit d'une comptabilité institutionnelle destinée aux autorités du temple, que Ptolémaïos aurait tenue, et pourquoi cette nouvelle pratique éclipse celle de la *parathèkè*, ni même si elles sont liées d'une quelconque manière.

Les comptes de Ptolémaïos sont précieux car ils apportent le témoignage, rare dans les sources, d'échanges économiques entre des personnages disposant de peu de moyens. Mais au-delà de l'aspect anecdotique que revêtent ces "petites" affaires, les comptes renseignent sur la pratique de la *parathèkè* par les *katochoi* du *Sarapieion* : elle caractérise en partie la *katochè*, sans toutefois permettre de l'appréhender totalement. D'un point de vue anthropologique, la *parathèkè* est l'élément structurant d'un réseau social fondé sur la pratique du don et du contre don agonistiques : les biens déposés auraient alors une valeur d'échange, que les anthropologues nomment la monnaie-marchandise. L'émiettement dudit réseau fournirait alors une explication raisonnable au basculement des activités de Ptolémaïos.

Envisager la *parathèkè* anthropologiquement et économiquement permet de renouveler les pistes de recherche, de combler certaines interrogations et de compenser partiellement l'aspect lacunaire de la documentation papyrologique. [CG]

Ali Ibrahim AL-GHABBAN, Béatrice ANDRÉ-SALVINI, Françoise DEMANDE, Carine JUVIN & Marianne COTTY (dir.), *Routes d'Arabie. Archéologie et histoire du royaume d'Arabie Saoudite*, Paris 2010.

La cité de Qaryat al-Fâw s'est développée entre la fin du IV^e siècle a.C. et le IV^e siècle p.C., dans une oasis située sur la route de l'encens, en bordure du Rub al-Khali, au nord-est de Djerash, en Arabie Saoudite. L'apogée de la ville se place au III^e siècle p.C., alors qu'elle fait partie du royaume puissant mais éphémère de Kinda. Trois temples et un autel ont été jusqu'à présent mis au jour sur le site, fouillé entre 1972 et 2002. Dans l'un de ces temples, situé à proximité du "palais" et peut-être dédié au dieu al Ahwar, on a découvert un ensemble de statuettes en bronze parmi lesquelles on remarque un petit Harpocrate ailé (h. 12,4 cm),

1/ Sur la *katochè*, cf. Martínez Maza 2011 et Legras 2011, infra, 376 et 369-372.

nu, coiffé du *pschent*, portant au cou la *bulla* et tenant la corne d'abondance (fig. 154, p. 334), qui peut dater du II^e ou du III^e siècle p.C. (Musée du département d'archéologie – Université du roi Saud, Riyâd, inv. 248 F 6). Une autre statuette (fig. 156, p. 335), plus grande (h. 32 cm), dont la provenance exacte n'est pas précisée, représente sans doute le même dieu, mais selon une iconographie originale (inv. 209 F 7). Le jeune dieu, nu, porte un vêtement sur l'épaule gauche qui retombe sur le bras gauche replié. Il porte la main droite à la bouche. Ses jambes sont croisées, la droite devant la gauche. La coiffure, bouclée, fait songer à Apollon ou Dionysos. Elle est surmontée d'un croissant et, peut-être, d'un *pschent*. À ses pieds se tiennent un petit bovidé cornu, à sa droite, et un petit personnage debout, les bras levés, vêtu d'un pagne, à sa gauche. Le trio se tient sur une base cylindrique ouvragée et inscrite (cf. *RICIS Suppl.* III, 404/0901). Au-dessus d'un visage de Gorgone ailée est gravé le nom du dédicant, Hidhdhârat, fils de X. Le n° 159, p. 336, une haute (h. 25 cm) figurine en céramique à glaçure bleu-vert, qui représente une femme portant une haute couronne et tenant une corne d'abondance n'est sans doute pas à identifier à Isis-Tychè mais à une simple Tychè. [LB]

Peter ALPASS, "The *basileion* of Isis and the religious art of Nabatean Petra", *Syria*, 87, 2010, 93-113.

Le but de cet article est d'étudier le culte d'Isis à Pétra à l'époque nabatéenne et de cerner la signification des idoles aniconiques (appelées faussement "bétyles") sur le même site.

Dans la paroi du rocher du Wadi es-Siyyagh, sont creusées quatre niches, dont la seconde contient une déesse drapée, malheureusement assez endommagée (sans tête, ni bras), selon un schéma inhabituel, assise, semble-t-il, sur un tas de roches. Elle est accompagnée d'une dédicace à Isis (ꜥy) de 26/5 a.C. La cité ayant des liens étroits avec l'Égypte ptolémaïque et romaine, la déesse est venue de l'Ouest, probablement avec les caravanes. Les deux niches à droite d'Isis abritent deux formes géométriques, la première se terminant par une tête triangulaire, la seconde étant décorée de deux ressauts. Dans le Wadi Abu Olleiq, on trouve dans une niche entourée de deux colonnes une autre statue de déesse sur un trône, encore acéphale, la pose hiératique, les deux mains posées sur les genoux. La déesse n'est pas identifiée, mais elle possède le nœud isiaque sur la poitrine.

Il existe également des terres cuites et des figurines en pierre, extraites en grande partie des fouilles menées dans le centre urbain de Pétra. Elles se répartissent en deux types : Isis deuillante, le bras droit levé, la main appuyée sur la joue, et Isis avec les mains rassemblées sur le giron. Sur les vingt statuettes identifiées par L. El-Khoury comme Isis, six sont coiffées du *basileion*, l'un des attributs les plus distinctifs de l'épouse d'Osiris à l'époque gréco-romaine. Cette couronne offre deux types suivant le rendu plus ou moins précis et fidèle. Sur les œuvres au *basileion* le mieux rendu, on observe aussi le nœud isiaque et une palme dans la main gauche reposant sur les genoux. Ces figurines devaient trouver leur place dans le culte domestique.

Une catégorie à part des idoles géométriques de forme rectangulaire est constituée par les *Eye idols*, des visages stylisés, comportant de grands yeux et parfois d'autres détails faciaux. Un exemplaire particulièrement intéressant, mais dépourvu d'inscription, provenant d'Ez-Zantur, présente au-dessus des yeux un bandeau décoré au centre d'un *basileion* entouré de rameaux végétaux. Certaines de ces *Eye idols* sont identifiées par un texte qui les désigne, par exemple, comme al-'Uzza ou al-Kutba ; elles sont donc susceptibles d'évoquer diverses divinités. Dans le cas d'Ez-Zantur, s'agit-il d'Isis ?

À Pétra, se dresse la façade taillée dans le grès de la célèbre *Khazneh* ("Trésor"), un magnifique monument, sans doute funéraire, pour la dépouille d'Arétas IV (9 a.C.-40 p.C.). Au-dessus de la porte, au premier étage, se dresse un édicule arrondi contenant l'image d'une déesse debout, avec *cornucopia*, coiffée du *calathos*. Sous cet édicule, sur le fronton, un acrotère, partiellement brisé, représente un grand *basileion* avec le disque solaire entouré de deux cornes et un épi de blé de chaque côté. L'ensemble pourrait désigner une déesse qui a des liens avec Isis-Tychè, quoique P. A. suppose qu'il appartenait à l'observateur d'y reconnaître telle ou telle déesse ou même une reine.

Le monnayage nabatéen, depuis Obodas (30-9 a.C.), nous montre le buste de la reine, éventuellement conjugué à celui du roi. Huldu, l'épouse d'Arétas IV, porte la couronne dite hathorique (un disque entre deux cornes), tandis que Shaqilat I^{re}, sa seconde femme, arbore clairement une version stylisée du *basileion*². Ces souveraines, à l'image des épouses lagides (depuis Bérénice II), s'identifient à Isis en se parant de la même couronne.

Le voisinage d'Isis anthropomorphe, d'un type inconnu, avec des représentations aniconiques au Wadi es-Siyyagh montre que ces deux modes iconographiques n'entraient pas en conflit à Pétra. L'*Eye idol* d'Ez-Zantur avec son *basileion* est d'ailleurs peut-être aussi une Isis. Son culte à Pétra serait le produit d'idées religieuses locales. Avec l'auteur, on peut être surpris de retrouver tant d'Isis en deuil, un thème pourtant peu commun, mais il a tort de s'étonner des variantes dans le rendu du *basileion* ; ce trait n'a rien de spécifique à Pétra.

P. A. termine en considérant que les idoles aniconiques, issues de l'art nabatéen, résultaient d'interprétations personnelles et qu'elles étaient à même de figurer différentes déités en fonction du regard de l'observateur. [MM]

Jaime ALVAR, "Henotheismus und Essentialismus in den Kulturen der orientalischen Götter", dans P. Barceló (éd.), *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 29, Stuttgart 2010, 41-55.

La catégorie des "dieux orientaux", peu opératoire, sous-estime le fait que la religion romaine, malgré ses facettes multiples, présente une réalité uniforme. Les "cultes à mystères" ne sont pas tous "orientaux" et les

^{2/} Sur la coiffe des reines nabatéennes, cf. dernièrement Veymiers 2014a, 229-232.

“cultes orientaux” ne sont pas tous “à mystères”. L’auteur recentre donc son propos sur Isis, Magna Mater et Mithra. La notion d’essentialisme offre un point de vue approprié pour l’étude de ce phénomène religieux qu’est le fondamentalisme, thème du volume auquel appartient cette étude. Le problème est, comme J. A. l’a bien noté, que les cultes orientaux ne favorisaient pas de comportements fondamentalistes, ne disposant pas de “livres sacrés”. Il se penche donc davantage sur les tendances hénothéistes du polythéisme tardif, de mieux en mieux connues, et qui semblent être la résultante d’un processus assez long, initié dès l’époque hellénistique et lié à la question du salut individuel. Le passage décisif de l’essentialisme à l’hénothéisme est celui des divinités locales aux divinités universelles. Dans les cultes isiaques, à l’époque impériale avancée, en un temps où de nouvelles idées sur l’au-delà commencent à prendre forme, en dépit de réactions conservatrices, il serait intéressant d’analyser de manière plus approfondie les différents degrés d’égyptianisation des sanctuaires. [PC]

J. ALVAR, *Los cultos egipcios en Hispania*, Besançon 2012.

L’historiographie moderne espagnole relative aux dieux égyptiens et, plus largement, aux divinités originaires d’Orient est dominée par deux noms, ceux d’Antonio García y Bellido et Jaime Alvar. On doit au premier d’avoir dressé en 1967, en suivant consciemment la tradition cumontienne, un recueil de documents soumis à un questionnement qui dépasse la simple recompilation, mais qui ne met pas l’inventaire ainsi dressé en relation avec les problématiques plus largement liées au phénomène religieux³. J. A., tirant les leçons de son aîné, mais voulant encore sauver une part de l’héritage de Cumont, a décidé d’analyser les “religions orientales” en mettant en avant leur composante “mystérique”, car elle rassemble un groupe de dieux – Isis-Sarapis, Cybèle-Attis et Mithra – autour de mêmes caractéristiques. À partir des années 80 et jusqu’au début des années 2000, le chercheur a rédigé une série d’articles dont l’objectif était de reprendre et de mettre à jour le volume de García y Bellido⁴. En 2008, ces cultes “gréco-orientaux” font l’objet d’une publication élaborée à partir d’une réflexion menée depuis de longues années⁵. Néanmoins, une monographie entièrement dévolue aux cultes isiaques dans la péninsule Ibérique faisait encore défaut. J. A. y remédie en partie avec ce nouvel ouvrage. En partie car, de l’aveu même de l’auteur (p. 15), il s’agit d’un catalogue de sources. Mettant de côté les considérations terminologiques établies par les spécialistes des études isiaques (comme M. Malaise, par exemple), il rassemble tous les *isiaca* et les *aegyptiaca* d’Hispanie, c’est-à-dire l’ensemble du matériel en relation directe avec le culte des *divinidades alejandrinas* et les témoignages de type isiaque qui, à l’occasion, ont revêtu un rôle religieux (p. 15).

La documentation est analysée dans trois chapitres principaux déterminés selon un ordre géographique et administratif : *Lusitania* (p. 39-55), *Baetica* (p. 57-93) et *Tarraconense* (p. 95-146). Un quatrième volet intitulé *Fuera de catálogo* (p. 147-166) consigne les documents dont le caractère isiaque est remis en question ou dont la provenance ibérique n’est pas assurée. Ce catalogue quasi exhaustif est un outil précieux. Les notices, relativement complètes (description de l’objet, lieu de conservation, contexte de découverte, datation, bibliographie), sont souvent illustrées par de très beaux clichés. De plus, l’auteur est allé plus loin en ajoutant des commentaires explicatifs sur le parcours et la nature isiaque – ou non – des objets étudiés. Dans ce relevé, on regrette toutefois l’absence des bijoux à l’effigie des divinités isiaques.

Durant ces cinquante dernières années, le nombre de témoignages isiaques a considérablement augmenté⁶, passant à 237 unités, avec l’ajout d’inscriptions, de statuettes et d’objets usuels (principalement des vases et des lampes). Depuis les années 1970 et jusqu’à nos jours, les plus intéressantes découvertes isiaques concernent principalement les sanctuaires. Au temps de García y Bellido, deux étaient connus, le temple d’Ampurias et le complexe de Panóias. S’agissant du premier, J. A. a consigné les nouvelles interprétations de l’archéologue catalan Joaquín Ruiz de Arbulo (p. 95, n°125). Il est également revenu sur la nature sarapiaque du sanctuaire de Panóias (p. 138-140, n°192). Un des apports les plus notables sur le plan archéologique est survenu en 1970 avec la mise au jour d’un *Iseum* à *Baelo Claudia*⁷. Vingt ans plus tard, un autre lieu de culte fait son apparition à *Italica*⁸. Sur ce dernier site, la reprise des fouilles en 2009-2010 dévoile peu à peu les structures d’un véritable temple⁹. À *Carthago Nova*, un *Serapeum* domestique est mentionné dans une dédicace laissée par un affranchi. La découverte en 2009 d’une nouvelle inscription – inconnue de J. A. – dédiée au couple isiaque et à Mercure (= *RICIS Suppl.* III, 603/0204) s’accompagne également de la mise au jour de structures qui laissent présager l’existence d’un temple dans l’enceinte publique de la ville, à côté du forum.

On peut regretter que, fort de cet ensemble documentaire, J. A. n’ait pas proposé une véritable analyse de l’apparition, du développement et de la disparition des cultes isiaques sur le territoire ibérique. On se contentera ici et là de considérations sur le rôle des commerçants orientaux (notamment déliens) dans l’introduction des cultes isiaques à *Emporion* et à *Carthago Nova* (p. 21-23) ; la romanisation, au centre du débat pour comprendre le développement de ces cultes, surtout à l’époque impériale (p. 19) ; la forte poussée du christianisme, à partir du III^e siècle, qui efface des cultes faiblement implantés (p. 34-36).

3/ García y Bellido 1967.

4/ Cf., pour les divinités isiaques, Alvar & Muñiz 2004, avec la bibliographie antérieure.

5/ Alvar 2008.

6/ 81 documents sont recensés dans García y Bellido 1967.

7/ Dardaine *et al.* 2008.

8/ Corzo Sánchez 1991.

9/ Jiménez Sancho & Pecero Espín 2011 ; Jiménez *et al.* 2013, 286-291.

L'ouvrage se termine par les abréviations (p. 169-170), la bibliographie (p. 171-188) et la liste des illustrations (p. 189-192). Il s'accompagne également d'une carte volante sur la distribution du matériel catalogué, peu aisée à manipuler en raison de ses dimensions (75 x 58 cm). [LP]

Nicolas AMOROSO, "Imitation ou éclectisme ? Nouveau regard sur la statuaire égyptienne d'époque gréco-romaine", *RANT*, 9, 2012, 7-28.

Les résultats de l'étude de la statue, dite d'Isis, du musée royal de Mariemont (inv. B 130), restent ambigus, faute d'en connaître la provenance. Après avoir analysé sa situation muséographique et la variété de ses appellations depuis 1904, l'auteur pose les questions d'iconographie et d'interprétation de cette statue hybride qui comporte des éléments égyptiens (frontalité, jambe avancée, bras collés au corps, pilier dorsal, incrustation des yeux, signe *ankh*, diorite d'Égypte) et hellénistiques (boucles libyennes, plis). Le premier problème posé est celui de l'identification : une Isis (nœud isiaque, *calathos* à *uraeus* qui supporte un *basileion*, vêtement) ou une reine ptolémaïque en Isis ? Une nouvelle clef de lecture est proposée à partir du plissé hellénistique du vêtement en prenant comme parallèle une statue du musée gréco-romain d'Alexandrie (inv. 31424 ; II^e siècle a.C.). Plutôt qu'une copie ou une imitation, cette statue est une création éclectique qui se rattache au dossier de la statuaire de la fin de l'époque ptolémaïque et du début de l'Empire romain, mais les circonstances de cette création nous échappent toujours. [MCB]

Aristodemos ANASTASSIADES, "15. Fusion and Diffusion. Isiac Cults in Ptolemaic and Roman Cyprus", dans D. Michaelides, V. Kassianidou & R. Merrillees (éd.), *Egypt and Cyprus in Antiquity: Proceedings of the International Conference, Nicosia 3-6 april 2003*, Oxford-Oakville 2009, 144-150.

La domination lagide sur l'île de Chypre n'affecte pas significativement le paysage religieux local, où s'implantent toutefois, sous une forme hellénisée, les membres du cercle isiaque. L'auteur propose ici un bilan bref, et donc incomplet, des témoignages relatifs aux cultes isiaques dans diverses cités aux époques hellénistique et impériale¹⁰. Soloi est sans doute le site où ils sont le mieux attestés. Si Strabon y signalait un temple à Isis et Aphrodite, les fouilles menées au lieu-dit "Cholades" ont révélé un complexe cultuel avec plusieurs temples à cour, épousant un type chypriote, où l'on aurait vénéré Aphrodite, Cybèle, Isis et Sarapis¹¹. Isis ne semble pas y apparaître avant le I^{er} siècle a.C. Sa présence est confirmée par quelques sculptures de calcaire, soit deux têtes au croissant lunaire, et une statuette la montrant agenouillée sur le support contenant les restes d'Osiris. Des dédicaces s'adressent

à Sarapis dès le III^e siècle a.C., mais son temple ne paraît pas antérieur au milieu du II^e siècle p.C. On y a retrouvé diverses sculptures de calcaire, dont une tête du dieu, un Osiris-Canope (fig. 15.1), un Agathos Daimon, et une fidèle portant un costume cérémoniel, emplumé et orné de motifs égyptiens (fig. 15.2). À Amathonte, outre la dédicace d'un haut dignitaire à Sarapis, Isis et Aphrodite pour Ptolémée VIII et sa famille, les fouilles françaises ont mis au jour un dépôt votif hellénistique de statuettes en terre cuite à l'effigie notamment d'Aphrodite et d'Isis. Si Macrobe signale un oracle de Sarapis rendu à Nicocréon, le roi de Salamine, un épisode qu'il faut se garder de surinterpréter, le site n'a livré qu'une dédicace à Sarapis et aux dieux Évergètes, Ptolémée III et Bérénice II, et quelques sculptures isiaques issues du gymnase, d'époque romaine. Siège de l'autorité lagide sur l'île, Néa Paphos a fourni des empreintes de sceaux à types isiaques parmi les milliers de crétales trouvées dans la Maison de Dionysos, mais initialement utilisées dans les archives à l'époque hellénistique. Quelques trouvailles, comme une lampe naviforme inscrite dans la Maison d'Orphée (fig. 15.3) ou une tête d'Isis en marbre dans la Villa de Thésée (fig. 15.4), sont d'époque impériale. À Arsos, trois dédicaces, dont deux ornées d'un phallus, suggèrent l'existence d'un culte d'Isis, Sarapis et Anubis, sous leurs aspects guérisseurs, à la fin de la période hellénistique. Un sanctuaire rural, implanté à Malloura, a livré diverses sculptures divines, dont une tête de Sarapis. Pour conclure ce tour d'horizon, l'auteur note que, même si majoritairement leur organisation nous échappe, ces cultes semblent avoir été pratiqués sur l'île en conformité avec les traditions locales. [RV]

Gabriella ANGELI BUFALINI & Dario CALOMINO, "Roma e l'oriente nelle collezioni del Medagliere del Museo Nazionale Romano", dans B. Palma Venetucci (éd.), *Il fascino dell'oriente nelle collezioni e nei musei d'Italia*, Rome 2010, 113-123.

Publication (p. 123, n°9) d'un bronze de Nicée pour Julia Domna, conservé au médaillier du Museo Nazionale Romano, dans la collection A. De Sanctis Mangelli (inv. 110268), présentant au revers Sarapis debout devant un autel enflammé, levant la main droite et tenant un sceptre de la gauche. Ce type n'était connu dans la *SNRIS* (Nicaea 20A) que par un unique exemplaire passé récemment dans le commerce d'art. P. 114, fig. 2, est illustrée une intaille de jaspe rouge dite d'Asie Mineure (Palazzo Massimo alle Terme, inv. 106418), déjà connue¹², portant les images de Sarapis et de Tychè/Fortuna (plutôt qu'Isis). [LB]

Francesco Paolo ARATA, "Osservazioni sulla topografia sacra dell' 'Arx' capitolina", *MEFRA*, 122.1, 2010, 117-146.

L'article pose, entre autres, la question des situations possibles de l'*Iseum Capitolinum* et valorise l'idée de son existence sur le versant sud de l'"Arx" capitolin. Les fouilles d'une salle annexe de S. Maria in Aracoeli ont dégagé un

10/ Pour un autre bilan, cf. Veymiers 2005.

11/ Sur ce complexe, cf. l'étude récente de K. Kleibl chroniquée supra, 297-298.

12/ Veymiers 2009a, 316, pl. XVIII, n°V.AAD 8.

édifice, daté du I^{er} siècle p.C., avec des ressauts semi-circulaires animant une structure rectangulaire décorée de demi-colonnes colossales à l'égyptienne (fig. 6). On pourrait rattacher à cet ensemble l'obélisque de Ramsès II présent dans cette zone au Moyen Âge. [MCB]

Emiliano ARENA, "La stele egittizzante del museo regionale di Messina: un enigma storico-paleografico?", *Archivio Storico Messinese*, 91/92, 2010-2011, 381-395.

Deux stèles de granit local, aujourd'hui au musée de Messine, furent découvertes en 1902 lors de travaux de restauration de la tribune de la cathédrale de Messine, où elles avaient été remployées dans les piles de soutènement. La première, à base carrée, porte des figures religieuses et des signes gravés qui font songer à des hiéroglyphes mais qui n'en sont pas, et avait été qualifiée de stèle-obélisque par G. Sfameni Gasparro¹³, qui la considérait comme une œuvre d'époque romaine tardive peut-être liée au culte d'Isis ; la seconde, une colonne tronquée couverte de chiffres, avait été datée de la période médiévale par la même savante. Pour E. A., il pourrait s'agir en fait de l'imitation locale, maladroitement, d'une stèle funéraire de production méroïtique, qui ne porte pas de texte continu mais des signes purement décoratifs, réalisée à la fin de l'Antiquité dans une quête d'exotisme. [LB]

Jolana ASCHERL, "Klappern gehört zum Geschäft", *Der altsprachliche Unterricht*, 53-5, 2010, 62-64.

Généralités sur le culte d'Isis à partir de la description d'une stèle funéraire isiaque attique conservée au Palazzo Ducale de Mantoue (inv. 6677 = *RICIS*, 101/0901). [LB]

Michele ASOLATI, *Nummi Aenei Cyrenaici: struttura e cronologia della monetazione bronzea cirenaica di età greca e romana (325 a. C.-180 d. C.)*, Monografie di archeologia libica, 32, Rome 2011.

Cette étude du monnayage en bronze frappé en Cyrénaïque aux époques grecque et romaine contient quelques émissions attribuées à Ptolémée IX (n° 104 et 106-107) et Ptolémée Apion (n° 113) montrant au droit le profil de Zeus-Ammon et au revers un grand *basileion*. Parfois rapportés à Chypre ou à l'Égypte¹⁴, ces petits bronzes se rattachent bel et bien à cette région, comme le prouvent les nombreux exemplaires livrés par l'archéologie cyrénéenne¹⁵. Introduit sous Ptolémée IX entre 115 et 104/1, le *basileion*, ceint par la titulature royale, y est vraisemblablement le symbole de la reine-mère, Cléopâtre III Évergète, sous la tutelle de laquelle il exerce le pouvoir¹⁶. [RV]

Christoph AUFFARTH, "Mit dem Getreide kamen die Götter vom Osten in den Westen. Systematische Überlegungen zu Religion und Handel am Beispiel des Serapis", *ZfR*, 20/1, 2012, 7-34.

13/ Sfameni Gasparro 1973, 79-82.

14/ Cf. supra, 260, Cyrenaica 1, rectifiant *SNRIS* 86, Cyprus ? 1.

15/ Notamment au sanctuaire de Déméter de Cyrène (Buttrey 1997, n° 378-410, 429-442, 610-675).

16/ Comme le propose Veymiers 2014a.

Cet article met l'accent sur les liens qui nouent économie et religion, car l'*homo religiosus* agit aussi comme *homo oeconomicus*, ne fût-ce que pour assurer le culte. Par ailleurs, quand la globalisation économique, depuis l'*Imperium Romanum*, atteint un certain seuil, elle s'accompagne d'une translation culturelle. Pour illustrer que le conquérant tombe sous une forme de dépendance, C. A. cite le cas des Romains pris dans les rets du commerce avec l'Orient, dont ils importent les biens qu'ils ont cessé de produire, comme le blé importé de Sicile, puis surtout d'Afrique du Nord et d'Égypte. Dans le domaine religieux, il s'attarde sur la "création" de Sarapis, qu'il considère comme une divinité conçue consciemment pour être "exportée", sous la pression du marché. C'est Alexandre qui aurait introduit Sarapis dans sa cité d'Alexandrie. Sous la dynastie lagide, le dieu aurait représenté les Ptolémées, lorsque ceux-ci s'établirent en dehors de leur pays. Né d'Oserapis à Memphis, on oublia son corps de taureau (Apis) pour lui faire revêtir l'aspect majestueux d'un dieu trônant, tel le Zeus olympien de Phidias, un aspect anthropomorphe qui convenait mieux hors d'Égypte. Le nouveau dieu perdit assez vite son aspect funéraire, évoqué par Cerbère, pour s'attacher davantage aux besoins de l'être vivant. Le *calathos* qu'il coiffe évoque la garantie de la fourniture de blé pour Rome. Sarapis est ainsi devenu le dieu des marins de la navigation commerciale qui débarquaient son culte dans les villes portuaires comme Ostie. En revanche, selon C. A., Sarapis aurait été introduit à Rome, pour des raisons politiques, par Vespasien. Toutes ces questions, fort complexes, sont ici allègrement simplifiées et traitées beaucoup trop rapidement ; certaines remarques sont parfois exactes, mais bien des points demeurent des sujets de controverse. Il manque aussi une réelle dimension chronologique à l'analyse, par trop globale. Par exemple, le *calathos* fut précédé de l'*atef* et ne semble pas avoir été confié à Sarapis avant Ptolémée IV. Lacune plus grave, les récits de Tacite et Plutarque sur l'introduction de Sarapis ne sont pas pris en compte. La bibliographie mise à contribution est d'ailleurs fort lacunaire.

La partie suivante est réservée à la survie du dieu sous le christianisme et à son remplacement par Joseph, couronné du *calathos*, qui surveille la mise en sacs du blé, comme l'illustre une scène décorant le trône de Maximianus (et non Maximinianus), évêque de Ravenne au milieu du VI^e siècle. Il est ensuite question de la découverte à Begram (Afghanistan) d'une statuette en bronze d'un Héraclès à la massue, mais portant le *calathos*, arrivé en ce lieu éloigné par la route de la soie. Plus à l'Est, en Chine, fut découverte une terre cuite de Sarapis à Khotan (Sin-Kiang).

En ce qui concerne les acteurs de sa diffusion dans le monde romain, il est considéré que les agents de l'administration provinciale, tout comme les légionnaires, n'ont pas joué de rôle – ce qui est inexact ; mais quatre types de *Religionshändlern* sont à prendre en compte : les commerçants, les migrants, quelques experts religieux, les voyageurs se déplaçant pour des raisons religieuses, vendant oracles, rêves, thérapies et

recettes magiques. Les véritables missionnaires forment une exception. L'auteur termine son survol par quelques réflexions sur les marchandises religieuses et les lieux où les marchands ont des chances de faire de bonnes affaires. En conclusion, ce n'est pas l'Empire romain qui a directement véhiculé les cultes, mais les conditions fournies par la *pax romana*. [MM]

Pavlos AVLAMIS, "Isis and the People in the Life of Aesop", dans P. Townsend & M. Vidas (éd.), *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity*, Texts and Studies in Ancient Judaism, 146, Tübingen 2011, 65-101.

La *Vie d'Ésope* est une biographie fictive et comique du présumé auteur des fameuses *Fables*. De style populaire, elle est datée du I^{er}-II^e siècle p.C. et circule de manière anonyme jusqu'à l'époque byzantine. La version G met en scène Isis : Ésope, un sage d'origine servile, naît muet ; alors qu'il travaillait dans les champs, il secourt une prêtresse isiaque égarée et en est récompensé par une épiphanie d'Isis, accompagnée des Muses, qui le guérit de cette infirmité. À la fin du roman, au cours d'un séjour à Delphes, il marque son opposition à Apollon et trouve la mort. Dans l'opposition Isis-Apollon, peut-on analyser les relations entre culture populaire et culture de l'élite ? Cette *Vie* serait-elle la cristallisation écrite d'une tradition orale autour du personnage d'Ésope et de son œuvre ? En fait, l'œuvre est ouverte à un très large public, sans clivage entre élite et peuple qui se côtoient dans l'espace urbain quotidien (épisode de Samos). Dans l'aventure-temps du héros, qui évolue dans des espaces multiples de la ville et de la campagne, l'épisode isiaque est placé sous le signe de la Fortune et marque un temps fort, empreint d'altérité, dans le rythme romanesque : la figure de la divinité convient autant à ses fidèles qu'à des esprits amateurs d'exotisme. L'auteur établit une intéressante comparaison entre Ésope et Lucius. Pour conclure, Ésope est un "outsider-within", un personnage ambigu entre intégration et altérité. Or, cette même dualité caractérise la déesse Isis, intégrée dans le paysage religieux grec impérial, sans pour autant renier son indélébile origine égyptienne. [MCB]

Marta BAILÓN GARCÍA, "Reflejos e influencias de los atributos de la divinades norteafricanas en las diosas latinas: el caso de Isis-Fortuna", dans M. B. Cocco, A. Gavini & A. Ibba (éd.), *L'Africa romana. Trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico. Atti del XIX convegno di studio, Sassari, 16-19 dicembre 2010*, Rome 2012, 2985-2990.

Dans ce très court article, l'auteur indique qu'Isis prend les attributs de nombreuses déesses pour devenir une des principales déesses panthées. Elle met l'accent sur Fortuna dont elle décrit les attributs. On perçoit mal le lien avec les influences nord-africaines. [JLP]

Pascale BALLETT & Geneviève GALLIANO, "Les isiaques et la petite plastique dans l'Égypte hellénistique et romaine", dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008. M. Malaise in honorem*, RGRW, 171, Leyde-Boston 2010, 197-220.

P. B. revient sur les terres cuites qui constituent un témoignage de la diffusion des cultes isiaques dans la religion populaire. Les divinités y sont en effet représentées en Égypte plus fréquemment que dans le monde gréco-romain. Sarapis est peu fréquent, sauf à Alexandrie et Coptos. Isis est plus répandue, surtout sous la forme d'Isis-Aphrodite, un rapprochement discuté par l'auteur. Mais c'est surtout Harpocrate qui jouit de la faveur du plus grand nombre. Qu'il suive la tradition pharaonique (coiffe *hem-hem*) ou grecque (corne d'abondance), son succès ne se dément pas. Dans la coroplastie, il aime plonger la main dans un pot ; ses épiphanies sont également mises en scène sur des représentations où il est porté par un prêtre. Les autres divinités comme Bès, Osiris de Canope et Apis sont plus rares, mais la diversité dans la présence des dieux est grande : Bès est ainsi plus fréquent dans le Nord où il semble remplacer Harpocrate, quant à lui plus présent dans le Sud.

À Coptos, Harpocrate est même plus courant qu'Isis : G. G. étudie les terres cuites rassemblées par A. Reinach et aujourd'hui conservées essentiellement à Lyon. Le petit dieu avait un sanctuaire avec Isis en ce lieu. Un type particulier de terres cuites concerne le dieu assis sur un pavois que devaient porter des prêtres lors de fêtes, sans doute les fêtes décadaires mises en relief par C. Traunecker : il jouait alors le rôle de dieu-fils d'Isis et d'Amon-Min, ce dernier y prenant la place d'Osiris. [JLP]

Claire BARAT, "Miracles et apparitions : les statues voyageuses de Sinope et leur signification politique", dans G. Hoffmann & A. Gailliot (dir.), *Rituels et transgressions de l'Antiquité à nos jours, Actes du colloque (Amiens, 23-25 janvier 2008)*, Amiens 2009, 211-222.

Si l'on suit les auteurs anciens, Sinope fut le cadre de manifestations divines particulières par le biais des deux statues voyageuses d'Autolykos et de Sarapis. Plutarque (*Luc.*, 23.2-6) et Appien (*Mith.*, 83) rapportent que Lucullus fut visité en rêve par la statue du premier au moment de la prise de la ville, en 70 a.C. En ce qui concerne Sarapis, Tacite (*Hist.*, 4.83-84) et Plutarque (*De Iside et Osiride*, 28) racontent que Ptolémée eut la vision de la statue du dieu. Dans les deux cas, la statue se déplace : d'abord sur la plage, avant d'être emportée à Rome par le général romain pour celle d'Autolykos ; à bord de navires pour un voyage *express* (trois jours !) pour celle de Sarapis. Dans le premier cas, elle justifie la conquête romaine puisque le héros fondateur de Sinope change de camp, montrant ainsi qu'il désapprouve la barbarie des troupes de Mithridate. Cependant, ce récit est probablement postérieur pour justifier la conquête et le traitement clément dont Sinope fut l'objet. En ce qui concerne Sarapis, d'autres versions sont offertes par les auteurs anciens. Certaines études du début du XX^e siècle font état du calque réalisé sur le *Roman d'Alexandre* du Pseudo-Callisthène d'une part, sur la venue de la statue de la *Magna Mater* d'autre part : il semble que ce soit autour d'Apion qu'il convienne de chercher l'origine du mythe, reposant sur un quiproquo autour du nom de Sinope, à l'époque où le dieu serait apparu à Vespasien. Sinope en tire immédiatement partie, et fait dès lors figurer le dieu sur ses frappes monétaires. [JLP]

C. BARAT, "L'origine romaine des relations imaginaires entre le Sérapeum d'Alexandrie et Sinope", dans L. Lamoine, C. Berrendonner & M. Cébeillac-Gervasoni (éd.), *La praxis municipale dans l'Occident romain*, Clermont-Ferrand 2010, 127-142.

Aucun document sinopien à caractère isiaque, qu'il soit monétaire ou autre, ne remonte pour l'instant à l'époque hellénistique ou au temps des Julio-Claudiens. L'apparition des dieux égyptiens dans cette région de l'Asie Mineure semble s'opérer lors du principat de Vespasien, lorsque Sinope se voit créditée de relations prestigieuses et anciennes avec le *Sarapieion* d'Alexandrie. Pour C. B., la relation entre Sinope et Alexandrie est indirecte et passe par le vecteur de la littérature latine, et en particulier de Tacite. [LB]

Giulia BARATTA, "*Ars plumbaria Sardiniae? Gli specchietti in piombo del Museo Archeologico G. Anna di Sassari: appunti preliminari per un catalogo generale*", dans M. Milanese, P. Ruggeri & C. Vismara (éd.), *L'Africa romana. I luoghi e le forme dei mestieri e della produzione nelle province africane. Atti del XVIII convegno di studio, Olbia, 11-14 dicembre 2008*, Rome 2010, 1151-1167.

Sur un de ces miroirs découverts lors de fouilles clandestines de la seconde moitié du XIX^e siècle dans la nécropole de Tharros, figure une Vénus, avec des attributs d'autres divinités : Diane, Séléné, Junon et Isis. Apulée (*Met.*, 4.31.7) rappelle leur utilisation dans le culte de Vénus, mais aussi dans celui d'Isis (*Met.*, 11.9.21-22). La mauvaise qualité de la photographie (p. 1159) ne permet pas d'y voir les éléments isiaques. Notons toutefois l'intéressante allusion à un disque d'Éleusis, figurant un personnage radié de face, flanqué d'un sistre et d'épis de blé. [JLP]

Valentina BARBERIS, "Qualche riflessione su una statua da Alessandria d'Egitto al Museo di Antichità di Torino", *Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte*, 25, 2010, 99-102.

V. B. présente un groupe statuaire retrouvé en 1819 près du *Sarapieion* d'Alexandrie, à 250 pas environ au sud-ouest de la "Colonne de Pompée" et daté de l'époque antonine. Un personnage acéphale, en toge et portant un *volumen*, est assis sur un siège bas (sans doute une chaise curule), flanqué de deux colonnes autour desquelles s'enroule un serpent ; il est entouré d'un cynocéphale dressé sur ses pattes postérieures, coiffé d'un croissant et d'un disque (Thot) et d'un petit personnage dont il ne reste qu'une partie du manteau. Une inscription en grec (Kayser 1994, 44) indique que Bassos, fils de Straton, curateur du lieu et interprète sacré (*hierophônos*) de Sarapis a dédié le monument à Pappos Théognostos en remerciement (de la guérison ?) de Triptoléma. La figure centrale fait l'objet de plusieurs interprétations. Sarapis ? Imhotep-Asclépios ? Pappos ? Ou plus vraisemblablement, pour V. B., Bassos lui-même (en fait, Bassos, le dédicant, doit être le petit personnage à droite et Pappos, sans doute un médecin, celui représenté par la statue) ? La coutume d'introduire des statues de notables dans les temples est autant attestée dans le monde grec qu'égyptien et conviendrait au *Sarapieion* tout proche. [MCB, LB]

Caitlín E. BARRETT, *Egyptianizing Figurines from Delos. A Study in Hellenistic Religion*, Columbia Studies in the Classical Tradition, 36, Leyde-Boston 2011¹⁷.

Ce gros ouvrage de 731 pages est consacré aux figurines de terres cuites égyptisantes découvertes à Délos. Le terme "égyptisant" est utilisé pour désigner les œuvres produites hors d'Égypte, soit par des artisans d'une culture étrangère à la vallée du Nil, soit par des Égyptiens expatriés, imitant consciemment le style égyptien. Le vocable "égyptien" est réservé aux rarissimes terres cuites façonnées en Égypte. L'approche n'est pas celle d'un historien de l'art mais celle de l'archéologie anthropologique de la religion domestique. La plupart des figurines déliennes examinées ici sont à situer entre 167 et 69 a.C. L'étude repose sur 1500 pièces déliennes hellénistiques trouvées pour la plupart dans un environnement domestique. Une petite minorité (c. 82, soit 5 %) affiche une iconographie égyptisante. Comme les sujets sont communément des divinités, on en a déduit qu'elles avaient servi dans les cultes domestiques. En les resituant dans leur contexte archéologique et en examinant les facteurs socio-économiques des demeures, il est possible de briser le concept monolithique de "religion domestique". Il faut essayer de déterminer si les occupants de ces habitats avaient quelque chose en commun et quelle signification sociale ils attachaient à ces objets. Par ailleurs, la découverte en Égypte de terres cuites similaires et de données textuelles et iconographiques éclaire les concepts théologiques et les pratiques cultuelles relatives aux divinités des pièces déliennes. La situation géographique de l'île et la suppression de droits portuaires en 167 par Rome encouragèrent une importante colonie de marchands, surtout romains, à s'y établir, donnant lieu à une communauté très cosmopolite, comme le prouve la documentation épigraphique, et un milieu religieux "syncrétique". Le succès des cultes égyptiens à Délos n'est donc pas dû à la propagande des Lagides. Les déités égyptiennes accueillies sont des indicateurs du syncrétisme gréco-égyptien et une clef pour déterminer les rapports entre la religion "officielle" et "populaire" dans la Délos hellénistique, des relations plus complexes qu'on ne l'admet généralement. De l'examen contextuel, il résulte que ces figurines n'étaient pas réservées aux Égyptiens émigrés, mais aussi aux Grecs, Italiens et peut-être Juifs, et qu'elles proviennent de maisons de divers statuts socio-économiques. Quant au lieu de fabrication, la grosse majorité des pièces égyptisantes furent façonnées par les coroplastes déliens, selon leurs perceptions et avec une influence égyptienne plus ou moins marquée. L'analyse suggère une connaissance détaillée de la théologie égyptienne chez nombre d'habitants. Bien des images égyptisantes renvoient, selon l'auteur, à des réinterprétations locales des fêtes égyptiennes en l'honneur de la Nouvelle Année et de l'Inondation du Nil. L'iconographie des temples de la

^{17/} Pour un compte rendu plus critique de cet ouvrage, cf. Veymiers 2014d.

vallée du Nil montre qu'il existait des interrelations entre le culte des temples et la religion égyptienne dite "populaire".

C. B. s'attache alors à la comparaison visuelle entre des figurines du Musée du Caire, des terres cuites grecques de l'Agora d'Athènes et des réalisations déliennes égyptisantes ou non. Il apparaît que les coroplastes déliens étaient bien informés sur la religion égyptienne, mais qu'ils pouvaient accomplir un travail aussi bien d'imitation que d'innovation. Il est révélateur de noter que 79 des monuments égyptisants sont de fabrication délienne. Après l'analyse des matériaux utilisés, sont envisagées les techniques de confection et le "technological style" des terres cuites. Il en résulte que les procédés choisis par les coroplastes déliens se rapprochent, dans une majorité écrasante, de la tradition athénienne, et non égyptienne, qui est moins soignée.

L'auteur se penche ensuite sur la signification religieuse des terres cuites égyptisantes et leurs rapports avec la religiosité égyptienne. Beaucoup de celles-ci feraient allusion aux fêtes de l'Inondation, comme dans les sanctuaires et les textes égyptiens. L'arrivée de la crue, au solstice d'été, est vue sur le plan mythique égyptien comme le retour, sous l'influence de Thoth, de la déesse incarnant l'œil solaire, qui s'était retirée en Nubie. Le nouveau débordement du Nil marquait le Nouvel An, célébré par des festivités. Aux temps pharaoniques, Hathor était la manifestation par excellence de l'œil solaire, mais à l'époque ptolémaïque, Isis se substitua à la déesse-vache. Déjà, à Basse Époque, Isis était devenue la déesse la plus importante et avait emprunté beaucoup à Hathor ; elle deviendra "la maîtresse du début de l'année" et celle qui apporte la crue. L'adaptation isiaque de thèmes hathoriques est visible sur les terres cuites égyptisantes de Délos. Même les figurines qualifiées de "grotesques" trouvent leur place dans cet environnement et présentent des analogies avec les écrits religieux égyptiens. Textes et architectures réservent une place à un "Nil" délien. L'Inopos serait une résurgence du fleuve égyptien et les installations hydrauliques souterraines des *Sarapieia* seraient des imitations des nilomètres des temples d'Égypte, qui rendaient possible l'existence de fêtes quand ces pseudo-nilomètres se remplissaient. Ces faits expliqueraient l'iconographie touchant à l'Inondation de beaucoup de figurines égyptisantes. Des représentations de divinités féminines sont identifiées avec la déesse lointaine, grâce à divers éléments. Le *basileion* et les vêtements isiaques avec le nœud sur la poitrine, la chevelure aux boucles "libyques" permettent de reconnaître Isis, ou des reines ptolémaïques, celles-ci jouant le rôle de l'œil solaire déjà dans la tradition pharaonique. Cette coiffure a également des connotations hathoriques. Les figurines les plus nombreuses, mêlant éléments grecs, proche-orientaux et égyptiens sont représentées assises, nues ou avec un chiton. Elles portent un diadème élevé, surchargé de fleurs et fruits, de nombreux bijoux, et des cothurnes. On les définit généralement comme des "Aphrodite orientale". Leurs éléments égyptisants (coiffure, bijoux) permettent d'y reconnaître des manifestations de la

déesse incarnant l'œil solaire. Les éléments végétaux se retrouvent en Égypte gréco-romaine sur les figurines de femmes nues, au sexe bien marqué, dotées de coiffures exagérées, appelées Isis-Aphrodite, qui fonctionnaient en tant que symboles hathoriques. En dehors de Délos, des "Aphrodite orientale" incorporent à leur couronne un *basileion* qui trahit bien leur nature égyptisante. À Délos, dix des quinze "Aphrodite orientale" sont radiées, témoignant de leur nature solaire. Quatre figurines déliennes épousent la forme d'un chien maltais, animal bien connu dans l'iconographie égyptienne ancienne et représentant l'étoile Sothis, dont le lever héliaque coïncidait précisément avec le début de la crue. La coroplastie de l'île offre aussi des images d'Arsinoé II, à qui était rendu un culte, car en Égypte la reine était l'incarnation de l'œil solaire et était identifiée avec Isis, sans en nier la dimension politique. Au moins six figurines hautement sexuelles, prises en général pour des grotesques ou des images satiriques, évoquent aussi en fait le retour de la déesse lointaine, marquant l'époque du *hieros gamos* et chargées d'un symbolisme religieux érotique. En effet, une abondance de témoignages textuels et iconographiques égyptiens place cette imagerie dans un contexte religieux, l'union de l'œil solaire avec le dieu et son représentant sur terre. Les figurines considérées comme "Baubo" sont nues, avec un gros ventre, écartent leurs jambes et désignent leur sexe, mais elles n'ont rien à voir avec la mythologie éleusinienne. Très courante dans la vallée du Nil, elles présentent souvent des éléments empruntés à Isis et/ou Hathor, aux Isis-Aphrodite, ou bien encore à ces "Aphrodite orientale".

Quatorze terres cuites de Délos ne dépeignent pas le "mariage sacré", mais Harpocrate, le dieu solaire renouvelé, issu de cette union, et dépeint selon différents types iconographiques. Il existe aussi des têtes de Nubiens pourvus de traits harpocratiques, la tresse latérale ou les deux boutons de lotus sur le crâne. Ces pièces curieuses ne sont pas à considérer comme des "Harpocrate grotesque". On possède quelque douze représentations de Nubiens à Délos, certaines constituant des vases plastiques. En fait, ces Nubiens, ainsi que le montrent les parallèles égyptiens, appartiennent au domaine religieux des fêtes, et joueraient ici un rôle dans l'entourage de l'œil du soleil qui revient de Nubie. Ils se réjouissent et manifestent leur joie par des chants et des danses. Dans cette galerie, on rencontre Bès, parfois armé. Dans les mammisis égyptiens, on le voit souvent participant à la naissance du jeune dieu solaire lors de la fête du Nouvel An. La figurine d'un Nubien appuyé sur une lanterne et une amphore de vin évoquerait les beuveries nocturnes célébrant le retour de la déesse éloignée. Exceptionnels sont deux hermès barbus, avec caducée sous le phallus ; l'un ayant conservé son *pschent*. Il s'agit d'une version égyptisante du dieu Hermès, équivalent de Thot, qui dans le mythe égyptien a convaincu la déesse lointaine de rentrer au pays.

La cinquième partie s'interroge sur les contextes des objets étudiés. Sur 46 pièces égyptisantes (re)contextualisées, 24 proviennent des quartiers résidentiels – dont

10 de maisons privées –, 9 d'ateliers coroplastiques et autres boutiques, 11 de sanctuaires et 2 de la nécropole de Rhénée. Étrangement, aucune terre cuite égyptisante n'a été découverte dans les trois *Sarapieia*. En revanche, on a retrouvé dans les *Sarapieia* A et C des figurines sans caractère égyptisant, ce qui montre la compatibilité des déités locales et des sanctuaires isiaques. Il se pourrait toutefois, selon l'auteur, que les figurations d'Aphrodite, d'Éros et de divinités grecques issues des *Sarapieia* A et C aient été réinterprétées comme des manifestations de dieux égyptiens. On constate que les terres cuites égyptisantes se répartissent sur toute l'île, et non dans un quartier particulier, et qu'elles peuvent voisiner avec des réalisations qui n'ont rien à voir avec l'Égypte. Dans les deux ateliers repérés, et dans les boutiques, les pièces égyptisantes voisinent avec des images traditionnelles de dieux grecs et anatoliens. Quelques productions ont pu être réalisées à partir de patrices importées, servant à créer de nouveaux moules.

Le dernier chapitre conclut que beaucoup de figurines égyptisantes évoquent des fêtes égyptiennes, particulièrement celles en relation avec l'Inondation du Nil et seraient donc à mettre en rapport avec une interprétation délienne de cette festivité. À Délos, ces manifestations se seraient déroulées plutôt en novembre, saison des pluies, alors que l'Inopos est à sec en juillet. Le rôle des marchands qui sillonnaient la Méditerranée orientale fut essentiel. Dans leurs étapes, ils retrouvaient leurs partenaires au sein des cultes isiaques, devenus une "religion pan-méditerranéenne".

L'ouvrage est complété par des annexes, intégrant un catalogue agrémenté de dessins des terres cuites déliennes, un recueil de planches, illustrant également les pièces du Musée du Caire ou de l'Agora athénienne, une très riche bibliographie et plusieurs indices. [MM]

Cristina BASSI & Alfredo BUONOPANE, "Un deposito di bronzi dallo scavo archeologico di un edificio di età romana a Trento, via Zanella", dans *Tra protostoria e storia. Studi in onore di Lorendana Capuis*, Antenori - Quaderni, 20, Rome 2011, 413-429.

La fouille du site de la villa Maestranzi, à Trente, dans le Haut-Adige, a permis la mise au jour d'un dépôt de petits bronzes parmi lesquels on remarque (p. 416-417, fig. 2-3) une statuette d'Isis (h. 13 cm) coiffée d'un haut *basileion*, qui tenait deux objets, un gouvernail de la droite et, sans doute, une *cornucopia* dans la gauche repliée, du même type que celle retrouvée à Peña Forua (prov. de Biscaye), là encore en contexte domestique. La statuette de Trente, qui fut sans doute dorée, est datable du 1^{er} siècle p.C. [LB]

Nicole BELAYCHE, "Religions de Rome et du monde romain", *AEHE*, V^e sect., 117, 2008-2009, 10.

Dans le cours du second semestre consacré à la vie religieuse dans les cités de l'Anatolie romaine, N. B. a choisi le cas de Stratonice de Carie. L'étude du panthéon met en relief deux grandes divinités, Zeus de Panamara et Hécate de Lagina ; c'est cette dernière qui a été au centre des séances d'études. Après

l'analyse des inscriptions, l'attention s'est portée sur les représentations figurées : frise du temple, reliefs et monnaies ; l'exemplaire *BMC Caria*, 42, représente la déesse montée sur un quadrupède ; il pourrait s'agir d'un lion à la manière d'une *potnia therion* hittito-anatolienne, mais aussi d'un chien, animal de la déesse évoqué dans l'inscription du miracle de Zeus de Panamara ; une contamination serait possible avec le type monétaire d'Isis-Sothis. [MCB]

N. BELAYCHE, "Religions de Rome et du monde romain", *AEHE*, V^e sect., 118, 2011, 127-130.

Dans le cadre d'une étude lexicale des termes exprimant la notion de divin, la qualité divine d'Antinoos, le jeune favori d'Hadrien, est examinée. Antinoos apparaît comme un membre de la *domus divina* dont la divinisation (héroïsation en grec) était courante. En l'absence de décision officielle du Sénat, le culte témoigne de ce traitement de faveur en Égypte et dans l'Orient romain, à l'époque d'Hadrien et des Sévères. Les termes employés en grec pour désigner le jeune divinisé sont *hērōs* et *theos* (rare), jamais *theios*. [MCB]

N. BELAYCHE, "Le possible 'corps' des dieux : retour sur Sarapis", dans F. Prescendi & Y. Volokhine (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Religions en perspective, 24, Genève 2011, 227-250.

Si la plupart des traditions relatives à l'origine de Sarapis évoquent la fabrication de son nom et du type iconographique de sa statue, seule celle rapportée par Athénodore de Tarse (première moitié du 1^{er} siècle a.C.) et Numénios d'Apamée (seconde moitié du 1^{er} siècle p.C.) rend compte de la substance matérielle qui compose le corps du dieu, c'est-à-dire ses matériaux et les étapes de sa fabrication. Les Romains éprouvent des sentiments ambivalents envers les statues divines, les considérant comme des objets inanimés et périssables que les puissances supérieures peuvent toutefois incorporer, notamment lors d'un rite de fabrication. Selon le récit le plus circonstancié, celui d'Athénodore, de conception évhémériste, le corps d'Osiris/Sarapis fut modelé par un certain Bryaxis sous l'ordre du pharaon Sésostri avec un mélange de métaux et de pierres teint au lapis-lazuli – "un matériau mixte et divers" lui donnant une dimension cosmique –, avant d'être délayé avec les onguents vivificateurs ayant servi lors des funérailles d'Osiris et d'Apis. Cette tradition de fabrication nous est transmise par Clément d'Alexandrie qui, soucieux de rejeter la croyance en la présence de la nature des dieux dans leurs statues, présente le corps de Sarapis comme de la matière morte, bel et bien datée. Elle applique à la statue de Sarapis un mode de confection pratiqué chaque année en Égypte pour les figurines de l'Osiris "végétant" destinées à germer lors des fêtes du mois de Khoiak. Le Sarapis d'Athénodore est donc profondément inscrit dans les conceptions religieuses de l'Égypte ancienne. Il "est égyptien dans son nom, son histoire, son essence et sa matérialité" (p. 250). [RV]

N. BELAYCHE, "Religions de Rome et du monde romain", *AEHE*, V^e sect., 119, 2012, 111-118.

Dans le cadre du thème de "La représentation du divin à l'époque romaine (forme et conditions culturelles)", il est mené une étude de l'hymne "En l'honneur de Sarapis" d'Aelius Aristide (*Or.*, 45, éd. Keil) à la lumière des textes didactiques contemporains (Alexandre, fils de Numenius). Le discours, prononcé sans doute à Alexandrie, chante la louange du dieu qui l'a sauvé d'un naufrage. Il comporte une première partie didactique sur la forme rhétorique des hymnes qui est une justification de l'hymne en prose habilitée à "dire le dieu" à travers l'exposé de ses *erga*. Le débat concernerait les conditions de la communication du monde des hommes avec celui des dieux. L'hymne est une forme fervente, mais non intime d'expression d'une piété répondant à des normes conventionnelles partagées par tous. Si l'hymne ou l'éloge réjouit le dieu, aux côtés d'autres offrandes rituelles, la collectivité émettrice en retire une occasion d'autoglorification aussi grande que celle du dieu. [MCB]

Amin BENAÏSSA, "Greek Polytheophoric Names: An Onomastic Fashion of Roman Egypt", *AncSoc*, 39, 2009, 71-97.

Les noms théophores associant le nom de deux divinités sont une particularité remarquable de l'onomastique grecque de l'Égypte ptolémaïque et romaine, perpétuant une tradition attestée de longue date en langue égyptienne. A. B. propose de les nommer "polytheophoric". Il en dresse la liste avant d'en étudier les modalités de création et de s'arrêter plus longuement sur quelques-uns de ces noms, qui n'associent jamais plus de deux théonymes. À l'exception d'Héraclès et de Sarapis, systématiquement nommés en premier, les théonymes occupent soit la position initiale, soit la position finale dans le composé. Les théonymes en position finale ne sont qu'exceptionnellement pourvus d'un suffixe. Ces noms sont portés quasi-exclusivement par des hommes, métropolitains plutôt que villageois. Les noms polythéophores de l'Égypte romaine ne sont que rarement attestés hors de la vallée du Nil. Signalons un Sérapolôn à Thessalonique (*JG* X.2, 543.1). Anubis est présent dans les noms composés Asklanoubis et Sarapanoubis ; Hermanubis, dans Héraklermanoubis ; Sarapis, dans Diosarapis, Sarapanoubis, Sarapapollôn et Sarapoéraclès. A. B. note que le composé Héliosérapis n'apparaît jamais comme nom personnel, mais est simplement attesté comme nom divin. [LB]

A. BENAÏSSA, "The Onomastic Evidence for the God Hermanubis", dans T. Gagos (éd.), *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology, Ann Arbor 2007*, Ann Arbor 2010, 67-76.

Attesté pour la première fois à Délos en 103/2 a.C. (*ID*, 2156 = *RICIS*, 202/0333), le théonyme Hermanubis fut aussi utilisé comme nom théophore, soit sous sa forme simple (avec variantes), soit sous la forme de composés polythéophores tels que Hermanobammôn ou Héraklermanoubis. Ces théonymes apparaissent au plus tôt à l'extrême fin du I^{er} siècle p.C. et semblent avoir une certaine connexion avec Cynopolis, ce qui pourrait laisser

à penser que l'Hermanubis d'époque impériale n'est peut-être pas à dissocier totalement de l'Anubis traditionnel. P. 71, A. B. évoque le théonyme Hermanoubios qui avait été lu sur une inscription de Dion (*RICIS*, 113/0206), une lecture corrigée par P. Christodoulou, qui reconnaît à juste titre le dieu Hermanubis dans ce texte et non un nom théophore. L'auteur analyse pour finir les deux seules attestations littéraires du nom Hermanubis, chez Grégoire de Nazianze, *Carm.*, 11.839 (= *De vita sua*), et dans l'*AP* 11.360. [LB]

Marianne BERGMANN, "Sarapis im 3. Jahrhundert v. Chr.", dans G. Weber (éd.), *Alexandria und das ptolemäische Ägypten : Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit*, Berlin 2010, 109-135.

M. B. propose une mise au point sur les origines du culte de Sarapis. Les fouilles récentes menées à Alexandrie montrent que la culture égyptienne fut beaucoup plus présente sous les premiers Ptolémées qu'on ne l'imaginait. Dans ce contexte, la question de l'identité de Sarapis et les raisons qui ont conduit au choix d'un dieu égyptien comme divinité tutélaire des Lagides présentent un intérêt renouvelé. Le premier temple de Sarapis, sous Ptolémée I^{er}, était probablement assez modeste ; celui de Ptolémée III, par contre, fut monumental. Il est intéressant de constater que, dès l'époque de Ptolémée II et Arsinoé II, le culte de Sarapis et d'Isis était lié au culte royal¹⁸. M. B. se penche ensuite sur l'antique tradition de l'introduction du culte, de l'image, du caractère du dieu et sur l'origine memphite du culte. Il lui semble que l'adoption d'un dieu memphite fut un geste en faveur de l'antique capitale égyptienne et de son clergé, ce qui pourrait aussi expliquer pourquoi Ammon, dont le sanctuaire principal était très distant, ne fut pas l'élu du nouveau pouvoir. Les Ptolémées, pour Alexandrie, cité grecque et capitale hellénistique, ont finalement emprunté beaucoup à la tradition égyptienne. [PC]

Svetlana BERSINA, *Ancient Gems of the East*, Moscou 2010.

Le musée d'État d'Art oriental de Moscou possède une collection de glyptique ancienne qui provient pour l'essentiel de sources privées. Quelques pièces, dites d'Égypte, présentent des types isiaques. Un camée rectangulaire en verre de couleur doré (n°35), sans doute porté en pendentif, figure un Harpocrate debout, avec *cornucopia* et doigt à la bouche. Sur une intaille de cornaline (n°45), Hélios, radié, doté d'un fouet, salue un dieu, accompagné d'un aigle, que l'auteur identifie à Sarapis, alors qu'il s'agit plus vraisemblablement d'un Zeus. Une autre cornaline (n°46) montre deux divinités debout, se faisant face, tenant un sceptre à l'extérieur. On y reconnaît Isis, couronnée du *basileion*, tenant le bras d'un dieu solaire égyptien – Amon-Rê plutôt que Sol – radié et coiffé du disque¹⁹. [RV]

18/ Cf. à ce sujet l'étude de S. Pfeiffer chroniquée supra, 301-302.

19/ D'autres gemmes figurent Isis en couple avec un dieu égyptien au disque solaire qui semble recouvrir une forme de Ptah (cf. par exemple Michel 2001, pl. 13, n°90).

François BERTRANDY, Stéphane BLEU, Jean-Pascal JOSPIN & Robert ROYET, *L'Isère. Arrondissement de La Tour-du-Pin*, CAG, 38/2, Paris 2011.

Une "intaille (d'Harpocrate ?)" a été trouvée sur le plateau dominant le bourg actuel d'Aoste (n°012 (54), p. 84). Une figurine en plomb (?), qui représenterait le dieu Thot, a été découverte à La Tour-du-Pin (n°509 (5), p. 342). [GC]

Gabriella BEVILACQUA & Rubens D'ORIANO, "Exotica come segni des potere: un *thymiaterion* cnidia da Olbia", dans M. B. Cocco, A. Gavini & A. Ibba (éd.), *L'Africa romana. Trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico. Atti del XIX convegno di studio, Sassari, 16-19 dicembre 2010*, Rome 2012, 1943-1958.

Les auteurs partent de la découverte d'un *thymiaterion* considéré comme cnidien à Olbia (Sardaigne). Il porte une inscription grecque, [Θε]οις Λαβέ, du même type que celles retrouvées sur d'autres exemplaires campaniens, invitant les dieux à prendre l'offrande qui leur est faite. Ils effectuent ensuite des comparaisons, notamment avec une inscription proche, mais adressée directement à Héliosarapis sur une lampe naviforme isiaque, à Pouzzoles. [JLP]

Jürgen BLÄNSDORF, "The defixiones from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz", dans R. L. Gordon & F. M. Simón (éd.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, RGRW, 168, Leyde-Boston 2010, 141-189.

L'auteur rappelle la situation et la datation du temple conjoint de la Magna Mater et d'Isis de Mogontiacum (Mayence)²⁰. Il cite les inscriptions des deux dédicants à la Grande Mère et à Isis *panthea* et celle du caissier du procurateur à Isis et à la Mère des dieux (*RICIS Suppl. I*, 609/0502-3 et 0501). Ce sanctuaire témoigne de la présence précoce du culte des deux déesses dans les provinces du nord-ouest, dès la fin du I^{er} siècle p.C., aux alentours de la consécration de l'*Iseum Campense* de Rome. Les *defixiones* qui y ont été retrouvées ne concernent pas Isis, mais les fouilles ne sont pas terminées et nous avons un parallèle possible à Baelo Claudia²¹. [MCB]

J. BLÄNSDORF, "The Texts from the Fons Annae Perennae", dans R. L. Gordon & F. M. Simón (éd.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, RGRW, 168, Leyde-Boston 2010, 215-244.

Sur le site de la fontaine consacrée à Anna Perenna et ses Nymphes (Rome, quartier Parioli) furent découvertes plusieurs inscriptions grecques de type *defixiones* témoignant du maintien, au IV^e siècle p.C., de pratiques païennes privées. Le document n°3 comporte un personnage central égyptisant avec une tête animale munie d'un bec et d'une couronne surmontée d'une

double crête qui est greffée sur un corps humain dont les bras se terminent en griffes ; ce *gladiatore* porterait une cuirasse, peut-être dans un contexte agonistique. On lit, d'un côté, une invocation maligne à Seth et Mnu (Mnevis) ; de l'autre, le nom féminin de Decentias et dessous, à notre avis, des signes hiéroglyphiques qui ne sont pas décrits par J. B. [MCB]

Ingrid BLOM-BÖER, "Statuette des Harpokrates", dans H. Knuf, C. Leitz & D. von Recklinghausen (éd.), *Honi soit qui mal y pense : Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, OLA, 194, Louvain 2010, 67-68.

La collection Lisa Schwarz abrite à Cologne une petite statuette (7,5 cm) en bronze d'Harpocrate assis, autrefois sur les genoux d'Isis courotrophe. L'enfant est nu, la tête serrée dans un bonnet, auquel est attaché un *uraeus*, et porte sur la tempe droite une grosse tresse. Les bras sont allongés le long du corps. La figurine, issue du commerce cairote, est datée de la Basse Époque, sans exclure une date plus récente vu les traits très arrondis du visage. [MM]

Margherita BOLLA, "Testimonianze archeologiche di culti a Verona e nel territorio in età romana", dans P. A. Carozzi (éd.), *Verona storico-religiosa. Testimonianze di una storia millenaria*, Vérone 2009, 9-31.

Dans cet ouvrage regroupant plusieurs communications présentées à Vérone en octobre et novembre 2009, M. B. propose une sélection de documents illustrant la vie religieuse publique et privée de la cité à l'époque romaine. Sont évoqués les nombreux témoignages épigraphiques et iconographiques attestant l'existence à Vérone d'un temple isiaque et permettant de le localiser dans une zone située à l'ouest du théâtre romain, sur la rive gauche de l'Adige, près de la vieille église de San Stefano (p. 13-17). La statue du Sarapis Maffei (fig. 18), conservée à Genève, provient également du secteur du théâtre, qui a livré en outre une tête égyptienne en granite rose d'Assouan (fig. 19) et divers fragments égyptisants. [LB]

M. BOLLA, "Bronzi figurati romani dal territorio reggiano nel Museo Chierici di Reggio Emilia", *Pagine di Archeologia*, 4, 2007/2011, 1-93.

Parmi les bronzes figurés romains du Museo Civico de Reggio Emilia de provenance locale, au nombre de 47, on trouve une statuette d'Isis (p. 36-37, n°11 ; inv. S48/210), bien connue, découverte à S. Pellegrino en 1862 (h. 6,9 cm). P. 37-38 est donnée une liste précieuse et détaillée de statuettes très semblables découvertes dans le nord de l'Italie et en Autriche (Norique, Pannonie), dont une inédite au Museo di S. Giulia à Brescia (inv. MR 5082 ; h. 6,9 cm). Il semble possible d'attribuer la quinzaine de statuettes répertoriées à un même atelier, qui a pu être installé à Industria, Carnuntum, ou ailleurs.

Plusieurs *isiaca*, signalés lors des siècles précédents mais disparus, sont mentionnés : p. 3, un sistre arqué surmonté d'une Bastet *lactans*, dont n'est conservé qu'un

20/ Cf. Witteyer 2004.

21/ Cf., dans ce volume, l'étude de Gordon & Gasparini, supra, 39-53.

dessin, retrouvé parmi d'autres objets métalliques, au XVII^e siècle, enfoui à proximité de S. Salvatore, près de Porta Castello ; p. 6, une statuette d'Isis-Fortuna découverte en 1854 à Campegine parmi un lot de bronzes (monnaies, statuettes d'Apollon, de Mercure, de Mars, de Venus et de Minerve, etc.) ayant certainement appartenu à un lairac ; p. 11, une statuette d'Isis-Fortuna (h. 9,5 cm) et un pendentif avec Harpocrate nu et ailé, un volatile et un chien à ses côtés (h. 8 cm), découverts en 1855 à Montecchio, au sud de la via Emilia, parmi un très important lot de bronzes enfouis au III^e siècle p.C. ; p. 13, une autre statuette, abimée, mais à identifier à une Isis-Fortuna, trouvée en 1979 près de Montecchio, Case S. Letizia (cf. également p. 37).

Quant à la statuette d'Isis répertoriée par Malaise 1972a, 33, n° 9, comme provenant de Reggio et conservée au Museo Chierici, elle provient en fait de Veleia et se trouve aujourd'hui à Parme (p. 9). [LB]

Martin BOMMAS, "Pausanias' Egypt", dans M. Bommas (éd.), *Cultural Memory and Identity in Ancient Societies*, Londres 2011, 79-108.

Dans la *Périégèse*, Pausanias signale la présence des cultes isiaques dans dix-sept – en réalité dix-huit – cités grecques. Ces évocations sous-tendent la réflexion que M. B. cherche à développer sur la place de l'Égypte dans l'identité et la mémoire culturelles des Grecs du troisième quart du II^e siècle p.C. Encore faut-il cerner avant tout le véritable projet narratif de la *Description de la Grèce* qu'il semble délicat de qualifier d'"encyclopédie" ou de "guide de voyage". Le Périégète n'entend nullement fournir un panorama complet des lieux de culte des régions qu'il traverse. Ainsi que l'ont révélé entre autres les travaux de V. Pirenne-Delforge et M. Jost²², "toutes les choses grecques" qu'il sélectionne – dont font désormais partie les cultes isiaques – sont surtout celles qui sont anciennes et/ou originales. C'est une œuvre de mémoire où l'on note naturellement des omissions et déséquilibres qu'il paraît abusif d'interpréter comme autant de *failures* du Périégète. L'auteur fait bien de rapprocher les mentions par Pausanias des vestiges archéologiques²³. Il y a toutefois là bien des affirmations qui nécessiteraient une sérieuse révision. De fortes réserves²⁴ ont été émises sur l'identification du sanctuaire isiaque de Cenchrées (1) au complexe où l'auteur va jusqu'à reconstituer l'accès des initiés et non-initiés. La chapelle isiaque de la Stoa sud de Corinthe (2), qui s'ajoute aux quatre *temenè* de Pausanias – en fait vraisemblablement un seul sanctuaire –, se justifie par le cadre politique où elle s'intègre. Contrairement à ce que prétend M. B., des vestiges archéologiques ont bien été rapprochés des lieux de culte isiaques signalés par le Périégète à Patras²⁵ (5) comme Messène²⁶ (7). L'évocation la plus détaillée est

celle du sanctuaire de Tithorée (10.32.13-18)²⁷ au cours de sa description de la Grèce centrale, qui ne connaît d'ailleurs pas une plus haute densité culturelle²⁸ que des régions comme le Péloponnèse ou la Macédoine. Dans ce lieu de culte de Phocide que Pausanias qualifie comme le plus vénérable de ceux érigés par les Grecs à la déesse égyptienne, se tient une fête bisannuelle de trois jours dont il décrit le déroulement à partir de sa propre expérience, celle d'un non-initié. À ce passage analysé par l'auteur en diverses thématiques, seuls deux autels dédiés à Isis, Sarapis et Anubis (*RICIS*, 106/0401-08 et 0409-13) apportent une confirmation matérielle²⁹. M. B. conclut peut-être un peu vite que le sanctuaire est une fondation récente, l'ancienne Tithorée demeurant majoritairement à fouiller. L'étrangeté de certaines informations données par le Périégète l'amène à douter de leur authenticité. Il se demande ainsi si Pausanias ne cherchait pas surtout à ridiculiser l'approche "académique" du *De Iside et Osiride* de Plutarque. Cette suggestion emporte difficilement la conviction³⁰, même si l'on constate des convergences avec le traité que le philosophe de Chéronée avait dédié à une prêtresse tithoréenne d'Isis. Plutarque évoque ainsi – ce que ne note pas l'auteur – les mêmes interdits sacrificiels (porcs, moutons, chèvres) que Pausanias, dont le discours paraît en fait d'autant plus fiable³¹. Dans sa description du festival de Tithorée, où s'exprimait et se construisait l'identité religieuse de toute une communauté, Pausanias intègre, selon M. B., des éléments se rapportant à la place de l'Égypte dans la mémoire culturelle de ses lecteurs. L'enterrement des restes sacrificiels de la festivité précédente ferait allusion à la vénération des animaux sacrés et à leurs funérailles – un thème auquel M. B. rapporte étonnement aussi la mascarade précédant la procession isiaque décrite par Apulée, *Met.*, 11.8. Les victimes animales enveloppées de lin selon le mode égyptien renverraient à la momification que les Grecs devaient indirectement connaître, notamment par les images d'Osiris – pour lesquels l'auteur cite deux cas isolés, une lampe athénienne figurant en fait Isis, et une fresque pompéienne relative non à la momie, mais au cercueil d'Osiris. La crémation de ces offrandes animales à l'intérieur de l'*adyton*, plutôt que sur les autels extérieurs, sous les yeux donc des seuls initiés – d'où l'anecdote de l'intrusion d'un profane – évoquerait le secret des mystères égyptiens. La *Périégèse* nous livrerait ainsi un important témoignage de la réception de l'Égypte chez les Grecs. Pour autant, faut-il douter de la véracité des particularismes qu'il décrit ? Ce sont les singularités locales qui intéressent Pausanias et c'est

27/ Sur ce passage, cf. l'excellente étude d'Egelhaaf-Gaiser 2005.

28/ Sur les cultes isiaques en Grèce centrale, cf. entre autres Bricault 1997 et Schachter 2007.

29/ Cf. aussi désormais les quatre inscriptions *RICIS Suppl.* III, 106/0414-17.

30/ Il en est de même lorsque l'auteur se demande à propos des injonctions oniriques d'Isis si Pausanias n'aurait pas eu entre les mains les *Métamorphoses* d'Apulée, un roman communément daté vers 170 p.C.

31/ Sur les particularités sacrificielles signalées par Pausanias, cf. l'étude de C. Chandezon, chroniquée infra, 329-330.

22/ Jost 2006 ; Pirenne-Delforge 2008 ; Jost 2010.

23/ On consultera désormais pour le Péloponnèse Veymiers 2014b.

24/ Cf. notamment l'étude de J. Rife, chroniquée infra, 395.

25/ Papapostolou 1973.

26/ Cf. notamment l'étude de P. Themelis, chroniquée infra, 405-406.

l'originalité du lieu de culte tithoréen qui justifie en quelque sorte sa longue évocation. [RV]

M. BOMMAS, "The Iseum Campense as a memory site", dans M. Bommas, J. Harrison & P. Roy (éd.), *Memory and Urban Religion in the Ancient World*, Londres-New Delhi-New York-Sydney 2012, 177-212.

Les premières pages sont consacrées à une brève analyse de l'introduction des cultes isiaques en Méditerranée et, en particulier, en Campanie et à Rome. Bien qu'il rappelle les témoignages concernant les sanctuaires du Capitole et de la *Regio III* à Rome, l'auteur minimise le témoignage d'Apulée sur la présence d'une prêtrise isiaque au moins à partir de Sylla (p. 181), et souligne le rôle de l'*Iseum Campense* (dont la construction est remontée à 20-10 a.C.) comme principal point de repère isiaque de l'Empire (p. 183-186). De ce sanctuaire, il reconstitue trois grandes périodes d'utilisation, fournit une description hypothétique de l'aspect architectural extérieur, et suppose une série d'activités qui devaient avoir lieu en son sein. L'*Iseum* devait ainsi accueillir des pratiques d'*incubatio* (néanmoins non attestées en Méditerranée occidentale), un grand jardin peuplé de crocodiles, d'ibis et de babouins, et une riche collection d'œuvres d'art importées d'Égypte, qui avaient pour vocation de reproduire visuellement le vénérable passé égyptien. La fondation du sanctuaire comme "lieu de mémoire" peu après la bataille d'Actium semble justifiée à l'auteur parce que "it was only after 31 BC that Egypt became a political and religious issue that mattered to all Roman citizens in equal measure because it hallmarked a victory that drastically changed the lives of the Romans for the better" (p. 200). Outre cette (discutable) hypothèse, on y trouve l'idée (tout aussi ambiguë) de la transformation d'Isis en une "communal goddess" (p. 177) et "public deity" (p. 181). Surprenante est l'erreur de datation relative à l'*Iseum* de Pompéi, dont la reconstruction n'est pas située en 62 p.C. comme elle devrait, mais 31 années avant Actium, en 62 a.C. (p. 179 et 180). [VG]

Nicola BONACASA & Alessia MISTRETTA, "Il tempio di Serapide a Sabratha", *Mare internum: archeologia e culture del mediterraneo*, 3, 2011, 83-100.

N. B., après avoir souligné le manque de connaissance sur la phase proto-impériale de l'urbanisation de Sabratha, présente les grandes lignes de l'histoire du site, avant de proposer un aperçu du culte de Sarapis et de sa diffusion sur la côte tripolitaine. Il étudie ensuite les objets en relation avec le temple attribué traditionnellement au dieu : une statuette en bronze de Jupiter-Sarapis-Hermès (?); deux têtes de style hellénistique soigné en marbre trouvées dans le "Sérapéum", l'une au *calathos* tourelé, l'autre brisée au-dessus du front (fig. 5); cinq statues identiques acéphales de Sarapis (?) debout provenant d'un atelier local, trouvées hors du temple (fig. 6); des monnaies avec le buste du dieu et la représentation d'un temple pentastyle. Pour d'autres monuments figurés isiaques en relation avec le soi disant Iséum fouillé par G. Pesce, cf. Bricault 2001, 81.

A. M. traite des fouilles archéologiques. Des sondages récents soulignent la complexité du développement du bâti. En 2004, ils ont permis de révéler l'existence d'un vaste complexe commercial de l'époque punico-hellénistique qui s'étendait, en partie, sous le "Sérapéum" de la *Regio I*, en connexion avec l'accès au port. Le temple connaît deux phases principales. Le premier état construit en grès date sans doute d'Auguste, dans l'esprit de la rationalisation déjà amorcée de cette zone du forum : au centre un temple à pronaos tétrastyle, précédé d'une colonnade, qui profite de l'embellissement général de la cité sous les Flaviens. La deuxième phase, qui date des Sévères, voit l'achèvement de la monumentalisation avec la création d'une haute plateforme à colonnade qui soutient la *cella* sur podium. La découverte récente de onze reliefs décorés de disques solaires ailés oriente les recherches vers la reconstitution des différents accès successifs jusqu'au cœur du sanctuaire (fig. 10). Pour une position prudente sur l'attribution à Sarapis de ce sanctuaire isiaque de Sabratha, cf. SNRIS, 230-231. [MCB]

N. BONACASA & A. MISTRETTA, "Sabratha sotterranea: ultima ricerca al Tempio di Serapide", dans M. B. Cocco, A. Gavini & A. Ibba (éd.), *L'Africa romana. Trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico. Atti del XIX convegno di studio, Sassari, 16-19 dicembre 2010*, Rome 2012, 345-364.

Dans le cadre d'une collaboration entre la *Missione della Sezione Archeologica del Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Palermo* et le Département de l'Antiquité de Sabratha, un projet de recherche archéologique a été initié en 2003 sur le site du Sérapéum de Sabratha, en Libye actuelle, avec l'objectif de résoudre les problèmes d'interprétation et de compléter les précédentes études. Cet article présente la documentation archéologique relative aux deux phases d'occupation du temple de Sarapis à Sabratha (augustéenne et sévérienne), avec une analyse préliminaire des données de fouilles et une présentation des premiers résultats des sondages qui ont prouvé l'existence d'un édifice monumental punico-hellénistique créé à des fins commerciales, du II^e siècle a.C. jusqu'à l'époque augustéenne, lorsqu'il fut remplacé par le grand Sérapéum. Les fouilles archéologiques ont été réalisées lors de campagnes systématiques annuelles estivales et ne sont pas encore conclues. L'article offre donc l'occasion d'une première réflexion sur les récents sondages, dans la mesure où la découverte de structures d'époque punique ouvre de nouvelles interrogations sur ce secteur de l'*emporion*.

En préalable à la présentation des résultats, les auteurs rappellent la longue occupation de cette zone, depuis l'époque romaine jusqu'à l'oblitération et l'exploitation du complexe durant l'Antiquité tardive. En effet, durant le V^e siècle et les premières décennies du VI^e siècle, le complexe, qui était à l'état de ruines, est en partie refunctionalisé comme lieu de culte chrétien. Cette interprétation des données matérielles (trous de poteau et fosses taillées dans le sol) est mise en rapport avec la construction, après 533, de la basilique justinienne

à l'angle nord-ouest de la ville, entre la Curie et le rivage. L'affluence des pèlerins fut telle qu'il était devenu nécessaire de concevoir des espaces d'attente avant d'accéder au temple. En outre, la zone a révélé des traces de "spoliation" des structures d'époque sévérienne.

N. B. s'intéresse ensuite à l'emplacement du temple, en posant la question des modalités de son insertion dans le tissu urbain de la Sabratha punico-hellénistique. Comme l'avaient démontré les travaux menés par la Mission britannique au cours des années 1948-1949, le forum a été installé dans la zone la plus anciennement occupée par les Phéniciens et la première cité punique. Ainsi, la disposition du temple de Sarapis, à l'angle nord-ouest du forum, doit être considérée comme tributaire du remaniement d'un Sérapéum antérieur, construit à l'époque hellénistique, et menant à l'achèvement du processus de monumentalisation de toute la zone du forum durant le I^{er} siècle a.C. Selon N. B., les raisons de cet emplacement originel sont à chercher dans son rapport avec la position du temple d'Isis, installé dans la zone orientale de la ville. En effet, à Sabratha, Isis et Sarapis ont été vénérés dès l'époque hellénistique et la construction de leurs temples fait partie d'un processus d'urbanisation projeté entre le II^e et le I^{er} siècle a.C., selon des modèles hellénistiques (p. 352, n. 8).

Après avoir présenté une description succincte des caractéristiques architecturales du Sérapéum, A. M. présente un bref état des données disponibles : elle rappelle ainsi l'identification du temple proposée par Giacomo Guidi en 1935, après avoir trouvé une tête en marbre de Sarapis d'inspiration alexandrine, brisée au niveau du front (p. 354, fig. 8c) ; sont également signalées une autre tête de Sarapis avec *calathos* tourelé (p. 354, fig. 8b) et une statue acéphale avec *capsa* et *embades* (p. 354, fig. 8a) appartenant à un groupe de cinq statues du dieu retrouvées à la fontaine monumentale, à proximité des "petits thermes". Malgré une notice publiée après les recherches menées par la Mission britannique, les données de terrain sont trop maigres pour proposer une reconstitution planimétrique et diachronique du Sérapéum. Les récents sondages ont permis d'attribuer l'ensemble des structures (anciennement et nouvellement connues) à l'une des deux phases principales sur lesquelles s'articule la construction du temple. Comme le note A. M. (p. 357), le rapport général entre les deux phases a pu ainsi être compris et caractérisé : il illustre le réemploi et la savante mise en œuvre des vestiges existants (au moins sur le côté ouest). La première construction en grès date de l'époque augustiniennne dont nous conservons des traces du pronaos en marbre et de la colonnade (fig. 9 et 10). Les Flaviens y ont ensuite apporté des rénovations parallèles à celles du sanctuaire de Liber Pater, de la Basilique et de l'Iséum. La deuxième phase d'époque sévérienne achève la monumentalisation de l'édifice : puissante plateforme, reprise en élévation de la *cella*, enrichissement des colonnes et présence du disque solaire ailé à tous les accès.

Avant de conclure, A. M. présente l'une des découvertes majeures du projet de recherche archéologique à Sabratha : un édifice monumental à fonction

commerciale (fig. 12) avec accès au port enfoui en partie sous le Sérapéum, qui constitue le témoignage le plus important de la Sabratha préromaine. Selon l'auteur, il s'agit d'une des *insulae* les plus emblématiques de l'établissement originel de la cité : elle livre donc ici une première présentation de cette structure dont la construction exprime une complexité d'orientation et de fonction. Les données matérielles et le mobilier archéologique convergent pour fixer la chronologie la plus haute possible, soit une première occupation à l'époque pré-augustéenne. La zone s'adapte ensuite au nouvel urbanisme orthogonal de la période hellénistique avec une nouvelle orientation majeure E-O ; une hypothétique phase de passage correspondrait à un grand *naiskos* à colonnes en grès faisant pendant à l'Iséum oriental. En guise de conclusion, les auteurs exposent les phases principales et les nombreuses questions soulevées par les recherches archéologiques relatives au grand Sérapéum de Sabratha. [NA, MCB]

Marie-Françoise BOUSSAC, "À propos des divinités de Taposiris Magna à l'époque hellénistique", dans P. Carlier & C. Lerouge-Cohen (éd.), *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges offerts à Madeleine Jost*, Travaux de la Maison René-Ginouvès, 10, Lyon 2010, 69-74.

Des nombreux fragments inscrits trouvés lors de la fouille du temple de Taposiris Magna entre 1998 et 2004 dont fait état G. Vörös³² sans en publier aucun, certains sont visibles sur quelques photographies non commentées. Parmi ceux-ci, M.-F. B. relève (p. 70)³³ une plaque fragmentaire de la seconde moitié du II^e siècle p.C., dont elle donne la première ligne,]ΔΙ ΕΝ ΤΑΠΟCΙΡΙ[, où l'on peut sans doute retrouver le nom d'Isis de Taposiris³⁴. On rapprochera ce fragment de la partie supérieure d'un autel découvert lui aussi lors de fouilles menées sur le site dans les années 2000, sur lequel est gravé, sur trois lignes, ICΙΑΙ ΤΑΠΟ/CEIPIΑΔΙ ΚΑ[Ι] / [Θ]CΟIC CYN/[ΝΑΟIC ---]. Les deux A à barre brisée, le C lunaire, le premier E carré et le second lunaire invitent à dater ce texte de la fin de la période ptolémaïque. M.-F. B. publie aussi (p. 70-71, fig. 1) une inscription gravée sur une plaque de marbre rectangulaire trouvée en 2004 dans la ville basse, dont seul l'angle inférieur gauche est conservé. Il s'agit d'une dédicace à Sarapis – et probablement Isis –, dieux nicéphores, datable du III-II^e siècle a.C. [LB]

M.-F. BOUSSAC & Merwatte SEIF EL-DIN, "Objets miniatures en plomb du Musée gréco-romain d'Alexandrie", dans J.-Y. Empereur (dir.), *Alexandrina* 3, Études alexandrines, 18, Le Caire 2009, 215-271.

Les collections du Musée gréco-romain d'Alexandrie contiennent quelques petits plombs à thèmes isiaques. Un buste frontal, identifié à Sarapis (n° 1, fig. 1), pourrait en fait figurer Osiris, coiffé de sa haute tiare fasciculée.

32/ Vörös 2004, 66.

33/ Boussac 2007.

34/ Bricault 1992 et Bricault 2006b.

Une figurine fragmentaire montre la partie antérieure d'un Harpocrate à cheval (n°2, fig. 2), un type souvent attesté en terre cuite, que d'aucuns³⁵ attribuent à l'influence du cavalier thrace Hérôn. Le dieu, coiffé de boutons de lotus, porte l'index droit à la bouche, tandis que sa monture, au pas, lève la patte gauche au-dessus d'un pot rond. Un autre exemplaire en plomb a été trouvé en 1993 à Tebtynis, dans l'enclos des Ἐρημοφύλακες³⁶. Harpocrate serait peut-être à reconnaître aussi dans une statuette d'enfant accroupi trouvée à Ras el-Soda (n°3, perdue). Une plaquette, munie d'une bélière, figure un *naiskos* enguirlandé abritant un taureau Apis, coiffé du disque solaire (n°98, fig. 93), et une autre, Isis-Thermouthis, sous forme d'un cobra couronné du *basileion* (?), au-dessus d'une masse horizontale et entre les *piloi* étoilés des Dioscures (n°100, fig. 95). [RV]

Hugh BOWDEN, *Mystery Cults in the Ancient World*, Londres 2010.

Dans le chapitre 8 (p. 156-180) de son livre dédié aux cultes à mystères du monde antique, H. B. offre un aperçu des origines et de la diffusion des cultes isiaques dans le monde gréco-romain et s'interroge sur leur caractère. Il discute brièvement des *Métamorphoses* d'Apulée et du *De Iside et Osiride* de Plutarque, et fait valoir, primo, que la description de l'initiation par Apulée a un caractère générique, et secundo, que les cultes isiaques, malgré leur diffusion, préservent une identité égyptienne. [PC]

Irene BRAGANTINI, "The cult of Isis and ancient Egyptomania in Campania", dans D. L. Balch & A. Weissenrieder (éd.), *Contested Spaces. Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament*, Tübingen 2012, 21-34.

Cet article est la version anglaise de Bragantini 2006, chroniqué dans Bricault & Veymiers 2011, 357-358, où l'auteur développe l'idée selon laquelle, en milieu domestique, les représentations liées au culte d'Isis n'ont probablement guère eu de réelle fonction religieuse mais ont illustré une culture autre, ce qui a facilité le processus d'auto-identification de l'élite romaine à la fin de la République et au début de l'Empire. [LB]

Frederik BRENK, "Great royal spouse who protects her brother Osiris. Isis in the Isaeum at Pompeii", dans G. Casadio & P. A. Johnston (éd.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin 2009, 217-234.

Ce texte est identique à celui publié deux ans plus tôt dans Brenk 2007b ; cf. supra, 289. [VG]

F. BRENK, "Image and religion. A Christian in the Temple of Isis at Pompeii", dans A. Cissé Niang & C. Osiek (éd.), *Text, Image and Christians in the Graeco-Roman World. A Festschrift in Honor of David Lee Balch*, Eugene 2012, 218-238.

35/ Poulin 1994 ; Kiss 1996.

36/ On signalera un autre parallèle conservé à Londres dans le Petrie Museum (UC71445), et un troisième passé en vente chez Stack's, à New York, le 18 déc. 2007, comme lot 279.

Ce nouvel article consacré par F. B. au temple d'Isis à Pompéi adopte une perspective "voyeuriste" très en vogue depuis quelques années³⁷. Le chapitre 2 du livre publié par D. L. Balch en 2008 est d'ailleurs sa source d'inspiration explicite. L'auteur met ici en scène l'hypothétique visite guidée du temple effectuée par un chrétien. Il en donne une brève description générale, en mettant l'accent sur les éléments (les peintures en particulier) qui pourraient surprendre et probablement provoquer une réaction négative chez le visiteur virtuel, comme par exemple le rôle des serpents (p. 232). On remarquera que F. B. (p. 219) semble accepter la chronologie augustéenne de la structure finale du temple³⁸. [VG]

David BRENTCHALOFF, "Lampes en terre cuite moulées et modelées", dans C. Goudineau & D. Brentchalloff (dir.), *Le camp de la flotte d'Agrippa à Fréjus : les fouilles du quartier de Villeneuve (1979-1981)*, Paris 2009, 277-284.

D. B. évoque une tête d'Isis-Séléné de face sur un croissant, le tout sur une anse plastique (n°80, fig. 7, n°27, et fig. 5, n°19, p. 281 et 283-284). En fait, il ne s'agit ni d'Isis, ni de Séléné. [JLP]

Laurent BRICAULT, "Un trône pour deux", *Mythos*, 3 n. s., 2009, 131-142.

Les auteurs de textes hymniques et arétalogiques de l'époque gréco-romaine ont souvent puisé chez Homère, Hésiode ou Pindare le vocabulaire qualifiant les divinités qu'ils souhaitaient honorer. C'est par l'échange d'épicleses classiques qui leur étaient propres qu'Isis-au-trône et Héra sont assimilées dans un hymne du I^{er} siècle a.C. rédigé à Narmouthis au Fayoum et dans une arétalogie versifiée de la déesse égyptienne datant du I^{er} siècle p.C. découverte sur l'île d'Andros. [JLP]

L. BRICAULT, "Les « religions orientales » dans les provinces occidentales sous le Principat", dans Y. Le Bohec (dir.), *Rome et les provinces occidentales de 197 av. J.-C. à 192 apr. J.-C.*, Nantes 2009, 129-153.

La catégorie des "religions orientales", héritée de l'œuvre de Franz Cumont, s'avère désormais peu pertinente pour traiter de cultes qui n'ont finalement plus vraiment de raison d'être étudiés ensemble, à l'exclusion des autres cultes du monde gréco-romain. Toutefois, on ne peut nier que ces cultes possédaient en commun d'affirmer un haut degré de cohésion socio-religieuse, avec des adeptes conscients de n'être pas simplement les dévots traditionnels d'un culte plus ou moins topique, qui serait limité à une cité ou à une

37/ Ainsi Platt 2002, dédié à la perception du programme iconographique de la Casa di Loreius Tiburtinus (ou D. Octavius Quartio) ou Balch 2008, dont le chapitre 2, "The Suffering of Isis/Io and Paul's Portrait of Christ Crucified [Gal 3:1]. Frescoes in Pompeian and Roman Houses and in the Temple of Isis in Pompeii", 59-83, compare les souffrances d'Isis à celles de Jésus.

38/ Proposée par Blanc *et al.* 2000, *contra* Gasparini 2011b ; sur ce dernier, cf. infra, 351-352.

région, mais les serviteurs de divinités transcendant espaces et territoires. Dans le cadre de l'Empire, ces cultes, officiels ou non, publics ou privés, mystérieux ou pas, ont joué un rôle essentiel : procurer à leurs adeptes de nouvelles identités religieuses. [JLP]

L. BRICAULT, "Mater Deum et Isis", *Pallas*, 84, 2010, 265-284.

Fondateur d'une nouvelle dynastie, sans lien réel avec la famille qui, depuis plus d'un siècle, régnait sur Rome, Vespasien, en choisissant de placer son pouvoir sous le double patronage de la Mère des dieux et d'Isis, faisait montre, là encore, d'une *Realpolitik* mûrement réfléchie qui permit au vieux général et à ses fils de s'installer durablement au pouvoir. Les sanctuaires doubles consacrés à la Mère des dieux et à Isis sont là pour en témoigner. [JLP]

L. BRICAULT, "Le temple d'Isis au *Municipium Claudium Baelo*", *JRA*, 23, 2010, 681-688.

Dans ce review-article de la monographie de Dardaine *et al.* 2008, L. B. propose notamment, pour la fondation du temple, une date au tout début du principat de Vespasien, plutôt que sous Néron comme avancé par les auteurs. [JLP]

L. BRICAULT, "Isis à Rome", dans J.-P. Montesino (éd.), *De Cybèle à Isis*, Paris 2011, 137-151.

L'entrée d'Isis dans Rome demeure, sur bien des points, fort mystérieuse. Les documents permettant d'en esquisser les contours sont hétérogènes, pour ne pas dire hétéroclites : quelques allusions chez des auteurs de l'Antiquité, quelques inscriptions éparses, quelques symboles sur des monnaies romaines de la fin de la République. Les pièces réunies de ce véritable puzzle ont parfois livré des reconstitutions assez éloignées les unes des autres et nourri des débats passionnés chez les modernes, que L. B. s'attache à présenter ici. [JLP]

L. BRICAULT, "La présence isiaque sur le territoire des Gaules", dans O. Cavalier (éd.), *Fastueuse Égypte*, Paris 2011, 90-95.

Dans ce catalogue d'une exposition montée pour célébrer le bicentenaire du Musée Calvet d'Avignon, L. B. retrace les grandes lignes de la pénétration, par les voies terrestre et maritime, et de la réception des cultes isiaques sur le territoire des Gaules. [JLP]

L. BRICAULT, "Cybèle *versus* Isis. Deux déesses de l'Orient dans le monnayage central des Antonins", dans E. Ugaglia (dir.), *L'image et le pouvoir. Le siècle des Antonins*, Toulouse, Musée Saint-Raymond, 19 novembre 2011-18 mars 2012, Toulouse 2011, 113-117.

Dans le riche panthéon livré par le monnayage central romain de la période antonine, deux déesses attirent les regards : Cybèle l'Anatolienne et Isis l'Égyptienne, qui y apparaissent, au cours de ce II^e siècle p.C., aussi bien sur des monnaies de bronze et d'argent que d'or. Protectrice des impératrices antonines, Cybèle devint également celle de l'Empereur, rejoignant dans ce

rôle Sarapis, l'époux d'Isis, cette dernière s'attachant davantage, et plus durablement, au bien-être du peuple de Rome. Mais c'était là aussi une manière de protéger l'Empereur. [JLP]

L. BRICAULT, "Une statuette d'Hermanubis pour Arès", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011, 131-135.

L. B. étudie une statuette en bronze du marché de l'art, qui figure un jeune homme imberbe, coiffé d'un *calathos*, et tenant palme et caducée. Sur le socle mouluré court une inscription qui la consacre comme ex-voto à Arès par un certain Mênis, fils de Trokondas et une Lala, fille de Lamakos. Ce document du II-III^e siècle p.C. est à rajouter aux rares attestations du culte d'Hermanubis hors d'Égypte, en l'occurrence dans le sud de l'Anatolie³⁹. [JLP]

L. BRICAULT, "Poids de Byblos inscrits au *basileion*", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011, 137-143.

L'auteur étudie une série de six poids en bronze d'agoranomes et de deux moules de poids, décorés du *basileion*. Deux d'entre eux sont de Byblos, les autres n'ont pas de provenance assurée mais, compte tenu de leur poids (entre un huitième et une mine d'environ 600 gr.) et de la présence du *basileion*, ils sont probablement tous de Byblos. Les liens entre Isis et Byblos sont fort anciens. Ils se poursuivent par ces poids des III^e et II^e siècles, puis par des émissions monétaires du II^e siècle a.C. au III^e siècle p.C. [JLP]

L. BRICAULT, "Associations isiaques d'Occident", dans A. Mastrocinque & C. Giuffrè Scibona (éd.), *Demeter, Isis, Vesta and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, PAwB, 36, Stuttgart 2012, 91-104.

Dans cette étude, L. B. fait le point de nos maigres connaissances sur les associations isiaques de l'Occident romain et s'attache, dans un premier temps, à l'épineux problème des pastophores qui, regroupés en collèges, auraient eu pour tâche de déployer "l'étoffe de lin sur laquelle est peinte la déesse (Isis) et tout ce qui est autour d'elle" mentionnée par une dédicace de Pergame, du I^{er} siècle p.C. (*RICIS*, 301/1202). L'idée est séduisante, mais cette offrande est suivie d'une autre consistant en "trois *autres sindônai* brillants de blancheur", manifestation des vêtements rituels, comme le traduit L. B. Dans ce cas, la première étoffe pourrait aussi désigner un vêtement décoré, destiné à la statue cultuelle. Le mot *sindôn* est en effet parfois utilisé pour caractériser un vêtement fin, usuellement en lin⁴⁰.

La second point évoque le rôle possible de Sylla au côté des Isiaques, à partir d'une citation d'Apulée précisant que le collège romain des pastophores a été

39/ Cf. aussi, pour les Balkans, Stefanović 2008.

40/ Cf., sur ce dossier, Hoffmann & Quack 2014.

fondé de son temps. Il est aussi rappelé la présence à Délos de quatre *gentes* (Caecilii, Lollii, Porcii et Sulpicii), que l'on retrouve dans la plus ancienne inscription romaine isiaque, sans doute une liste de dévot(e)s mentionnant un *sacerdos Isidis Capitolinae* (RICIS, 501/0109). Un certain Marcus Lollius, peut-être un ascendant de Quintus Lollius Rufus cité sur l'épigraphie républicaine, a fait des dons au *Sarapieion* C délien, comme le prouvent les inventaires de 145/4 et de deux années postérieures. On relève des collèges de pastophores en Occident à Industria (Ligurie) et en Arles (Narbonnaise). À Industria, le culte d'Isis a été introduit par deux riches familles, la *gens Avillia* et la *gens Lolliia*, déjà rencontrée à Rome. Les Avillii sont connus comme des *mercatores* commerçant à Délos, aux II^e-I^{er} siècles a.C., et l'un de ses membres est honoré par un collège qui serait bien celui des mélanophores isiaques (RICIS, 202/0420).

En Arles et à Rome, une autre association isiaque était formée par les *pausarii*, qui, lors des processions portaient les *sacra* qu'ils déposaient, de temps à autre, dans des reposoirs pour faire une pause (*pausa*). Il ne faut pas les confondre avec les *pausarii* mentionnés dans trois inscriptions découvertes récemment à Mayence, dans le temple dédié à Isis et à la Magna Mater. Ceux-ci sont organisés de façon militaire en *décuries* et doivent plutôt recouvrir des marins de l'armée qui patrouillaient sur le Rhin et ses affluents.

Les structures collégiales isiaques étaient peu originales. Elles avaient à leur tête un président, dit *patronus*, *pater* ou *quinquennalis*, parfois explicitement qualifié de "perpétuel". Il était secondé pour la trésorerie d'un *quaestor* et d'un *adlector*, receveur des contributions versées au collège.

Parfois, les collèges isiaques (appelés *collegium*, *corpus* ou *sodalitium*) sont associés à d'autres, ou unis dans la dévotion de plusieurs divinités. Le terme *cultores* est aussi employé pour désigner les dévots isiaques, mais nous ne sommes pas assurés qu'ils formaient une véritable confrérie. Les inscriptions ne nous font pas connaître d'associations strictement professionnelles placées sous le patronage d'Isis ou Sarapis, mais il se peut que, par exemple, des naoclères se soient retrouvés, dans les ports, autour des autels d'Isis. Il faut encore signaler que l'on ne connaît pas à l'heure actuelle de collèges d'Isis et de Sarapis. D'un point de vue social, ces confréries regroupaient aussi bien les élites locales que les couches humbles. [MM]

L. BRICAULT & Francesca PRESCENDI, "Une 'théologie en images' ?", dans C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge & D. Praet (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Institut Historique Belge de Rome, Études de philologie, d'archéologie et d'histoires anciennes, 45, Bruxelles-Rome 2009, 63-79.

Pour L. B. et F. P., la théologie dans les images s'est bien souvent évaporée. Les images se présentent nues, souvent sans contexte, sans mode d'emploi autre que des textes avec lesquels il faut tisser des analogies.

Même si nous disposons de sources parallèles, les interprétations que l'on peut établir reposent sur des données fragmentaires, des approximations, des recoupements plus ou moins probables. Ce face-à-face est rendu d'autant plus délicat que les difficultés que tout un chacun éprouve à lire, comprendre et interpréter une image sont inhérentes à la distance obligatoire qui existe en outre entre la figuration et les mots utilisés pour la décrire et l'analyser. L'image se livre d'emblée comme une synthèse composée de signes qui sont autant de référents culturels. La combinaison de ceux-ci permet une lecture polysémique dépendant des acteurs qui la fabriquent, la commandent, la manient, comme des spectateurs (anciens et modernes) et de leur mémoire, ainsi que du type d'objet (de monument), de sa fonction et de son usage, enfin de l'espace dans lequel il prend place. [JLP]

L. BRICAULT & Jean-Louis PODVIN, "Sur une trentaine de statues en pierre de Sarapis", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011, 145-158.

La monumentale étude de W. Hornbostel sur l'iconographie de Sarapis, parue en 1973, nous a livré un volumineux recueil de représentations (plus d'un millier) de ce dieu. Pour lui, il en existe deux types principaux fondés sur la coiffure : l'*anastolè* (les cheveux partagés de chaque côté du visage laissent le front dégagé) et celles à mèches frontales ombrageant le front (le *Fransentypus*). B. Bergquist, dans un article de 1978, émettait des doutes sur la valeur de la disposition de la coiffure au-dessus du front comme critère iconographique majeur, d'autant plus qu'il existe des versions intermédiaires et que le nombre de mèches sur le front varie. Il faudrait prendre en compte la disposition des autres mèches sur la tête, tout comme la forme de la moustache et l'agencement de la barbe. Pour envisager tous ces problèmes, il faudra jouer d'un corpus le plus complet possible. C'est dans cette perspective que L. B. et J.-L. P. publient 37 pièces, pour la plupart passées par le marché de l'art au cours des quinze dernières années. Ils nous présentent d'abord deux statues (1.1 et 1.2) en marbre de Sarapis trônant, avec Cerbère, suivant la typologie classique. La seconde est brisée sous l'estomac. Le front est recouvert par 2 ou 3 mèches, tandis que la barbe présente deux excroissances centrales séparées par une raie médiane. Le *calathos* a été arraché. Il est ensuite question de 13 bustes, dont 12 sont du *Fransentypus*. Le premier buste (2.a.1), en albâtre, dérive du type de Sarapis trônant, comme le laissent deviner les épaules légèrement asymétriques. La barbe est composée d'anglaises qui s'écartent au milieu du menton ; les cheveux au sommet du crâne sont un peu plus élevés pour recevoir le *calathos*, maintenant disparu. Les deux pièces suivantes (2.b.1 et 2.b.2), l'une en marbre, l'autre en albâtre, nous ont conservé deux bustes sur un globe ; cette iconographie de Sarapis *cosmocrator* est bien connue, mais peu fréquente dans la statuaire. Ce thème dans le monnayage alexandrin se rencontre au II^e siècle p.C. (depuis Trajan). Le *calathos* a disparu, mais la chevelure du second montre aussi une étoile de cheveux pour recevoir cette couronne. Il est

ensuite question d'une série de bustes "classiques". Le premier (2.c.1.1) présente une chevelure en *anastolè*, des bouclettes se trouvent à l'avant du *calathos*. La cassure sous les épaules indique que la pièce appartenait peut-être à une statue plus complète en marbre. Les suivants (2.c.2.1-2.c.2.9) sont, eux, du *Fransentypus*, avec de trois à cinq mèches ; le *calathos* est conservé sur cinq des bustes. Le plus original (2.c.2.6) est un très petit buste (4,8 cm), cassé en pointe, au visage assez jeune et doté d'une longue coiffure très ample, flottant comme une crinière. Le n° suivant (2.c.2.7) est trapu, avec un visage massif et l'air maussade, une étoile de cheveux au centre servait encore de base au *calathos*, perdu. Il provient de l'ancienne *Viminacium* (Serbie). Puis, viennent des têtes du dieu. Les têtes dites "complètes" sont reconnaissables à l'arrondi du cou et proviennent sans doute de statues. La première de la série (3.a.1) est la seule coiffée en *anastolè*, avec un disque plat pour y poser le *calathos*, disparu, et un diadème qui rassemble les deux masses capillaires. Dix-sept autres têtes (3.b.1-3.b.17) ont opté pour le *Fransentypus*. La première d'entre elles a une moustache asymétrique (comme 3.b.10), tandis que la barbe composée d'anglaises est séparée sous le menton en deux excroissances. Toutes ces pièces ont gardé un système pour l'insertion du *calathos* (étoile de cheveux, disque aplati, trou circulaire). La barbe est fréquemment séparée sous le menton. Il convient de mettre à part une tête (3.c.1) offrant une autre sorte de coiffure qui n'est peut-être pas celle de Sarapis. La fin de l'article est consacrée à d'autres types. D'abord, une curieuse tête (4.a.1) en pierre noire chevelue et barbue, la bouche grande ouverte suggérant que cette sculpture, du moins dans un second temps, a servi de fontaine. L'amorce de mèches frontales et l'emplacement du *calathos*, aujourd'hui manquant, font penser à un Sarapis. Une autre sculpture (4.b.1) exceptionnelle est un Sarapis vu de profil, avec un *calathos* bas ; l'épaule gauche avancée nous invite à penser que le bras gauche était en avant. L'arrière plan présente un élément de marbre, preuve que la tête se raccordait à autre chose. Enfin, une tête de Sarapis-Ammon (4.c.1), coiffé d'un *calathos* décoré d'un rameau d'olivier ; sa chevelure est disposée en *anastolè* et sa moustache est asymétrique. Deux cornes enroulées de bélier, encore visibles sur les tempes, nous assurent de son identité. Toutes ces nouvelles pièces sont illustrées par une bonne photographie. [MM]

L. BRICAULT & Miguel John VERSLUYS (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008*. M. Malaise in honorem, RGRW, 171, Leyde-Boston 2010.

Les Actes de ce colloque sont dépouillés dans la présente chronique.

L. BRICAULT & M. J. VERSLUYS (éd.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global*, Mythos Suppl., 3, Palerme 2012.

Les études contenues dans ce volume sont dépouillées dans la présente chronique.

L. BRICAULT & Richard VEYMIERS (éd.), *Bibliotheca Isiaca II*, Bordeaux 2011.

Les études contenues dans ce volume sont dépouillées dans la présente chronique.

L. BRICAULT & R. VEYMIERS, "Quinze ans après", dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global*, Mythos Suppl., 3, Palerme 2012, 1-24.

En 1997, l'exposition montée à Milan *Iside, il mito, il mistero, la magia* couronnait quatre décennies de recherches relatives aux cultes isiaques. L. B. et R.V. proposent un bilan historiographique détaillé de ces quinze dernières années en présentant l'engouement certain de la part d'une, et bientôt deux nouvelles générations de chercheurs, et tracent les axes principaux qui pourraient être ceux des études à venir. [JLP]

Hélène BRUN-SIARD, "Les sceaux du Sarapieion C de Délos", *BCH*, 134, 2010, 195-221.

En 2001-2002, la fouille d'une *eschara* du Sarapieion C de Délos, datée de la fin du II^e-début du I^{er} siècle a.C., a révélé une cinquantaine de sceaux mêlés à d'autres résidus sacrificiels (grains, ossements, monnaies, etc.). Les motifs ornant ces sceaux sont variés, mais on remarque que 5, voire 7 d'entre eux (p. 200-201) figurent un *basileion* (et non une couronne hathorique, comme le dit l'auteur). On postule un lien éventuel avec des rites sacrificiels, peut-être en contexte thérapeutique. [LB]

Marie-Christine BUDISCHOVSKY, "La phorie de Bès", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca II*, Bordeaux 2011, 159-162.

Un petit groupe en bronze du marché de l'art est identifié comme un Bès portant Harpocrate. Une étude plus approfondie y voit, en fait, une prise de lutte immortalisée par l'épisode d'Hercule terrassant Antée lors de son passage en Libye, un thème en faveur dans les monnaies et les petits bronzes d'Égypte. Des contacts possibles entre les deux dieux permettent à Bès de reprendre la posture de l'Alcide sur un mode humoristique. [JLP]

M.-C. BUDISCHOVSKY, "Petits bronzes d'Égypte gréco-romaine : Harpocrate à la *cornucopia*, Harpocrate sur le bélier", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca II*, Bordeaux 2011, 163-168.

Toujours dans le monde du marché de l'art, deux petits bronzes d'Harpocrate sont étudiés. L'un appartient au type bien connu à la *cornucopia* et son élégante silhouette peut être rapprochée de celle d'une statuette du musée de Cleveland, de mouvance alexandrine. Le deuxième représente le dieu assis sur le bélier ; si ce thème est très attesté dans la coroplastique, il est rare dans le domaine des petits bronzes. [JLP]

Kristine BÜLOW CLAUSEN, "Domitian between Isis and Minerva: The dialogue between the 'Egyptian' and 'Graeco-Roman' aspects of the sanctuary of Isis at Beneventum", dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global*, Supplemento a Mythos, 3, Palerme 2012, 93-122.

Depuis la monographie de H. W. Müller dédiée au culte d'Isis à Bénévent et publiée en 1969⁴¹, les études modernes sur l'*Iseum* de la ville ont souvent souligné l'aspect égyptien du sanctuaire. K. B. C. propose de revoir cette interprétation traditionnelle en étudiant la décoration statuaire du sanctuaire isiaque de la ville. Le groupe de sculptures gréco-romaines étudié par l'auteur (fig. 2-9) amène à trois conclusions : le décor ornemental de l'*Iseum* fait appel aussi bien aux œuvres égyptiennes et égyptisantes qu'aux œuvres gréco-romaines ; les statues témoignent de l'association d'Isis, de Minerve et de la *Mater Magna* mais aussi de l'importance d'Isis, comme du sanctuaire, dans l'idéologie impériale et religieuse des Flaviens. [MC]

Solange BUMBAUGH, "Meroitic Worship of Isis at Philae", dans K. Exell (éd.), *Egypt in its African Context. Proceedings of the conference held at The Manchester Museum, University of Manchester, 2-4 October 2009*, BAR, S2204, Oxford 2011, 66-69.

Dans cette courte présentation, S. B. rappelle opportunément la regrettable mise à l'écart du monde méroïtique dans les études isiacologiques. Dès l'époque de la 25^e dynastie, on note une présence koushite sur l'île de Philae. Au moment où Ptolémée II Philadelphie règne sur l'Égypte, le roi méroïte Arqamani y finance la construction d'un temple. Nombreux sont les graffites indiquant la longue fréquentation du sanctuaire d'Isis par les populations du Sud. Pour les pèlerins venus de Méroé, Isis est la grande déesse salvatrice par excellence, celle qui entend les suppliques de ceux qui sont loin. [LB]

Terézia BUÓCZ, "Agyagkorong a Szombathelyi Járdányi Paulovics István romkertből", *Savaria*, 35, 2012, 169-185.

La fouille récente d'un atelier de potier, dans le jardin István Paulovics de Szombathély, l'antique Savaria en Pannonie, a permis la mise au jour d'un fragment de moule en terre cuite portant la partie inférieure d'une représentation d'Isis à la voile, derrière laquelle on distingue un palmier. La stratigraphie permet de dater ce document, d'un diamètre avoisinant les 14 cm, entre la fin du I^{er} et le début du II^e siècle p.C. L'absence des deux tiers du moule peut laisser supposer qu'une inscription figurait en légende, à l'instar de la matrice athénienne publiée par E. R. Williams (= *RICIS*, 101/0213), que T. B. ne paraît pas connaître. On songe à de petits médaillons votifs offerts à la déesse après une navigation heureuse, évoqués par Juvénal (*Sat.*, 12.26-28), parlant des naufrages : *sed cognita multis / et quam uotiuu testantur fana tabella / plurima; pictores quis nescit ab Iside pasci?* La découverte

d'un tel objet, dans un atelier de potier éloigné de la mer et du Danube, pose toutefois question. [LB]

Stanley M. BURSTEIN, "An Egyptian source of Tacitus' Sarapis narrative (Histories 4.84)", *ZPE*, 183, 2012, 37-38.

Le fameux épisode du transfert de la statue de Sarapis de Sinope à Alexandrie amena Jacob Krall⁴² à faire un rapprochement avec la stèle égyptienne de Bentresh (Louvre C 284) où un souverain refuse de renvoyer en Égypte une statue miraculeuse et la retient trois ans et neuf mois en pays de Bakhtan. Suite à un rêve menaçant, la statue divine retourne en Égypte. Une partie de ce schéma romanesque se retrouve dans le texte de Tacite, où le personnage de Scydrothémis a été visiblement créé pour assurer le parallèle avec le prince de Bakhtan. [MCB]

Annalisa CALAPÀ, "Due dediche a sovrani Tolemaici da Efeso e l'espansione Tolemaica in Ionia negli anni settanta del III sec. A.C.", *Studi Ellenistici*, 24, 2010, 197-210.

A. C. attire l'attention sur deux fragments d'inscriptions découverts dans les années 1970 lors des fouilles menées par l'Institut archéologique autrichien dans la "Hanghaus" 2 d'Éphèse, longtemps malmenés par les rares auteurs qui se sont intéressés à eux. Malgré deux excellents estampages dont elle donne la photographie (fig. 1-2), l'auteur se réfère encore aux textes établis respectivement en 1993 (pour l'un) et 1989 (pour l'autre) par les épigraphistes autrichiens pour observer que l'on se trouve en présence de deux inscriptions similaires, qu'elle daterait du règne de Ptolémée et Arsinoé Philadelphes, faisant ainsi remonter de plusieurs années le début de la présence lagide à Éphèse, dont on situe les premiers temps, habituellement, vers 260/59 a.C. Malheureusement, les textes fautifs sur lesquels elle s'appuie ruinent l'argumentation. Il n'y a en fait pas deux inscriptions, mais une seule (cf. supra, 7-10), et elle est très probablement à dater des environs de 217 a.C.⁴³. [LB]

Maria Letizia CALDELLI, "Puteoli, Rione Terra: la fase post giulio-claudia in due nuove dediche", *MEFRA*, 122.1, 2010, 181-190.

M. L. C. étudie deux dédicaces trouvées récemment sur le site de l'ancienne Puteoli, à Rione Terra, un lieu considéré comme l'emplacement du vieux forum de la ville antique. La seconde inscription (Baia, Museo archeologico dei Campi Flegrei, inv. 320548 = *RICIS Suppl.* I, 504/0406 ; II^e siècle p.C.) est une dédicace à Iuno Sospes, Magna Mater et Isis, suivant un oracle, gravée sur une plaque de marbre blanc présentant deux oreilles en relief (fig. 2, p. 187), découverte en même temps qu'une autre petite plaque, anépigraphie celle-là, portant la gravure de deux oreilles. L'association des trois divinités pourrait être mise en rapport avec le panthéon féminin de la dynastie flavienne. [LB]

41/ Müller 1969.

42/ Krall 1880, 39-40.

43/ Meadows 2013 et supra, 10.

Christian CANNUYER, “D’Isis à la *Théotokos*. Quelques réflexions”, dans C. Cannuyer & A. Tourovets (éd.), *Varia Aegyptiaca et Orientalia. Luc Limme in honorem*, Acta Orientalia Belgica, 23, Bruxelles 2010, 1-12.

Dans cette courte étude toute de pertinence, de mesure et d’érudition, C. C. arrive à la conclusion qu’entre Isis “mère de Dieu” et Marie, la *Théotokos* “Génitrice de Dieu” dont la nature fut validée lors du concile d’Éphèse de 431, il n’y eut sans doute pas d’emprunt, mais bien plutôt interférence et réinvestissement théologique d’un thème pluriséculaire. Ce relatif continuum théologique n’enlève rien à l’originalité du mystère de l’Incarnation, lequel est spécifiquement chrétien et irréductible à tout héritage païen. L’auteur rejoint aussi les convaincantes conclusions de Langener 1996 pour considérer que, comme l’expression *théotokos*, le thème de *Maria lactans* a de fortes chances d’être d’origine égyptienne et, de ce fait, qu’il paraît bien difficile de ne pas y retrouver un avatar d’Isis *lactans*. [LB]

Livia CAPPONI, “Serapis, Boukoloi and Christians from Hadrian to Marcus Aurelius”, dans M. Rizzi (éd.), *Hadrian and the Christians*, Millennium studies, 30, Berlin 2010, 121-139.

L. C. propose dans cet article une thèse originale : le dieu Sarapis aurait été vénéré par les chrétiens d’Égypte entre le II^e et III^e siècle. L’argumentation apparaît toutefois très ambiguë quand elle n’est pas erronée. Ainsi, il est bien difficile de s’appuyer sur la pseudo-lettre d’Hadrien à Saturninus (SHA, *Saturninus* 8) et la présence d’une copie de la *Septante* dans la bibliothèque du *Sarapieion* d’Alexandrie pour considérer que, pendant la période romaine et notamment sous Hadrien, les juifs comme les chrétiens auraient vénéré le dieu alexandrin, d’autant qu’à son époque, la “floraison” des communautés chrétiennes reste encore très limitée et leur localisation bien délicate à préciser. Dans l’*Octavius* de Minucius Felix (2.4), Octavius réprimande Caecilius pour son acte idolâtrique non pas parce qu’il représenterait les “lower-class Christians” mais parce qu’il est païen. Enfin, la conception selon laquelle le culte d’Isis et Sarapis, avec ses principes de purification, d’abstinence et ses rituels d’initiation, que l’on retrouve dans bien d’autres cultes à mystères, a ouvert la voie d’une intégration réussie du christianisme renvoie à une vision bien datée des “religions orientales” chères à Franz Cumont. La thèse avancée ne convainc pas. [MC]

Giuseppina CAPRIOTTI VITTOZZI, “Domiziano, Funisulana Vettulla e la statua di Sethi I a Grottaferrata”, *ENIM*, 2, 2009, 59-65.

Dans l’Abbaye de Grottaferrata (Italie) sont visibles des fragments de reliefs égyptisants et la partie inférieure d’une statue de Séthi I^{er}. Celle-ci fut apportée à l’époque romaine et provient du temple de Rê à Héliopolis. L’existence d’une *villa* très importante dans les environs du château de Borghetto, où la statue a été trouvée, permet à l’auteur de proposer l’hypothèse qu’elle y était placée. Il est possible d’attribuer cette *villa* à L. Funisulanus Vettonianus, important personnage du

temps de Domitien, qui était apparenté à Funisulana Vettulla, femme de C. Tettius Africanus, préfet d’Égypte sous le même empereur. [LB]

G. CAPRIOTTI VITTOZZI, “L’Egitto a Roma tra lusso ed esotismo”, dans E. Fontanella (éd.), *Luxus. Il piacere della vita nella Roma imperiale. Mostra, Torino, Museo delle Antichità, 26 settembre 2009-31 gennaio 2010*, Rome 2009, 108-115.

L’image classique d’une Égypte isolée du reste de la Méditerranée doit être abandonnée, car elle a su échanger avec les autres civilisations, notamment à partir du dernier millénaire avant notre ère. Les choses s’accroissent après la conquête d’Alexandre. Les Ptolémées recherchent l’alliance de Rome, qui s’ingère progressivement dans les affaires du royaume. L’Égypte devient alors un bon exemple de la perméabilité entre les cultures antiques (orfèvrerie, mosaïque, peinture, architecture). Il est, parfois, difficile de différencier le cultuel du culturel (mode égyptisante). G. C. V. insiste sur l’époque de Cléopâtre, reine symbole du luxe, sur la tasse Farnèse ou sur la mosaïque de Palestrina. Octave, vainqueur de Marc Antoine, combat aussi les dieux qui ont protégé son adversaire, mais ne peut empêcher l’influence artistique de la vallée du Nil (*Aula Isiaca* et pyramide de Cestius, par exemple), signes d’une égyptomanie antique. Les thèmes nilotiques, symboles d’une vie prospère, se développent aussi sous les empereurs. Le fleuve lui-même fascine par ses origines mystérieuses, sa faune sauvage et ses scènes de personnages exotiques, érotiques ou grotesques. Des matériaux précieux arrivent d’Égypte via Alexandrie, la “porte des pharaons”, pour être travaillés dans les ports comme Pouzzoles et Aquilée, sous la main d’artisans compétents (verres, gemmes, objets précieux, dont les *skyphoi* de Stabies). La mosaïque de la basilique de Junius en est l’un des derniers exemples. [MCB, JLP]

G. CAPRIOTTI VITTOZZI, “L’Imperatore Adriano e la religione egizia alla luce delle recenti scoperte”, dans G. Gnoli & G. Sfameni Gasparro (éd.), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità*, Rome 2009, 49-74.

Antinoüs et la découverte de ce qui a été interprété comme l’*Antinoeion* de la Villa Adriana sont au cœur de cette contribution. L’auteur développe tout d’abord d’intéressantes considérations sur les implications symboliques relatives à la mort présumée par noyade (un suicide rituel ?) du jeune protégé d’Hadrien. Puis, grâce à une analyse iconographique minutieuse de quelques découvertes récentes faites près de l’*Antinoeion* et la comparaison avec d’autres fragments sculptés trouvés précédemment, elle propose d’attribuer les deux temples du complexe à deux formes divines distinctes d’Antinoüs, adoré d’une part comme Osiris et d’autre part comme enfant solaire divin. [VG]

G. CAPRIOTTI VITTOZZI, “L’Egitto a Caesarea di Mauretania. Qualche nota”, *RSF*, 38.2, 2010, 237-246.

Pour introduire son étude, G. C. V. retrace, à la lecture de la documentation numismatique et archéologique,

l'histoire de la présence d'Isis sur la côte occidentale de l'Afrique à l'époque préromaine. À Césarée de Maurétanie (aujourd'hui Cherchell en Algérie), on a retrouvé plusieurs objets mis en relation avec l'Égypte, en particulier des monnaies⁴⁴. La première attestation d'Isis à Iol (la future Caesarea), qui fut d'abord une fondation phénicienne, remonte au III^e siècle a.C. lorsqu'Isis, coiffée de la dépouille de vautour surmontée de la coiffe hathorique, apparaît sur des monnaies dont le revers s'orne d'épis de grains, sur des émissions frappées dans le contexte des guerres puniques (fig. 2). G. C. V. concentre ensuite son étude sur le règne des souverains égyptophiles Juba II, contemporain d'Auguste, et de son épouse Cléopâtre Séléné, fille de la grande Cléopâtre VII. Cette phase de l'histoire de Caesarea est importante et visible notamment dans le monnayage royal, avec plusieurs types liés à l'Égypte : revers portant un crocodile avec la légende *Kleopatra basilissa* (fig. 4) ; revers décoré d'un *basileion* parfois accompagné d'un sistre, d'un croissant lunaire (Séléné) ou d'un disque solaire (fig. 5-8) qui serait, selon J.-C. Grenier⁴⁵, un rappel des jumeaux nés de Marc Antoine et Cléopâtre VII ; revers avec la tête cornue d'Ammon ou une déesse trônant portant la coiffe hathorique, tenant un sceptre et une brassée d'épis ou de lotus (fig. 9). Après la mort de Séléné, apparaît un bovin en marche coiffé du *basileion* ou un *uraeus* surmonté du disque lunaire, signes de la divinisation de la reine (fig. 10-11). Deux statues égyptiennes ont été probablement importées par Juba II : celle du grand prêtre de Ptah, Petoubastis (III-II^e siècle a.C.) et la partie inférieure d'une statue debout de Thoutmosis I^{er} (fig. 12 a-b) provenant d'Abydos. Cette dernière a été retrouvée près d'une piscine en granite noir de Syène qui aurait pu être un élément de reconstitution d'un paysage sacré égyptien. Le couple royal maurétanien se voulait l'héritier des Ptolémées, créateur d'une nouvelle Alexandrie du Nord de l'Afrique, loyale au nouvel empereur et continuateur d'une prestigieuse civilisation nilotique. [MCB]

Paolo CAPUTO, "Aegyptiaca from Cumae: New evidence for Isis cult in Campania: Site and materials", dans G. Casadio & P. A. Johnston (éd.), *Mystic cults in Magna Graecia*, Austin 2009, 235-250.

Nouvelle publication sur le temple d'Isis découvert à Cumes en 1992, qui n'apporte rien de plus⁴⁶. [LB]

Juan Ramón CARBÓ GARCIA, "Studying Roman Cults of Eastern Origin in Dacia", *Eph.Nap.*, 20, 2010, 61-100.

Cet article constitue une étude propédeutique combinant réflexions méthodologiques et recherche heuristique en vue d'une synthèse inédite (chroniquée ci-après) centrée sur les cultes d'origine orientale en Dacie romaine. Il s'articule autour de trois axes : une analyse

de la catégorie cumontienne des "cultes orientaux", une présentation générale du panorama des recherches sur ces cultes en Dacie et dans les provinces romaines, et une note conclusive dont l'objectif est de définir les nombreuses "entraves" qui pourraient expliquer qu'un tel sujet n'ait jamais été traité.

En premier lieu, J. R. C. G. passe en revue les problèmes terminologiques et conceptuels engendrés par la catégorisation des "cultes orientaux". L'auteur rappelle ainsi que ce concept a donné naissance à une controverse dans la littérature scientifique depuis sa création, notamment en raison de la confusion qu'il engendre entre plusieurs notions : "culte(s) et religion(s)", "oriental/aux et mystères". Attesté dans les sources antiques, le terme "oriental" n'est jamais appliqué à un contexte religieux ; *oriens/orientalis* est utilisé dans un contexte géopolitique ou astronomique. À Rome, ces cultes orientaux étaient d'ailleurs appelés *externae religiones* ou *peregrinae superstitiones*. L'auteur souligne enfin avec raison que le terme "oriental" a pu donner l'idée que ces cultes formaient une catégorie homogène et que ces dieux avaient gardé toutes leurs caractéristiques "originelles".

L'auteur dresse ensuite un état de l'art en quatre sections, allant du général au particulier, en présentant et commentant brièvement : 1) les études principales centrées sur les cultes orientaux dans l'Empire romain ; 2) les études générales par province et/ou région ; 3) les études générales sur les cultes orientaux en Dacie ; 4) les études spécifiques par divinités : cultes mithriaque, isiaques, métroaque, syriens, etc. Il conclut en regrettant l'absence, dans l'historiographie, d'une mise en perspective de la Dacie dans un contexte plus large, notamment dans ses rapports avec l'Empire romain.

J. R. C. G. clôture l'article en exposant les nombreuses contraintes inhérentes à tout essai de synthèse, notamment la connaissance de la langue roumaine et les principaux courants historiographiques (latiniste, "dacianiste", etc.) dans la mesure où ils induisent des positions divergentes au regard de l'étude des religions antiques en Dacie : les uns privilégiant une forme de syncrétisme, les autres considérant que les cultes spécifiques à la Dacie préromaine ont pu survivre. Enfin, l'auteur constate que les études sur la religion se sont généralement limitées à fournir des listes de personnes et de divinités. [NA]

J. R. CARBÓ GARCIA, *Los cultos orientales en la Dacia romana. Formas de difusión, integración y control social e ideológico*, 2 vol., Salamanca 2010.

Intégrant l'analyse de la documentation relative aux cultes d'origine égyptienne, micrasiatique, syrienne et palmyrénienne, ainsi qu'à ceux de Mithra et *Sol Invictus*, cette publication offre une importante synthèse, en deux volumes, sur les "cultes orientaux" en Dacie romaine. Au volume de texte s'ajoute un impressionnant *corpus* épigraphique.

Le premier volume est subdivisé en cinq parties. La première ("introduction et aspects préliminaires") livre une introduction générale (justifiant et précisant le sujet,

44/ Sur le monnayage isiaque de Césarée, cf. *SNRIS*, 225-229.

45/ Grenier 2001.

46/ Cf. déjà, entre autres, Caputo 1992, Caputo 1998, Caputo 2003a et b.

p. 14-36) suivie d'un intéressant état de la question (p. 37-70) avant de se focaliser sur le contexte géographique et historique de la Dacie romaine (p. 71-108). La deuxième partie de l'ouvrage, la plus importante, s'attache aux "formes de diffusion des cultes orientaux dans la Dacie romaine" (p. 109-493) et passe en revue le mithraïsme (p. 113-180), les cultes syriens et palmyréniens (p. 181-298), les cultes d'Asie Mineure (p. 300-368), les cultes d'origine égyptienne (p. 369-424) et le culte de *Sol Invictus* (p. 433-465⁴⁷), selon une présentation systématique : les origines des cultes, la distribution géographique des témoignages et leur chronologie, puis une étude sociologique des dévots en fonction de deux types de données fondamentales : l'origine ethnique et le statut social (soldats, membres de la classe sénatoriale ou de l'aristocratie municipale, esclaves et affranchis, etc.).

Pour les cultes isiaques, outre une brève synthèse sur l'aspect "mystérique" et la diffusion des cultes dans le monde romain, on trouvera quelques rapides commentaires sur les membres de la *gens* isiaque, notamment Isis, Osiris et Sarapis, Harpocrate et Horus, Anubis, Apis, mais aussi Jupiter-Ammon. J. R. C. G. recense ensuite les témoignages (surtout épigraphiques) qui documentent la diffusion des cultes isiaques en Dacie romaine, en intégrant notamment un diagramme (fig. 35) et une carte de la distribution et du nombre de témoignages par site (fig. 37). Ces documents permettent de mettre en évidence l'importance de trois sites majeurs : Sarmizegetusa/Ulpia Traiana, Apulum et Potaissa. L'auteur précise que la diffusion des cultes isiaques en Dacie semble être attestée dès la période qui suit la conquête romaine sous Trajan. Selon lui, la plus ancienne attestation serait une statuette en bronze d'Isis (cat. 300) qui présente sur la base l'inscription *Isis Patrona* (CIL III, 1558 et SIRIS, 699 ; ce texte est exclu du RICIS car considéré comme un faux du XVIII^e siècle). La plus ancienne attestation datée avec fiabilité est à ce jour une inscription dédiée à Isis par *Marcus Statius Priscus*, sénateur romain et gouverneur de la Dacie Supérieure, entre 156 et 158 p.C. (RICIS, 616/0302). Puis l'auteur commente rapidement (p. 421-422) le rôle et la place des femmes dans les cultes d'origine orientale⁴⁸, avant de proposer un essai de synthèse permettant de confronter, sous différents angles, les témoignages isiaques avec d'autres documents relatifs aux cultes d'origine orientale : nombre, distribution géographique (fig. 46) et chronologie (fig. 51). Cette synthèse permet notamment de mettre en exergue l'importance de l'époque sévérienne à laquelle peuvent être associés environ 60 % de la documentation recensée.

La troisième partie de l'ouvrage ("formes d'intégration et de contrôle social et idéologique des cultes orientaux en Dacie romaine", p. 493-571) s'intéresse au(x) rapport(s) entre le culte impérial et les cultes dits orientaux, attestés par la documentation épigraphique. Sont aussi évoqués d'autres thèmes tels que le "synchrétisme" entre les

divinités dites orientales et *Jupiter Optimus Maximus*, les cultes à mystères, les collèges culturels et les associations ethno-religieuses, les rêves et les ordres divins. La quatrième partie (p. 581-638) livre une importante conclusion qui reprend de façon synthétique les points majeurs abordés dans chaque chapitre, suivie d'un résumé rédigé en roumain. Enfin, la cinquième partie complète le premier volume de l'ouvrage en proposant une série d'outils qui en facilite la lecture : index des figures, index des abréviations des fonds littéraires et bibliographiques, bibliographie finale.

Le second volume, amorcé par une introduction méthodologique suivie d'une présentation des signes diacritiques, recense environ 300 inscriptions, dont le classement reprend l'ordre suivi par l'auteur dans le premier volume. Pour chaque catégorie, les inscriptions sont regroupées par lieu de provenance, selon un ordre alphabétique. Pour chaque inscription, on trouvera les informations suivantes : type de monument, lieu de provenance, lieu de conservation, description de l'objet, traduction de l'inscription, ongles bibliographiques, commentaires et datation. Pour les cultes isiaques (p. 992-1024), on se référera au tableau de concordance présenté supra, 174.

J. R. C. G. livre une impressionnante synthèse qui s'appuie sur la documentation épigraphique, archéologique et philologique. Bien que l'on puisse regretter le manque d'illustrations pour les nombreux sites et objets cités (illustrations qui sont fondamentales, surtout pour une étude iconographique mais aussi pour un examen archéologique), cette publication constitue un ouvrage de référence et un outil désormais incontournable sur les cultes d'origine orientale en Dacie romaine. [NA]

Giovanni CASADIO & Patricia A. JOHNSTON, "Introduction", dans G. Casadio & P. A. Johnston (éd.), *Mystic cults in Magna Graecia*, Austin 2009, 1-29.

Dans l'introduction générale au volume, quelques pages (8-10 et 23-24) sont consacrées au processus d'hellénisation du culte d'Isis et aux principales caractéristiques de sa composante mystique ou mystérieuse. Les auteurs donnent aussi une courte présentation des trois contributions (signées par F. Brenk, P. Caputo et P. A. Johnston) spécifiquement dédiées à ce sujet et ici examinées individuellement (cf. supra, 321 et 327, et infra, 359). [VG]

Marion CASAUX, "Identité chrétienne, altérité et cultes 'orientaux'", dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global*, Supplemento a Mythos, 3, Palerme 2012, 123-138.

Ces dernières années, un riche courant historiographique a remis sur le métier la catégorie des "cultes orientaux" canonisée par Franz Cumont en 1906 dans *Les religions orientales dans le paganisme romain*. L'historien belge avait eu souvent recours aux écrits chrétiens et Tertullien fut une source essentielle dans l'élaboration de la réflexion du savant. M. C. propose

47/ Qui a fait l'objet d'une publication séparée ; cf. Carbó García 2010b.

48/ Carbó García 2012.

une relecture des passages controversés de l'œuvre de Tertullien relatifs aux dieux dits orientaux. Son étude se concentre essentiellement sur Mithra et Isis, cités par l'apologète chrétien dans le *De praescriptione haereticorum* (40.1-10) et le *De ieiunio adversus Psychicos* (2.4 et 16.7). Pour cela, elle prend en compte le contexte polémique et rhétorique des extraits étudiés et retrace la construction du discours identitaire chrétien pour évaluer la définition chrétienne de l'"autre" oriental. Isis et Mithra sont des instruments de la controverse de Tertullien qui se place dans un cadre bien précis : construire une altérité pour mieux définir et défendre l'identité chrétienne. Les dieux dits orientaux ne constituent pas une catégorie à part, mais sont intégrés dans la construction binaire et antithétique qui instruit l'œuvre de Tertullien, dictée par les oppositions irréductibles *religio-superstitio* et *veritas-mendacium* : les chrétiens et les autres. [JLP]

Odile CAVALIER (dir.), *Fastueuse Égypte*, Paris 2011.

Pour fêter son bicentenaire, le musée Calvet d'Avignon, créé le 9 avril 1811, a organisé une exposition qui met en valeur les objets égyptiens de ses collections. Cet ouvrage a été réalisé à cette occasion.

C'est d'abord l'occasion de se pencher sur la personnalité d'Esprit Calvet, médecin et antiquaire avignonnais du siècle des Lumières, qui fut en relation avec le comte de Caylus et contribua à enrichir son *Recueil d'Antiquités*. Calvet se constitua progressivement une collection qui fut encore augmentée par la suite. De longs développements sont notamment consacrés à l'Ammon de Caderousse (p. 26-27).

Le chapitre "La présence isiaque sur le territoire des Gaules", dû à L. Bricault, nous intéresse plus particulièrement (p. 90-95). Après avoir rappelé l'origine des cultes isiaques, il souligne les principales découvertes dans le sud de la France comme la tête de Sarapis à Pernes-les-Fontaines et le torse du dieu à Valréas, alors qu'elles sont plus éparses vers le nord. Ces cultes touchent aussi bien les élites romanisées, qui nous ont laissé le plus de traces épigraphiques, que les catégories plus modestes, qui privilégiaient des objets bon marché (des lampes par exemple). L. B. revient sur les deux types iconographiques de Jupiter-Ammon, celui du dieu jeune, et celui du dieu âgé. Notons que la lampe K7, découverte à Vaison-la-Romaine, n'est sans doute pas une Isis-Fortuna, mais plutôt une simple Fortuna. De même, le médaillon de Piolenc, souvent mentionné parmi les *isiaca*, ne figure pas Isis et Sarapis mais un couple se regardant.

Dans le catalogue des pièces égyptisantes ou isiaques (p. 96-103), qui ne livre pas d'inédits, on trouvera un Antinoüs au *némès* de Tivoli, une statuette marseillaise acéphale qui pourrait être une Arsinoé représentée en Isis, un hermès double d'Ammon de Saint-Laurent-du-Cros, le médaillon décoré de la tête d'Ammon de Caderousse, le buste d'Ammon de Bagnols-sur-Cèze, des mascarons, médaillon et lampes à tête d'Ammon, une statuette d'Isis-Fortuna, une tête de Sarapis (?), les bustes du dieu découverts à Avignon et Valréas, la tête de Pernes-les-Fontaines et deux lampes figurant l'une le

couple s'embrassant sur une anse et l'autre Sarapis seul sur une anse, cette dernière étant plutôt originaire de Rome que de Vaison.

Une belle statue du Louvre de Neshor, dignitaire portant la triade éléphantine, exhumée à Rome au XVII^e siècle, est également présentée (n° 5, p. 48-49).

Enfin, le thème de l'égyptomanie est mis en valeur par une série de tableaux (Cogniet, Guignet, Dubufe), ainsi que par des aquarelles de l'Avignonnais Antoine Dumas et des planches de la *Description de l'Égypte*. [JLP]

Nathalie de CHAISEMARTIN, "Remarques sur la syntaxe décorative de la frons scaenae d'Aphrodisias : le rôle des décors en bande", dans F. D'Andria & I. Romeo (éd.), *Roman sculpture in Asia Minor: Proceedings of the International Conference to celebrate the 50th anniversary of the Italian excavations at Hierapolis in Phrygia, held on May 24-26, 2007, in Cavallino (Lecce)*, Journal of Roman Archaeology. Suppl., 80, Portsmouth 2011, 77-90.

Commandité entre 30 et 27 par Zoïlos, affranchi d'Octavien, le front de scène du théâtre d'Aphrodisias, en Carie, présente un riche programme décoratif en marbre, presque intégralement conservé, constitué notamment par des motifs en bande miniatures, soignés et combinés avec grande inventivité, attestant un *melting pot* d'influences. Au niveau corinthien, l'entablement surmontant les *aediculae* doubles accueillait des frises égyptisantes originales. On voit ainsi sur quelques blocs jointifs (fig. 5.6) un volatile becquetant des végétaux, une ciste encadrée de deux serpents, un *basileion* et une paire de crotales. Cette iconographie, qui se retrouve à la même époque dans la peinture murale italienne, comme celle de la Maison d'Auguste dans le palais impérial du Palatin⁴⁹, s'intègre dans une scénographie où s'exprime l'idéologie naissante du Principat, cette *renovatio temporum* consécutive à la bataille d'Actium. Une telle illustration du pouvoir du futur Auguste n'aurait-elle pu être inspirée par César lui-même, à l'occasion de son séjour à Cos, durant les hivers 29 et 28 ? [RV]

Christophe CHANDEZON, "Particularités du culte isiaque dans la basse vallée du Céphise (Béotie et Phocide)", dans N. Badoud (éd.), *Philologos Dionysios. Mélanges offerts au professeur Denis Knoepfler*, Genève 2011, 149-182.

Dans le texte de Pausanias (10.32.13-18) relatif au culte d'Isis à Tithorée, C. C. s'attache à l'analyse de particularités, liées notamment au sacrifice, qui n'ont guère fait l'objet de l'attention des savants. Il distingue ainsi les animaux autorisés pour le sacrifice (boeufs, cerfs, oies et pintades) et ceux qui étaient interdits (porcs, chèvres et moutons). Une étude des preuves ostéologiques provenant de divers sanctuaires suggère que les cerfs n'étaient pas consommés entièrement dans un holocauste, comme des sources littéraires telles que Pausanias pourraient le faire croire. Il semble plutôt que certaines parties de la viande étaient mangées. Le cerf n'étant pas un animal ordinaire en Égypte, C. C. suppose que son inclusion parmi les animaux de sacrifice autorisés

49/ Cf. entre autres Söldner 1999 et Söldner 2000.

dans les sanctuaires grecs indiquerait un lien entre Isis et Artémis. Artémis avait un sanctuaire dans la vallée du Céphise, à Hyampolis, qui se serait situé à proximité des sanctuaires d'Isis d'Orchomène, de Chéronée et de Tithorée. Ajoutons qu'Isis possède aussi un temple à Hyampolis même (*RICIS*, 106/0301) et que les liens entre les deux déesses sont très étroits de la Phocide à la Macédoine. C. C. conclut cette très intéressante étude par une série d'observations concernant Plutarque et les éléments qui ont pu susciter son intérêt pour Isis. Il souligne à juste titre combien l'importance et l'implantation ancienne des cultes isiaques en Grèce centrale ont dû jouer un rôle non négligeable dans celui-ci. Dédié à une prêtresse tithoréenne d'Isis apparentée à Sôklaros, un proche du philosophe, le *De Iside et Osiride* explique d'ailleurs les raisons d'être des interdictions de sacrifices porcins et ovicaprins dans le culte de la déesse. [LB]

Angelos CHANIOTIS, "Emotional Community through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as emotional Communities in the Greek World", dans A. Chaniotis (éd.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean*, Heidelberg Althistorische Beitrag und Epigraphische Studien, Stuttgart 2011, 263-290.

Certaines cérémonies peuvent transformer une communauté culturelle en une communauté émotionnelle dans ses relations avec la divinité. Un des cas les plus étudiés est celui des rituels vécus par les initiés isiaques : à la suite de l'expérience du mythe dramatisé d'Osiris, ils revivent leur propre mort et renaissance. Le texte romancé des *Métamorphoses* d'Apulée, inspiré de pratiques réelles, témoigne des émotions de l'initié Lucius : crainte, espoir, joie (II.1 ; 7 ; 12). Plus tard, le *De errore profanorum religionum* de Firmicus Maternus, converti au christianisme, restitue une formule des mystères de Sarapis (23,5), mêlée de crainte (*tharreo*) et d'espoir du salut pour l'ensemble du groupe. Dans le domaine épigraphique, l'arétalogie de Maronée (l. 10-13) reflète les mêmes émotions personnelles, dans la recherche de la communication avec la déesse, grâce à la forme ritualisée d'un hymne dont le texte est exposé dans le sanctuaire. Ce type de texte est lu, rituellement, par les prêtres ou les initiés (*POxy.* II, 1382). D'autres exemples sont étudiés (Éleusis, Mithra). Plusieurs facteurs mettent l'accent sur les sentiments ressentis qui soudent l'appartenance à la communauté : l'exclusivité, le silence exigé, les mots secrets, les signes de reconnaissance qui donnent un sentiment d'identité commune quels que soient l'âge, le sexe, l'éducation, la personnalité ou le rang social. [MCB]

Françoise CHASERANT, *Du Nil à Alexandrie, histoires d'eaux*, catalogue de l'exposition du musée de Tessé (26 novembre 2011-27 mai 2012), Le Mans 2011.

Parmi les objets exposés dans la salle 4, consacrée à Alexandrie, on signale : n°58, un buste de Sarapis en marbre veiné d'époque romaine, conservé au musée de Guéret (Creuse), inv. 84.9.34 (photo à la p. 14) ; n°59, un moule pour ex-voto avec figure du taureau Apis, conservé au musée J. Déchelette de Roanne, inv. 2328 ; n°60, une

anse de lampe avec buste de Sarapis à haut *calathos* décoré, d'époque romaine, conservé au musée Pincé d'Angers, inv. MA R517.11 ; n°67, un Harpocrate en terre cuite au pot et à l'amphore, d'époque romaine, conservé au musée J. Déchelette de Roanne, inv. 205 (photo, p. 15). Dans la salle 8 consacrée aux rites funéraires, on note le n°87, un très intéressant Osiris-Canope en schiste vert, d'époque romaine, conservé au musée d'Aquitaine de Bordeaux, inv. 8781 (photo, p. 23) et publié récemment par F. Saragoza (cf. infra, 399). [MCB]

Kalliopi G. CHATZINIKOLAOU, *Οι λατρείες των θεών και των ηρώων στην Άνω Μακεδονία κατά την αρχαιότητα (Ελίμεια, Εορδαία, Ορεστίδα, Αυγησιτίδα)*, Thessalonique 2011.

Ce livre est la version révisée de la thèse de doctorat de K. C. sur le culte des dieux et des héros en Haute Macédoine, soutenue en 2007 à l'Université de Thessalonique. Le matériel concernant les cultes isiaques dans la région n'étant pas riche, le livre y consacre uniquement quatre pages de la section générale (p. 194-197) et quatre pages avec 6 entrées du catalogue (p. 352-355, n°239-244). K. C. mentionne l'inscription d'Akrini (au musée de Kozani ; cf. *RICIS*, 113/0101), la passoire plastique en forme de pied droit provenant de Petres, et quatre objets en bronze du Musée archéologique national de Bitola – une statuette d'Harpocrate d'Heraclea Lyncestis, une tête de Sarapis, une statuette d'Isis-Tychè et un buste d'Isis *regina* (que K. C. considère comme un buste d'Isis-Tychè, malgré l'absence d'attributs caractéristiques) trouvés à proximité d'Heraclea "dans la localité supposée être Nicea"⁵⁰. [PC]

Raphaëlle CHOSSENOT, Angélique ESTEBAN & Robert NEISS, *Reims*, CAG, 51/2, Paris 2010.

La tête en marbre noir (h. 19 cm environ) d'un dieu barbu et moustachu, à la chevelure abondante, trouvée en 1800 Place Myron-Herrick, près de la Porte-aux-Ferrons, à Reims, n'est plus connue que par un dessin ; on a voulu y reconnaître Jupiter, Esculape ou Sarapis (p. 179, n°A 67, fig. 208) ; cette dernière hypothèse semble peu vraisemblable en l'absence de traces d'un *calathos* ou de mèches frontales caractéristiques. Des fragments d'une amphore provenant d'Égypte ont été recueillis dans un niveau d'occupation du III^e siècle, lors de fouilles menées entre 1998 et 2000 au n°6, rue des Fuseliers (p. 194, n°A 87). Le site de Durocortorum (Reims) a livré quinze cachets à collyres et des restes de nombreux collyres secs. La composition des remèdes prescrits en cas d'affection oculaire (dérivés du cuivre et du plomb) correspond à celle des collyres recommandés en Égypte (p. 118). Une ampoule de Saint-Ménas (Musée Saint-Rémi de Reims, inv. 986-8-6) est signalée comme trouvée à "La Fosse Jean Pat", site d'une nécropole et

⁵⁰ Bitrakova Grozdanova 1999, 65, 79-81. Avec Bitrakova Grozdanova, nous sommes enclin à envisager l'existence d'un culte isiaque organisé aux environs d'Héraclée.

d'habitats antiques, dans la partie nord-est de la ville de Reims (p. 448, fig. 774a-b) ; elle montre sur une face le saint flanqué de deux chameaux et sur l'autre l'inscription "eulogia" en lettres grecques.

L'intaille en pâte de verre gravée d'une tête de Sarapis vue de profil, découverte rue Rockefeller, lors des fouilles urbaines conduites par A. Balmelle de 1990 à 2000, n'est pas signalée dans cet ouvrage (cf. Veymiers 2009a, 247, n° I.AB 144 ; Veymiers 2011a, 243, pl. I, n° I.AB 144). [GC]

Perikles CHRISTODOULOU, "Priester der ägyptischen Götter in Makedonien (3. Jh. v. Chr. – 3. Jh. n. Chr.)", *MDAI(A)*, 124, 2009, 325-356.

La Macédoine a livré un certain nombre de documents épigraphiques relatifs à des prêtres isiaques. De tels sacerdoces sont attestés à Philippes, Amphipolis, Terpni, Anthémonte, Thessalonique, Dion, Beroia et Stobi, les plus anciens remontant au début du III^e siècle a.C. et les plus récents étant datés du milieu du III^e siècle p.C. L'auteur, après avoir analysé en détail et avec une grande et précieuse acribie l'ensemble de cette documentation, site par site, propose quelques éléments de synthèse (avec un très judicieux tableau, p. 354-355). Il fait ressortir en particulier l'investissement marqué des Romains dans ce type de sacerdoces dès la fin de la période républicaine et la primauté de Sarapis, dans les colonies notamment, sur le reste du cercle isiaque, tout en notant la variété des prêtrises au sein d'un même sanctuaire, comme à Thessalonique. Il faudrait maintenant pouvoir confronter ces observations très rigoureuses avec celles livrées par d'autres régions de l'espace égéen. [LB]

P. CHRISTODOULOU, "Les reliefs votifs du sanctuaire d'Isis à Dion", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011, 11-22.

Commencées en 1978, les fouilles du sanctuaire d'Isis à Dion ont mis au jour des temples, un portique et des chambres. On y pénètre par une porte monumentale, à l'est, qui mène par une voie processionnelle à un autel érigé devant le temple principal. Posé sur un podium, avec un escalier, il présente quatre colonnes ioniques en façade. Comme deux inscriptions nous l'indiquent, Isis y était invoquée sous l'épithète *Lochia*. Au nord du temple, un petit édifice est consacré à l'Aphrodite *Hypolympidia*, forme indigène de la déesse. Au sud, on a découvert un troisième temple dont l'hôte est inconnu. En dehors de ces trois bâtiments alignés, datés par D. Pandermalis du II^e siècle p.C., le sud du complexe abrite un sanctuaire d'Isis-Tychè, plus tardif.

La pièce la plus ancienne est un buste féminin exceptionnel dédié par Kallimachos et Klêta, en reconnaissance de τῆς πλανητέας, terme que P. C. traduit par "(pour les gains) par navire ambulant" (cf. πλανῶ, "errer"). La déesse est coiffée d'un chapeau unique, bombé à larges bords, comme on en porte pour les travaux des champs. Un petit trou perforé au milieu du bord du chapeau a pu recevoir un attribut en bronze ; l'auteur songe à une petite couronne d'Hathor ou à

un *basileion*. Nous nous trouverions alors en présence d'une Isis. Elle est d'ailleurs vêtue d'un manteau retenu sur la poitrine par le nœud isiaque. De la main droite, elle tient deux épis de blé, et dans la gauche un sceptre surmonté de la coiffe hathorique. Sur l'épaule gauche, elle semble supporter un sac (de blé ?). Isis serait donc figurée comme une déesse de la fertilité agraire. D'après la paléographie et le style du relief, D. Pandermalis l'a situé au II^e siècle a.C., mais il pourrait remonter à la seconde moitié du III^e siècle a.C.

On a aussi découvert un relief d'époque hellénistique orné de deux oreilles flanquant la dédicace de Mellichos, fils d'Hipparque, à Sarapis, Isis et Anubis, sûrement une marque de reconnaissance de l'écoute des dieux égyptiens.

Dans le temple principal d'Isis *Lochia*, on a retiré, autour de l'escalier, trois reliefs hellénistiques et deux d'époque impériale. Un relief décoré d'une oreille présente l'inscription "Le prêtre Iasôn à Isis *Lochia*". Quatre autres reliefs sont gravés d'empreintes de pieds (*vestigia*) de taille différente, tournées vers l'extérieur du temple, et d'une inscription grecque. Le premier socle est le don de C(aius) Iulius Quartus, toujours à Isis *Lochia*. Sur un socle réutilisé, a été déposée une plaque dont les pieds sont surmontés de l'indication "Le prêtre C(aius) Hostius Philon, d'après une injonction (divine)". Le troisième relief est aussi le résultat d'une injonction, mais cette fois d'Hermanubis à Ignatia Herennia. Sous les *vestigia* du dernier relief, on lit "Getianus Pasiphilos, étant prêtre". L'auteur se range à l'avis de L. Castiglione pour voir dans ces *vestigia* la trace d'une épiphanie divine. La plus grande empreinte serait celle de la divinité et la plus petite, celle du fidèle, à travers laquelle il se mettait de façon durable sous la protection divine. Il semble que le temple était déjà en fonction avant la fin du III^e siècle a.C. On notera qu'une dédicace à Artémis *Eileithyia* du III^e siècle a.C. provient de ce temple. Il est bien possible que le culte de cette Artémis protectrice des naissances ait précédé celui d'Isis *Lochia* pourvue des mêmes pouvoirs. Toutes ces inscriptions sont recensées dans le *RICIS*. [MM]

P. CHRISTODOULOU, "Προτομή Σάραπι σε φτερωτό πόδι", dans S. Pingiatoglou & T. Stephanidou-Tiveriou (éd.), *Νόματα. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Δημήτριο Παντερμαλή*, Thessalonique 2011, 365-372.

Une intaille⁵¹ de jaspe rouge (fig. 1), mise au jour en 1991 dans la basilique de l'agora de Dion, figure un buste de Sarapis, coiffé du *calathos*, sur un grand pied gauche, selon un type qui apparaît dans le monnayage alexandrin en l'an 19 d'Hadrien (134/5) avant d'être repris en glyptique. La scène présente ici la particularité d'ajouter au pied divin les ailerons talaires d'Hermès, ce qui permet à l'auteur d'évoquer son intimité avec la famille isiaque. S'il se rapproche généralement de Thot ou d'Anubis, Hermès a pu aussi nouer des liens étroits avec Sarapis, comme l'atteste une petite applique en bronze découverte à Sabratha. [RV]

51/ Reprise dans Veymiers 2011a, pl. 8, doc. I.E 3.

Laurent CHRZANOVSKI (éd.), avec la collaboration de Néguine MATHIEUX, Alain PASQUIER & Jean-Louis PODVIN, *Facéties lumineuses. Lampes-statuettes antiques d'Alexandrie dans les collections du Musée d'art et d'histoire de Genève et du Département des Antiquités grecques, étrusques et romaines du Musée du Louvre*, Hellas et Roma, 13, Milan 2011.

L'ouvrage s'intéresse à une catégorie particulière de lampes, celles qui associent la fonction d'éclairer une divinité et celle de l'honorer. En ce sens, elles vont peut-être encore plus loin que les lampes dotées d'une anse plastique.

Après une présentation historique d'Alexandrie et de l'Égypte à l'époque gréco-romaine (J.-L. P.) et l'étude d'une lampe en bronze de nain attisant la flamme (A. P.), N. M. se penche sur les figurines en terre cuite d'Alexandrie, dont certaines portent encore des traces de polychromie, ce qui n'est pas le cas pour les figurines-lampes, seulement peintes en blanc, dont la lumière de la flamme devait cependant mettre en valeur les aspérités des volumes. Sarapis (n° 3 et 4, p. 11-12) est représenté sur une anse plastique et sur une autre, delta ; Harpocrate (n° 4 et 6, p. 36 et 38) sur des terres cuites. En ce qui concerne les figurines-lampes, malheureusement retrouvées hors contexte, elles représentent Isis, la tête d'Harpocrate et le dieu au pot, allongé sur une barque, Bès et un babouin. Une de ces figurines-lampes proviendrait de Palestine, une de Chypre, les autres d'Égypte. [JLP]

Willy CLARYSSE & Mario C. D. PAGANINI, "Theophoric Personal Names in Graeco-Roman Egypt. The Case of Sarapis", *APF*, 55.1, 2009, 68-89.

Dans cette passionnante étude, W. C. et M. P. font état des résultats de la remarquable enquête statistique menée dans la documentation grecque, mais aussi, même si les chiffres sont résiduels, latine et démotique, sur les noms théophores construits sur celui de Sarapis. 4857 porteurs de noms théophores ont été recensés entre le III^e siècle a.C. et le VII^e siècle p.C. Dix-huit anthroponymes construits sur le nom du dieu ont été identifiés, parmi lesquels Sarapion, pour les hommes, et Sarapias, pour les femmes, sont les plus répandus. Les premières attestations de noms théophores sarapiaques sont à dater *c.* 250 a.C. Les quelques occurrences antérieures notées ici et là ne peuvent être retenues. La répartition chronologique des porteurs de tels noms est éclairante : 33 personnes identifiées au III^e siècle a.C., 123 au II^e, 99 au I^{er} ; 423 au I^{er} siècle p.C., 2137 au II^e, 1297 au III^e, puis 485 au IV^e, mais encore 61 au VII^e. Dans plus de 90 % des cas, le nom se construit sur la forme Sarapis. Les noms en Serap- apparaissent dans moins de 8 % des cas, et ce dès le II^e siècle a.C. La forme Serap- n'est donc pas une particularité de l'époque impériale comme on le pense généralement. Toutefois, elle est peut-être influencée par le latin. On notera qu'une même personne peut être appelée Sarapion ou Serapion, Sarapias ou Serapias indifféremment, parfois dans le même papyrus !

Les noms théophores formés sur celui du dieu grec Sarapis sont ressentis par la population de l'Égypte gréco-romaine comme des noms grecs et non égyptiens. Il semblerait que ces noms soient portés par des individus plutôt urbains et d'un milieu social relativement élevé, mais ce ne sont que des impressions/intuitions difficiles à prouver statistiquement.

Les auteurs s'attachent en fin d'article à l'analyse de trois noms particuliers : Sarapammon, Philosarapis et Sarapodôros, relativement populaires aux II-III^e siècles, mais non attestés auparavant. On remarquera que Philosarapis, bien connu aussi hors d'Égypte, disparaît au IV^e siècle, au contraire de Sarapammon, bien présent en Moyenne Égypte jusqu'à l'époque chrétienne en raison de la grande popularité d'un saint local porteur de ce nom. On notera avec les auteurs la rareté du nom Sarapodôros. Contrairement à Osiris (cf. le nom Pétosiris, très commun) et bien sûr à Isis (cf. les innombrables Isidore), Sarapis ne fut guère perçu comme un dieu qui "donne des enfants". [LB]

Filippo COARELLI, "Isis Capitolina", dans F. Coarelli (éd.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi. Catalogo della mostra (Roma, Colosseo-Palatino, marzo-settembre 2009)*, Milan 2009, 222-223.

F. C., *contra* la plupart des savants, réaffirme ici l'existence d'un culte et d'un temple isiaques sur le Capitole dès le début du I^{er} siècle a.C., voire dès les dernières décennies du II^e siècle, un culte célébré sans interruption jusqu'à la fin du II^e siècle p.C. Les découvertes récentes sous l'église S. Maria in Aracoeli pourraient appartenir à ce lieu de culte isiaque. [LB]

F. COARELLI, "Le *Bellum Vitellianum* et l'Isis du Capitole", dans M.-J. Kardos (éd.), *Habiter en ville au temps de Vespasien. Actes de la table ronde de Nancy, 17 octobre 2008*, Études d'archéologie classique, 14, Nancy 2011, 47-50.

Domitien avait échappé à la mort en décembre 69 en se déguisant en isiaque, ce qui laisse supposer, selon F. C., l'existence d'un sanctuaire d'Isis sur le Capitole, une idée que l'auteur soutient de longue date, et qui est loin de faire l'objet d'un consensus scientifique. F. C. évoque en trois sections les témoignages qu'il rattache à ce temple d'Isis sur le Capitole qui remonterait à l'époque républicaine romaine. 1) Trois inscriptions mentionnant un *sacerdos Isidis Capitolinae* : deux de type funéraire (*RICIS*, 501/0109-10), dont l'une trouvée Via Portuense en 1720 (*RICIS*, 501/0109) et la troisième, provenant de Portus, transcrite au XIX^e siècle et aujourd'hui perdue (*RICIS*, 503/1221). 2) Une série de monuments de la colline de l'*Arx* : une dédicace à Isis *frugifera* (*RICIS*, 501/0111), une autre évoquant une *protomè* de Sérapis (*RICIS*, 501/0112) et de petites sculptures égyptisantes. Dans ce corpus figure l'obélisque Mattei qui n'aurait pas été déplacé au XVIII^e siècle de l'*Iseum* du Champ de Mars, mais proviendrait directement de l'*Iseum* du Capitole (ce qui est peu convaincant). 3) Les fouilles récentes de l'*Arx*, entreprises par P. L. Tucci et publiées

en 2006⁵², auraient mis au jour une structure de plan trapézoïdal dont l'architecture présente des traits caractéristiques des sanctuaires égyptiens. Il pourrait s'agir du temple d'Isis *Capitolina* auquel aurait succédé S. Maria in Aracoeli. [JLP, ASZ]

Joan Breton CONNELLY, "19. Twilight of the Ptolemies: Egyptian Presence on Late Hellenistic Yéronisos", dans D. Michaelides, V. Kassianidou & R. Merrillees (éd.), *Egypt and Cyprus in Antiquity: Proceedings of the International Conference, Nicosia 3-6 april 2003*, Oxford-Oakville 2009, 194-209.

Lorsque l'on s'intéresse aux relations entre Chypre et l'Égypte ptolémaïque, la petite île de Yéronisos, au large des côtes orientales chypriotes, occupe une place fondamentale. En effet, si des relations avec l'Égypte sont bien attestées depuis l'époque byzantine jusqu'au XX^e siècle, c'est durant la fin de l'époque hellénistique que le site, en tant que lieu de pèlerinage isolé, a connu sa période d'interaction avec l'Égypte la plus profonde. Nommée "Hiéra", l'île est connue et citée dans les sources antiques, notamment chez Pline (*Nat.*, 5.129-131), Strabon (14.6.4) et Dion Cassius (54.23.7) qui précise qu'elle a été détruite par un tremblement de terre en 17 a.C. Caractérisé par une absence de ressources en eau et par des collines escarpées, le site n'avait pratiquement pas été fréquenté depuis 3700 ans lorsque qu'une communauté s'y installe à la fin du I^{er} siècle a.C. Les témoignages numismatiques et céramologiques attestent une occupation qui couvre une période extrêmement courte, contemporaine des derniers règnes lagides : entre 80 et 30 a.C.

De nombreux documents permettent de caractériser la nature religieuse de l'activité à Yéronisos. Les fouilles ont révélé la présence de différents types de pendentifs, notamment un exemplaire zoomorphe en cornaline (en forme de grenouille), provenant sûrement d'Alexandrie (fig. 19.16, p. 201) et un scarabée en stéatite qui présente l'image de la déesse Sekhmet trônant et tenant un sceptre de papyrus (fig. 19.18, p. 201). Il semble donc que les individus de passage à Yéronisos portaient différents types de pendentifs, comme l'attestent une quinzaine de petits "sceaux" en calcaire⁵³. Utilisés comme des amulettes, ces objets constituent de précieux témoignages que l'on retrouve portés en pendentif sur plusieurs statues de jeunes garçons (les *temple boys*), systématiquement découvertes dans des sanctuaires dédiés à Aphrodite courotrophe et à Apollon, notamment à Kourion (cf. l'exemplaire conservé au Metropolitan Museum of Art, inv. 74.51.1449, p. 204, fig. 19.26).

Un petit sceau de forme pyramidale présente un *basileion* (fig. 19.23, p. 203). Selon J. B. C., les analogies (notamment iconographiques) entre les sceaux d'Edfou et les amulettes de Yéronisos constituent une clef majeure pour comprendre l'établissement du site au I^{er} siècle a.C. et, surtout, la nature des rites qui y étaient pratiqués. En outre, les relations entre le matériel archéologique et les rites de passage des jeunes garçons

permettent d'identifier la fonction "cultuelle" de l'île.

J. B. C. précise également que la chronologie du site n'interdit pas l'existence de rapports avec Cléopâtre VII et Césarion. Elle cite les médaillons de bronze qui figurent Cléopâtre et la tête de Césarion, frappés à Paphos à l'occasion de la naissance de l'enfant en 47 a.C. Le fait que ces émissions commémoratives soient uniquement attestées à Paphos ne doit pas être dû au hasard, surtout si l'on considère le rapport entre Cléopâtre et Aphrodite (César étant lui-même descendant de Vénus). Ces éléments doivent être liés à la politique de Cléopâtre visant à promouvoir la cause de Césarion et le légitimer aux yeux de Rome. Selon l'auteur, cet événement s'inscrit dans une tradition d'époque ptolémaïque (Bérénice I^{re} avait notamment accouché du futur Ptolémée II à Cos, en 308 a.C.). La disparition de l'occupation à Yéronisos après 30 a.C. (une conséquence d'Actium ?) constituerait une preuve supplémentaire des rapports avec Cléopâtre VII, bien qu'aucune source ne permette de l'affirmer. [NA]

J. B. CONNELLY, "Hybridity and Identity on Late Ptolemaic Yeronisos", *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes*, 39, 2009, 69-88.

L'auteur pose une double interrogation relative au caractère hybride des témoignages archéologiques de l'île de Yéronisos : qui étaient ces individus qui ont fréquenté le site et pourquoi ont-ils favorisé une double iconographie (chypriote et ptolémaïque) ? À partir du matériel, J. B. C. propose d'imaginer un phénomène d'assimilation culturelle entre le panthéon local et les divinités égyptiennes. Selon elle, le dieu Apollon serait présent sous deux formes à Yéronisos, celle du dieu chypriote "traditionnel", tandis que l'autre serait l'équivalent de l'Horus égyptien. La fondation du sanctuaire d'Apollon à Yéronisos coïncide avec la naissance de Ptolémée XV Césarion en 47 a.C. et surtout avec la volonté de Cléopâtre de le promouvoir. C'est dans ce contexte "d'assimilation" des traditions égyptiennes et chypriotes que l'auteur propose d'analyser le complexe de pièces carrées, placé à la limite méridionale de Yéronisos, comme un lieu de culte dédié à Césarion-Horus et à Apollon.

De manière analogue à l'article chroniqué, supra, 333, l'étude des témoignages relatifs aux activités culturelles de l'île constitue le fil conducteur du discours. Le sanctuaire aurait été érigé sous Cléopâtre VII, intégré dans sa politique de construction de temples en Égypte, notamment le célèbre mammisi d'Érmant. Selon J. B. C., nous ne pouvons pas savoir si la création du sanctuaire à Yéronisos a été motivée par la naissance de Césarion, mais on ne peut pas nier la relation spéciale avec l'iconographie de la dernière reine d'Égypte (p. 84). Au final, cette étude pose plusieurs questions qui, en l'absence de sources écrites sur les interactions entre la dernière reine lagide et cette région isolée de l'Ouest chypriote, ne trouvent pas de réponses. Dans cette bonne synthèse des données archéologiques, l'élément iconographique "isiaque" (le *basileion*, fig. 10, p. 79) est intégré comme une preuve supplémentaire des rapports entre Yéronisos et l'Égypte lagide. [NA]

52/ Tucci 2006.

53/ Cf. Connelly 2006.

Laurent COULON, “Les formes d’Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l’époque Ptolémaïque”, dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008. M. Malaise in honorem*, RGRW, 171, Leyde-Boston 2010, 121-147.

L. C. livre une réflexion sur l’identité “originelle” d’Isis, afin de mieux saisir les transformations et évolutions de la déesse et de son culte en Égypte même. Il propose d’aborder cette question à partir de la documentation sacerdotale hellénistique de Karnak. La figure d’Isis commence à se développer à partir du I^{er} millénaire a.C. grâce au culte d’Osiris, et aux rites de célébration de la naissance d’Horus. Représentée en tant que mère d’Horus dès la Troisième Période Intermédiaire (22^e dynastie) sur les façades de temples, son rôle reste toutefois secondaire, même si elle fait bientôt l’objet de la piété des fonctionnaires de la Divine adoratrice. Au IV^e siècle, elle passe au premier plan dans son temple thébain d’Opet. Elle est aussi honorée dans la nécropole d’Osiris de Coptos, “La grande Place”, là encore sous une forme égyptienne, même si de petits sanctuaires étaient consacrés à l’Isis hellénisée. Si l’on connaît de nombreux prêtres d’Osiris d’Opet, rares sont les mentions de prophètes d’Isis. Des femmes étaient également officiantes (mais peut-être pas prêtresses), ne serait-ce que pour jouer le rôle d’Isis et de Nephthys dans les rituels.

L’auteur termine par l’étude, à travers la documentation sacerdotale, des formes spécifiques d’Isis qui se sont multipliées depuis le Nouvel Empire : L’“Isis la grande de la Ville (= Thèbes)” qui semble être, dès l’époque ptolémaïque, un principe divin universel à relier aux déesses féminines thébaines ; l’“Isis de l’entrée”, qui posséderait un rôle juridique spécifique mais symboliserait plus généralement le lien homme/divinité qui se forme à l’entrée du sanctuaire ; l’“Isis du pavillon”, qui ferait référence à une fonction de déesse guérisseuse mais aussi de contact direct entre les fidèles et la divinité ; l’“Isis (de) l’abandonnée / la veuve de la route”, qui renverrait à sa qualité de protectrice des voyageurs ou à sa propre errance de veuve dans la recherche du corps d’Osiris ; enfin, l’“Isis maîtresse de la végétation”, qui semble recouper d’autres mentions d’Isis en tant que maîtresse de la crue fertile et inventrice des moissons.

Les formes classiques de la déesse se combinent à des formes nouvelles à l’époque ptolémaïque, ce qui explique, pour L. C., le succès de la déesse myrionyme. Cette multiplicité des formes et des épicleses semble en effet correspondre à l’attente et au fonctionnement du polythéisme grec. [ASZ, JLP]

Ștefana CRISTEA & Tiberiu ŢECAR, “Isis și Serapis în epigrafia Daciei romane”, dans V. Rusu-Bolindeț, T. Săalgean & R. Varga (éd.), *Studia Archaeologica et Historica in honorem Magistri Dorin Alîcu*, Cluj Napoca 2010, 255-282.

Après quelques pages de synthèse sur la présence isiaque en Dacie (p. 255-261), les auteurs donnent un catalogue détaillé et rigoureux de 22 inscriptions concernant Isis et Sarapis retrouvées dans la province

(p. 261-277). On trouvera dans le présent volume (supra, 174), une table de concordance entre cette liste et le *RICIS*, que les auteurs n’ont pu consulter, pas plus que la *SIRIS*. [LB]

Andrea CSAPLÁROS & Ottó SOSZTARITS, “Savaria. Größtes Isis-Heiligtum im Donauraum”, *Archäologie in Deutschland*, 2012.2, 62-63.

Fondée vers 50 p.C. pour les vétérans de la XV^e Legio Apollinaris, Savaria devint dès le début du siècle suivant un centre administratif important de la province de Pannonie. C’est là qu’on a découvert un lieu de culte en l’honneur d’Isis. Des peintures murales retrouvées récemment, sur lesquelles on distingue clairement des sistres, attestent l’existence d’un sanctuaire dès la fin du I^{er} siècle. Ce culte se maintint jusque dans le premier tiers du IV^e siècle. Une reconstitution de l’*Iseum* fut tentée dès 1963 ; le bâtiment a fermé en 1996 avant qu’une nouvelle reconstitution ne soit réalisée par O. Sosztarits, grâce à des fonds européens. [JLP]

Katherine E. CUPELLO & Lisa A. HUGHES, “Reuse, the Roman Funerary Monument and the Rabirii: Violation of Memory or Commemoration of Past and Present?”, *Annali della Scuola normale superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia-Pisa*, 2.1, 2010, 3-23.

Détaché de la face principale de la tombe des Rabirii située le long de la *via Appia Antica*, non loin de l’intersection avec la Via di Tor Carbone, un large panneau de marbre aujourd’hui conservé au Palazzo Massimo alle Terme (inv. 196633 ; *RICIS*, 501/0160) présente les bustes en haut-relief d’un homme, d’une femme et d’une jeune femme. Le couple se compose de Gaius Rabirius Hermodorus et de son épouse Rabiria Demaris, probablement des affranchis de G. Rabirius Postumus, le dioécète d’Égypte dont Cicéron défendit la conduite à Alexandrie dans le *Pro Rabirio* (54/3 a.C.). L’ensemble pourrait dater des dernières décennies du I^{er} siècle a.C., si l’on se fie aux coiffures du couple (p. 10). L’intérêt principal de ce monument réside dans la regravure du portrait de la jeune femme et des éléments qui l’entourent. À une date que les auteurs situent entre l’avènement de Claude et la fin de l’époque flavienne (p. 13)⁵⁴, on a nettement creusé le tiers droit de la partie inférieure et inscrite du bas-relief, sur 1 cm de profondeur, pour écrire le nom d’*Usia Prima* et sa qualité – *sac(erdos)* ou *sac(rorum) Isidis* – ainsi que les deux espaces de part et d’autre de sa tête afin d’y faire apparaître un sistre, à gauche, et une patère, à droite. Le portrait lui-même a été retouché, comme le montre la disproportion entre la tête et le corps de la jeune femme. Le buste a été lui aussi retravaillé, selon des modalités qui laissent à penser que le portrait original était celui d’un homme. Parmi les éléments signifiants de ce nouveau portrait, on note qu’*Usia Prima* semble porter une couronne

54/ Cette regravure est datée, avec de bons arguments, c. 40 p.C. par Frenz 1985, 142-143, n°D6 ; les auteurs ne semblent pas connaître cette publication, ni celles de M. Malaise, J. Eingartner ou encore le *RICIS*.

florale sur sa chevelure. L'attachement isiaque d'Usia Prima explique, pour les auteurs, son choix de figurer auprès de membres de la *gens Rabiria*, dont les rapports avec Alexandrie et l'Égypte sont bien connus. On ignore toutefois dans quelles conditions Usia Prima (ou l'un de ses proches) a pu altérer un relief funéraire afin de s'approprier une partie de l'héritage culturel et mémoriel des Rabirii. [LB]

Hélène CUVIGNY, "The Shrine in the *praesidium* of Dios (Eastern Desert of Egypt): Graffiti and Oracles in Context", *Chiron*, 40, 2010, 245-299.

L'auteur rappelle les différentes phases de construction de la chapelle du *praesidium* de Dios, fortin fondé par Trajan dans le désert oriental, sur la route de Bérénice (fouilles de J.-P. Brun et E. Botte) : la pièce centrale est meublée d'un podium pour les divinités, d'un autel, d'un baldaquin (phase 4, postérieure à 160, sans doute sous les Sévères) ; on a découvert trois statues brisées dont un Sarapis trônant associé à une tête de Cerbère ; puis deux bassins, à la phase 5 ; une reconstruction est visible en phase 7, avant l'abandon du fort vers le milieu du III^e siècle. Mais le sanctuaire reste visité par les voyageurs.

Les inscriptions étudiées comportent une dédicace (antérieure à la phase 4) à Zeus Hélios Mégas Sarapis par un certain M. Antonius Celer, architecte de la 1^{re} cohorte des Lusitaniens (n°2) ; dans un graffiti de la phase 4, un *librarius* honore le même dieu associé à la Tychè locale (n°4) ; on retrouve le seigneur Sarapis dans le graffiti n°6 et peut-être Isis dans le graffiti n°7. Enfin, les ostraca exhumés du remplissage du podium (phase 7) témoignent d'une pratique oraculaire proche de la tradition des *astragaloi* d'Asie Mineure. Pour H. C., le dieu principal de la chapelle est Zeus Hélios Mégas Sarapis, en l'honneur duquel avait été élevé le premier temple. Par la suite, son culte subsiste dans la seconde *aedes* avec une statue du dieu assis, comme l'attestent les deux graffiti et une représentation schématique du dieu radié trônant et accompagné de Cerbère sur une petite stèle en argile. On note encore une tête à boucles libyques qui pourrait appartenir à une statue d'Isis-Tychè. Le succès de Sarapis dans les établissements semi-militaires s'expliquerait par son caractère composite correspondant aux attentes de toutes les catégories sociales, à la fois indigènes et grecques. On citera, en parallèle, les documents du Mons Claudianus, où une carrière était appelée Chresmosarapis ("l'oracle de Sarapis"), et du Mons Porphyrites, indices du culte dominant du même dieu dans le désert oriental. Un autre *Sarapeum* serait identifiable à Didymoi ; de petites offrandes votives (statuettes, terres cuites d'Isis et de Sarapis) en témoignent, ainsi qu'une inscription dont il reste l'épithète au datif singulier (μεγάλη) qui faisait probablement référence à Sarapis, ainsi que deux autres inscriptions remerciant Sarapis pour un rêve. Pour L. Bricault, cette divinité composite est d'origine thébaine, alors que pour G. Tallet, c'est une divinité alexandrine, une position renforcée par d'autres arguments présentés par H. C. Le rôle oraculaire du

dieu est également discuté. Pour la tendance de Sarapis à remplacer les anciens dieux pharaoniques, on verra Hölbl 2004. [MCB, JLP]

Maria Teresa D'ALESSIO, *I culti a Pompei. Divinità, luoghi e frequentatori (VI secolo a.C. - 79 d.C.)*, Rome 2009.

Dans le paysage actuel des monographies consacrées aux cultes pratiqués à Pompéi entre les périodes archaïque et impériale, ce volume est, avec ceux de Van Andringa et Laforge (cf. infra, 368) publiés la même année, l'un des plus complets et stimulants. Le temple d'Isis est évoqué aux p. 67-79 et 119-120. L'auteur offre un résumé précis de ses caractéristiques architecturales, une brève histoire des fouilles, une analyse approfondie de la chronologie des différentes phases de construction, enfin une réflexion générale sur le succès du culte d'Isis à Pompéi et son impact sur le milieu socio-politique local. [VG]

M. T. D'ALESSIO, "Regione IX. Circus Flaminius", dans A. Carandini (dir.) *Atlante di Roma antica. Biografia e ritratti della città I. Testi e immagini*, 493-541 ; II. *Tavole e indici*, Milan 2012.

L'auteur mentionne l'*Iseum Campense* (I, 517-518), construit magnifiquement à la demande de Domitien pour remplacer celui qui aurait brûlé lors de l'incendie de 80 p.C. et connu par la *Forma Urbis*, ainsi que les trouvailles de monuments égyptiens et égyptisants de cette zone. Les limites sont définies : une zone allongée rejoignait au nord l'Aqueduc de la Vierge ; elle était bordée à l'ouest par les *Saepta*, au sud par les accès méridionaux au portique de Méléagre. On distingue trois ensembles (II, 236). Au centre, une petite place à dalles de marbre et portique, bordée par des arcs d'accès à l'ouest et à l'est (arco Camigliano = *arcus ad Isis* ?) et ornée au milieu d'une fontaine (?) et d'une base (obélisque de Piazza Navona ?). Au sud, s'élève le Sérapéum (sur le modèle de celui de Memphis), vaste exèdre semi-circulaire avec une vasque entourée d'un portique où s'ouvrent des niches ; au fond, une abside plus profonde pour le culte divin ; le grand pied de la Via Pie' di Marmo pourrait appartenir à la statue de culte du dieu alors que la statue de la déesse pourrait être celle de Madama Lucrezia près de la basilique S. Marco (fig. 197). Au nord, un jardin bordé d'arbres (palmiers ?) aboutit à un édifice (coupe, II, 236) avec pavage en "cocciopesto" (temple d'Isis ?) par un *dromos* flanqué de statues, obélisques et euripes ? Au sud du Sérapéum, hors du complexe sacré, un édifice triangulaire à portique, dit le Delta, abrite une vasque monumentale et aurait la fonction d'un *Purgatorium* comme à Pompéi. Une sélection de documents (II, 236) évoque le décor : une statue de faucon (décor de la façade du temple d'Isis ?), un sesterce de Vespasien (71) avec la façade du premier Iséum, un sesterce de Domitien (94-96) avec la façade du deuxième Iséum, la pigne en bronze de la piazza della Pigna, une colonne avec scène de culte, le sphinx d'Amasis, le pied de Sarapis, l'obélisque de la Piazza della Minerva, une statue de crocodile en granit rose, un sphinx en granit rose, une statue de cynocéphale en granit gris, une statue du Nil, une statue du Tibre,

une vue du Canope de la Villa Adriana. La date de la construction de l'Iséum reste encore controversée. Cet article s'appuie pour l'essentiel sur la monographie de K. Lembke⁵⁵. [MCB]

Enrico Maria DAL POZZOLO, Rosella DORIGO & Maria Pia PEDANI (éd.), *Venezia e l'Egitto, Mostra Palazzo Ducale, Venezia, 30 settembre 2011-22 gennaio 2012*, Venise-Milan 2011.

Dans la première partie du catalogue consacrée aux témoignages égyptiens en Vénétie romaine, on remarque la présentation des *isiaca* de Vérone : I.4, 279 (tête de sphinx) ; I.5, 279-280 (autel à Isis *regina* et Jupiter Sol, trouvé dans les fouilles du théâtre en 1905, et porteur d'une inscription de 5 lignes ; toutes les études l'ont identifié, à tort selon A. Buonopane, avec *CIL V*, 3232, qui porte une inscription identique mais gravée sur 2 lignes, trouvée en 1817-1818 près de la porte San Stefano et perdue depuis ; il s'agirait de deux inscriptions différentes ; cf. cependant supra, 168-169). Pour les *isiaca* d'Altino, on note : I.7, 280 (moule de fusion pour une plaquette métallique avec Isis, Anubis et Sarapis) ; I.8, 280 (sistre) ; I.9, 280 (statuette de marbre blanc avec nœud isiaque, retrouvée dans les fouilles de la nécropole nord-est de la Via Anna en 1984 et conservée au musée d'Altino, inv. AL 13.877 ; il manque la tête, les avant-bras et le bas des jambes ; d'après la position des bras, elle pouvait porter un sistre et une situle ; il s'agit de la déesse ou d'une Isiaque. Datation : 1^{er} siècle p.C. ; signalons un parallèle très proche au musée d'Alba Iulia – Apulum, inv. 75). Pour ceux d'Aquilée : I.13, 281 (autel de C. Curiatus Callistus dédié à Isis *Augusta*) ; I.14, 281-282 (statuette en bronze d'Isis agitant le sistre) ; I.16, 282 (tête de Sarapis en albâtre) ; I.17, 282-283 (manche de sistre avec Bès et Hathor) ; I.18, 283 (Osiris *chronocrator*). Enfin, est présenté le petit bronze d'Anubis de Costabissara (Vicenza), I.19, 283, découvert lors de la fouille d'un complexe rural daté de la seconde moitié du IV^e siècle p.C. Le dieu à tête de canidé est debout, habillé d'une tunique courte et d'un manteau enroulé autour du cou et retombant sur le bras gauche ; il est chaussé de sandales. La base du monument ainsi que les attributs (sans doute la palme et le caducée) sont perdus. Ce document serait un *unicum*, probablement un objet de lairaire fabriqué par un maître itinérant influencé par les bronziers d'Industria. Le propriétaire du domaine, en tant que producteur, aurait fait le choix d'une divinité dont les liens avec Mercure sont bien connus. [MCB]

Elvira D'AMICONE, "Dalla terra d'Egitto per il lusso e il potere della Roma imperiale", dans E. Fontanella (éd.), *Luxus. Il piacere della vita nella Roma imperiale. Mostra, Torino, Museo delle Antichità, 26 settembre 2009-31 gennaio 2010*, Rome 2009, 116-121.

Devenue province et grenier de Rome, l'Égypte est une terre de circulation de produits de luxe. Les temples isiaques importent de cette patrie d'origine des produits et du mobilier précieux ; des formes et des thèmes inspirés de l'Égypte font l'objet de créations originales

(obélisques, pyramides, mosaïques, peintures). Les sujets nilotiques, les images des divinités originaires de l'Égypte sont présents dans le Latium et la Campanie, tant dans les demeures privées qu'impériales. Les produits luxueux affluent : ivoire, or, aromates, pierres précieuses, lin. On importe les belles pierres d'Assouan, du Gebel Akmar, du Désert oriental, le quartzite, le granit, le bekhen, le porphyre rouge, l'albâtre. [MCB]

Dan DEAC, "Trei statuete egiptenede tip ushabti din colecția muzeului național secuiesc din Sf. Gheorghe", *Acta Siculica*, 2010, 219-225.

Trois oushebtis, découverts à Aquincum, sont conservés depuis 1916 dans les collections du Székely National Museum (inv. 6433-5). Ils sont datables de la 27^e dynastie. [LB]

Dan Augustin DEAC, "A Pharaoh Depiction from the Roman Province of Dacia", *Ephemeris Napocensis*, 21, 2011, 111-115.

Une statuette de bronze découverte fortuitement dans le camp romain de Potaissa, en Dacie, représenterait, selon D. D., un pharaon agenouillé, sans doute d'époque ptolémaïque. Il pourrait s'agir d'un souvenir de voyage rapporté d'Égypte par un soldat plutôt que d'un artefact à vocation magico-religieuse. [LB]

D. A. DEAC, "Un monument egiptizant din *Dacia Porolissensis* / An egyptianizing monument from Dacia", *Marmatia*, 10.1, 2012, 193-205.

L'étude pétrographique menée sur un monument de calcaire fragmentaire, de forme pyramidale, couvert de "hiéroglyphes égyptiens" sur l'une de ses faces et découvert en 1979 dans le village moderne de Miheșu de Câmpie, en Roumanie, montre qu'il ne s'agit probablement pas d'un faux moderne comme on a pu le croire jusqu'ici. Pour D. D., le monument, comme tous ceux découverts sur le site de ce village, provient sans doute de l'antique Potaissa, en *Dacia Porolissensis*, où l'existence d'une communauté de dévots isiaques est attestée durant l'époque impériale par plusieurs documents archéologiques et épigraphiques (*RICIS*, 616/0101-03). Dans le cas présent, les hiéroglyphes sont de fantaisie et la rainure d'encastrement de la face postérieure indique qu'il ne s'agit pas d'un véritable obélisque, mais plutôt d'une pierre appliquée contre un mur. L'hypothèse d'une sorte de reliquaire utilisé lors de cérémonies isiaques nous paraît peu convaincante. [LB]

D. A. DEAC, "Note on Apis Bull Representations in Roman Dacia", *Ephemeris Napocensis*, 22, 2012, 223-234.

Plusieurs statuettes de bronze représentant un taureau, découvertes sur les sites antiques de Porolissum, Bologna, Dierna (Orșova) et Napoca ont parfois été identifiées à des images d'Apis. Il n'en est sans doute rien. Pour D. D., à l'exception de la statuette de Bologna qui doit effectivement figurer Apis, les trois autres taureaux sont à mettre en rapport avec Jupiter Dolichénien plutôt que la *gens* isiaque. P. 228-229, n° 5 et fig. 6 sont données

des précisions sur un bas-relief de Potaissa, mentionné dès le milieu du XIX^e siècle, qui représenterait Apis. Cette pierre inscrite est hélas égarée. [LB]

Francesco DE ANGELIS, "Il santuario di Iside a Pompei", dans F. Coarelli (éd.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi. Catalogo della mostra (Roma, 27 marzo 2009-10 gennaio 2010)*, Rome 2009, 392-399.

La remise en état du temple d'Isis à Pompéi a été l'occasion d'une réorganisation de l'espace et d'embellissements. Les nouveaux décors sont datés selon les auteurs de l'époque néronienne tardive, des environs de 70 ou d'une époque légèrement plus basse ; ils seraient le reflet de la propagande officielle des victoires de Vespasien qui met en exergue le rôle d'Alexandrie et de ses dieux dans son triomphe. À cette thèse on préférera, cependant, celle de l'enracinement dans la réalité locale car le répertoire public triomphal reste discret, ainsi que dans une certaine mesure les thèmes égyptiens et isiaques (paysages) ; en revanche, l'influence du code commun des décors de luxe, publics et privés, profanes et romains est très présente. Le sanctuaire reste sous le contrôle des notables de la cité comme la famille des Popidii, un bon exemple d'affranchis en voie d'ascension sociale. Les "Isiaques" qui sont, de longue date, très actifs dans la vie politique et religieuse de Pompéi, n'ont eu aucune difficulté à adhérer à l'idéologie de la nouvelle dynastie d'empereurs. [MCB]

Ifigenia DEKOULAKOU, "Le sanctuaire des dieux égyptiens à Marathon", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca II*, Bordeaux 2011, 23-46.

À l'extrémité sud de la plaine de Marathon se situe la région de Mikro Élos, connue aussi sous le nom de Nissi, où des ruines antiques, proches de la mer, furent repérées dès la fin du XVIII^e siècle, d'abord par le Français Fauvel, qui y découvrit les bustes d'Hérode Atticus et des empereurs Marc Aurèle et Lucius Verus. Pour récolter les eaux jaillies de la source au bas du mont Agriéliki, un canal romain, aujourd'hui disparu, détournait ces eaux vers la mer. À présent, une ravine traversant la zone d'ouest en est, au nord du site archéologique, véhicule l'eau. En 1968, durant le nettoyage de la ravine, on découvrit deux statues colossales égyptisantes, une masculine et une féminine conservée dans sa moitié inférieure. Des fouilles de sauvetage mirent au jour un tronçon de péribole doté d'un pylône égyptisant, une allée dallée menant à une construction rectangulaire à degrés au centre de l'espace et des pièces du sanctuaire. À 40 m environ au sud-est du sanctuaire, on mena des fouilles en 1974 dans un bain romain monumental et luxueux (18 pièces), daté du milieu du II^e siècle, relié au sanctuaire avec lequel il formait un seul complexe.

Les fouilles systématiques menées depuis 2001 permettent maintenant de se faire une idée plus précise de ce monument. Le péribole est fait de quatre murs aux côtés inégaux (entre 60 et 64 m), percés de quatre pylônes de style égyptisant, orientés sur les quatre points cardinaux. Les marches, les seuils, les montants et les linteaux sont en marbre, alors que les tours et le

péribole sont exécutés en blocs de pierre brute et de briques, liés par un mortier. Le linteau nord, intact, est décoré sur une face d'un disque solaire en relief flanqué de deux *uraei*. La tour sud du pylône oriental n'est pas pleine, sur sa face ouest, une entrée conduit à un couloir flanqué de deux petites pièces rectangulaires, dont les murs épais pouvaient soutenir deux escaliers menant au sommet. Devant les quatre pylônes, deux bases, sur le côté extérieur et deux sur la face interne, supportaient une grande statue masculine et une autre féminine. Seules les statues internes des pylônes nord, sud et ouest ont été conservées. Enfin, dans l'axe du pylône est, s'ouvrait un espace hypètre donnant sur la mer et précédé d'un propylône.

De ces quatre entrées monumentales partaient des allées dallées conduisant au centre du péribole où s'élevait une construction à gradins (0,60 x 0,70 m et hauteur actuelle de 3,40 m) dont restent trois niveaux. Autour de celle-ci, au niveau de ses fondations, s'étend une terrasse (c. 20 x 20 m), maintenue sur ses quatre faces par un mur de soutènement, et renforcée à l'intérieur par des murs transversaux reliant le mur de soutènement à la construction à degrés. Les caissons ainsi créés étaient remplis de sable sur une hauteur d'environ 0,80-0,90 m, puis d'une couche d'éclats de pierre surmontée d'une strate de pierres brutes et de quelques briques. Dans l'angle sud-ouest de la terrasse était creusé un petit puits rectangulaire de 0,55 m de profondeur et enduit de mortier hydraulique.

La terrasse est entourée d'un couloir de 3 à 3,40 m de large, situé à environ 1,30 m plus bas que la surface de la terrasse, et accessible par quatre entrées. À l'intérieur du couloir, de chaque côté, subsistent deux piliers qui servaient sans doute à soutenir la couverture du couloir. À l'extérieur de ce couloir, au centre de chaque façade, un petit escalier donne accès à une petite exèdre rectangulaire. À droite et à gauche de ces marches, on trouve une petite pièce.

En dehors du pylône est se trouve une sorte de cour (26 x 22 m) entourée sur trois côtés d'un portique. Un peu au sud de cette cour, s'aligne une rangée de pièces. Dans la salle centrale, deux degrés mènent à une exèdre rectangulaire pourvue d'une banquette ; il s'agit probablement d'une pièce de réunion ou de culte. D'autres pièces étaient destinées au stockage avec de nombreux *pithoi* ou des ustensiles de cuisine.

La forme architecturale de ce sanctuaire est sans parallèle. La construction à degrés, au centre, devait constituer le noyau du sanctuaire. Le milieu du gradin supérieur présente une cavité de 0,50 m de profondeur sur 1 x 1,40 m, où un petit *naiskos* avait probablement été dressé. Pour se faire une idée de la nature de cette construction, nous disposons des grandes statues érigées devant les pylônes : trois sont de type "pharaon" et trois représentent Isis. Les statues masculines observent une parfaite frontalité et sont pourvues d'un pilier dorsal. Elles sont vêtues d'un pagne à ceinture, coiffées du *némès* et ornées d'un *uraeus* sur le front. Chaque main empoignait un attribut cylindrique, fréquent dans la sculpture pharaonique. La tête était surmontée d'un *calathos*, encore présent sur l'une d'entre elles. Tous ces

éléments sont égyptiens, mais les traits du visage ne sont ni de style égyptien, ni individualisés. Ces réalisations font penser à deux statues jumelles provenant de la Villa Adriana, et conservées au Musée de Munich. Se pose la question de savoir si nous sommes en présence d'Osiris (à l'époque impériale, ce dieu est souvent représenté en pharaon) ou Osirantinoüs (Antinoüs défunt devenu un nouvel Osiris et figuré comme tel). Même si le culte d'Antinoüs est attesté, il est impossible de trancher. Les statues d'Isis, également hiératiques, livrent des propriétés différentes sur chaque pylône. Au pylône sud, elle est coiffée du *basileion* et tient des épis en mains. Du côté ouest, la tête est surmontée d'un haut *calathos* et elle saisit des roses ; du côté nord, seule subsiste la moitié inférieure de la déesse. Les cheveux de l'épouse d'Osiris sont disposés en boucles sur la tête et se prolongent sur la poitrine et sur le dos en trois masses de longues boucles dites libyques. Le corps est caché par une longue tunique, aux plis archaisants, recouverte d'un vêtement à manches. Une quatrième statue d'Isis a été découverte, en compagnie d'un sphinx en marbre égyptisant, dans la pièce du côté sud du couloir, à l'ouest de l'escalier. Celle-ci est d'un type iconographique différent. La déesse est vêtue d'une tunique plissée à manches courtes, sur laquelle elle porte un manteau frangé retenu par le nœud isiaque entre les seins. La main gauche tire une extrémité de l'himation, loin du corps ; la droite tient une bandelette. Les pieds ne sont plus nus, mais chaussés de sandales.

Outre le sphinx, le caractère égyptisant se marque aussi par la découverte de quatre faucons avec *pschent*, oiseau rarissime dans les sanctuaires égyptiens en Grèce. Dans le pylône est, on trouva une statue masculine acéphale et sans bras, debout contre un tronc d'arbre ; le manteau frangé porté au-dessus d'une tunique invite l'auteur à y reconnaître un prêtre. Dans la pièce d'où proviennent la statue d'Isis et le sphinx, on mit au jour environ 70 lampes d'époque romaine. Ces lampes d'une grandeur unique avaient dû servir lors de cérémonies nocturnes. Le disque est décoré des bustes de profil de Sarapis et d'Isis se regardant. Sarapis, coiffé selon le *Fransentypus*, porte le *calathos*, tandis que sa compagne a une chevelure qui tombe librement, sur laquelle sont posées des épis, ou plutôt un lotus. Dans la partie supérieure du disque se détachent une étoile et un croissant lunaire.

Le culte de Sarapis dans le complexe marathonien est confirmé par un fragment d'inscription votive grecque (cf. supra, 180-181). On a aussi retrouvé un ex-voto grec émanant de Polydeukès, un des trois disciples d'Hérode Atticus. Ce dernier hérita de son père d'une colossale fortune qu'il employa pour faire exécuter de grands travaux dans les villes et les temples. Lors de son séjour à Rome, il enseigna la rhétorique aux jeunes Marc Aurèle et Lucius Verus. Ses revenus provenaient d'une immense propriété dans la plaine de Marathon, jusqu'à la côte ; on peut en déduire que le sanctuaire égyptien se trouvait sur ses terres. D'après l'inscription mentionnant Sarapis, I. D. considère le complexe de Marathon comme un *Sarapieion*, où l'on invoquait plus spécialement le Sarapis de Canope, à en croire une anecdote de Philostrate (*VS*,

2.554). Rien n'assure toutefois que Sarapis y était invoqué comme dieu guérisseur et oraculaire, comme dans la Canope égyptienne. Le sanctuaire de Marathon aurait été élevé par Hérode Atticus aux alentours de 160 p.C.

Dans l'état actuel des fouilles, il est difficile de se prononcer sur la destination précise de cet édifice exceptionnel. [MM]

Maria Paola DEL MORO, "Le produzioni a Cirene in età tardoantica. I contenitori di derrate alimentari dal Quartiere Centrale", dans M. Milanese, P. Ruggeri & C. Vismara (éd.), *L'Africa romana. I luoghi e le forme dei mestieri e della produzione nelle province africane. Atti del XVIII convegno di studio, Olbia, 11-14 dicembre 2008*, Rome 2010, 667-680.

L'existence d'une fabrique locale de céramique à Cyrène est prouvée par la découverte d'un atelier de fabricant de lampes, implanté après le séisme de 262, mais avant celui de 365, comme l'attestent les lampes retrouvées sur la zone en avant du sanctuaire d'Isis et de Sarapis. Leur analyse permet d'affirmer le caractère local de la production. [JLP]

Ernesto DE MIRO, "La Sicilia e l'Egitto nel periodo ellenistico-romano. Sintesi e nuovi dati", *Mare internum*, I, 2009, 85-98.

L'article débute par un utile résumé de la convergence politique et idéologique, principalement basée sur une série de relations diplomatiques, juridiques et dynastiques, ayant existé entre l'Égypte et la Sicile, et en particulier entre l'Alexandrie ptolémaïque et la Syracuse de Hiéron II, au cours du III^e siècle a.C. Ceci se traduit par une forte influence alexandrine dans les domaines de l'architecture, de l'urbanisme et de la production artistique siciliennes. E. M. évoque les centres de Syracuse, Agrigente et Lilybée, avec une louable attention à la culture matérielle et, surtout, à la production plastique. De l'avis de l'auteur, cette influence aurait été sensible à Agrigente dès le IV^e siècle a.C., période à laquelle appartient un balsamaire trouvé dans une chapelle au sud du temple de Zeus (p. 88), qui représente une tête féminine cornue, interprétée par E. Gabrici comme l'image d'un satyre féminin et par S. Ensoli Vittozzi comme Isis-Tychè. L'auteur accepte cette dernière (et pourtant très douteuse) interprétation et, à l'appui de celle-ci, réitère son identification à un *Iseum* d'un temple – d'époque impériale – fouillé à Agrigente⁵⁶.

Le matériel supposé supporter cette hypothèse consiste en un *oscillum* fictile portant un timbre avec la représentation d'une femme agenouillée, les bras levés pour soutenir un objet circulaire, que l'auteur interprète arbitrairement comme Isis-Aphrodite ; un pendentif-amulette en pâte de verre ; une statuette en os interprétée comme une idole momiforme autour de laquelle s'enroule un serpent ; un fragment de timbre avec la représentation présumée d'un disque solaire et d'un *uraeus* ; une bague en onyx avec un

56/ Cf., déjà, De Miro 2003.

sphinx ; un bracelet en bronze en forme de serpent ; une tête masculine de marbre rouge. Le sanctuaire et son matériel attesteraient la persistance de l'influence d'un courant artistique alexandrin, dont témoignent également trois lampes (avec Sarapis trônant, le buste d'Isis et un croissant lunaire) du quartier résidentiel d'Agriente. L'auteur évoque enfin d'autres documents prétendument isiaques, expressions d'une forme de "syncrétisme hellénistique" (p. 91) : un *pinax* syracusain du II-III^e siècle p.C. avec représentation d'Isis-Artémis, un bronze hellénistique ou romain de Leontini figurant Isis-Fortuna, l'inscription de Taormina à Isis-Hestia, enfin une terre cuite de Messine avec Isis-Cybèle.

Indépendamment de l'utilisation de catégories historico-religieuses dépassées, l'interprétation isiaque de l'ensemble documentaire du présumé *Iseum* d'époque impériale est bien peu convaincante. Elle n'est de toute façon d'aucune utilité pour saisir la portée de l'influence alexandrine en Sicile hellénistique, qui plus est par le biais d'une supposée médiation nord-africaine. [VG]

Armand DESBAT & Hugues SAVAY-GUERRAZ (dir.), *Images d'argile. Les vases gallo-romains à médaillons d'applique de la vallée du Rhône*, Gollion 2011.

En 2004, le musée gallo-romain de Saint-Romain-en-Gal accueillait une exposition intitulée *Images d'argile, images de papier*. C'est dans le prolongement de cette exposition qu'a été édité cet ouvrage.

Les vases à médaillons d'applique⁵⁷ sont connus depuis le XVIII^e siècle dans la région lyonnaise, comme en témoigne le vase à trois médaillons publié par Caylus dans son *Recueil d'Antiquités* : l'un des médaillons concerne Sarapis radié et Isis en buste se regardant (fig. 1, p. 10 ; fig. 22, p. 19 ; fig. 18, p. 60), selon un type proche de celui connu sur les lampes à huile, tandis que les deux autres figurent Mars et Ilia d'une part, un combat de gladiateurs d'autre part. Des médaillons bien connus par ailleurs ont aussi été trouvés en Arles (Isis et Sarapis en buste se regardant, fig. 21, p. 19) et à Lyon (Isis, fig. 20, p. 19). En revanche, ce n'est pas Isis-Fortuna que l'on retrouve sur un médaillon lyonnais, mais une déesse panthée dont certains attributs font référence à Isis (fig. 23, p. 20). Les cortèges isiaques comme ceux d'Orange et de Vichy ne sont que mentionnés (p. 19).

Une scène érotique singulière, figurant un homme barbu agenouillé sur un bateau à voile, prenant sa compagne dans une scène de *coitus a tergo* (fig. 52, p. 28-29 ; fig. 54, p. 139-142), porte comme légende NAVIGIUM VENERIS, peut-être une parodie du *Navigium Isidis*.

Signalons enfin d'autres scènes sur des bateaux (influence nilotique ?) et des scènes d'accouplement entre un âne et une femme, que *L'Âne d'or* d'Apulée nous permet de mieux comprendre (p. 140-143).

On sait aujourd'hui que le lieu de production de ces médaillons d'applique n'est ni Lyon, ni Vienne, mais probablement Saint-Péray dans l'Ardèche, près de

Valence, seul atelier de production de vases à médaillons d'applique connu à ce jour. Tous ces vases, fermés, sont datables de la période allant du II^e au début du IV^e siècle. Longtemps considérés, à la suite d'A. Alföldi, comme des cadeaux de Nouvel An, ces vases à médaillons ont pu servir pour d'autres fêtes ou comme prix à l'occasion de concours (p. 37). [JLP]

Sophie DESCAMPS-LEQUIME (dir.), *Au royaume d'Alexandre le Grand. La Macédoine antique*. Paris, Musée du Louvre, 13 octobre 2011-16 janvier 2012, Paris 2011.

Dans le cadre de cette exposition sur la Macédoine antique, plusieurs documents illustrent les dévotions des populations des sites de Dion, Thessalonique et Philippe. Sept de ces monuments, tous déjà connus, sont à caractère isiaque. Deux proviennent du sanctuaire de Dion : le relief inscrit représentant Isis (p. 498, n°312 = *RICIS*, 113/0219) et une statuette en marbre d'Harpocrate découverte près de l'escalier d'entrée du temple central (p. 499, n°313), datée du dernier quart du II^e siècle p.C. ; cinq de celui de Thessalonique : la stèle votive à Osiris *mystès* (*RICIS*, 113/0505), un relief votif à trois oreilles (MΘ 828 : p. 606, n°379), la dédicace de *vestigia* par Caecilia Polla (MΘ 841 : p. 607, n°380 = *RICIS*, 113/0555), une tête d'Isis en marbre blanc datée du milieu du II^e siècle p.C. (MΘ 2490 : p. 608, n°381) et une statue d'Harpocrate, également en marbre blanc (MΘ 844 : p. 609, n°382). [LB]

Giorgos DESPINIS, Theodosia STEFANIDOU-TIVERIOU & Emmanuel VOUTIRAS (éd.), *Κατάλογος γλυπτών του Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης III*, Thessalonique 2010.

Dans ce troisième volume du catalogue général des collections statuaire du Musée archéologique de Thessalonique, on trouve, comme dans les précédents, plusieurs documents afférents aux cultes isiaques. Une tête de Sarapis en marbre du Pentélique (MΘ 6151 : p. 65-66, n°390, fig. 1180-1183), d'époque antonine, autrefois au Musée d'Edessa, est surtout importante en raison de sa provenance : bien que mentionnée comme inconnue, il est précisé que la tête fut transportée à Edessa depuis le village de Voreino (près d'Aridaia, municipalité d'Almopie). Cette tête nous offre donc le premier témoignage isiaque de l'ancienne région d'Almopie en Macédoine. Du sanctuaire isiaque de Thessalonique proviennent une dédicace à Dionysos (MΘ 829 : p. 206-207, n°529, fig. 1640 ; *RICIS* 113/0558), une tête de jeune homme en marbre, fragment probable d'un relief de dimensions importantes (MΘ 840 : p. 60-61, n°383, fig. 1151-1154), une statue acéphale d'un personnage masculin portant l'himation (MΘ 849 : p. 158-159, n°490, fig. 1503-1505) et un fragment de sarcophage (MΘ 852 : p. 316-317, n°630, fig. 1785). Pour un fragment de statuette de soldat dédiée à Jupiter-Ammon (MΘ 869 : p. 175-177, n°505, fig. 1563-1564 ; *RICIS* 113/0578) l'inventaire du musée ne mentionne pas de provenance, mais l'objet était répertorié avec les trouvailles du dit *Sarapieion*. Pour T. S.-T., le fait qu'il s'agisse d'une dédicace à Ammon, en latin de surcroît, peut laisser supposer que cet objet

^{57/} Sur les monuments de ce type ornés d'images isiaques, cf., dans ce volume, l'étude de Podvin, supra, 121-137.

provient de la région de Kassandreia et plus précisément du sanctuaire de Zeus Ammon à Afytis. Enfin, une tête de dieu barbu (M⁰ 1220 : p. 98-99, n° 433, fig. 1328-1331), d'époque sévérienne, trouvée à Kalamaria, près de Thessalonique, représente une divinité paternelle (*Vatergottbeit*) ; pour B. Schmidt-Douna, il pourrait s'agir de Zeus, Poséidon, Asclépios ou Sarapis, mais la tête ne portait pas de *calathos* et elle ne semble pas appartenir à un type connu de Sarapis sans *calathos*. [LB, PC]

Didier DEVAUCHELLE, "Osiris, Apis, Sarapis et les autres. Remarques sur les Osiris memphites au I^{er} millénaire av. J.-C.", dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents. Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée (Université Lumière, Lyon 2), les 8 et 9 juillet 2005*, BdÉ, 153, Le Caire 2010, 49-62.

Dans la documentation memphite du I^{er} millénaire a.C., les noms d'Apis et d'Osiris sont associés dans des séquences diversement ordonnées, parfois enrichies d'autres théonymes, sans toutefois toujours recouvrir des réalités différentes. Si "Apis-Osiris" et "Osiris-Apis" peuvent qualifier indistinctement le taureau Apis mort, devenu comme tout défunt un Osiris, ils semblent désigner aussi la forme la plus populaire de l'Osiris memphite, celui qui règne sur le *Sarapieion* et partage avec Isis un temple érigé par Nectanébo II à l'extrémité orientale du *dromos*. Cette dénomination proprement osirienne, à signification topographique, est celle qui se serait imposée lorsqu'il a fallu rendre en égyptien le nom grec de Sarapis, lequel ne serait donc pas directement issu du culte funéraire de l'Apis memphite. Cette hypothèse originale, qui rejette le rôle du taureau sacré dans la constitution de la nature de Sarapis, est développée par D. D. dans l'article chroniqué ci-après. [RV]

D. DEVAUCHELLE, "Pas d'Apis pour Sarapis !", dans A. Gasse, F. Servajean & C. Thiers (éd.), *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, CENIM, 5-2, Montpellier 2012, 213-225.

Pour D. D., le théonyme Sarapis pourrait être un nom originellement grec, issu du travail terminologique que les Grecs d'Égypte entreprirent en nommant ou renommant les dieux et les lieux, après l'arrivée d'Alexandre en 332. Sarapis aurait été choisi en raison de sa consonance égyptienne et de sa ressemblance phonétique avec le nom Ousir-Hep, l'Oserapi du serment d'Artémisia, peut-être sous l'influence de la communauté memphite. Ce travail de dénomination est vraisemblablement contemporain du passage à la *koinè* et fut sans doute opéré assez tôt dans l'époque lagide. Des Égyptiens, les prêtres memphites en particulier, ont dû y participer, ne serait-ce que pour rédiger en hiéroglyphes et en démotique les titulatures des nouveaux souverains et les protocoles nécessaires aux documents administratifs. La création de Sarapis s'expliquerait par la volonté des souverains lagides de nommer un dieu qui rassemble les Grecs d'Égypte, les nouveaux arrivants comme ceux qui étaient déjà installés, depuis parfois fort longtemps. [LB]

Jitse H. F. DIJKSTRA, "Les derniers prêtres de Philae, un mystère ?", *Egypte Afrique & Orient*, 60, 2010-2011, 57-66.

L'auteur met en doute le récit de Procope sur la disparition des derniers prêtres païens à Philae sous Justinien, sous prétexte qu'il confère une trop grande importance aux dévots d'Isis. J. D. critique d'abord sévèrement le roman de C. Jacq, *Pour l'amour de Philae*, dont il convient de rappeler qu'il n'est pas un livre d'histoire, mais un ouvrage de fiction ! Il souligne le maintien de la fonction de prêtre de la déesse au sein d'une même famille et en conclut à l'affaiblissement de ce culte aux V^e et VI^e siècles, ce dont personne ne doute en réalité. Sur la base d'un papyrus, l'auteur émet toutefois l'hypothèse de la persistance du culte de la déesse une trentaine d'années après 537. [JLP]

J. H. F. DIJKSTRA & Gertrud J. M. VAN LOON, "A Church Dedicated to the Virgin Mary in the Temple of Isis at Aswan?", *Eastern Christian Art*, 7, 2010, 1-16.

Les recherches nouvelles conduites depuis 1999 sur le site du temple ptolémaïque d'Isis à Assouan ont permis de réviser certaines données livrées par la publication, en 1978, des fouilles italiennes menées par E. Bresciani. Pour les fouilleurs italiens, le temple de la déesse fut transformé, sans doute au VI^e siècle, en une église consacrée à Marie. Pour les auteurs de la présente étude, il semble difficile d'être aussi précis, la décoration copte originale orientant au mieux vers une date oscillant entre le VI^e et le IX^e siècle. J. D. insiste ensuite sur le fait que l'on ne peut attribuer une église à Marie sur le seul argument qu'elle figure dans le programme iconographique du lieu, et que le rapprochement avec deux papyri des archives de Patermouthis n'est pas décisif. On pourra ne pas être convaincu par les contre-arguments avancés dans ce cas précis, tout en reconnaissant que la question d'une continuité entre le culte d'Isis et celui de Marie demeure toujours aussi problématique ; on verra à ce sujet le bel article de C. Cannuyer chroniqué supra, 326. [LB]

Şengül DILEK FUL, "A Dedication to Isis and Sarapis", *EA*, 42, 2009, 101.

Une base de marbre brisée à l'angle supérieur droit, découverte en 2007 dans le théâtre de Parion, en Mysie, porte une dédicace à Isis et à Sarapis émanant d'un certain Quintus Laterinus Rhodanos (*RICIS Suppl.* II, 301/0701). Ce document, daté par l'éditrice de la fin de l'époque hellénistique ou du début de l'époque impériale, est le premier du genre dans la cité mysienne. Rappelons que le sistre apparaît en tant que type monétaire au revers d'une monnaie de Parion datable du II-1^{er} siècle a.C. (*SNRIS*, Parium 1). [LB]

Charles DOYEN, "Des couronnes d'Olympias aux couronnes des *Sarapieiai* : nouvelles réflexions sur les équivalences entre l'or et l'argent", dans N. Badoud (éd.), *Philologos Dionysios. Mélanges offerts au professeur Denis Knoepfler*, Genève 2011, 231-259.

Étude sur les équivalences entre l'or et l'argent à l'époque hellénistique à partir des comptes de Glaukos, agonothète des *Sarapieia* de Tanagra c. 90-80 a.C. (*RICIS*, 105/0201), ainsi que sur l'évolution des ratios or-argent et argent-bronze d'après les calculs de prix à Delphes pour les couronnes d'or honorifiques dédiées à la reine Olympias et des couronnes pour les *Délia* et les *Sarapieia*. [PC]

Françoise DUNAND, "Culte d'Isis ou religion isiaque ?", dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008*. M. Malaise in honorem, RGRW, 171, Leyde-Boston 2010, 39-54.

Mieux définir la terminologie relative aux cultes égyptiens, en lien avec leur diffusion hors d'Égypte, constitue un enjeu majeur pour les chercheurs⁵⁸. Parler indifféremment de "cultes isiaques" ou de "religion isiaque" entraîne de nombreuses ambiguïtés. La première expression renvoie au culte, hors d'Égypte, de divinités égyptiennes parfois très éloignées d'Isis, tandis que la seconde présente la difficulté de concevoir ces cultes comme un ensemble cohérent et homogène. De même, interpréter hors d'Égypte des objets paraissant liés à ces cultes n'est pas aisé, car ils peuvent être détachés de tout contexte religieux. Les qualifier d'objets liés aux "cultes isiaques" paraît alors assez injustifié. F. D. s'interroge ici sur la validité de l'emploi de cette terminologie, en prenant pour modèle la remise en question du concept cumontien de "religions orientales"⁵⁹.

D'un point de vue méthodologique, il est essentiel de préciser le sens que l'on accorde au mot *religion* avant de s'interroger sur la validité de l'expression "religion isiaque". F. D. l'entend comme l'ensemble des moyens et pratiques par lesquels un groupe humain tente de maîtriser son environnement en lui conférant un sens. Dans l'Égypte pharaonique du III^e et du II^e millénaire, il n'est pas question d'une "religion isiaque", mais d'une "religion égyptienne" qui forme un ensemble homogène et cohérent au sein duquel la déesse Isis occupe une place, relativement modeste, parmi les autres divinités. Au cours du I^{er} millénaire a.C., la société égyptienne connaît de nombreux bouleversements qui peuvent expliquer le recours de plus en plus prononcé à la figure sécurisante d'Isis, qui apporte une promesse de félicité terrestre et posthume. Ses représentations se multiplient, sur de nombreux supports et sous diverses formes. L'intensité de cette piété, qui aurait pu s'interpréter comme un particularisme, se retrouve toutefois dans d'autres contextes culturels : Isis n'occupe donc pas une place différente des autres dieux. Les changements qui interviennent dans ses représentations témoignent de son extension à de nouvelles couches de la société, comme c'est le cas en Égypte à l'époque ptolémaïque. Pour autant, ni ces changements, ni l'hypothétique propagande sacerdotale dont aurait bénéficié la déesse

ne signifient qu'un système religieux propre à Isis ait été alors créé. Praticué dans un premier temps dans la sphère privée en Grèce puis à Rome, ce culte repose sur un choix individuel ne relevant pas d'une adhésion à un système religieux autre que la religion officielle.

Un élément pourtant pourrait signifier un engagement éventuel des fidèles dans une sphère religieuse nouvelle. L'initiation aux mystères apporte aux initiés une connaissance particulière fondée sur une vision non fataliste de la vie et sur la délivrance de la peur de la mort, qui constitue une alternative à la religion officielle qui n'apporte pas ce type de réponse. Pour autant, elle ne promet rien de plus que la félicité posthume promise aux défunts égyptiens lorsqu'était accompli le rituel funéraire. Les mystères du culte d'Isis, qui n'ont d'ailleurs aucun caractère d'exclusivité, comme en témoignent les accumulations d'initiation d'Apulée à Prétextat, ne traduisent donc pas l'existence d'un nouveau système religieux.

F. D. propose de réviser selon cette perspective le matériel relatif à la déesse et aux dieux égyptiens. Isis a de nombreux pouvoirs, certes, mais le caractère exceptionnel de son culte n'est pas lié à la création d'une nouvelle religion "isiaque". Le culte d'Isis "mère universelle et incarnation de la sagesse" offre certes des réponses aux interrogations du temps, mais il n'est qu'un choix possible parmi d'autres options liées à diverses divinités bienveillantes et salvatrices. [CG]

Ulrike EGELHAAF-GAISER, "Des Mysteren neue Kleider. Gewande()te Identität im Isisbuch des Apuleius", dans *Kleidung und Identität in religiösen Kontexten der römischen Kaiserzeit. Altertumswissenschaftliches Kolloquium mit der Arbeitsgruppe „Kleidung und Religion“, Projekt DressID, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität. Bonn, 30. und 31. Oktober 2009*, Regensburg 2012, 149-161.

U. E.-G. s'interroge sur l'interaction entre l'apparence physique et l'identité religieuse, en particulier à propos des vêtements et de la coiffure de l'initié isiaque dans les *Métamorphoses* d'Apulée. Ce roman présentant une satire du "marché" religieux du II^e siècle permet de bien appréhender l'apparence physique comme une part de l'identité individuelle et collective des communautés religieuses. En centrant son propos sur la figure du héros, Lucius, l'auteur met en évidence que les vêtements et la coiffure sont des leitmotifs participant à la construction narrative du roman et qu'ils apparaissent à tous les stades de l'histoire spécialement au moment des changements de statut du héros. Dans la procession isiaque du livre XI, les vêtements de lin et la calvitie soulignent l'identité collective de la communauté fermée des fidèles d'Isis, communauté dans laquelle Lucius sera intégré. Le vêtement de consécration multicolore assimilant le nouvel initié au dieu Osiris est quant à lui un autre signe de distinction et révèle une position exclusive de singularité au sein d'un groupe religieux. [LBe]

58/ Malaise 2005.

59/ Bonnet & Van Haepereen 2006.

Kay EHLING, "Sarapis contra Christum. Zur Religionspolitik des Maximinus Daia, Konstantins Gegenspieler im Osten", dans K. Ehling & G. Weber (éd.), *Konstantin der Grosse. Zwischen Sol und Christus*, Mayence 2011, 33-41.

Après avoir rappelé brièvement les événements marquants du règne de Maximin Daia, K. E. s'interroge sur la présence régulière de Sarapis dans le monnayage de l'empereur. Entre 308 et 313, les ateliers d'Alexandrie, Antioche, Cyzique, Héraclée de Thrace et Nicomédie frappent un très grand nombre de monnaies présentant au revers *Sol invictus* ou le *Genius* impérial tenant dans la main un buste de Sarapis. La création de ce type semble due à Maximin Daia César, qui le fit frapper dès 305 au revers de médaillons en or dans l'atelier d'Alexandrie qu'il contrôlait. Contemporaines sont les séries anonymes émises par les ateliers de Nicomédie (type Cérès/Génie de Nicomédie), d'Antioche (types Jupiter/Victoria, Génie d'Antioche/Apollon) et d'Alexandrie (type Sarapis/Nil, Sarapis/Alexandrie), que J. van Heesch a datées de fin 311-courant 312, période durant laquelle le supposé paganisme "monothéiste" de Maximin se serait exprimé le plus fortement contre ses adversaires chrétiens. Pour K. E., Maximin aurait vu en Sarapis, un dieu sauveur, lui aussi venu d'Orient, le concurrent idéal du Christ. [LB]

Charikleia FANTAOUTSAKI, "Preliminary Report on the Excavation of the Sanctuary of Isis in Ancient Rhodes : Identification, Topography and Finds", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011, 47-63.

Appien (*Mithr.*, 12.27) et Xénophon d'Éphèse (5.13.2 4) nous assurent de la présence d'un *Isieion* à Rhodes. Les trouvailles de statues et de terres cuites d'Isis et de Sarapis, des inscriptions et des symboles isiaques sur des monnaies confirment l'existence des cultes isiaques sur toute l'île. En dehors de la cité principale, Lindos et Camiros abritaient aussi les dieux égyptiens.

Jusqu'il y a peu, on ignorait l'emplacement de l'*Isieion* rhodien. Des fouilles menées en 1974-1975, au croisement moderne des rues Venetokleous et Agiou Georgiou, dans la zone orientale de la ville, mirent au jour une plaque votive avec un sein en relief (*RICIS Suppl.* II, 204/0113), dans une crypte décorée de fresques du XII^e siècle. Une autre parcelle, proche, toujours à l'est de la ville antique, près de la mer, permit de découvrir les restes des fondations d'un édifice monumental, voisin d'une crypte remplie de fragments de sculptures en style grec et égyptien. Il devenait évident que l'on avait découvert le temple d'Isis, qui se dressait bien près de l'enceinte de la cité, comme l'avait précisé Appien. En outre, on retira du sol une plaque de marbre avec une nouvelle dédicace (*RICIS Suppl.* II, 204/0114). Le *temenos* occupait une *insula* d'environ 47 m sur 75 m et les fondations du sanctuaire proprement dites faisaient 11,30 m sur 18,50 m. Sa localisation entre deux des anciens ports est sans doute à mettre en relation avec la puissance d'Isis sur les eaux. Le sanctuaire se dressait au milieu de la partie nord de l'espace enclos, dans lequel on pénétrait probablement par le sud. Les tessons de

poterie permettent de faire remonter la construction vers 270, sous Ptolémée II, sans exclure le règne de Ptolémée I^{er}. À 4 m au sud du sanctuaire, une crypte souterraine avec escalier mène à un puits ; la maçonnerie des murs latéraux de la crypte est totalement différente de celle des murs du temple et indique une date plus tardive. C. F. suit la théorie de R. Wild qui veut que les installations hydrauliques des temples isiaques s'inspirent des nilomètres des sanctuaires égyptiens pour manifester, loin du Nil, une crue factice, signe de la puissance fertilisante d'Osiris. La descente dans l'obscurité vers l'eau sainte serait à comparer avec la quête d'Isis à la recherche de son époux mort.

Il est impossible de restituer avec précision le plan du temple, mais les statues découvertes dans la crypte donnent une idée de l'identité de ses hôtes. Une statuette d'Isis acéphale, et aux bras disparus, représente la déesse debout, en vue frontale, vêtue du chiton et de l'himation retenu sur la poitrine par le nœud isiaque caractéristique. Une seconde, fort endommagée, figure un dieu trônant, drapé seulement d'un lourd manteau qui laisse le torse à découvert. Malgré l'absence de la tête et de tout attribut, C. F. l'identifie à Sarapis, en raison de sa ressemblance avec la sculpture provenant du *Sarapieion* de Délos et de l'existence d'autres images du consort d'Isis à Rhodes. En outre, on a exhumé les fragments de quatre statues de faucon, dont l'une porte encore le *pschent*, qui en fait clairement un Horus. Les matériaux médiocres de toutes ces sculptures (calcaire poreux gris foncé et granite de basse qualité) et le manque de toute surface polie donnent à penser, malgré le respect pour les règles de l'art égyptien, que ces œuvres ont été fabriquées hors de la vallée du Nil, peut-être par des artistes égyptiens installés à Rhodes.

On a encore découvert deux statues masculines debout, dont le style est de tradition égyptienne ptolémaïque. L'une est acéphale, et l'autre coiffée du *némès*, avec des traces de boucles de cheveux sur une tempe. Elles sont vêtues du pagne royal et appuyées à un pilier dorsal. De la crypte provient encore une statuette naophore égyptienne, trop érodée pour en lire les détails, mais la trouvaille est exceptionnelle, car elle est l'unique exemple d'une sculpture de ce type dans un sanctuaire grec dédié aux dieux égyptiens.

Le temple a également rendu des sculptures de type grec, toujours de même provenance. Une paire de sphinx analogues, allongés et ailés, sont taillés dans un marbre blanc ; ils devaient se faire face devant une entrée. Ont été aussi recueillis : les têtes d'un homme jeune et d'un enfant, le torse d'un enfant avec himation, une palme, une patte antérieure d'un animal, et un bras droit. De surcroît, ont été dégagées une statue acéphale de Nikè et le corps d'un bovidé debout. La dévotion des Rhodiens pour les divinités égyptiennes est encore confirmée par la découverte d'inscriptions, et de plusieurs figurines et terres cuites de Sarapis, d'Isis, d'Harpocrate et d'Anubis. Les objets cultuels et des objets de parure reçoivent aussi le portait des dieux égyptiens.

Ce temple aurait été d'abord destiné au culte dynastique des Ptolémées, en remerciement de l'aide que Ptolémée I^{er} avait apportée lors du siège, infructueux, de

Démétrios Poliorcète, en 304 a.C. Peu après, à la suite du développement des liens économiques de Rhodes avec les Lagides, furent ajoutés Sarapis et Isis, promus avec l'influence du premier Ptolémée. Ce scénario, hypothétique, expliquerait la date haute du temple et l'ajout d'une crypte pour les besoins du culte isiaque. Il va cependant à l'encontre de la non-intervention politique des Lagides dans la diffusion des dieux égyptiens, théorie souvent défendue. [MM]

Christopher FARAONE, "The Stanzaic Architecture of Isidorus Hymns 2 and 4 (SEG 8.549 AND 51)", *CQ*, 62.2, 2012, 618-632.

L'étude très précise de la structure des hymnes 2 et 4 d'Isidoros gravés sur les pilastres d'entrée du temple d'Isis-Thermouthis à Narmouthis, dans le Fayoum⁶⁰, fait ressortir la différence de style et de fond entre les hymnes hexamétriques (1 et 3) et élégiaques (2 et 4). Si les deux premiers sont assez proches de l'Arétalogie et proclament le statut de déesse universelle accordé à Isis, les deux autres sont davantage focalisés sur le caractère local de la déesse et ses liens avec Ermouthis, et peuvent apparaître comme plus personnels. L'hymne 4, le plus complexe et le plus sophistiqué, notamment par le jeu des questions-réponses, semble être redevable à certains poèmes de Callimaque, dont l'*Aetia*. Ce balancement entre mots écrits et parlés a pu correspondre au vœu de l'auteur et de sa communauté de posséder, avec ces hymnes, des textes susceptibles d'être utilisés dans le cadre rituel, notamment à l'occasion des fêtes et des processions, ce qui expliquerait aussi la place qui est la leur dans l'espace géographique et religieux de ce village du nome Arsinoïte. [LB]

Thomas FAUCHER & Catherine LORBER, "Bronze Coinage of Ptolemaic Egypt in the Second Century BC", *AJN*, Second Series 22, 2010, 35-80.

Les auteurs proposent un reclassement du monnayage de bronze lagide émis durant le II^e siècle. Parmi les nouveaux types qui apparaissent avec la série 6 (c. 205-201 a.C.) on trouve le buste d'Isis lié au module de 18-19 mm ; celui-ci est conservé pour la série 7 (qui a pu apparaître peu avant 146 et a été remplacée par un nouveau monnayage en 115/4 a.C.), pour différents modules de 13, 17 et 27 mm. [LB]

Regla FERNANDEZ GARRIDO, "Los sueños en la novela griega: Heliodoro", *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 78.2, 2010, 231-248.

Dans cet article, R. F. G. analyse les rêves prophétiques dans le roman grec d'Héliodore, *Les Éthiopiennes*, dans lequel la déesse Isis joue un rôle important. L'auteur explique en particulier les clés d'interprétation de ces rêves (comme par exemple celui où Isis s'adresse directement à Tiamis) et souligne leurs fonctions dans

la narration. Les visions oniriques servent notamment à créer un suspens et représentent un moyen pour les puissances divines de diriger l'histoire. R. F. G. met également en évidence des parallélismes avec les rêves présents dans d'autres romans d'amour grecs. [LBe]

Klaus FITTSCHEN, Paul ZANKER & Petra CAIN, *Katalog der römischen Porträts in den Capitolinischen Museen und den anderen kommunalen Sammlungen der Stadt Rom, II: Die männlichen Privatporträts*, Berlin-New York 2010.

Le n° 8 (p. 10-14, avec la pl. 11) du deuxième volume du catalogue des portraits romains des musées capitolins et des autres collections communales de Rome présente une tête bien connue du musée Barracco, salle III, n° 31, en diorite noir, figurant un homme barbu, aux cheveux courts, avec une cicatrice sur le front, et qui porte un bandeau décoré d'une étoile. Cette tête a suscité une longue bibliographie qui porte sur sa datation, sur la fonction du personnage et sur son identification⁶¹. K. F. date le monument de la fin de la République ou du principat d'Auguste et constate ses liens avec l'Égypte. La cicatrice et le bandeau étoilé seraient des indices pour y voir un prêtre, probablement de Sarapis. [PC]

Federica FONTANA, *I culti isiaci nell'Italia settentrionale 1. Verona, Aquileia, Trieste*. Con un contributo di Emanuela MURGIA, *Polymnia. Studi di archeologia*, 1, Trieste 2010⁶².

Cette étude trouve sa justification dans le fait que les nombreuses découvertes recueillies au cours des dernières décennies en Italie nord-orientale n'ont pas encore donné lieu à une analyse d'ensemble, replacée dans le cadre des questions générales, historiques, politiques et culturelles ayant caractérisé la diffusion isiaque (en fait ici limitée à Isis, Sarapis et Harpocrate) dans le monde romain.

L'ouvrage se divise en trois parties. Avant d'aborder le cadre géographique retenu, une première section est consacrée à *La problematica storica e metodologica* (p. 1-86), qui s'ouvre par un chapitre de *Premessa metodologica* (p. 3-7), dans lequel l'auteur insiste sur la nécessité de prendre en considération toutes les données disponibles et de faire un effort interdisciplinaire, se méfiant des généralisations hâtives et de l'acceptation des théories émises, avant de les avoir passées au crible de la critique. Elle soulève aussi le besoin de distinguer le domaine culturel du cultuel et les notions de culte privé face au culte officiel.

Le deuxième chapitre (p. 9-62) envisage les attributions, significatives selon F. F., d'Isis et Sarapis depuis les Ptolémées jusque durant la dynastie flavienne, divinités considérées comme "simboli di regalità e

61/ La tête du musée Barracco fut même parfois interprétée comme un portrait de Jules César ("Caesar Barracco"). Elle fut aussi mise en relation avec une autre tête, publiée par Curtius 1940, qui aurait représenté la même personne, mais plus jeune. K. F. voit dans ce dernier portrait un probable faux moderne et donne plusieurs raisons pour séparer les deux portraits.

62/ Pour un autre compte rendu critique de cet ouvrage, cf. Gasparini 2010b.

60/ Cf. l'édition commentée de Vanderlip 1972, la plus complète à ce jour.

abbondanza". Il est d'abord question de la politique religieuse des premiers Lagides à leur égard (*Iside e Serapide dai Tolomei ai Flavi: simboli di regalità e abbondanza*, p. 9-21). Depuis l'époque pharaonique, Isis était liée à l'idéologie de la royauté ; aussi les Ptolémées la considèrent-ils comme une déesse "dynastique". Ptolémée I^{er} lui donna un nouveau parèdre, avec la "création" de Sarapis, un dieu à l'aspect totalement grec, mais avec des racines memphites (Oserapis). On n'a pas cherché à helléniser Osiris, l'époux pharaonique d'Isis, car il était trop lié au monde du mythe, et ce dieu mort ne se prêtait guère à une transformation fonctionnelle au nouveau cadre politico-religieux. Sarapis n'aurait donc pas été conçu pour unir Grecs et Égyptiens, mais pour revêtir un rôle dynastique et celui de divinité poliade d'Alexandrie. L'auteur reconnaît cependant que Sarapis, à l'origine, était un dieu bénéfique, guérisseur et salvateur, avec de fortes connexions infernales. Isis et Sarapis formaient un couple divin auquel, plus tard, s'identifiera le couple royal, reprenant ainsi le patrimoine pharaonique où le roi et son épouse étaient de nature divine. Un autre aspect de l'ancienne monarchie égyptienne était la responsabilité qui incombait au bon souverain, considéré comme responsable de l'arrivée de la crue du Nil, et donc de l'abondance dans le pays. Isis était aussi liée à la crue en tant qu'Isis-Sothis, dont l'étoile annonçait le début de l'inondation. F. F. suppose que dans l'Égypte lagide l'intervention divine et le pouvoir politique étaient encore indissolublement liés à la production du blé, un système symbolique qui caractérisera les cultes isiaques jusqu'en pleine période impériale.

Il est ensuite question de *L'Isium Metellinum e l'autopromozione gentilizia nel II secolo a.C.* (p. 21-31), une enquête sur la date et les raisons de construction de cet édifice dans la *Regio III* de Rome, question capitale pour l'introduction d'Isis dans l'*Urbs*. F. Coarelli avait proposé d'y voir une réalisation de Q. Caecilius Metellus Pius, consul en 80 a.C. Ici, il est proposé de rattacher le sanctuaire à Q. Caecilius Metellus Balearicus, consul en 123 a.C. Alors qu'il était édile en 130-129, il avait été chargé par le Sénat, dans un moment de difficulté de ravitaillement pour Rome, d'aller se faire livrer du grain en Thessalie. La mission une fois bien remplie, Balearicus aurait dédié à Isis, protectrice des marins, un temple pour l'avoir protégé dans son expédition maritime. C'était en même temps une autocélébration d'un membre de la classe dirigeante se montrant capable de nourrir le peuple.

Le paragraphe suivant (*Iside Capitolina*, p. 31-41) s'attaque à la très controversée question de l'existence d'un temple isiaque et de son statut sur le Capitole, dès l'époque républicaine. Un culte dédié à Isis Capitolina est attesté par une inscription républicaine (*RICIS*, 501/0109), datable des environs de 90-50 a.C., et qui mentionne un *sacerdos Isidis Capitolinae*, décédé, ce qui amène F. Coarelli à supposer l'existence d'un édifice sacré, dans la zone de l'actuelle église de S. Maria in Aracoeli, au moins depuis la fin du II^e siècle a.C. On peut toutefois penser à un prêtre d'Isis *Capitolina* attaché à un culte privé et pratiqué dans une zone du Capitole,

sans postuler automatiquement l'existence d'un temple. L'introduction d'un culte, même privé, sur le Capitole, donnait néanmoins aux cérémonies égyptiennes une grande visibilité, ce qui expliquerait les mesures prises contre lui à fin de la période républicaine, entre 58 et 43. Les désordres de la fin de l'époque républicaine seraient liés à la carence céréalière et aux émeutes populaires qui s'ensuivirent et exploités sur le plan politique, d'autant plus que F. F. voit en l'Isis *Capitolina* une déesse spécialisée dans la sphère de l'approvisionnement du grain.

L'ouvrage se tourne alors vers *L'Isio nel Campo Martio* (p. 41-46), cherchant avant tout à déterminer les raisons de la dédicace de ce bâtiment et à préciser sa situation sur le Champ de Mars. On n'a pas exclu que le projet remontait à César, faisant ainsi partie de son programme d'aménagement de cette *Regio*, mais on ne peut cependant déceler une influence "isiaque" de Cléopâtre sur le dictateur romain. En 43 a.C., le triumvirat d'Octavien, Antoine et Lépide, prit la décision d'ériger des *naoi* à Isis et Sarapis, mais rien ne nous certifie que cette intention concernait le Champ de Mars, et cette promesse semble être restée sans effet. F. F. considère que le choix de cette aire serait à mettre en rapport avec les natures "agraire" et "triumphale" très anciennes de cette zone, les triumvirs posant ainsi un geste symbolique qui en faisait les contrôleurs des *frumentationes*, celles-ci dépendant alors grandement de l'Égypte.

Le lecteur est alors invité à découvrir *I culti isiaci sotto il Principato* (p. 46-55). L'auteur ne partage pas le point de vue qui voit en Octavien/Auguste l'ennemi déclaré des cultes égyptiens. Il est vrai que dans la vallée du Nil, il joua le rôle de successeur des pharaons et que l'époque augustéenne fut encline à l'égyptomanie, mais celle-ci ne nourrissait pas nécessairement de liens avec le domaine religieux. Cette réputation d'hostilité se fonde sur les mesures prises par Agrippa, en 28 et 21 a.C., et rapportées par Dion Cassius. Le décret de 28 concernait l'interdiction des rites égyptiens à l'intérieur du pomérium, et celui de 21 étendait cette mesure aux faubourgs. Toutefois, vers la fin de son règne, Auguste aurait permis l'édification de *L'Isium Campense*, qui est sans doute à identifier au temple victime de Tibère en 19 p.C. Il aurait ainsi pu contrôler les cultes isiaques et apparaître, selon l'auteur, dans une zone à vocation dynastique comme le garant de l'approvisionnement frumentaire.

Le dernier paragraphe nous mène *Dalle espulsioni del 19 d.C. al culto "dinastico"* (p. 55-62). Suite à un scandale intervenu dans l'Iséum, Tibère prend des mesures drastiques : ruine du temple et proscription des Isiaques qui n'auraient pas abjuré leur foi. Cette persécution aurait pour origine le voyage de Germanicus en Égypte, un séjour interdit aux sénateurs, au cours duquel il avait fait ouvrir les greniers d'Alexandrie pour distribuer du blé, d'autant plus nécessaire que Rome souffrait d'une crise alimentaire. On ne comprend pas pourquoi ce sont les Isiaques de Rome qui payèrent les pots cassés. N'est-ce pas plutôt parce qu'ils contaminaient de plus en plus la capitale ? De toute manière, ils ne disparurent pas du paysage, et eurent leur revanche sous Vespasien.

Le fondateur de la dynastie flavienne, acclamé empereur et reconnu par Sarapis à Alexandrie, vit dans les dieux égyptiens des protecteurs de son pouvoir. Durant la guerre civile, lors du combat final pour la prise de Rome, son fils Domitien aurait échappé aux mains des Vitelliens grâce au costume d'un prêtre isiaque. Ces épisodes familiaux expliquent qu'Isis et Sarapis devinrent des divinités dynastiques.

Le troisième chapitre (*Una quae es omnia*, p. 63-86) aborde divers thèmes, à commencer par la diffusion des cultes isiaques (*Dall'Egitto all'area mediterranea*, p. 64-69). F. F. note que le poids d'une influence politique directe des Ptolémées a pesé moins que les rencontres, dans un cadre d'échanges, avec des Égyptiens dans les zones d'intérêt lagide. Les Alexandrins ont assumé moins de responsabilité que les marchands grecs en rapport avec l'Égypte. Contre l'opinion généralement admise, l'auteur se refuse à voir dans les *mercatores* italiens de Délos un vecteur essentiel pour la diffusion en Italie. Elle préfère souligner une étroite analogie entre Isis et la Fortuna *Primigenia* de Préneeste, fait qui entraîna l'introduction des cultes isiaques dans cette ville. Cette dernière, qui supervisait le marché entre Alexandrie, Délos et l'Italie, aurait contribué notablement à la connaissance des cultes isiaques sur le sol de l'Italie. Elle résume son point de vue en ces termes (p. 67) : "Non si comprende, infatti come sia possibile pensare ai *mercatores* italici rientrati da Delo come canale prioritario di introduzione e diffusione dei culti isiaci in Campania, pur in presenza di precoci e ampiamente documentati contatti tra Egitto, Sicilia e Campania in pieno II secolo a.C., mentre in area adriatica, ad Aquileia, colonia il cui corpo civico è massicciamente composto da *gentes* di origine prenestina e tiburtina, si è pensato all'introduzione dei culti egiziani da parte di marinai sbarcati da navi alessandrine".

Dans le paragraphe suivant, *La dimensione gentilizia* (p. 69-71), F. F. estime que l'on n'a généralement pas pris suffisamment en compte le rôle de la promotion gentilice que permettaient les cultes isiaques pour l'aristocratie. Nous avons vu que ce fut le cas pour le fondateur de l'*Iseum Metellinum*, mais l'adoption du *cognomen* Sarapio par P. Cornelius Scipio Nasica ne nous paraît pas relever de la même sphère. Il en va pareillement pour l'apparition de symboles isiaques sur les émissions des *monetales* L. Calpurnius Piso Frugi en 90 et Caius Calpurnius Piso Frugi en 67, perçus comme un moyen de propagande politique pour souligner une intervention supposée lors de pénuries céréalières. Ces symboles, rares d'ailleurs, étaient seulement le reflet de l'air du temps.

L'auteur s'interroge alors sur *La diffusione "popolare"* (p. 71-73) d'Isis, grâce sa transformation en une déesse garantissant la salut personnel. C'est dans le milieu cosmopolite de Délos qu'Isis enrichit sa personnalité et concentra en elle les prérogatives d'autres divinités, surtout celle de la bonne Fortune, grâce son assimilation avec la Fortuna *Primigenia* de Préneeste. Elle avait déjà emprunté le rôle de protectrice des marins à Arsinoé II divinisée.

Ensuite, elle dénonce (*Iside e il teatro*, p. 73-74)

l'hypothèse selon laquelle les *Isea* en Italie seraient en liaison significative avec des structures théâtrales ou amphithéâtrales, ce que rien ne prouverait. Pour elle, seuls deux temples sont connus sur le plan archéologique : Pompéi et Industria (p. 73) ; elle oublie le Sérapéum d'Ostie, les fouilles de P. Caputo à Cumes et la proposition de V. Gasparini à propos d'Herulanum.

Cette première partie se clôt par un exposé sur *La dea myrionima: simcretismi e immagini* (p. 74-86) qui cherche à comprendre ce que l'on considère, par facilité, comme un "syncrétisme". L'analyse des images est rendue malaisée, car nous ne disposons que de la représentation des "attributs" pour les identifier ; une simple variation ou l'absence d'un élément peuvent tout changer, s'il s'agit d'un acte intentionnel. La difficulté est d'autant plus importante qu'un même élément (faussement appelé "attribut") est capable de se retrouver sur la représentation de divinités diverses, ces symboles étant très réduits, et donc polysémiques. Comme l'écrit très bien Claude Bérard, "ce sont souvent les unités formelles en plus ou en moins qui créent les écarts différentiels générateurs de thèmes, c'est-à-dire de sens". Si, dans les arétalogies, Isis est présentée non comme associée à d'autres déesses, mais simplement comme tout ce que les autres sont individuellement, dans l'iconographie, les unités formelles qu'elle prend à ses consœurs expriment ses qualités, un élargissement de ses compétences, et non un signe de syncrétisme. Ainsi, si la déesse égyptienne empoigne des épis, il ne faut pas y voir une Isis-Déméter, mais bien une Isis agraire. Lorsqu'Isis se voit attribuer le gouvernail et la corne d'abondance, symboles de plusieurs déesses, dont Tychè et Fortuna, il convient de ne pas définir l'image comme celle d'Isis-Tychè ou d'Isis-Fortuna, car il s'agit simplement de concrétiser la compétence d'Isis sur le destin personnel et sur la fertilité.

Avec la deuxième partie (*Tre contesti nella Regio X*, p. 87-125), nous quittons les problèmes généraux pour faire un "zoom" sur les cultes isiaques de Vérone, d'Aquilée et de Trieste, dans le nord-est de la péninsule. Elle traite en premier lieu le cas de *Verona* (p. 89-100). L'emplacement du sanctuaire isiaque dans la ville antique a donné lieu à trois hypothèses. La première propose un lieu situé sous ou près de S. Stefano (situé à une centaine de mètres à l'ouest du théâtre), surtout à cause de deux ou trois inscriptions réemployées dans des structures liées à l'église. L'hypothèse est rejetée, car il s'agit de matériaux réutilisés, et ce site n'est pas celui qui a livré la plus grande quantité d'*isiaca*. On a aussi songé à la Colle di S. Pietro, dont la déclivité accueille le théâtre romain, dans les structures duquel on a découvert quantité de matériel isiaque non réutilisé. Deux zones ont été envisagées : l'une au sommet de la colline de S. Pietro, l'autre dans la zone dite "Nymphée" sur une terrasse. F. F. penche pour la colline de S. Pietro, car on y a découvert le soubassement d'un temple à trois gradins. Selon elle, tous les restes archéologiques et épigraphiques provenant de ce temple ne seraient pas antérieurs à l'époque flavienne. Mais pour l'auteur, la construction du temple isiaque, en un lieu aussi

scénographique, serait le fait de Vespasien car, au cours la guerre civile, les troupes flaviennes choisirent Vérone comme quartier général, et cette ville joua un rôle essentiel pour la victoire en Italie septentrionale d'un empereur qui voyait en Sarapis et Isis des divinités tutélaires de la nouvelle dynastie. Il ne faut pas pour autant négliger d'autres facteurs de diffusion. Si Vérone n'était pas un centre commercial ouvert aux marchands orientaux, on signalera tout de même que sous la colline passait la *via Postumia* qui reliait Vérone à Aquilée et que plusieurs rapprochements prosopographiques confirmeraient les rapports isiaques étroits existant entre Délos, Préneste et Vérone.

Le chapitre suivant, *Aquileia* (p. 101-119), est consacré à la cité qui a livré la plus grande quantité de témoignages isiaques, mais les problèmes de localisation, de typologie et de chronologie demeurent. Les fouilles menées à Monastero, dans les vignes de la famille Ritter, au XIX^e siècle, mirent au jour quantité d'inscriptions et de matériel isiaque. La zone la plus intéressante se trouve le long de la *via Salvemini*, c'est-à-dire à la limite de l'antique port fluvial et des édifices préposés au commerce du grain. Elle livra des inscriptions et des restes de colonnes *in situ*. Particulièrement digne d'attention est la présence d'une tessère (*RICIS*, 515/0118) du I^{er} ou du II^e siècle qui porte d'un côté le nom de son propriétaire, *M(arcus) Iuven(tius) magis(ter) – ou Mag(nus) – vi(ci) (primi)*, et de l'autre, la mention *Ab Iside et Serap(ide) deo*. Cet objet semble provenir de Monastero, dans le vignoble Ritter, et indiquer que le *vicus I* abritait un Iséum et un Sérapéum suffisamment grands pour donner leur nom à ce quartier. Dans les autres inscriptions, Isis et son époux sont qualifiés d'*Augustus/Augusta*, la déesse étant aussi dotée de l'épithète *Domina* ou *Regina*, appellatifs liés depuis Vespasien à la dimension dynastique du couple. F. F. en voit une confirmation dans le fait que les plus anciennes inscriptions ne sont pas antérieures à la dynastie flavienne. Il se peut que l'acclamation comme empereur par les troupes revenues de Mésie et de Pannonie à Aquilée, rapportée par Suétone, ait créé des liens privilégiés entre le nouvel empereur et la ville où se produisit cet événement. Dans le domaine archéologique, on compte des petits objets datés de l'époque républicaine tardive, utilisés pour faire remonter l'arrivée des cultes isiaques dès le II^e siècle a.C. Cependant, ces témoignages sont difficiles à interpréter. Il est possible que ceux-ci soient à mettre en rapport avec la présence précoce d'Égyptiens et d'Orientaux dans le port aquiléen.

Le troisième lieu envisagé est *Tergeste* (p. 121-125), dont les collections isiaques sont riches, mais où peu de pièces ont été mises au jour dans un contexte précis de la cité antique. Le témoin majeur est un fragment d'autel (*RICIS*, 514/0501) offert à *Isis Augusta*, retrouvé en 1863 dans l'abside de la cathédrale de San Giusto, mais de provenance incertaine. Dans une niche du *pulpitum* du théâtre, fut découverte une statue en marbre acéphale d'un enfant, vêtu d'une chemisette à manches courtes attachée sur l'épaule droite, et laissant découverte l'épaule gauche et les jambes. Les bras perdus

ne permettent pas de savoir si un doigt était dirigé vers la bouche. Privé de tout attribut, il est dangereux de l'identifier avec Harpocrate, surtout si les dieux isiaques ne nourrissaient pas de rapport avec le monde du spectacle. Il pourrait dès lors s'agir de l'image du génie des saisons, d'autres niches du *pulpitum* étant décorées de représentations de la terre et de ses éléments. Une statuette en bronze, avec timon, *cornucopia* et *calathos* figure une Isis, ayant sans doute orné un laraire privé. On y ajoutera une lampe d'époque impériale avec Isis *Panthea*, récupérée lors des travaux accomplis pour réaliser l'actuelle *via Tor San Lorenzo*.

Après des *Conclusioni* (p. 129-134), s'ouvre *Il contributo al problema iconografico* (p. 135-268). Dans une *Premessa* (p. 137-142), E. Murgia nous explique que ce catalogue n'est pas complet dans la mesure où ne sont pas repris les documents égyptiens jusqu'à l'époque saïte, ni les représentations de divinités isiaques mineures. Ce répertoire rassemble 175 pièces, dont plusieurs sont inédites ou mal connues, en les classant dans l'ordre suivant : sculpture de pierre (19 exemplaires), coroplastique (17), bronzes (26), objets mineurs (11), glyptique (93), *instrumentum* (9 lampes). À l'intérieur de ces divisions, les divinités sont traitées tour à tour : Isis, Sarapis et Harpocrate. Cette répartition ne nous semble guère adéquate, dans la mesure où seul le support livre la clef de la présentation. On aurait préféré voir les documents regroupés en fonction de leur lieu de trouvaille. Il aurait été bon aussi de mettre à part les objets dont la provenance est douteuse ou inconnue, tout comme les sources dont l'identification est incertaine. Mis à part ces réserves, les fiches sont d'une grande précision et parfois enrichies de commentaires développés : lieu de conservation, numéro d'inventaire, matériau, dimensions, état de conservation, notice historique, bibliographie, description et datation. L'auteur souligne les difficultés chronologiques posées par les trouvailles, surtout isolées, ainsi que la détermination de leur usage, et parfois même de leur identification. Dans *I materiali* (p. 143-268), 94 lemmes concernent Isis, 43 Sarapis et 38 Harpocrate. Pour 79 pièces, la provenance est connue, mais 16 d'entre elles ont vu le jour en Égypte. Leur répartition géographique donne le bilan suivant : Aquilée (66, dont 47 de provenance incertaine), Vérone (6, dont 4 d'origine douteuse), Trieste (3 = St.A.02, Br.I.01, I.I.04), Boi di Caprino (1 = Br.A.01), Grado (1 = Br.I.11), Istrie (1 = Br.I.03), Travenzuolo (1 = Br.I.21), et enfin Chypre (1 = Co.A.08). À ces chiffres, il faudra ajouter les inscriptions (ici curieusement traitées à part dans une annexe épigraphique, aux p. 289-307), soit 19 provenant d'Aquilée, 9 de Vérone, et 1 de Trieste. Il en résulte qu'Aquilée était le plus grand centre isiaque de la *Regio X*, avec une nette prédominance d'Isis, comme ailleurs en Italie. Le recueil n'a pas voulu retenir les inscriptions d'origine douteuse, les données onomastiques théophores et les documents génériques de personnages liés aux cultes isiaques et au monde égyptien.

Le livre se clôture par des illustrations relatives au catalogue (p. 271-286), l'*Appendice epigrafica* (p. 289-307), une très abondante bibliographie (p. 311-398) et une table

de *Concordanze* (p. 400-411) qui suit l'ordre du catalogue, après avoir donné en tête les inscriptions. Cette table est d'autant plus utile que l'ouvrage ne comporte aucun index.

On s'étonne que la plus grosse partie de l'étude de F. F. se concentre sur quelques questions relatives aux prémisses de la diffusion isiaque, des Ptolémées aux Flaviens, et tout spécialement dans la Rome républicaine, alors que le travail vise à fournir des indications sur la propagation, à l'époque impériale, de ces cultes dans l'aire nord-est de l'Italie. Le lecteur se rend compte petit à petit que ce choix est dicté par le fil conducteur de l'ouvrage (p. 129). Tout en reconnaissant la diversité des facteurs d'introduction, en fonction de l'époque et des zones touchées, sa thèse principale est de relier la propagation isiaque à la dimension frumentaire et régaliennne d'Isis et de Sarapis. Les répressions, jusqu'à Vespasien, auraient été liées à des troubles commis en période de crise alimentaire et instrumentalisés sur le plan politique. L'auteur a raison de mettre en évidence la vocation "frumentaire" des cultes isiaques, mais celle-ci est ici excessivement utilisée comme clef de la diffusion, alors qu'elle-même nous a averti des multiples facteurs entrés en jeu dans ce phénomène. La partie la plus stimulante est celle où est remise en cause la notion de "synchrétisme". À ce propos, on aurait souhaité voir prise en compte la documentation épigraphique, qui est parfois tout aussi ambiguë. Si l'on prend le cas d'"Isis-Fortuna", on constate que cette séquence est totalement absente des inscriptions latines. En grec, la suite Isis Tychè (Agathè/Tychè Prôtogeneia) ou Isis Tychè Prôtogeneia est connue dès le II^e siècle a.C., à Thessalonique et à Délos, mais faut-il interpréter, comme il est proposé, les images d'Isis avec gouvernail et corne d'abondance, comme la déesse égyptienne, en tant que maîtresse de la fortune, et non comme une approche synchrétique ? Dans un cas attesté à Rhodes, les deux divinités gardent clairement leur indépendance, car leur nom est séparé par *kai*. À l'inverse, il est des inscriptions où les noms d'Isis et Tychè fusionnent pour former un seul théonyme, comme à Rome, Praeneste, Pompéi, Neine et Dion. Dans ces inscriptions, la crase onomastique indique sans détour une étroite assimilation des deux déesses. On voit par ces exemples textuels que la nature des interconnexions est plus ou moins souple et les réponses rarement univoques. [MM]

Elena FONTANELLA (éd.), *Luxus. Il piacere della vita nella Roma imperiale. Mostra, Torino, Museo delle Antichità, 26 settembre 2009 - 31 gennaio 2010*, Rome 2009.

Quatre sections de ce catalogue d'exposition concernent notre domaine. Elles sont présentées dans cette chronique. Voir les contributions de F. Barello, G. Capriotti Vitozzi, E. d'Amicone, A. Rocatti et E. Zanda. La plupart des objets viennent d'Industria au Musée de Turin.

Les notices des objets concernant notre domaine sont situées dans la section II (Luxe dans le divin) : une statue d'Osiris entouré par les replis d'un serpent, p. 470 (Musée de Turin, inv. 271) par V. Barberis ; une statuette d'Apis d'Industria, p. 471 (Musée de Turin, inv. 903)

par E. Zanda ; un pendentif représentant Harpocrate, p. 471 (Musée de Turin, inv. 955) par E. Zanda ; l'exvoto d'Avilia Amabilis d'Industria (*RICIS*, 513/0102), p. 471 (bibliothèque royale de Turin) par F. Barello ; un moule pour médaillon d'applique avec bustes affrontés d'Isis et de Sarapis de S. Giovanni in Pedemonte, Côme, p. 472 (musée archéologique P. Giovo, inv. E 2445) par I. Nobile d'Agostini. La situle en forme de tête masculine d'Industria répertoriée par E. Zanda (musée de Turin, inv. 1108) est en réalité un balsamaire. [MCB]

Annie FORGEAU, *Horus-fils-d'Isis : la jeunesse d'un dieu*, BdÉ, 150, Le Caire 2010.

Horus-fils-d'Isis (Harsiesis) est avec Horus-fils-d'Osiris, Horus-qui-prend-soin-de-son-père (Harendotès) et Horus-l'enfant (Harpocrate)⁶³, l'un des quatre principaux avatars d'Horus durant la période pharaonique. Produit de la littérature funéraire, mais d'invention plus tardive, contemporaine du retour à la monarchie au sortir de la Première Période Intermédiaire, Harsiesis obéit à une filiation matrilinéaire qui le distingue d'Horus-fils-d'Osiris et d'Harendotès. Si sa genèse remonte à l'élaboration du mythe osirien pendant l'Ancien Empire, le dieu devient une entité autonome au moment de la rédaction des *Textes des sarcophages*. Cette longue durée permet de mieux comprendre les raisons ayant présidé à l'introduction d'un dieu-fils au sein du panthéon égyptien, à dégager les fonctions dont Harsiesis fut investi, à articuler les rapports entre religion et politique, entre initiatives officielles et manifestations de piété personnelle mais aussi à appréhender le rôle et l'impact d'Harsiesis dans l'imaginaire égyptien en montrant ce qui le différencie des autres avatars d'Horus. En effet, à la différence des figures adultes d'Isis et d'Osiris, dont les multiples épithètes ne modifient pas la personnalité essentielle, le jeune Horus est un dieu à identité variable. Choisir de recourir au nom du père ou de la mère pour désigner Horus n'est un acte neutre ni pour les prêtres ni pour les fidèles du dieu, qui livrent ainsi tout à la fois leurs aspirations et un système de représentation du monde.

Les membres de la famille osirienne sont les seuls dieux du panthéon égyptien dont l'histoire s'inspire de la condition humaine. Pour A. F., l'étudier, c'est nourrir une réflexion d'ordre anthropologique sur le champ symbolique auquel ressortit la catégorie du féminin dans l'univers de représentations des anciens Égyptiens. Dès les *Textes des pyramides*, les implications de la relation Horus/Osiris sont distinctes de celles découlant de la relation Horus/Isis, selon un double entrecroisement de thèmes : actif/passif ; adulte/enfant ; devoirs d'Horus à l'égard du père défunt d'une part, soins prodigués par la mère à son fils, tel l'allaitement, d'autre part. Parce que la déesse transmet à Horus les qualités nécessaires à l'accomplissement de son être, parce qu'à la différence d'Osiris, elle veille sur ses premières années et entretient avec lui une longue histoire, parfois traversée d'orages,

63/ Sur ce dernier, cf. Sandri 2006.

l'expression de la filiation maternelle est plus riche de développements que celle de la filiation paternelle. En témoignent le choix d'Harsiesis par le discours du pouvoir comme paradigme de l'élection divine du roi ou bien encore la place qu'occupent les enfances du dieu dans l'univers du sorcier. [MCB]

Pelly FOTIADI, "Ritual Terracotta Lamps with Representations of Sarapis and Isis from the Sanctuary of the Egyptian Gods at Marathon: the Variation of Isis with 'Three Ears of Wheat'", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011, 65-77.

P. F. étudie les lampes atypiques découvertes en 2001 dans le sanctuaire de Marathon et aujourd'hui conservées au Musée archéologique de Brauron. Atypiques, elles le sont surtout en raison de leurs dimensions – plus de 40 cm de longueur – et de leur nombre – soixante-dix. Elles portent différents noms de fabricants. La présente étude porte sur celles montrant Isis en buste, coiffée de trois épis de blé, faisant face à son père Sarapis, soit un groupe de dix-sept exemplaires. Entre les deux divinités, une étoile est placée dans un croissant. Certains bandeaux sont dépourvus de décoration, alors que d'autres alternent des feuilles de vigne et des grappes de raisin. [JLP]

Hélène FRAGAKI, "Un groupe de sculptures découvert dans le quartier royal d'Alexandrie", dans J.-Y. Empereur (dir.), *Alexandrina* 3, Études alexandrines, 18, Le Caire 2009, 63-104.

L'auteur revient sur des fragments de sculptures en marbre appartenant à un ensemble monumental découvert en 1904. Parmi celles-ci, une figure masculine drapée assise (inv. 3925 et 3928), qui présente des analogies avec une autre de Zeus ou Sarapis découverte à Rhodes (Musée archéologique, inv. 5299). Notons que le personnage acéphale est torse nu, et que seul un pan de l'himation couvre son épaule gauche. Cela cadre mal avec un Sarapis, même si une statue du *Sarapieion* B de Délos (inv. A 1990+2003) du même type porte l'inscription d'un prêtre de Sarapis sur le *scabellum*. H. F. propose ensuite une hypothèse de reconstitution du groupe. Les quatre premières statues feraient partie d'un groupe dionysiaque représentant un cortège ou une fête, alors que Zeus ou Sarapis serait à part, même si "la présence de Sarapis souligne ici l'aspect régénérateur de Dionysos et évoque la félicité céleste promise par cette divinité". L'ensemble daterait du III-II^e siècle a.C. [JLP]

Fabiola FRAIOLI, "La città e le sue parti. Regione III. Isis et Serapis", dans A. Carandini (dir.) *Atlante di Roma antica. Biografia e ritratti della città* 1. Testi e immagini 2. Tavole e indici, Milan 2012, 307-322.

Outil incontournable sur la topographie de Rome, l'*Atlante di Roma antica* propose une synthèse en deux volumes sur l'histoire topographique et architecturale de la Rome antique, fondée sur les sources littéraires, épigraphiques et archéologiques. Le premier volume se divise en plusieurs chapitres qui correspondent aux quatorze régions augustéennes. Chaque région est ainsi

décrite en deux sections : la première esquisse une rapide présentation diachronique du développement urbanistique corrélé aux limites (supposées) de la région, en exploitant les *Cataloghi Regionari* d'époque tardo-antique ; la seconde passe en revue les témoignages matériels et les principales structures connues au fil des siècles, de la protohistoire au Haut Moyen Âge.

Dans ce cadre spécifique, F. F. se concentre sur la troisième région de Rome, appelée *Isis et Serapis*. Cette dénomination doit renvoyer à un "sanctuaire isiaque", que la tradition scientifique rapproche de l'*Iseum Metellinum* (p. 311-312, n. 82-86) connu grâce aux sources littéraires. Ce sanctuaire faisait partie d'un important complexe fondé sur les pentes sud-est de l'Oppius, entre la Via Merulana et la Via Labicana et qui comprend une grande esplanade à portiques avec, au centre, une piscine et deux euripes sur les petits côtés (tome II, 108) ; elle se prolonge par des terrasses sur la pente Sud, reprenant un schéma caractéristique des sanctuaires d'époque hellénistique conçus sur plusieurs niveaux. Les dessins du *Museum Chartaceum* de Cassiano dal Pozzo fournissent déjà des indices quant à la nature religieuse de ce complexe : ceux-ci reproduisent des décors égyptisants figurant Isis et plusieurs divinités associées (Déméter, Osiris et Harpocrate ; I, fig. 87). Le long du côté ouest se détache une structure sur l'axe central est-ouest de l'esplanade : un temple rappelant le modèle de l'Iséum de Pompéi (plan et coupe II, 108). Dans cette zone ont été trouvés en 1887, lors de la démolition d'un mur d'époque médiévale, de nombreux monuments liés au monde de l'Égypte : Osiris-Aion ; taureau Brancaccio ; stucs avec Isis et Harpocrate étudiés par M. de Vos (II, 108). L'identification de ce temple avec l'*Iseum Metellinum*, fondé par Q. Caecilius Metellinus entre 71 et 64/3 a.C., affirmée par F. Coarelli, reste toutefois controversée. En effet, plusieurs auteurs situent ce sanctuaire sur le Celius⁶⁴. La datation des vestiges ne contraste cependant pas avec les substructions tardo-républicaines. La restructuration du complexe daterait de l'époque flavienne, après le triomphe sur la Judée célébré en 71, comme en témoignerait, selon l'auteur, l'*arcus ad Isis* représenté sur le relief des *Haterii*, qui présente vraisemblablement plusieurs édifices de cette zone, et notamment l'amphithéâtre flavien (Musée du Vatican, inv. 9997 et 9998). Le complexe est aujourd'hui masqué par la topographie moderne ; seule la "piazza Iside" conserve le souvenir de cet édifice (cf. carte, fig. 108). [NA, MCB]

Vincent FRANCIGNY, "L'île de Saï dans le Royaume de Méroé", *CRIPPEL*, 29, 2011, 97-114.

Entre le I^{er} et le IV^e siècle p.C., l'île de Saï, dans le royaume de Méroé, au nord de Sedeinga, connut une activité importante, consécutive à l'intervention romaine en Nubie sous Auguste. La domination qui s'ensuivit sur la Triacostaschène redonna à Saï un rôle stratégique majeur, à la pointe nord du royaume méroïtique.

64/ Versluys 2004. Cf. la discussion archéologique de Häuber & Schütz 2010, chroniquée infra, 358, et Malaise 2011b.

Disposant de plusieurs habitats, ainsi que d'un temple monumental probablement consacré à Isis et Horus, la communauté vivant sur l'île dut être prospère et jouir d'une situation dominante sur ses environs directs, notamment grâce à son contrôle du trafic fluvial. [LB]

William D. FURLEY, "Revisiting Some Textual Problems in the Delian Sarapis Aretalogy by Maiistas (IG XI 4 no.1299)", *ZPE*, 180, 2012, 117-125.

La "Chronique du Sarapieion A" (*RICIS*, 202/0101) de Délos se compose de deux textes, un récit en prose dû à Apollônios II, petit-fils du prêtre introducteur du culte de Sarapis dans l'île, et un hymne hexamétrique à Sarapis, œuvre d'un certain Maiistas, inconnu par ailleurs. Si l'analyse du texte s'est considérablement affinée depuis les éditions commentées d'H. Engelmann⁶⁵, plusieurs points de langue posent toujours problème, qu'il s'agisse de solécismes ou d'erreurs de copie. W. F. se propose d'en résoudre quelques-uns (cf. *RICIS Suppl.* III, supra, 146). Il donne le texte aux p. 118-119 et en propose une traduction anglaise aux p. 123-125. [LB]

Gabriella GABRIELI, "Das Iseum von Scarbantia", dans H. Györfy (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 4, Budapest 2010, 49-50, pl. 5-14.

L'auteur mentionne la découverte, à Sopron, l'antique Scarbantia, en 2002, de ce qui semble bien être une partie d'un temple d'Isis. Le matériel présenté dans les planches inclut un autel dédié à la déesse ; une table votive en l'honneur d'Osiris par un prêtre d'Isis, Domatius Ingenuus (*RICIS*, 613/0602) ; un autel décoré d'un ibis et d'un sistre ; un autre avec représentation d'un serpent (Isis-Thermouthis ou Sarapis-Agathodaimon ?). On connaissait déjà un autel d'Isis-Bubastis à Scarbantia, découvert en 1856 (*RICIS*, 613/0601). [JLP]

Ehud GALILI, Baruch ROSEN & Jacob SHARVIT, "Artefact Assemblages from Two Roman Shipwrecks off the Carmel Coast", *Atiqot*, 63, 2010, 61-110.

La fouille de deux épaves, l'une du III^e, l'autre du IV^e siècle p.C., échouées dans une petite baie au sud de Haïfa, au pied du Mont Carmel, a livré de nombreux éléments des navires (assemblage, ancre, système de pompage, outils, aiguilles à coudre pour les voiles, lanterne en bronze, hameçons, crochets pour réparer les filets), mais aussi des objets de parure (bijoux, strigile) et plusieurs statuettes en bronze de Mercure, Sarapis, Minerve, d'un serpent et d'un aigle. Sarapis (p. 96-97 et fig. 46) est figuré debout, sur un socle (h. totale 22 cm), le bras droit levé ; le gauche manque. Il est vêtu du chiton et de l'himation, et porte le *calathos*. Les statuettes sont datées au plus tard du II^e siècle p.C. et devaient se trouver dans le premier navire naufragé vers c. 230-235 (monnaies de Sévère Alexandre). [LB]

Alessandro GALIMBERTI, "The pseudo-Hadrianic Epistle in the Historia Augusta and Hadrian's religious policy", dans M. Rizzi (éd.), *Hadrian and the Christians*, Millennium studies, 30, Berlin 2010, 111-120.

Il a été largement démontré que la lettre au consul Servianus attribuée à Hadrien dans l'Histoire Auguste (SHA, *Saturninus*, 8) est un faux conçu dès la fin du IV^e siècle. Certains éléments, qui seraient empruntés au mémorialiste de l'empereur, Phlégon, peuvent-ils toutefois être pris en considération pour définir sa politique religieuse ? Lors de son voyage en Égypte en 130, Hadrien a rencontré une situation mouvementée due à la fois à la découverte d'un nouvel Apis et à la révolte en Judée. Si la pseudo-lettre témoigne de sentiments d'hostilité envers les Égyptiens peu respectueux des mesures prises en faveur d'Antinoüs, l'allusion aux fidèles de Sérapis et à ses liens avec le christianisme (8.2) doit-elle se comprendre dans l'optique de la promotion des cultes isiaques, en contact avec le judaïsme et le christianisme dès le II^e siècle ? Cela n'est pas certain, tant le rapport d'Apiscus reste confus. L'attitude d'Hadrien envers l'Égypte n'est-elle pas davantage à mettre en rapport avec des formes religieuses d'allure modérée, dans la perspective de sa dévotion au souvenir d'Antinoüs (Canope de la Villa Adriana). Ce pastiche tardif, réutilisé avec des intentions polémiques, ne peut-il toutefois laisser deviner un Hadrien en bonne relation avec le judaïsme, en relation nouvelle avec le christianisme et en relation renouvelée avec les cultes égyptiens ? [MCB]

Geneviève GALLIANO (dir.), *Un jour j'achetai une momie. Émile Guimet et l'Égypte antique, catalogue de l'exposition tenue à Lyon du 30 mars au 2 juillet 2012*, Paris 2012.

Dans ce catalogue d'exposition, le riche itinéraire d'Émile Guimet est évoqué. "Les isiaques de la Gaule" (p. 70-71) rappelle l'intérêt de Guimet pour ces petits objets exhumés dans la vallée du Rhône et de la Saône. "À la découverte de la religion de l'Égypte antique", présente des *isiaca* et *aegyptiaca* découverts hors d'Égypte (p. 210-215, n° 71 à 82) : on y trouve une statue en marbre d'Isiaque (?) ; des bronzes d'Osiris de Pont d'Ain, de Fourvière et de Nîmes ; un Harpocrate de Lyon ; une Neith en bois de Nîmes (?) ; un sistre, des épis et un croissant d'une tombe isiaque de Nîmes ; des oushebtis de Lyon, Mornant, Pierrelatte, Villeneuve-lès-Avignon et Vaison-la-Romaine, des documents déjà tous connus par ailleurs. [JLP]

Patrick GALLIQUO *et al.*, *Le Morbihan*, CAG, 56, Paris 2009.

Une figurine d'Harpocrate panthée en or, recueillie en mer au XVIII^e siècle à Locmariaquer, est signalée p. 183, n° 116. La statue grossière connue sous le nom de "Vénus de Quinipily", qui fut parfois considérée, bien à tort, comme une Isis, est évoquée par P. Naas (p. 84-85) ; il s'agit d'un faux moderne, dont l'iconographie fantaisiste rappelle l'égyptomanie qui gagna la Bretagne au XVIII^e siècle. L'ouvrage ne mentionne ni l'oushebti

65/ Engelmann 1964 et Engelmann 1975. Cf., récemment, Moyer 2011, 142-207 et Hanges 2012, 140-247, chroniqués infra, 380-382 et 357.

trouvé à Locmariaquer, ni une amulette “magique” en “jade” des environs de Lorient, gravée entre autres d’une tête d’Hélios parée du *calathos* de Sarapis. [GC]

Brigitte & Hartmut GALSTERER, *Die römischen Steininschriften aus Köln (IKöln2)*, Kölner Forschungen, 10, Mayence 2010.

En 1975, les auteurs avaient publié un premier recueil épigraphique concernant Cologne, la capitale de la province romaine de Germanie Inférieure. Le présent volume offre une édition revue et augmentée de cet ouvrage. Parmi plus de 800 textes, le plus souvent illustrés, on trouve dix (n° 54-57, 59-61, 103, 187 et 196) des treize inscriptions isiaques de Cologne contenues dans le *RICIS* (610/0101-13), un recueil que les auteurs ne semblent pas connaître. Ne figurent pas ici les n° 610/0109 et 0113, gravés sur des supports en terre cuite, ainsi que l’inscription 610/0106 dont la provenance n’est pas assurée. De brefs commentaires s’appuient sur une bibliographie relativement datée. [LB]

Valentino GASPARINI, “Il culto degli dèi egizi in età flavia”, *Forma Urbis*, 6, Rome 2009, 23-25.

Ce numéro d’une revue mensuelle dédiée à l’archéologie de Rome propose plusieurs articles consacrés à l’époque flavienne, à la suite des événements commémorant le bimillénaire de l’empereur Vespasien en 2009. Dans un court article, V. G. insiste sur le rôle majeur revêtu par les divinités égyptiennes à l’époque flavienne, sur le plan politique, idéologique et aussi économique.

Il rappelle ainsi le célèbre passage de Dion Cassius (66.8) sur l’arrivée de Vespasien en Égypte, qualifiée d’*imitatio Alexandri*. S’appuyant sur les sources littéraires (notamment Dion Cassius et Flavius Josèphe), il narre les événements qui ont précédé la prise du pouvoir par Vespasien, depuis son acclamation par les légions d’Égypte le 1^{er} juillet 69 p.C., lui garantissant ainsi le soutien des troupes et le contrôle du “grenier à blé” de Rome suivie de sa victoire sur Vitellius à Crémone, jusqu’à la proclamation officielle en tant qu’empereur par le sénat. On retiendra notamment le fameux épisode de la fuite rocambolesque mais salvatrice de Domitien paré des atours d’un Isiaque, après la prise du Capitole par les troupes de Vitellius en décembre 69 (corroborant ainsi la présence “isiaque” sur cette colline). Les différentes versions de la visite au *Sarapieion* et des miracles alexandrins sont ensuite examinées. L’auteur met en relation ces témoignages littéraires et historiques avec les données livrées par l’archéologie et l’épigraphie : les nombreuses constructions de temples isiaques à Rome (notamment le grand *Iseum* du Champ de Mars où Vespasien et Titus passèrent la nuit la veille de leur triomphe romain à la suite de la prise de Jérusalem en 71 p.C.) et aux quatre coins de l’Empire, la profusion des dédicaces à Sarapis et à Isis, etc. L’*Iseum* local de Bénévent est doté d’une paire d’obélisques et d’une statue de Domitien en pharaon. Plus tard, la victoire sur la Judée est l’occasion pour Titus d’une visite au *Sarapieion* d’Alexandrie et à celui de Memphis pour honorer le nouvel Apis. En Italie, on honore

Sarapis *augustus* et Isis *regina* qui est rapprochée de la très officielle *Magna Mater*. Ces événements doivent ainsi être placés en corrélation avec une stratégie socio-politique visant à faire de Sarapis et d’Isis les *numina* protecteurs de la dynastie flavienne. [NA, MCB]

V. GASPARINI, “I culti egizi”, dans F. Coarelli (éd.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi. Catalogo della mostra (Roma, 27 marzo 2009-10 gennaio 2010)*, Rome 2009, 348-353 (article) et 514-515 (notices).

Dans le cadre de l’exposition qui commémore le bimillénaire des Flaviens, accueillie au Colisée, l’auteur propose un bref article sur l’heureuse destinée que connurent les cultes isiaques sous le principat des trois empereurs flaviens : Vespasien, Titus et Domitien. À partir d’un bref commentaire étymologique sur l’écrin de cette exposition temporaire, V. G. rappelle que certains exégètes ont proposé de mettre en rapport le nom du Colisée avec celui de la troisième région de Rome, appelée *Isis et Serapis*. Ainsi, le nom donné à cette région pourrait constituer une preuve intéressante de la faveur manifestée envers les cultes isiaques, surtout à l’époque flavienne.

L’auteur reprend, de manière analogue à l’article chroniqué ci-avant, la documentation historiographique et les sources littéraires qui permettent de reconstruire un cadre historique spécifique à la prise du pouvoir par Vespasien, depuis la guerre civile, jusqu’à sa victoire et l’acclamation impériale à Alexandrie. La dynastie flavienne gagna non seulement la légitimité et la conquête du pouvoir mais aussi les faveurs des auspices, comme le rappellent Dion Cassius et Suétone à propos des événements prodigieux contemporains de l’arrivée de Vespasien à Alexandrie. Si l’on peut mettre en doute la réalité de ces événements, ils traduisent un fait important : l’excellente relation entretenue par les Flaviens avec l’Égypte et surtout avec les cultes isiaques.

V. G. propose ensuite une lecture critique des sources qui relatent la visite de Vespasien au *Sarapieion* d’Alexandrie à travers trois versions distinctes : celles de Suétone, de Tacite et de Philostrate. Ces textes livrent des témoignages importants sur le rôle de l’Égypte et des cultes isiaques, confirmés par un autre événement majeur : la nuitée de Vespasien et de Titus dans le sanctuaire isiaque du Champ de Mars, la veille de la célébration de leur triomphe sur la Judée, dont on retrouve la trace sur deux émissions de sesterces datées respectivement de 71 et de 73, dont le type de revers présente la façade de l’*Iseum Campense*, et qui constituent les premières frappes impériales romaines évoquant les cultes isiaques (*SNRIS*, Roma 10). Contrairement aux études récentes qui voient dans cette image monétaire la décision officielle d’édifier un grand sanctuaire pour la déesse⁶⁶, V. G. soutient la thèse d’une construction antérieure, remontant à 43. La frappe impériale de 71 ne ferait alors que célébrer la restauration du temple qui fut détruit par les flammes en 80, puis

^{66/} Scheid 2004 et Scheid 2009. Dans ce sens, cf. aussi Bricault 2008c et Bricault 2013c, 104-105.

reconstruit entre 81 et 95 par Domitien. Les émissions de 94 et 96 pourraient donc être la “celebrazione del decennale della conclusione dei lavori di ricostruzione del complesso santuariale campense” (p. 349). L’alliance qui unit le pouvoir flavien aux cultes isiaques se perçoit dans tout l’Empire, comme en témoigne la documentation archéologique : reconstruction ou construction de sanctuaires isiaques à Rome et dans de nombreuses cités d’Italie et de l’Empire, comme l’*Iseum* de Pompéi qui fut certainement réédifié sous Vespasien, le temple d’Isis de Bénévent, le temple d’Isis et de Cybèle découvert à Mayence, etc. V. G. conclut son étude en soulignant la nouveauté du rôle des cultes isiaques sous la dynastie flavienne qui revêt (p. 353) “una dimensione profondamente segnata dall’ufficialità e dalle esigenze politiche”.

Quatre notices liées à cet article présentent des sculptures retrouvées à Rome ou dans son voisinage. La première, rédigée par F. Coarelli, concerne un exemplaire unique en ronde-bosse qui représente la triade capitoline (n° 118, p. 514). Les autres notices ont été rédigées par V. G. : un haut-relief avec des divinités égyptiennes qui constitue un témoignage intéressant des rapports entre Isis et Déméter⁶⁷, interprété comme un élément issu du contexte funéraire de l’*ager vaticanus* pour un fidèle isiaque (n° 119, p. 514) ; un autel dédié à Isis (n° 120, p. 515 = *RICIS*, 501/0121) qui présente sur chaque face différents éléments iconographiques (ciste mystique, instruments du culte, figures d’Anubis et d’Harpocrate) ; enfin, la “célèbre” tête en marbre d’Isis ou de reine lagide assimilée à Isis qui, selon V. G., aurait décoré l’*Iseum Metellinum* de la *Regio III*, lieu de sa découverte. Conservée à la Centrale Montemartini (n° 121, p. 515), elle fut de nouveau mise à l’honneur dans le cadre d’une récente exposition sur Cléopâtre qui s’est tenue au Cloître de Bramante⁶⁸. [NA, MC]

V. GASPARINI, “La ‘Palaestra’ d’Herculanum : un sanctuaire d’Isis et de la *Mater Deum*”, *Pallas*, 84, 2010, 229-264.

La grande quantité de matériel égyptien et égyptisant trouvé dans la dite *Palaestra* d’Herculanum remet en cause sa fonction et invite à s’interroger sur la véritable destination du bâtiment.

V. G. rappelle les étapes de l’arrivée des cultes égyptiens en Campanie et l’historique des fouilles d’Herculanum depuis 1738, au cours desquelles plusieurs objets égyptiens ou d’inspiration égyptienne, de nature variée, ont été découverts, objets dont on ignore, pour la plupart, la provenance précise. V. G. en donne une liste détaillée (p. 231-235) et les classe en trois groupes, en mettant l’accent sur le dernier, caractérisé par les douze découvertes réalisées à l’intérieur ou autour de la supposée *Palaestra* située dans l’*Insula Orientalis II*. Deux questions se posent : pourquoi la majeure partie de ce mobilier est concentrée dans cette zone ? Les pièces dans lesquelles on l’a découvert avaient-elles un rôle cultuel public ? Après avoir décrit les caractéristiques

architecturales de l’édifice⁶⁹ et présenté les découvertes les plus récentes, V. G. retrace la chronologie de l’*insula* entière, qui date de la fin de l’époque augustéenne-début du règne de Tibère, les interventions ultérieures étant vraisemblablement dues aux dommages causés par les tremblements de terre successifs du I^{er} siècle p.C.

Dès le XVIII^e siècle, la “*Palaestra*” fut identifiée à un “Temple de Vénus”, à un “Temple de la Mère des Dieux”, voire, plus rarement, à une *villa*. En 1958, A. Maiuri rompt avec ces interprétations en proposant d’identifier l’ensemble de l’*Insula Orientalis II* à une palestre, en fondant son analyse sur l’arrangement des pièces et des espaces. La *Sala Absidiata*, qui formait le cœur de ce complexe architectural, fut alors interprétée comme le lieu d’activités religieuses liées au culte impérial. Le matériel égyptien qui y fut découvert proviendrait en fait d’un sanctuaire situé en amont et aurait été charrié par les coulées volcaniques jusqu’à la palestre.

Mais, pour V. G., le fait que le matériel ait parcouru tant de distance tout en demeurant indemne et pour se retrouver dans le même petit périmètre présente un obstacle majeur à cette analyse. De plus, une inscription attestant la restauration par Vespasien d’un temple dédié à la *Mater Deum*, retrouvée sous l’architrave d’accès à la *Palaestra*, semble y avoir été fixée *in situ*. V. G. souligne également l’incompatibilité du caractère sportif de la *Palaestra* avec la concentration de matériel égyptien, la présence d’éléments attestant la présence du culte métrouque et l’absence d’autres bâtiments pouvant accueillir un sanctuaire d’Isis et de la *Mater Deum*. Il paraît donc nécessaire de réinterpréter la fonction de l’édifice en prenant en considération le matériel et l’organisation de l’espace. La *Palaestra* serait bien un sanctuaire doté d’un *campus* en face d’un temple, la *Sala Absidiata* – ce que corrobore sa monumentalité – et non pas une cour accompagnée d’un espace sacré derrière. Les propriétaires divins du lieu, au vu des découvertes, pourraient être Isis, la *Mater Deum* ou Hercule, ce dernier étant toutefois exclu par l’auteur. La coexistence du culte d’Isis et de la *Mater Deum* étant bien attestée par ailleurs⁷⁰, il est probable que le sanctuaire ait été dédié aux deux déesses : la concordance entre les caractéristiques architecturales de ce complexe et celles des lieux de cultes isiaques et métrouque étaye cette hypothèse convaincante. [CG]

V. GASPARINI, “Cronologia ed architettura dell’Iseo di Pompei: una proposta di schema verificabile”, *Vesuviana*, 3, 2011, 67-88.

Après avoir passé en revue les plus anciens témoignages isiaques en Italie et souligné le rôle des îles de Rhodes, de la Sicile, et surtout de Délos, dans la diffusion du culte d’Isis et des siens, V. G. donne un bref aperçu des cultes égyptiens à Pompéi et se demande si l’accueil d’Isis en ce point du Golfe de Naples n’est pas

67/ Cf. Pakkanen 2011, chroniqué infra, 385-386.

68/ Cf. Gentili 2013.

69/ Grâce aux travaux effectués par A. Maiuri entre 1931 et 1956 et aux fouilles récentes de M. Pagano et U. Pastore.

70/ Cf. Bricault 2010.

lié au succès de Vénus, surtout la *Venus Fisica Pompeiana*, qui semble particulièrement protectrice de la navigation, point de convergence avec Isis, “Dame de la Mer”.

V. G. en vient alors à la chronologie de l'Iséum de Pompéi, l'un des mieux conservés, mais dont l'histoire de sa construction pose encore des questions. Une inscription nous apprend que N. Popidius Celsinus *a fundamento p(ecunia) s(ua) restituit* le temple après le séisme de 62 p.C., ou de l'un des tremblements de terre qui suivirent entre 62 et 79. Se pose alors le problème de savoir de quand datait l'édifice originel et quelle fut la réelle ampleur des travaux de reconstruction, peut-être exagérés par le restaurateur. Les traces de la première implantation sont rares, mais indubitables. L'épistyle intérieur contenait d'abord plus de colonnes, dotées d'un fût analogue à celui des colonnes de la “Palestre samnitica” (II^e siècle a.C.) adjacente. Les chapiteaux en tuf sont comparables à ceux de la Basilique et de la Casa del Fauno. Ces indices et d'autres ont amené à dater le premier Iséum de 130-120 et à placer son édification dans le cadre de la redéfinition urbanistique de tout le “Quartieri dei Teatri”.

Une étude assez récente dirigée par Nicole Blanc a réexaminé les restes du sanctuaire et conclut qu'il convient de rajeunir le premier Iséum à l'époque augustéenne. Le raisonnement prend appui sur le caractère postérieur du périmètre du temple, car l'unique point de contact de l'enceinte sacrée (angle sud-ouest) avec le théâtre adjacent (remontant à la seconde moitié du II^e siècle a.C. et restructuré, dans les mêmes dimensions à l'époque augustéenne) englobe les pilastres de soutien de la *cavea*. Des indices métrologiques indiqueraient que l'Iséum, avec ses salles annexes, aurait été conçu comme un tout, et l'on constate que l'*Ecclésiastérion* et le *Sacrarium* empiètent sur une partie de la “Palestre samnite”, contemporaine du théâtre. À l'intérieur de la *cella*, on remarque une continuité décorative, mais à la décoration incisée, on a préféré dans un second temps des panneaux en relief. Les mosaïques du pavement du temple relèvent du 2^e ou 3^e style pompéien, à l'exception du sol de la *cella* orné de décagones, d'étoiles, de carrés et de nœuds de Salomon, motifs choisis lors de la remise en état. De tout cela, il résulterait que le temple tenait encore debout après le séisme, que la prétendue reconstruction ne serait qu'un ravalement et que le bâtiment, tel que nous le voyons, est bien le premier Iséum. Le sanctuaire se serait implanté après la restructuration du théâtre dans les premières années du I^{er} siècle.

V. G. ne partage pas ce point de vue. Pour lui, le mur périmétral méridional n'engloba le pilier du théâtre qu'après la restauration post-sismique. Le fait qu'il soit adjacent à celui de l'*Ecclésiastérion* n'est pas la preuve d'un plan originel impliquant déjà cette pièce. La présumée proportion précise entre les dimensions de l'*Ecclésiastérion* et celles du péribole du temple n'est que le résultat d'une incorporation soigneusement calculée, et réalisée après l'époque d'Auguste et pourrait correspondre à la *schola* financée par deux dévots, peut-être à l'époque claudienne.

Les deux phases distinctes dans la décoration de

la *cella* sont une modification adoptée au profit de la technique stuquée, et ce en cours d'œuvre. Par ailleurs, comment justifier le long des parois externes du temple et de l'enceinte l'imitation à l'époque impériale du 1^{er} style, sinon comme une tentative de rappeler l'antique décoration hellénistique du temple ? L'auteur est enfin très sceptique quant à l'attribution des mosaïques du pavement du pronaos au 2^e ou 3^e style ; leur caractère commun n'exclut pas une réfection post-sismique.

Enfin, il faut prendre en compte les fouilles menées à l'intérieur, les premières ayant été conduites en 1950. D'autres ont suivi, mais nous ne possédons toujours pas une publication détaillée des résultats. On notera la présence dans la plus ancienne strate de l'*Ecclésiastérion* (avant que celui-ci n'appartienne au temple d'Isis) d'une statuette en bronze d'Hercule du type “medio-italique”, avec massue et *leontè*, ce qui pourrait suggérer l'existence d'un ancien sanctuaire déjà durant la première époque hellénistique.

Toutes les données concordent pour soutenir une chronologie républicaine du temple : le contexte historique de l'introduction des cultes isiaques en Italie, l'encadrement topographique formé par ledit “Quartier des théâtres”, l'analyse architectonique et picturale de ses structures, enfin les données archéologiques. En conclusion, V. G. fait l'hypothèse que le premier Iséum fut édifié à l'époque samnite tardive, probablement dans le dernier tiers du II^e siècle, mais en tout cas avant la *deductio* en colonie romaine de 80. Sous Auguste, il bénéficia au plus de restaurations limitées. Peu subsiste de ce sanctuaire d'origine, puisque l'activité sismique rendit nécessaire après 62 p.C. une restructuration presque radicale. N. Popidius Celsinus, fils de N. Popidius Celsinus, pouvait se vanter d'avoir restitué le sanctuaire *a fundamento*, même si le bailleur de fonds fut en réalité son père. Cet acte d'évergétisme valut à ce jeune mécène de six ans d'être admis dans l'ordre des décurions. La *gens* Popidia jouait un rôle politique important dans la vie de cette cité, et devait nourrir des liens avec le milieu isiaque, comme le montre un graffito électoral, où un certain Popidius Natalis réclame, avec les Isiaques, Cuspius Pansa comme édile – *Cuspium Pansam aed(ilem) Popidius Natalis cliens cum Isiacis rog(at)*. Il est aussi possible qu'une hydrie retrouvée dans le temple avec l'inscription *Popidio NAEATI* soit à rattacher à Popidius Natalis. [MM]

V. GASPARINI, “Isis and Osiris. Demonology vs. Henotheism?”, *Numen*, 58, 2011, 697-728.

On a beaucoup écrit sur les caractères hénothéiste et démonologique du culte d'Isis. Ainsi, le rôle joué par Isis dans les *Métamorphoses* d'Apulée a été diversement interprété. Pour N. Méthy⁷¹, Apulée a voulu créer une image mythique, littéraire, de la déesse, à la fois divinité suprême et démon ; pour R. Turcan⁷², l'Isis de Plutarque comme celle d'Apulée s'inscrit parfaitement dans les

71/ Méthy 1996.

72/ Turcan 2007.

bouleversements philosophiques du II^e siècle, celui du moyen platonisme, qui voit la démonologie isiaque laisser place à un hénouthéisme féminin qui transcende la multiplicité divine dans la doctrine de l'Un et peut apparaître comme une réponse du polythéisme à cet "âge d'anxiété" intellectuelle que constitue la période antonine. Pour V. G., comme pour G. Sfameni Gasparro avant lui⁷³, le caractère hénouthéiste d'Isis est plus ancien. Plongeant ses racines dans la religion égyptienne traditionnelle, il se développe à la période hellénistique comme en témoignent les aréologies et certains textes épigraphiques. Pour V. G., le choix d'Isis et d'Osiris (mais non de Sarapis) pour personnifier l'Être suprême religieux et philosophique est avant tout une tentative de conciliation des différents systèmes culturels et philosophiques existants. [LB]

Alberto GAVINI, "Epigrafia e archeologia: iscrizioni, bolli e immagini nelle lucerne di Ruscino", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 10, 2012, 109-126.

Cette étude présente un lot de lampes à huile en terre cuite trouvées dans les fouilles de Ruscino, près de Perpignan (France). Parmi ces documents, A. G. publie (n° Rus.L.007, p. 117-120 et fig. 7, p. 119) un fragment de médaillon de lampe sur lequel on distingue un sistre, une ciste, une massue ou encore une torche, tous attributs qui assurent l'identification du motif entier à une divinité panthée. Le fragment est datable de la fin du I^{er} ou du début du II^e siècle. [LB]

Angelo GEISSEN, "Mythologie grecque ou mystère d'Isis-Déméter ?", dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008. M. Malaise in honorem, RGRW*, 171, Leyde-Boston 2010, 181-195.

L'étude porte sur la numismatique alexandrine sous Antonin le Pieux. On y trouve représentés les douze travaux d'Héraclès, la série du cycle canonique : les sujets mythologiques sont intimement liés aux événements qui touchent la famille impériale. L'auteur propose de mettre ces émissions en relation avec les dieux du cercle isiaque. [JLP]

Georgios A. GEORGIPOULOS, "Ιώ - Ισις Πελαγία: Ένα άγνωστο νόμισμα του Άργους / Io - Isis Pelagia: An Unknown Coins of Argos", *Νομισματικά χρονικά*, 27, 2008-2009, 15-20.

Cet article publie, malheureusement sans photographies (mais cf. supra, 258, pl. 13, Argos 3A), un exemplaire d'une émission en bronze totalement inédite d'Argos montrant au droit le buste lauré d'Antonin et au revers l'effigie d'Isis "à la voile" debout sur un navire. La provenance de cette monnaie, appartenant à la collection privée de l'auteur, est confirmée par l'ethnique ΑΡΓΕΙ-Ω-Ν. Étroitement liée à l'Égypte par son passé

mythique, via l'histoire d'Io et de ses descendants, la ville d'Argos⁷⁴ a frappé aux II-III^e siècles p.C. de nombreuses émissions à types isiaques⁷⁵. La "Dame des flots", à laquelle étaient attribuées les épiclèses de *Pelagia*, *Euploia* ou *Pharia*, et qui était célébrée le 5 mars à l'occasion des *Ploiaphesia* ou du *Navigium Isidis*, se retrouve sur d'autres émissions péloponnésiennes, à Corinthe⁷⁶ comme le signale l'auteur, mais aussi à Cléones⁷⁷. On ne sera donc pas surpris d'en trouver aussi le souvenir à Argos. [RV]

Jens GERING, *Domitian, dominus et deus? Herrschafts- und Machtstrukturen im Römischen Reich zur Zeit des letzten Flaviers*, Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption, 15, Rahden 2012.

Dans cette dissertation qui vise pour l'essentiel à déconstruire l'image de *vir malus* attribuée à Domitien dans l'historiographie, J. G. discute notamment (p. 117-139) des rapports entretenus par Domitien avec Minerve et Isis avant d'analyser le titre *dominus et deus*. Selon l'auteur, Domitien aurait construit sa légitimité et son image sur la notion de continuité avec ses deux prédécesseurs, sans aucune volonté de transformer le principat en une monarchie de type hellénistique. L'*Iseum Campense* ne serait alors en aucune manière l'expression d'un lien étroit entre le *princeps*, la déesse Isis et l'Égypte, mais seulement un élément parmi d'autres d'un programme de construction impériale ambitieux, une vision des choses dont il est permis de douter⁷⁸. [LB]

Rossella GIGLIO CERNIGLIA, Paola PALAZZO, Pierfrancesco VECCHIO & Emanuele CANZONIERI, "Lilibeo (Marsala). Risultati della campagna 2008", dans A. Carmine (dir.), *Sicilia occidentale: studi, rassegne, ricerche. Atti delle settime giornate internazionali di studi sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo, Erice, 12-15 ottobre 2009*, Pise 2012, 225-237.

Cet article présente de manière synthétique les principaux résultats des fouilles archéologiques menées en 2008 dans la zone archéologique dite du *Capo Boeo* à Marsala (Lilybée) par la *Soprintendenza per i Beni Culturali ed Ambientali di Trapani* sous la direction de R. Giglio Cerniglia. Cette campagne de fouilles intègre un projet de recherche scientifique débuté en 1999, dont l'objectif principal était de permettre la création d'un parc archéologique sur le site de l'antique Lilybée. Elle a permis d'apporter des connaissances importantes sur la topographie du site. La découverte majeure a été

74/ Sur les cultes isiaques à Argos, cf. Veymiers 2011b.

75/ Parmi les parallèles cités par l'auteur, la monnaie d'Antonin (*SNG Tübingen*, n° 1968) ne figure pas Isis, mais Déméter, et celle de Plautille (*Lindgren* 1989, n° 1633), n'est pas d'Argos, mais de Thelphusa. Sur les émissions isiaques d'Argos, cf. Veymiers 2011b, 119-122.

76/ Sur les émissions corinthiennes à ce type, cf. Bricault & Veymiers 2007.

77/ *SNRIS*, Cleonae 1.

78/ Cf. par exemple Quack 2003, qui insiste à juste titre sur l'élévation d'obélisques relatifs non seulement au couronnement de Domitien par Isis mais le présentant aussi et surtout comme l'aimé d'Isis, ou encore Pfeiffer 2009, 64-66.

réalisée dans la troisième zone de fouille (Saggio VI, Area B, Insula II). Brièvement décrite par E. C. qui fournit ici quelques notes préliminaires (p. 229-233), cette zone correspond à un vaste complexe culturel identifié comme un sanctuaire isiaque et daté de la fin du II^e siècle p.C.

Bien que la configuration planimétrique du complexe ne soit pas encore clairement définie, la fouille a livré plusieurs fragments de statues et d'inscriptions qui peuvent être rattachés, en partie, aux cultes isiaques. On peut notamment citer une statue fragmentaire en pierre arénaire (que l'auteur rapproche de la figure dite "d'Isis-Tyche" visible sur un manche en os retrouvé à Marsala, dans la zone des nécropoles⁷⁹, fig. 379), un fragment calcaire représentant un voile tendu (associé à l'iconographie de l'Isis *navigans*, fig. 380) et surtout un torse acéphale en marbre identifié comme une représentation d'Isis-Fortuna (fig. 381). Bien que la tête et les bras soient manquants, le personnage devait tenir la *cornucopia* dans la main gauche. On peut également souligner l'agencement du *chiton* qui dévoile l'épaule gauche de manière analogue au type statuaire dit de "l'Héra Borghèse". En l'absence d'attributs isiaques, cet objet semble plutôt intégrer le dossier de la statuaire relative à Tychè-Fortuna. Notons également d'autres objets fragmentaires associés par l'auteur aux cultes isiaques : un fragment de drapé en marbre sombre (fig. 386), un visage barbu (peut-être Sarapis, mais il est permis d'en douter, fig. 387), un fragment en marbre d'une main tenant la *cornucopia* (fig. 388) et une lampe en terre cuite à volutes dont le médaillon est orné d'un crocodile (fig. 390). Bien qu'aucun de ces éléments ne puisse être associé avec certitude aux cultes isiaques, l'existence d'un sanctuaire dédié à Isis (?) serait corroborée par la découverte d'un fragment de colonnette présentant une inscription grecque avec l'épithète *myrionyme* (cf. supra, 192). Selon E. C., il devait s'agir d'une dédicace placée devant une niche votive (p. 231-232), une hypothèse assez gratuite. Le contexte de découverte de ces objets semble appartenir à une phase tardive d'occupation (IV-V^e siècles p.C.). La publication des actes d'un colloque tenu à Marsala en 2011⁸⁰ apportera certainement plus de précisions sur ces découvertes qui pourraient attester la présence des cultes isiaques à Lilybée. [NA]

Alberto GIUDICE, "Adriano e il Serapeo di Alessandria: l'intervento e l'ideologia politica", *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 14, 2011, 31-38.

Un bronze émis par l'atelier provincial d'Alexandrie en 132/3 p.C. témoignerait de l'intervention d'Hadrien dans le *Sarapieion* de la ville. Le revers montre l'empereur face à Sarapis debout dans un temple distyle *in antis*. À leurs pieds, entre eux, un petit édicule portant l'inscription *Adrianon* représente probablement une chapelle offerte par l'empereur au sein du sanctuaire. Sur certaines monnaies, le dieu offre un globe à Hadrien,

faisant de lui un *cosmocrator*. Pour A. G., l'empereur se présenterait ainsi comme le *synnaos* du dieu tutélaire d'Alexandrie ; leur association traduirait l'union prônée par le *princeps* entre l'Égypte et l'Empire, dans la perspective oecuménique qui était la sienne. [LB]

Elisabetta GLIOZZO *et al.*, "Gemstones from Vigna Barberini at the Palatine Hill (Rome, Italy)", *Archaeometry*, 53, 2011, 469-489.

Les fouilles franco-italiennes menées entre 1985 et 1998 à la "Vigna Barberini", dans le secteur nord-est du Palatin, ont livré 25 gemmes (fig. 1), utilisées entre le troisième quart du I^{er} siècle p.C. et le II^e siècle p.C., qui ont fait l'objet d'analyses pétrographiques. Deux de ces pierres, de couleur émeraude, semblent gravées d'un type isiaque. L'une (n° 473577) montre un buste de Sarapis vu de profil, tandis que l'autre (n° 473587) figurerait une Isis-Fortuna. [RV]

Gilles GORRE, *Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après les sources privées*, *Studia Hellenistica*, 45, Louvain 2009.

Ce gros ouvrage (641 p.) n'est pas directement lié aux cultes isiaques, mais comme il s'agit des rapports entre les Lagides et le culte égyptien, il est intéressant de prendre connaissance des attitudes des Ptolémées vis-à-vis des prêtres au service des dieux égyptiens, considérés ici individuellement, et non comme un corps homogène. Les carrières sacerdotales retenues doivent comporter des titres culturels, des titres en rapport avec le culte dynastique, ou encore des titres liés à l'administration interne des temples (y compris la direction de construction ou de restauration), et, en outre, présenter un lien avec l'État. Cette interpénétration n'était que la continuation des pratiques pharaoniques. Une fois devenu roi en 305, Ptolémée I^{er} est reconnu pharaon, c'est-à-dire responsable de la vie culturelle, secondé dans cette tâche par des prêtres à qui il délègue des pouvoirs dans les temples.

Généralement, on a estimé que sous les trois premiers lagides, la dynastie détenait une position de force, puis que cette situation se dégrada, le souverain étant obligé de faire de plus en plus de concessions au clergé indigène, qui aurait attisé le sentiment national. G. G. se refuse à cette vue, dans la mesure où les supposés meneurs souffraient autant que l'État de ces agitations, d'autant plus que l'administration civile était régie par les mêmes individus qui dirigeaient les temples.

L'enquête est divisée en deux grandes parties. La première, de type prosopographique, rassemble 86 dossiers classés suivant un ordre topographique. Les sources sont avant tout rédigées en hiéroglyphes, parfois en démotique, plus rarement en grec. Il est difficile, en l'absence d'une date explicite, de les situer précisément dans le temps. Malheureusement, les discours sont assez stéréotypés, l'équivalence entre titres égyptiens et grecs est parfois malaisée, tout comme la réalité de leur contenu. L'avantage de choisir les documents égyptiens privés tient au fait que l'imbrication de l'État et des temples, héritée de l'époque pharaonique, font à la fois mention des responsabilités de prêtres et d'agents du pouvoir.

79/ Di Stefano 1984.

80/ *Lilibeo* à paraître.

La seconde partie s'attache à la typologie et à l'analyse des sources récoltées. Deux titres égyptiens s'appliquent à des fonctionnaires de l'État lagide : celui de "scribe royal", quand il correspond à *basilikos grammateus*, et celui de "général en chef" qui peut être l'équivalent de celui de stratège. D'anciens titres égyptiens ayant eu une valeur aulique n'ont plus de sens précis, à la différence des titres auliques grecs, qui voient le jour tardivement dans les sources égyptiennes. Ainsi, le "frère du roi" est l'équivalent de *συνγενής* (traduit par *sn nsw* et en démotique par la transcription phonétique *smyns*). Comme l'interprétation des titres égyptiens varient au cours de la période, G. G. tente de dessiner des groupes chronologiques. Il parvient ainsi à déceler deux groupes principaux. Au début, prédominent des desservants religieux qui ne doivent pas leur responsabilité au nouveau pouvoir. Dans le deuxième groupe, la situation est inversée : le personnel des temples est fait de fonctionnaires, qui outre leurs tâches séculières remplissent un rôle important dans la gestion des sanctuaires, où ils représentent la couronne. Dans la période intermédiaire, de Ptolémée II à la fin du II^e siècle, les choses sont plus floues ; le personnel peut être attaché au pouvoir, mais seulement dans le cadre des temples, ou se définir aussi bien comme fonctionnaire que comme serviteur des temples.

Les premiers contacts du clergé égyptien avec les Macédoniens marquent une rupture avec la situation des clercs des derniers rois indigènes et des Achéménides qui remplissaient un service précis dans l'entourage du souverain. Au début de l'époque macédonienne, la participation des notables égyptiens, prêtres ou évergètes, connaît un coup d'arrêt. Les prêtres n'ont plus qu'une place informelle à la Cour et sont dépourvus de tout titre curial. Après 332, des hommes nouveaux, non issus du haut clergé, prennent le relais en tant qu'administrateurs religieux. La formation d'un entourage égyptien paraît avoir commencé assez tard, et ne représenter qu'un épiphénomène. En effet, des documents *officiels* du début de l'époque lagide mentionnent des prêtres au service du Macédonien, comme la stèle du Satrape (CGC, 22182), où le souverain s'informe auprès d'un conseiller égyptien. Ce phénomène transitoire est imposé par la nécessité de recourir à des personnes de culture égyptienne, mais bilingues (comme Manéthon), pour affermir le pouvoir de la couronne. Dans les mêmes sources, des stèles comme celles de Pithom (CGC, 22183, Ptolémée II) ou de Mendès (CGC, 22181, Ptolémée IV), le souverain est présenté comme le bienfaiteur des temples, tandis que sur les documents *privés*, son action envers les sanctuaires est passée sous silence. Dans les temples qui demeurent le centre de la vie sociale et locale, ce sont toujours des prêtres qui ont en charge les dieux et les sanctuaires, la politique se faisant ailleurs. Les travaux y continuent, mais ne sont plus automatiquement dirigés par de hauts dignitaires liés aux rois de la 30^e dynastie ; ils sont confiés à des maîtres d'œuvre sortis du personnel administratif des temples, financés par le patrimoine des sanctuaires, accrus par des concessions de terrains, et vivant donc en autarcie.

Peu après la débâcle perse de 332, on assiste au rétablissement du pontificat de Thèbes, dont la lignée est essentiellement présente dans des inscriptions antérieures à Ptolémée III et qui ne possèdent que des activités cultuelles. Même les activités architecturales des premiers lagides dans le temple d'Amon leur échappent au profit d'un certain Charpocratès, simple prophète mais lié à l'administration civile comme scribe royal.

Il est possible que cette rupture avec les pratiques antérieures soit postérieure à Philippe Arrhidée et Alexandre IV et constitue l'œuvre de Ptolémée, satrape, puis *basileus*, qui substitue aux indigènes un pouvoir exclusivement gréco-macédonien. Si certains clercs égyptiens tissent des liens avec la couronne, cette présence informelle est en rapport avec des tâches précises, et ne bénéficient pas de titre révélateur d'une fonction spécifique.

Aux II^e-I^{er} siècles, on trouve des représentants du roi qui remplissent de concert des charges religieuses, sur le territoire même où ils détiennent leurs responsabilités séculières. Ils ont le droit de porter des titres, tels "frère du roi" (officiers territoriaux) ou "stratège" (officiers militaires). Ces officiers de la couronne proviennent tous du milieu gréco-égyptien et sont issus de familles sacerdotales ou militaires. On trouve certaines oppositions entre le Delta et la Haute Égypte et entre les années 125-80 et 80-30, en ce qui touche la "grécité", le milieu d'origine et le lieu où ils exercent. En principe, il existe une différence de fond entre les charges religieuses et les responsabilités étatiques des officiers royaux, mais il y a un lien entre l'exercice de charges civiles et le contrôle du clergé, dans la mesure où le rang dans un temple est fonction de l'importance des charges étatiques. Dans les sanctuaires, le rôle des officiers est triple : une responsabilité cultuelle, secondaire, la gestion des biens divins, les affaires temporelles. Au I^{er} siècle, l'entretien des temples est une fonction revenant aux représentants de la couronne, et non plus au notable local. L'utilisation des temples à des fins séculières montre la coopération entre clergé et officiers royaux, et un rapport en défaveur du clergé. Le choix des officiels par la couronne varie : "Le souverain choisirait donc ses agents territoriaux de façon à ce qu'ils aient le moins possible d'acointances avec les forces locales dominantes, à savoir, dans le nord, les Grecs, de l'administration ou de l'armée, et les *machimoi*, et dans le sud, les clercs qui sont les grands représentants des grands sanctuaires et de la structure cléricale" (p. 552).

Une évolution dans les rapports entre prêtres égyptiens et pouvoir macédonien se produisit donc entre le IV^e et la fin du II^e siècle. Au début, les rapports entre eux sont limités, le Macédonien recourant avant tout à des scribes-interprètes, les prêtres étant occupés par les affaires administratives du temple, la direction des travaux et par le culte. Sans doute dès la fin du III^e siècle, l'apparition progressive de souscriptions grecques sur des actes démotiques est un signe d'hellénisation. Dans le courant du II^e siècle, la documentation garde le souvenir de prêtres auxquels sont confiés des responsabilités au sein de l'État, leurs titres indiquant bien leur statut de

fonctionnaires. À la fin de la période, les sources font connaître des fonctionnaires avec des charges séculières et religieuses, mais se présentant d'abord comme des officiers de la couronne plutôt que comme des prêtres exerçant des responsabilités séculières. Leur rôle dans les temples apparaît comme le résultat de leurs responsabilités étatiques.

Après l'étude de l'emploi du personnel des temples par la couronne lagide, G. G. se penche sur la carrière des prêtres dans l'État ptolémaïque. Au cours du III^e siècle, des individus investis de charges sacerdotales sont connus dans des postes aussi importants que ceux de dioïcète ou de général en chef. Au cours du III^e siècle, émerge une catégorie d'Égyptiens, qui bien qu'issue des temples, représente la couronne, filière qui permettait de meilleurs espoirs de carrière. La véritable rupture se fait avec Téos II de Tanis, au tournant des III-II^e siècles, qui se présente comme un officier de la couronne, et non plus seulement en tant qu'administrateur des affaires religieuses. Il existe aussi des "agents de pharaon" investis de responsabilités fiscales dans l'ensemble de l'administration, y compris les temples, et nommés par le pouvoir. Ce sont les épistates grecs. Ils émanent du milieu des scribes attachés aux bureaux de temple. Le passage du service du temporel des sanctuaires à l'administration royale représente l'ingérence la plus manifeste de l'autorité lagide dans les temples. Ce passage dans l'administration des affaires financières royales pouvait, paradoxalement, s'accompagner de titres sacerdotaux. Ce processus de sécularisation du personnel des temples semble avoir débuté dès l'arrivée des Macédoniens, suivant un processus en quatre étapes. Il y a donc passage de l'emploi par l'État à une place dans l'État.

À la fin de la période, le seul interlocuteur véritablement "clérical" se trouve auprès des grands-prêtres memphites de Ptah, puisque dans les temples, nombre de dignitaires détiennent leur autorité à cause de leurs fonctions militaires ou civiles, et non de leurs sacerdoces. Ces pontifes héréditaires vont connaître un accroissement de leurs charges religieuses sur les sanctuaires de tout le pays et des relations de plus en plus étroites avec le pouvoir, comme en atteste la charge de prophète du souverain vivant, connue depuis Ptolémée Aulète. La réapparition dans le courant du III^e siècle du pontife de Ptah à Memphis, revêt la monarchie d'un habit pharaonique. La fondation de cette lignée apparaît étroitement liée au culte dynastique, mis en place dès 272/1 et à la volonté de ne pas se reposer sur des élites déjà en place. Le premier à relever le titre est sans doute Épisout-Pétobastis (310-250), à la fin de sa carrière. Déjà son fils Annôs voit ses charges s'élargir et il est le premier à s'enorgueillir du titre de "directeur des prophètes de tous les dieux et déesses de la Haute et de la Basse Égypte" ; il a aussi la responsabilité du culte d'Apis à Memphis.

Au II^e siècle, Pétobastis II (200-150) semble avoir un rôle agrandi en tant que chef des cultes égyptiens, mais il ne fait plus mention de responsabilités dans le culte dynastique ; celles-ci ne réapparaissent que sous Psenptais II (90-41), peut-être parce que ce culte avait été banalisé par son extension à tous les prêtres du pays

(décret de Canope de 238, disposition reprise dans le décret de Memphis en 196). Sous Cléopâtre, les sources privées relatives au clergé se font rares, préfigurant leur quasi disparition après la conquête romaine ; le culte subsistera mais aux mains de desservants, demeurés pour la plupart anonymes. Ce qui disparaît, c'est le personnel mis en place par les Ptolémées pour contrôler les temples. Aux III-II^e siècles, les décrets des synodes trahissent une collaboration entre le clergé et la couronne. Au I^{er} siècle, les sanctuaires sont, pour une part, sous l'autorité de fonctionnaires royaux qui contrôlent leurs finances. Des membres du clergé ont participé à cette évolution qui leur permettait de progresser dans leur carrière. L'Époque lagide ne fut donc pas le théâtre d'une opposition continue entre la dynastie et les prêtres égyptiens, au contraire. Cette collaboration d'Égyptiens au service de la couronne était une condition nécessaire pour une conquête durable. [MM]

Maria Grazia GRANINO CECERE, Gian Luca GREGORI & Rosanna FRIGGERI (éd.), *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Milan 2012.

Parmi la très riche collection épigraphique du Musée des Thermes de Dioclétien, à Rome, publiée dans ce gros ouvrage, on relève deux documents à caractère isiaque, tous deux déjà bien connus. Le premier (n°IX, 60, p. 657-658 ; inv. 205833), anépigraphique, est la tête d'Isis en marbre retrouvée dans le *mithraeum* des *Castra Peregrinorum* mis au jour en 1973 sous l'église S. Stefano Rotondo, sur le Caelius. Le second est l'autel funéraire de l'Isiaque Cantinea Procla (n°IX, 68, p. 669-670 ; inv. 125406 = RICIS, 501/0161). [LB]

Philippe GRUAT, Guylène MALIGE & Michel VIDAL, avec l'Association pour la sauvegarde du patrimoine archéologique aveyronnais, *L'Aveyron*, CAG, 12, Paris 2011.

Le petit bronze d'Isis allaitant Horus, de type égyptien traditionnel, trouvé vers 1893 ou 1896 dans une source de la commune de La Cavalerie, pourrait avoir été recueilli plus précisément dans la Fontaine des Cazalets, à l'est du territoire de la commune (p. 134-135, n°063 [20]). On a suggéré à tort d'identifier à Isis une figurine en os ou en ivoire représentant une femme drapée, tenant un chien dans ses bras ; il s'agirait d'un manche de couteau découvert dans la grotte de l'Ancize I à Campagnac (p. 123, n°047). Il est difficile de reconnaître "Jupiter-Ammon" dans le masque en relief ornant le médaillon d'une anse en verre moulé, exhumée à Rodez, sur le site du parking des remparts, Boulevard de la République, lors de sondages menés en 1978 (p. 425, n°202 [103], fig. 391) ; le personnage, plutôt juvénile, imberbe, aux cheveux courts et bouclés, est paré de cornes de bélier implantées très bas, de part et d'autre des joues. Une plaquette en verre polychrome cloisonné d'or montrant un oiseau aquatique, exhumée dans une tombe à l'Hospitalet-du-Larzac, est l'une des meilleures pièces connues de la petite série des *aviculae* de fabrication alexandrine (p. 177, n°115, fig. 105 [p. 178]). [GC]

Luca GUIDO, "I Numina Diuorum Augustorum e la Legio XX Valeria Victrix: una nuova iscrizione da Aquisgrana", *Latomus*, 68.3, 2009, 644-656.

Un bloc de grès brisé en quatre fragments jointifs découvert en 1974 dans la Buchkremerstrasse n°1a, lors de la reconstruction d'un ensemble thermal appelé "Zur Königin von Ungarn", à *Aquae Grammi*, l'actuelle Aix-la-Chapelle, porte la dédicace de la construction ou de la restauration d'un temple (en fait plus probablement des temples jumeaux, comme à Mayence) pour Isis et Cybèle par l'épouse d'un centurion de la Legio XX Valeria Victrix (*RICIS Suppl.* II, 610/0301). Selon L. G., cette inscription pourrait dater de l'époque flavienne (ce qui est envisageable) mais aussi être antérieure à 43, avant le transfert de la légion en Bretagne (ce qui l'est beaucoup moins). [LB]

Sophocles HADJISAVVAS (éd.), *Cyprus: Crossroads of Civilizations*, Nicosie 2010.

Ce catalogue d'une exposition tenue à Washington en 2010-2011 contient quelques objets en rapport avec l'influence égyptienne à Chypre, où les cultes isiaques se sont parfois développés de concert avec le culte royal ptolémaïque. On y trouve l'une des figurines isiaques fragmentaires (n°155) du dépôt votif hellénistique d'Amathonte⁸¹. Bien que sa couronne soit brisée, la déesse y est reconnaissable à son himation noué et à ses boucles libyques. Trois amulettes pyramidales en calcaire (n°164-166) décorées de motifs variés, chypriotes et lagides, proviennent du sanctuaire d'Apollon fondé sur l'île de Yéronisos, au nord-ouest de Paphos, vraisemblablement pour célébrer la naissance de Césarion-Horus⁸². Un miroir de bronze (n°176) découvert dans une tombe romaine de Kato Alonia, à Kouklia, non loin de Palaipaphos, présente deux attaches d'anse en forme de buste de divinités isiaques (vraisemblablement Sarapis à droite)⁸³. Enfin, un tétradrachme en argent (n°30), frappé à Kition en l'an 9 de Ptolémée VI Philometor (173/2 a.C.), utilise une couronne *atef* (plutôt qu'une *crown of Isis*) comme marque monétaire à côté de l'aigle au foudre sur le revers⁸⁴. [RV]

Johannes HAHN, "Ausgermerzt werden muss der Irrglaube! Zur Ideologie und Praxis christlicher Gewalt gegen pagane Kulte in der Spätantike", dans P. Barceló (éd.), *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 29, Stuttgart 2010, 209-248.

La cinquième partie (p. 223-227, fig. 16-22, aux p. 240-245) de cet exposé passionnant sur la violence chrétienne contre les païens pendant l'Antiquité tardive est

consacrée à l'examen critique de la destruction du grand sanctuaire de Sarapis à Alexandrie au printemps de 392 par la foule sous l'initiative de l'évêque Théophile. [PC]

Isabelle HAIRY (dir.), *Du Nil à Alexandrie, histoires d'eaux*, catalogue d'exposition, Le Mans, musée de Tessé (26 novembre 2011-27 mai 2012), Centre d'Études Alexandrines, Alexandrie 2011.

Ce très riche catalogue, abondamment illustré, a pour propos la conquête et la gestion de l'eau douce dans le grand port d'Alexandrie privé de sources naturelles d'eau potable. Parmi les nilomètres de la zone d'Alexandrie, est évoqué celui qui a été creusé au pied du *Sarapieion* sous Ptolémée III (p. 107-108 et 218), liant Isis et Sarapis au culte de la crue qui devient un symbole de la ville. Le même temple est cité dans le chapitre des citernes romaines (p. 220-221). Un développement est consacré au temple de Canope aux p. 278-281. Pour la nécropole d'El-Chougafa, on verra les p. 617-618. Pour l'iconographie, on note des représentations de Sarapis (statue en bois, p. 138, fig. 5), d'Agathos Daimon (p. 143, fig. 4 ; figurine, p. 394, fig. 4), du dieu Nil, de ses enfants-coudées ainsi que de sa compagne Euthénia (p. 109-111, p. 283-287), d'Osiris Hydreios dit aussi Osiris-Canope (p. 631-633). Plusieurs références sont faites à la mosaïque de Palestrina (p. 188-191 et 662). Quelques pages présentent le navire *Isis* de Ptolémée II et sa trace en Mer Noire (p. 527-529, fig. 9) et un autre bateau du même nom (p. 532). [MCB]

James Constantine HANGES, *Paul, Founder of Churches. A Study in Light of the Evidence for the Role of "Founder-Figures" in the Hellenistic-Roman Period*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 292, Tübingen 2012.

Dans cet ouvrage, J. C. H. montre que le mode opératoire de l'apôtre Paul dans la diffusion du culte de Jésus-Christ et dans sa création d'églises est une claire appropriation du modèle grec du fondateur d'une colonie ou d'un culte. Pour appuyer sa démonstration, l'auteur examine en profondeur le rôle du fondateur en consacrant notamment le troisième chapitre de son livre aux exemples des transferts du culte de Sarapis à Délos et à Oponthe (p. 140-259). Il y étudie en détails l'inscription relatant la fondation du *Sarapieion A* de Délos à la fin du III^e siècle a.C. par le prêtre Apollônios (*RICIS*, 202/0101) ainsi qu'une inscription du *Sarapieion* de Thessalonique relative à l'introduction du culte de Sarapis et d'Isis à Oponthe en Locride au III-II^e siècle a.C. (*RICIS*, 113/0536). Dans ces deux textes, Sarapis apparaît en songe au fidèle pour lui enjoindre de propager son culte et d'édifier un sanctuaire. À travers ces exemples, J. C. H. fait ainsi ressortir certains éléments persistants d'un modèle bien établi, des conventions culturelles grecques qui seront suivies par Paul dans ses fondations cultuelles : la sélection divine du fondateur et le rôle de celui-ci comme conservateur de la tradition pour valider l'existence d'un nouveau culte. [LBe]

81/ Queyrel 1988, 59-73, pl. 14-22, n°128-206.

82/ Sur ce complexe, cf. les études de J. B. Connelly chroniquées supra, 333.

83/ On connaît d'autres miroirs-boîtes de ce type ornés de bustes isiaques, dont des exemplaires mis au jour dans des tombes d'Amathonte (Chavane 1990, 16-18, pl. VI et XXI-XXII, n°114 et 119-120).

84/ *SNRIS*, Citium 1.

Chrystina HÄUBER & Franz Xaver SCHÜTZ, “The Sanctuary *Isis et Serapis* in *Regio III* in Rome: Preliminary Reconstruction and Visualization of the ancient Landscape using 3/4D-GIS-Technology”, dans M. Dalla Riva & H. Di Giuseppe (éd.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology, Rome, 22-26 September 2008* (= *Bollettino di Archeologia on line. Volume Speciale*, I), Rome 2010, 82-94.

Dans l'attente de la monographie de C. Häuber intitulée “The Eastern Part of the *Mons Oppius* in Rome: the Sanctuary of *Isis et Serapis* in *Regio III*, the Temples of *Minerva Medica*, *Fortuna Virgo* and *Dea Syria*, and the *Horti* of Maecenas”, cet article offre les premiers résultats d'une étude topographique précise de la *Regio III - Isis et Sarapis* avec quelques hypothèses intéressantes sur l'emplacement du sanctuaire isiaque. En tenant scrupuleusement compte de toutes les données issues des découvertes anciennes et récentes (objets et structures), les auteurs suivent l'idée d'identifier la “*porticus avec piscina*” connue par les documents d'archive à un secteur du sanctuaire isiaque de la *Regio III*, mais abandonnent l'hypothèse de Mariette de Vos de le considérer comme l'*Isium Metellinum*, préférant l'hypothèse de Carlo Pavolini⁸⁵ qui le situe sur le Caelius. Les auteurs rejettent par conséquent l'idée d'un sanctuaire fondé par un Métellus (Q. *Caecilius Metellus Pius* entre 70 et 63 a.C. selon Coarelli 1982, 53-55 ; Q. *Caecilius Metellus Balearicus* à la fin du II^e siècle a.C. selon Fontana & Murgia 2010, 21-31) et proposent de le rattacher (en se fondant essentiellement sur la datation de la décoration en stuc de certaines structures) à l'époque néronienne ou, au plus tard, à la période flavienne. [VG]

Zahi HAWASS & Franck GODDIO, *Cleopatra, The Search for the Last Queen of Egypt*, Washington D.C. 2010.

Le catalogue qui a accompagné l'exposition itinérante du *National Geographic* sur Cléopâtre présente surtout un aperçu du monde qui a entouré la dernière reine lagide et des fouilles subaquatiques d'Alexandrie, avec une abondante iconographie. Les chapitres 2, 5 et 6, intitulés respectivement *Canopus. City Dedicated to Sarapis*, *Cleopatra. Queen of Beauty and Power* et *Taposiris. The Search for the Tomb of Cleopatra*, offrent plusieurs très belles illustrations pour des documents intéressant le monde isiaque. [PC]

María José HIDALGO DE LA VEGA, “Misticismo y misterios. Reflexiones a proposito de la edición inglesa de un libro reciente”, *Studia Historica, Historia Antigua*, 27, 2009, 207-227.

Ce review-article d'Alvar 2008, après avoir discuté de la pertinence de la terminologie employée dans l'ouvrage, développe d'intéressantes réflexions sur le rôle joué par l'initiation dans les cultes à mystères et la relation entre mysticisme et *pietas* personnelle. L'auteur revient notamment (p. 217-224) sur la composante mystérique de l'œuvre d'Apulée, déjà étudiée dans Hidalgo de la Vega 2007. [VG]

Oliver HOOVER & Rachel BARKAY, “Important Additions to the Corpus of Nabataean Coins since 1990”, dans M. Huth & P. G. van Alfen (éd.), *Coinage of the Caravan Kingdoms. Studies in Ancient Arabian Monetization*, Numismatic Studies, 25, New York 2010, 197-212.

Publication, parmi d'autres monnaies nabatéennes, d'une drachme inédite au nom d'Arétas IV et de la reine Shaqilat I^{re}, figurés en bustes accolés au revers. La reine, voilée, porte une *stéphanè* et un *basileion*. Pour les auteurs, cet attribut pourrait exprimer l'assimilation de la reine à la déesse Allat, elle-même identifiée à Isis. Pour une discussion sur ce sujet, cf. maintenant Veymiers 2014a et Schwentzel 2014. [LB]

O. D. HOOVER, “More New Nabatean Lead Issues of Aretas IV”, *INR*, 7, 2012, 107-113.

De nouveaux petits plombs nabatéens frappés au nom d'Arétas IV présentent au droit le *basileion* comme type à part entière. Ils sont à rapprocher des monnaies contemporaines montrant les reines Huldu et Shaqilat I^{re} couronnées du même attribut. Pour O. H., les deux reines seraient ainsi présentées comme des incarnations de l'épouse divine, al-'Uzza, à l'instar des reines lagides assimilées à Isis⁸⁶. [LB]

Mary E. HOSKINS WALBANK, “Image and Cult: the Coinage of Roman Corinth”, dans S. J. Friesen, D. N. Schowalter & J. C. Walters (éd.), *Corinth in Context. Comparative Studies on Religion and Society*, Novum Testamentum. Suppl., 134, Leyde 2010, 151-197.

Les types en usage dans le monnayage de la colonie romaine de Corinthe se rapportent à de nombreux cultes, y compris celui des divinités isiaques⁸⁷. L'auteur évoque ainsi brièvement la présence d'Isis à la voile, d'Isis au sistre (fig. 6.24.B) et de Sarapis avec Cerbère, tout en les stigmatisant de “cultes personnels concernés avec la question de la mort et de la survie” (p. 188). Quant aux images de Poséidon (fig. 6.24.A) et d'Isis à la voile qui apparaissent au cœur du port de Cenchrées sur deux frappes antonines, elle leur attribue une valeur essentiellement symbolique (p. 185). Selon l'auteur, la puissance émettrice de ces monnaies a dû en effet vouloir placer ainsi l'espace portuaire sous la protection de divinités marines de premier plan, dont le culte était pratiqué à Cenchrées. Notons enfin l'apparition sous Antonin d'un type montrant un palmier au centre d'un enclos (fig. 6.29) qui pourrait également se rattacher aux cultes isiaques (p. 188). [RV]

M. E. HOSKINS WALBANK, “The Cults of Roman Corinth: Public Ritual and Personal Belief”, dans A. D. Rizakis & C. E. Lepenioti (éd.), *Roman Peloponnese, III. Society, Economy and Culture under the Roman Empire: Continuity and Innovation*, Meletimata, 63, Athènes-Paris 2010, 357-374.

86/ Cf. Veymiers 2014a, 229-232.

87/ Pour une étude globale du monnayage isiaque de Corinthe, cf. Bricault & Veymiers 2007.

85/ Cf. Pavolini 2000 ; Pavolini 2006 ; Pavolini 2007.

La colonie romaine de Corinthe présente un paysage religieux complexe, à la fois public et privé, qu'il est possible de reconstituer à partir de sources de natures variées. L'auteur évoque brièvement (p. 368-369) les cultes isiaques dans ce panorama général, en signalant quelques témoignages, dont le plus ancien consiste en une base de trépied de la fin de l'époque hellénistique (*RICIS*, 102/0101). Certaines affirmations ou propositions n'emportent pas la conviction, résistant mal à une analyse précise de la documentation. Les quatre *temenè* isiaques signalés par Pausanias (2.4.6) dans la montée vers l'Acrocorinthe ne correspondent pas nécessairement à autant de sanctuaires. Il s'agit plus vraisemblablement de quatre espaces clairement délimités au sein d'un vaste et unique sanctuaire. Si Sarapis est plus rare que sa parèdre dans le monnayage de la cité, ce n'est pas parce qu'il était davantage vénéré dans les habitations privées, comme l'atteste, entre autres, la "chapelle" qui lui était consacrée dans la Stoa Sud du forum, au cœur politique de la cité. Deux fragments⁸⁸ mis au jour dans la Stoa Sud appartiennent peut-être à une même inscription relative à un thiase, mais rien n'autorise à l'associer au culte de Sarapis. [RV]

Chryssoula IOAKEIMIDOU, "Ναόςχημο ταφικό μνημείο από την κοινότητα του Σιδηροδρομικού Σταθμού Αγγίστας Σερρών", dans T. Stephanidou-Tiveriou, P. Karanastasi & D. Damaskos (éd.), *Κλασική παράδοση και νεότερικά στοιχεία στην πλαστική της ρωμαϊκής Ελλάδας. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 7-9 Μαΐου 2009*, Thessalonique 2012, 373-383.

Un monument funéraire en forme de *naïskos* prostyle, trouvé à Angista près de Serrès, en Macédoine, ne conserve de sa décoration centrale (une statue du défunt ?) que les fragments de deux grandes torches avec des serpents entortillés, posées parallèlement aux deux colonnes. Les têtes des torches ressemblent à des chapiteaux égyptisants. Un fragment d'une base en marbre gris trouvé en 1920 dans l'église du village d'Angista mentionne le prêtre isiaque Lucius Titonius Suavis (*RICIS*, 113/1006). Étant donné le symbolisme chthonien et égyptisant des torches, C. I. pense qu'il est probable que nous ayons ici le monument funéraire de ce prêtre. [PC]

Patricia A. JOHNSTON, "The mystery cults and Vergil's *Georgics*", dans G. Casadio & P. A. Johnston (éd.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin 2009, 251-273.

L'article analyse le rôle de certains cultes "à mystères" dans les *Géorgiques* de Virgile. Outre Cybèle, Dionysos/Bacchus/Liber, les mystères d'Éleusis et Héraclès, quelques pages sont consacrées à Isis et Osiris (p. 257-262 et 265-267). Contrairement à l'*Énéide*, où les références au monde égyptien sont systématiquement évitées, l'auteur décèle dans les *Géorgiques* (achevées peu après la bataille d'Actium) quelques éléments pro-égyptiens et vraisemblablement isiaques. Virgile ne mentionne pas explicitement Isis, mais la déesse peut probablement être

identifiée sous la forme d'Io (cf. l'allusion à son mythe, *G.*, 3.146-153). L'auteur présume que Virgile connaissait C. Licinius Calvus (l'ami de Catulle et le *neoteric fellow* auquel Virgile fait allusion dans son œuvre), ainsi que certains sanctuaires isiaques de Campanie, en particulier ceux de Cumès et de Pouzzoles. [VG]

Mogens JØRGENSEN, *Catalogue Egypt V, Egyptian Bronzes, Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhague 2009.

Dans ce cinquième volume consacré à la publication complète de la collection égyptienne de la Ny Carlsberg Glyptotek de Copenhague sont présentés, avec de belles illustrations, quatre documents intéressants notre domaine. Une statuette en bronze (h. 18 cm) d'Anubis cuirassé (p. 104-105, n° 33 ; inv. ÆIN 1493), aux jambes brisées sous la jupe à lambrequins, de provenance inconnue, acquise en 1913 de la collection Rustafjaell ; un Harpocrate ailé en bronze (h. 13,6 cm), dont l'aile et le bras gauche sont perdus, nu et coiffé du *pschent* (p. 322-323, n° 116 ; inv. ÆIN 318), acquis en Égypte dans les années 1890 ; une anse de récipient en bronze, en forme de jambe animale surmontant ce qui paraît être un buste drapé de Sarapis (h. 7,8 cm pour l'ensemble ; p. 331, n° 122.2 ; inv. ÆIN 1191), acquise en Égypte dans les années 1890 ; une statuette en bronze d'Isis *lactans* de facture égyptienne (h. 13,3 cm ; p. 332-333, n° 123 ; inv. ÆIN 638), très probablement d'époque romaine d'après le style, de provenance inconnue, acquise de la collection Menascé en 1891. [LB]

Madeleine JOST, "Pausanias et le témoignage des monnaies sévériennes en Arcadie", *RA*, 2010.2, 227-257.

Cette étude concomitante du témoignage de Pausanias et du monnayage en bronze d'époque sévérienne fait ressortir des convergences et des écarts significatifs, qui nous aident à reconstituer le paysage religieux des cités d'Arcadie à la fin du II^e et au début du III^e siècle p.C. et à y évaluer la popularité des différentes divinités. Ce panorama inclut naturellement les divinités isiaques (p. 254-255)⁸⁹. Les villes de Phénéos, Thelphousa et Héraïa émettent des monnaies à l'effigie d'Isis debout (fig. 33) ou de Sarapis trônant (fig. 34), qui ne nous renseignent toutefois pas sur la nature du culte, puisque ces types sont génériques. En revanche, le Périégète ignore totalement ces cultes, ce qui conduit l'auteur à s'interroger sur les raisons de ce silence. Celui qui entend décrire *πάντα τὰ ἑλληνικά* n'a pas exclu ces cultes de son projet narratif parce qu'ils étaient d'origine étrangère. Il les signale en effet à plusieurs reprises au cours de la *Périégèse*, notamment dans quatorze (plutôt que onze) cités péloponnésiennes, en justifiant parfois son évocation par une singularité locale. Ce sont en effet les choses originales qui suscitent la curiosité de Pausanias et régissent ses choix à travers son œuvre. [RV]

89/ Sur le paysage culturel isiaque du Péloponnèse et sa reconstitution méthodique à partir de sources variées, cf. désormais Veymiers 2014b.

Emzar KAKHIDZE & Shota MAMULADZE, "Specimens related to cult from the fort of Apsarus", dans E. K. Petropoulos & A. A. Maslennikov (éd.), *Ancient sacral monuments in the Black Sea*, Thessalonique 2010, 455-464.

Les fouilles du fort romain d'Apsarus (aujourd'hui Gonio) au sud-ouest de la Géorgie entre 1995 et 2009 ont livré un riche matériel de la période comprise entre le I^{er} et le III^e siècle p.C. (céramique, monnaies, bijoux etc.). Lors de la campagne de 2000, on a notamment mis au jour en dehors de la porte sud du fort une statuette en bronze de Sarapis. Après la description de l'objet, les auteurs reviennent sur la diffusion du culte de Sarapis et sur les fonctions de ce dieu tout puissant, patron de l'armée romaine à l'époque sévérienne. E. K. et S. M. évoquent également les autres trouvailles archéologiques en lien avec Sarapis dans la région (monnaies à Trapezus et Apsarus, temple à Sinope, bijoux dont une gemme et une bague en argent à Ureki, etc.). E. K. et S. M. rappellent par ailleurs que d'autres intailles à thèmes religieux ont été retrouvées à Apsarus. On peut toutefois regretter que les auteurs fassent référence à des illustrations qui n'ont pas été incluses dans l'ouvrage. [LBe]

Olaf E. KAPER, "Isis in Roman Dakhleh: Goddess of the Village, the Province, and the Country", dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008. M. Malaise in honorem*, RGRW, 171, Leyde-Boston 2010, 149-180.

À partir de nombreux documents, dont plusieurs inédits, O. K. met en contexte, dans le cadre de l'oasis de Dakhleh, les images et les fonctions de l'omniprésente Isis. La déesse, à l'époque gréco-romaine, est partout : dans les temples, les nécropoles, les habitats privés, l'onomastique. L'analyse proposée se focalise sur un lieu et une époque, sans recours au passé pharaonique ou aux situations existant en d'autres sites égyptiens, ce qui permet à l'auteur de révéler avec acuité les différentes facettes de la déesse, à plusieurs échelles. L'Isis que l'on adore dans la plupart des sanctuaires de l'oasis et que l'on retrouve en milieu funéraire est directement liée à Osiris, selon des schémas communs à toute l'Égypte. Dans d'autres temples, au couple Isis-Osiris, se substitue ou s'ajoute, à l'époque romaine, le couple Isis-Sarapis, que l'on retrouve volontiers en milieu domestique. Associée ou assimilée à Déméter ou à Thermouthis, Isis s'insère aussi dans d'autres familles religieuses, participant ainsi d'un pluralisme religieux développé à l'extrême. Cette étude très fine, que l'on rapprochera de celle menée par L. Coulon pour Thèbes⁹⁰, montre que les perceptions locales de cette déesse aux multiples prérogatives étaient devenues complexes. D'autres enquêtes de cette nature seront nécessaires pour enfin espérer appréhender réellement quelles furent la place et l'image d'Isis dans les derniers siècles de l'Égypte polythéiste. [LB]

Marie-José KARDOS, "La satire des cultes égyptiens chez Martial et Juvénal et l'*Iseum* du Champ de Mars", dans M.-J. Kardos (éd.), *Habiter en ville au temps de Vespasien. Actes de la table ronde de Nancy, 17 octobre 2008*, Études d'archéologie classique, 14, Nancy 2011, 51-62.

L'auteur évoque l'épigramme 2.14 de Martial sur le temple de la génisse éplorée (Isis), que l'on peut associer à l'*Paedes Isidis* de Juvénal (6.528-529), située près des *Saepta*. On y rencontrait de belles jeunes filles (Ov., *Ars*, 1.77 et 3.393), et Juvénal va jusqu'à faire de la déesse une maquerelle. M.-J. K. étudie les rapprochements entre Isis et la vache, dont elle explique le succès par le truchement d'Io. Moins sévère que Juvénal, Martial déplore toutefois le vacarme de ses cortèges et de ses fêtes. Ovide et Juvénal dénoncent que l'on puisse "acheter" la déesse par le sacrifice d'une oie, ou l'offrande de gâteaux. Ils se moquent de la chasteté des dévotes et de leurs purifications, ou encore des animaux adorés au même titre que des légumes. L'auteur cherche ensuite à décrire l'*Iseum Campense* et les principales découvertes qui y ont été effectuées. [JLP]

Erkan KART, "Anadolu'da İsis ve Sarapis Kültürünün Kaunos'taki İzleri", dans *Uluslararası genç bilimciler Buluşması, 1. Anadolu akdenizi, sempozyumu 4-7 kasım 2009, Antalya. Sempozyum bildirileri. International Young Scholars Conference, 1. Mediterranean Anatolia, 4-7 November 2009, Antalya. Symposium proceedings*, Antalya 2012, 195-204.

Republication de deux stèles (ou plutôt des bases, selon nous) découvertes en 2004 sur le site de Caunos, en Carie, au pied du mur de la terrasse du temple corinthien et conservées aujourd'hui dans les thermes romains. La première (stèle A), ouvragée, avec corniche à la partie supérieure, est brisée en deux parties. Elle porte l'inscription *RICIS Suppl. II, 305/2006*, qui court sous la corniche. À la partie inférieure, un autel en relief, surmonté d'une niche semi-circulaire. La seconde (stèle B), avec corniche à la partie supérieure, est brisée en quatre fragments ; la partie supérieure droite manque. Une inscription (*RICIS Suppl. II, 305/2005*) court sous la corniche. Sous l'inscription, une couronne d'olivier. À la partie inférieure, un autel en relief, surmonté d'une niche creuse semi-circulaire. Les deux sont à dater du II^e-I^{er} siècle a.C. On a retrouvé ce même type de niches sur des monuments rhodiens, notamment sur l'Acropole de Lindos. La présence isiaque à Caunos pourrait avoir été influencée par Rhodes. [LB]

Wytse KEULEN & Ulrike EGELHAAF-GAISER (éd.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass. Vol. III: the Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leyde 2011.

La majorité des 11 contributions réunies dans cette publication est issue d'une rencontre organisée à l'Université de Rostock en novembre 2008. Le n°III porté par ce volume renvoie à deux autres ouvrages du

même titre publiés respectivement en 1978 et 1998⁹¹. Ce troisième opus se focalise sur le onzième et dernier livre des *Métamorphoses* d'Apulée, rédigées vers 170 p.C.

L'ouvrage s'organise autour de six thèmes : le style et la construction du roman (Zimmerman et Nicolini) ; l'auto-représentation et la Seconde Sophistique (Egelhaaf-Gaiser et Harrison) ; la philosophie et la fiction (Graverini et Drews) ; la topographie et les déplacements (Tilg et Dowden) ; la réception de Plutarque chez Apulée (Van der Stockt et Finkelppearl) ; la présence de l'auteur dans une œuvre de fiction (Smith).

M. Zimmerman se propose d'étudier les liens unissant plusieurs niveaux de lecture au travers de quelques exemples, dont celui de la tonsure des initiés, qu'il aurait été intéressant de confronter à ce qu'en disent les autres auteurs anciens et à mettre en rapport avec les supposées représentations de prêtres isiaques au crâne rasé. L. Nicolini s'interroge sur les jeux de mots apuléens du livre XI, pour constater qu'ils n'y sont pas moins présents que dans le reste du roman.

U. Egelhaaf-Gaiser montre combien complexe est l'image de Lucius – jusque dans ses représentations corporelles – et à quel point le “spectacle littéraire” mis en scène par Apulée livre une iconographie polysémique de son héros en parfaite adéquation avec les *Selbstdarstellungen* de la Seconde Sophistique. S. Harrison expose à nouveau ses arguments pour une interprétation satirique du roman.

L. Graverini, partisan lui d'une interprétation comique du roman, reprend l'idée d'une opposition entre les livres I à X et le livre XI, ce dernier, fortement teinté de stoïcisme, apparaissant beaucoup plus sérieux. À la *prudencia* régulièrement énoncée dans les dix premiers livres répond, à la fin, la *providentia*, caractéristique majeure de la déesse. F. Drews oriente la réflexion vers le platonisme récurrent du roman d'Apulée, suggérant que la Destinée y est, au final, subordonnée à la Providence, ce qu'exprimerait la transformation, dans le livre XI, de l'âne philosophe en initié isiaque empreint de philosophie platonicienne.

Pour S. Tilg, le *Livre d'Isis* est beaucoup plus léger qu'on ne le pense généralement et l'antagonisme savant entre “sérieux” et “comique” est un faux problème. Sur les plans rhétorique et littéraire, le récit, le discours d'Apulée ne se distingueraient guère d'œuvres similaires, qu'il s'agisse *e.g.* des *Milesiaka* d'Aelius Aristide ou de la *Callirhoe* de Chariton d'Aphrodisias⁹². K. Dowden observe qu'au voyage horizontal qui mène Lucius de la Thessalie à Rome se superpose un voyage vertical, celui de l'élévation de l'âme vers le divin, impliquant non seulement Isis mais aussi Hélios et Mithra.

L. Van der Stockt s'interroge sur les fils susceptibles d'être tissés entre Apulée et Plutarque. Malgré certains points de convergence (philologiques, philosophiques, généalogiques) bien connus, il faut se montrer très prudent tant la nature du *De Iside et Osiride* diffère de

celle de l'*Asinus Aureus*, dans leur conception, dans leur analyse, dans leur présentation, dans leurs références, dans leurs objectifs, comme l'indique d'ailleurs chacun des deux auteurs dès le début de leur œuvre : l'un est un traité philosophique platonicien, l'autre le récit d'une expérience religieuse personnelle transcendante. E. Finkelppearl reprend cette distinction fondamentale pour approcher le rapport à l'Égypte chez Plutarque et Apulée. Elle remarque à juste titre que l'écrivain de Chéronée a tendance à vouloir domestiquer ce que le rhéteur de Madaure cherche au contraire à rendre exotique⁹³.

Enfin, W. S. Smith (re)pose la question de l'introduction, à un moment donné, celui d'une vision onirique, de l'auteur lui-même dans un récit de fiction, en cherchant des parallèles dans les *Actes des Apôtres* ou les *Canterbury Tales* de Chaucer.

La lecture de ce livre laisse à vrai dire le lecteur quelque peu perplexe, avec l'impression diffuse mais persistante que depuis trois décennies – au moins – les approches littéraires de l'œuvre n'ont guère évolué, suscitant les mêmes controverses, les mêmes points de vue plus ou moins inconciliables (entre satire, œuvre philosophique, récit comique, roman d'aventure et testament à clefs) et les mêmes impasses, faute d'avoir su intégrer ces analyses dans le champ plus vaste de la recherche historique. Sauf chez trois des contributeurs à ce volume (Egelhaaf-Gaiser, Finkelppearl et Graverini) et ce dans une certaine mesure, les études multiples menées depuis vingt ans sur les cultes isiaques, les rapports réciproques entre l'Égypte et Rome, les recherches en histoire des religions sont complètement ignorés. Comment, en 2011, est-il possible d'écrire sur un tel sujet sans utiliser et mentionner une seule fois, pour ne citer qu'eux, car la liste des oubliés serait désespérément longue, M. Malaise, J. F. Quack, J. Rüpke ou M. J. Versluys ? C'est vouer, assurément, les ouvrages de cette nature à s'auto-citer perpétuellement sans jamais dépasser un cercle d'initiés plus réduit que celui des dévots d'Isis. [LB]

Zsolt KISS, “Isis Lactans en deux morceaux”, dans J. Kościuka (éd.), *Non solum villæ. Księga Jubileuszowa ofiarowana prof. Stanisławowi Medekszemu*, Wrocław 2010, 175-181.

Une statue fragmentaire de marbre blanc représentant la partie supérieure du corps d'un garçonnet, et notamment sa tête (inv. SCA 171)⁹⁴, retrouvée dans la baie d'Aboukir lors des fouilles sous-marines menées par les équipes de F. Goddio, se raccorde parfaitement à un autre fragment statuaire découvert en 1934 lors de recherches sous-marines menées au même endroit à l'initiative du prince Omar Toussoun, propriétaire des terrains avoisinants. Conservé aujourd'hui dans les collections du Musée maritime d'Alexandrie, il figure une femme trônant. La réunion des deux fragments forme une belle statue d'Isis *lactans* (h. 136 cm),

91/ Hijmans Jr. & van der Paardt 1978 et 1998.

92/ Cf., entre autres, Rochette 2001, que nul ne semble connaître.

93/ Cf. Versluys 2013b.

94/ Goddio 2006, 148 et 282, cat. 6.

provenant très probablement à l'origine de l'antique Ménouthis et datable du II^e siècle p.C. On rapprochera cette sculpture d'une autre statue d'Isis *lactans*, de même époque, conservée au Musée d'Antalya⁹⁵. [LB]

Kathrin KLEIBL, *Iseion. Raumgestaltung und Kultpraxis in den Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter im Mittelmeerraum*, Worms 2009.

Une étude comparative d'une telle ampleur sur les sanctuaires du monde méditerranéen entre les III^e siècle a.C. et IV^e siècle p.C., intégrant ceux d'Égypte de style gréco-romain, n'avait jamais été entreprise jusqu'ici⁹⁶. Le titre aurait cependant pu être plus précis, puisqu'il ne s'agit pas des constructions dédiées à la seule Isis. En outre, le terme "gréco-égyptiens" ne nous semble pas heureux ; il devrait être réservé aux divinités grecques qui ont subi une certaine *interpretatio aegyptiaca*, comme Athéna ou Némésis⁹⁷. Il vaudrait mieux utiliser ici le mot "isiaque", nettement généralisé et plus transparent, y compris pour les témoignages retrouvés sur le sol égyptien⁹⁸.

L'analyse archéologique de 69 complexes culturels (dont 9 en Égypte) recourt à la dialectique entre diverses données architecturales et les rituels connus par les sources littéraires et iconographiques. On peut aussi voir dans quelle mesure les données archéologiques autorisent des conclusions sur le développement géographique, socio-politique et culturel des installations isiaques. Les vestiges architecturaux et les objets découverts demeurent notre principale source d'information. Une telle enquête aurait dû aussi se préoccuper des temples pharaoniques, pour juger de leur influence éventuelle sur les constructions isiaques. Les besoins du culte imposent des dispositifs précis, mais une série de facteurs locaux et chronologiques pèsent sur les constructions sacrées. Néanmoins, une évolution peut être relevée, surtout en ce qui concerne les aménagements intérieurs, comme des locaux pourvus de banquettes, des autels ou des cryptes à eau. Seuls sont pris en compte les monuments dont des éléments demeurent en place.

Le premier chapitre de la première partie est réservé à une présentation des membres de la famille isiaque ayant connu une *interpretatio graeca* (essentiellement Osiris, Isis, Horus/Harpocrate, et leur compagnon Anubis/Hermanubis, auxquels viendra s'adjoindre Sarapis, le nouvel époux d'Isis).

Le deuxième chapitre retire du livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée tout ce que l'on peut y glaner sur l'architecture et le rituel, du moins à l'époque impériale, et à cette fin, examine à titre de comparaison les données archéologiques des édifices sacrés, qui s'éloignent souvent du schéma idéal d'Apulée, lequel

omet la mention de détails architecturaux inutiles au développement de son histoire. Le rituel est aussi seulement esquissé, sauf pour les préparatifs et les suites de la première initiation d'Isis, ainsi que pour le déroulement de la fête du *Navigium Isidis*.

Le troisième chapitre se penche sur la diffusion des cultes afin d'éclairer la dimension géographique et chronologique du matériel architectural. L'ordre suivi est géographique. Chaque section se termine par un très utile tableau récapitulatif livrant diverses données sur les bâtiments plus ou moins bien conservés, comme l'époque d'introduction du culte, la date du sanctuaire et l'identité des divinités qui y sont adorées. Heureusement, K. K. tient aussi compte des autres sources. On sait par exemple, grâce à l'épigraphie, que dès avant 333/2, Isis possédait un sanctuaire au Pirée, alors que le tableau de synthèse situe les plus anciennes traces du culte à Athènes au I^{er} siècle a.C. et le premier temple en 120 p.C. La pénétration des cultes isiaques à l'extérieur de l'Égypte est présentée comme liée à la domination des Lagides sur certaines aires. Pour l'Italie, seul est évoqué le rôle de Cumès et de Pouzzoles, en raison de leurs rapports commerciaux avec la Sicile et Délos. À partir de ces deux villes campaniennes, les cultes isiaques auraient gagné le centre de la péninsule. Pompéi aurait été touchée grâce à son commerce de vin et d'huile et à ses rapports étroits avec l'Égypte. Dans le Latium, les dieux isiaques se répandirent par l'intermédiaire des ports de Rome, Ostie et Portus. K. K. estime que ces cultes furent introduits dans l'*Urbs* par Sylla, mais pas à titre officiel. Durant le I^{er} siècle a.C., ces cultes eurent à subir diverses répressions. Avec la conquête de l'Égypte, le règne d'Auguste connaît une phase d'égyptomanie, touchant même l'élite. L'image du pays, fournisseur de blé, change et devient celle de l'abondance et du luxe. Mais cette mode ne profite guère aux dieux. Il faut attendre Caligula pour voir régner un empereur égyptophile. L'étape suivante commence après 69, lorsque les Flaviens légitiment Isis et les siens. Au cours d'une dernière phase (II-III^e siècles), leur succès s'amplifie sous Hadrien, et surtout sous Septime Sévère et Caracalla, qui élèvent Isis et Sarapis au rang de protecteurs de la maison impériale.

Le quatrième chapitre (à nouveau doté de tableaux récapitulatifs) cherche à établir dans quelle mesure les anciens bâtiments égyptiens ont influencé ceux de la diaspora et à déterminer leur lieu d'implantation. Même s'ils s'en différencient au premier coup d'œil par leur style gréco-romain, les temples isiaques, de dimensions plus modestes, ont gardé de leurs prédécesseurs le besoin de s'accorder aux nécessités du culte, et nombre de parallèles sont visibles dans l'espace proprement culturel. Ils sont presque tous entourés d'un haut mur (*temenos*), comme leurs devanciers égyptiens, dans lequel est percée, souvent dans l'axe du temple, une entrée principale, qui est parfois flanquée de structures évoquant des pylônes pharaoniques. Le temple se dresse au milieu du complexe et on y accède par un *dromos* ou par des cours à portiques qui l'encadrent. Une nouveauté voit le jour à l'époque ptolémaïque : le développement du pronaos qui remplace la salle

95/ Tran tam Tinh 1973, 53-54, n°A 1 ; Tran tam Tinh 1990, 777, n° 228, pl. 515.

96/ Le travail de Wild 1984 était dédié aux sanctuaires d'Isis et de Sarapis connus par des vestiges architecturaux d'époque romaine encore *in situ*. Il comptait ainsi 44 édifices.

97/ Malaise 2005, 121-125.

98/ Malaise 2005, 119-120.

hypostyle (sauf au Mons Claudianus et sur l'acropole de Cyrène). Un autre élément neuf est l'aménagement dans les murs et les fondations de cryptes, autrefois rares. Les temples hors d'Égypte englobent à présent le mammisi à l'intérieur de leur enceinte. K. K. passe alors en revue les différents composants du bâtiment. L'architecture de la cour intègre dorénavant la partie sacrée dans sa partie postérieure ou contre le mur du fond. Le *dromos*, ceint d'un mur et flanqué de statues, est maintenant intégré dans la cour. La façade, avec un entrecolonnement central élargi – ce qui permettait aux spectateurs de voir la *cella*, quand la porte était ouverte –, est constituée d'un pronaos qui se maintient généralement, haussé sur un podium, accessible par des degrés, à partir du II^e siècle a.C. Ce podium pouvait être creux et abriter une crypte servant de dépôt cultuel ou de chapelle secondaire. Puis venait le cœur véritable du sanctuaire, pouvant se terminer par une niche absidiale. Celui-ci était essentiellement éclairé grâce à l'entrée. Il ne comprenait plus de naos en pierre pour abriter la statue cultuelle, celle-ci reposant parfois sur une banquette. La *cella* n'était plus entourée d'un couloir (à l'exception là encore du Mons Claudianus) donnant sur des chapelles secondaires ; celles-ci sont maintenant disposées dans l'espace de la cour ou flanquent les côtés de la *cella* principale. Ce "saint des saints" ne comportait parfois qu'une seule *cella*, construite éventuellement sur un podium ; elle était alors de grandes dimensions et les fidèles pouvaient partiellement y pénétrer, chose impensable dans les anciens temples égyptiens.

En dehors du temple, on comptait des lieux de cultes secondaires. Ainsi, à l'arrière du mur de fond du sanctuaire égyptien ou isiaque, on trouve parfois une chapelle ou une niche des "oreilles du dieu qui écoute", où les dévots présentaient leurs requêtes et entraient en contact avec l'hôte des lieux, ou plutôt avec un prêtre caché. Les offrandes n'étaient plus déposées, comme dans les temples égyptiens, dans une salle qui précédait la *cella*, mais sur des autels, dont le principal est toujours installé dans la cour.

L'eau, émanation d'Osiris, était primordiale pour se purifier et faire des libations dans le culte, d'où la présence d'un important système hydraulique (cryptes à eau, réservoirs, sources, bassins de purification et nilomètres conçus comme des constructions indépendantes depuis l'époque ptolémaïque). Dans les sanctuaires isiaques, on repère aussi des espaces qui ont pu servir à des activités collectives (salles de réunion, salles à manger, classes, bibliothèques) mais aussi, quoique plus rarement, des logements pour les prêtres, voire des auberges. En revanche, on ne retrouve plus les *sanatoria* aménagés dans les complexes religieux égyptiens, ni d'installations pour les besoins économiques du sanctuaire.

Le cinquième chapitre examine les exigences culturelles, au nombre de cinq pour K. K., et sociales qui ont pu influencer sur la forme de la construction.

L'aspect rituel était évidemment fondamental, avec l'ouverture matinale du temple, les soins apportés à la statue, les fêtes qui portaient le dieu en procession hors de sa demeure, au milieu de son peuple, la consultation des oracles ; l'initiation des mystes isiaques, inconnue

en Égypte, qui se répand essentiellement dans le monde romain. Quant à l'eau utilisée dans les complexes isiaques, elle était parfois exportée d'Égypte ; dans le cas contraire, le liquide était symboliquement identifié à celui du Nil.

La dimension émotionnelle était fournie par une lumière naturelle ou artificielle, par une ambiance musicale, ponctuée de chants. S'y ajoutaient les effluves de l'encens et d'herbes aromatiques.

L'aspect dramatique résultait du fait que le culte, les fêtes et les mystères n'étaient rien d'autre qu'une transposition du mythe.

Le respect théologique était assuré par toute une hiérarchie sacerdotale énumérée par l'auteur⁹⁹, formant un véritable clergé qui tirait sa légitimité de sa propre consécration, à l'issue de véritables examens et d'une désignation par l'oracle, alors que dans les temples égyptiens, ses membres étaient les représentants du pharaon.

Une dernière dimension religieuse concerne les prescriptions nécessaires pour pénétrer dans le temple. Le lavage était imposé pour obtenir une pureté corporelle et morale. Le prêtre devait se purifier une seconde fois avant d'accomplir les rites. Toujours par nécessité de propreté, il se rasait le crâne et ne portait que des vêtements de lin. Des interdits alimentaires et des périodes de continence étaient aussi prescrits.

Du point de vue social, le regroupement de dévots en associations – déjà présentes dans la vallée Nil, au moins depuis la 26^e dynastie – les distinguait des simples fidèles. Leurs membres se considéraient comme les serviteurs et les ambassadeurs de la divinité. Leurs activités comprenaient des consécration de dons et des repas pris en commun. Parmi eux, les mélanéphores, absents en Égypte, étaient sans doute revêtus d'un vêtement noir évoquant la tenue de deuil d'Isis. Un autre groupe est celui des thérapeutes (les serviteurs du dieu), en charge du financement des sacrifices et des libations, pour le service de l'autel. Les navarques ne font pas partie de ces associations isiaques, pour K. K. : ce sont des hommes et des femmes qui interviennent pour assumer ponctuellement des charges lors du *Navigium Isidis*.

Enfin, du point de vue matériel, l'aménagement des temples révèle le désir d'intégrer des éléments égyptiens ou égyptisants, à travers la décoration des éléments architecturaux (colonnes, murs et chapiteaux, peints, sculptés ou mosaïqués), mais aussi les objets mobiles (statues, autels mobiles, vases et lampes). On rencontre des objets importés (obélisques, statues, amulettes, porteurs d'inscriptions hiéroglyphiques). L'*Iseum Campense* était riche à ce titre (statue d'Amenemhat III, sculptures originales de lions, sphinx, babouins, clepsydre, obélisques, etc.). Ces importations ne jouaient pas, selon K. K., un rôle cultuel, mais créaient une ambiance égyptienne. Les imitations furent surtout à l'honneur dans l'Italie impériale, avec un goût

99/ Elle continue à voir dans les hypostoles des habilleurs en second (cf. pourtant Malaise 2007a) et dans les pastophores l'équivalent des hiérarches (cf. Bricault 2012a, 91-93, et Hoffmann & Quack 2014).

prononcé pour des marbres colorés qui évoquaient des pierres égyptiennes comme le granit, le basalte ou le porphyre. Certains éléments architectoniques étaient aussi égyptisants, comme les colonnes lotiformes de l'*Iseum Campense* ou certaines corniches à gorge (Louxor et Marathon). Cette première partie se clôture par un chapitre de synthèse.

On peut exprimer un certain scepticisme à la lecture de cette première partie. Plusieurs études récentes semblent indiquer plutôt l'existence d'une *koinè* architecturale isiaque riche de caractéristiques issues d'Égypte, mais intégrant des traditions proprement hellénistiques et romaines¹⁰⁰.

La partie II est un catalogue de 69 sanctuaires isiaques¹⁰¹, avec leur description, zone par zone, leurs phases de construction, leur(s) propriétaire(s) divin(s) et une liste des trouvailles et des inscriptions qui en proviennent. Le catalogue A rassemble 63 temples, dont la destination isiaque est assurée ; il comprend 6 ou 7 lieux de culte abrités dans la demeure d'autres divinités. L'espace grec se détache avec 9 ou 10 sanctuaires en Grèce continentale, 5 en Grèce insulaire, 6 ou 8 en Asie Mineure. Le domaine italien compte 13 lieux de culte avérés. Ce sont évidemment les territoires les plus riches. Le catalogue B regroupe 6 édifices dont la destination est incertaine. En ce qui concerne la distribution chronologique, on repère une concentration sur le continent grec au II^e siècle p.C., alors que dans les îles grecques, elle se situe dès le II^e siècle a.C. En terre italienne, la plupart des monuments datent du I^{er} siècle a.C. et de la première moitié du I^{er} siècle p.C. On notera que bien des sites ayant fourni des témoignages isiaques ne paraissent pas avoir disposé d'un temple.

L'ouvrage est enrichi de nombreux plans et de 29 planches, mais n'offre aucun index. [MM]

K. KLEIBL, "Bündnis und Verschmelzung zweier Göttinnen: Isis und Aphrodite in hellenistischer und römischer Zeit", dans M. Seifert (éd.), *Aphrodite. Herrin des Krieges, Göttin der Liebe*, Mayence 2009, 111-125.

En se fondant sur les témoignages archéologiques, épigraphiques et littéraires, K. K. explore le "phénomène" d'association et d'assimilation entre Isis et Aphrodite aux époques hellénistique et romaine. D'emblée, l'auteur attire l'attention sur l'une des inscriptions votives du *Sarapieion C* de Délos, adressée à "Isis Soteira Astartè Aphrodite Euploia", trois divinités majeures de l'Orient hellénistique (p. 111 = *RICIS*, 202/0365). C'est dans ce contexte, et plus particulièrement sous l'action des reines lagides, qu'Isis et Aphrodite vont former ce que l'auteur nomme une "unité syncrétique". Pour

comprendre ce phénomène, K. K. retrace brièvement l'heureux destin d'Isis, depuis ses premières attestations en Égypte jusqu'à son intégration dans le panthéon grec. Pour étayer son interprétation d'une "fusion" entre les deux déesses, l'auteur reprend deux témoignages fondamentaux, souvent cités pour évoquer les "formes syncrétiques" d'Isis : le texte d'Hérodote (p. 112) et surtout l'hymne de Medinet-Madi qui met en avant le caractère universel d'Isis (p. 113).

Selon K. K., ce rapport étroit entre Isis et Aphrodite doit être recherché dans les contacts entre l'Égypte ptolémaïque et différentes cités du monde grec continental ou insulaire. L'auteur identifie la Thrace comme point de départ potentiel – ce qui peut surprendre –, à partir d'une inscription du III^e siècle a.C. retrouvée à Périnthe, qui mentionne un certain Artémidore, prêtre d'Isis-Aphrodite (*RICIS*, 114/0601), en rappelant que cette cité passa sous contrôle ptolémaïque en 245 a.C. (p. 113). L'auteur observe ainsi le résultat d'un transfert culturel entre l'Égypte ptolémaïque et la Thrace, en signalant qu'Isis-Aphrodite a pu être identifiée à Arsinoé II, qui avait d'ailleurs épousé Lysimaque de Thrace.

Dans son analyse des rapports entre Isis, Aphrodite et les reines lagides, K. K. rappelle le rôle fondamental joué par Arsinoé II : assimilée à Isis après 270 a.C., elle était aussi vénérée en tant qu'Arsinoé-Aphrodite. Plusieurs objets matérialisent l'assimilation supposée entre Isis, Aphrodite et les reines lagides : l'auteur cite l'une des *oinochoai* au type d'Aphrodite-Isis-Tychè, conservée au British Museum (fig. 24, p. 117) et une gemme du III^e siècle a.C. au musée de l'Ermitage où l'on pourrait identifier Bérénice II assimilée à Isis-Aphrodite, portant le vêtement isiaque, et coiffée d'un diadème avec un attribut zoomorphe, peut-être une colombe, l'animal emblématique d'Aphrodite (fig. 25, p. 118). Outre ces témoignages de provenance inconnue, on peut citer les nombreuses terres cuites gréco-romaines d'Alexandrie au type d'Isis-Aphrodite. Selon K. K., ces représentations ne trouvent pas leur origine en Égypte mais dans la région syro-phénicienne où la déesse était associée à Astartè ; elle cite notamment une statuette en bronze au type d'Isis-Aphrodite-Astartè conservée au Musée de Damas, sans fournir d'illustration (inv. 7620, p. 119). La quête d'Isis l'avait d'ailleurs conduit jusqu'à Byblos, comme le rappelle l'un des épisodes du mythe relaté par Plutarque.

L'auteur présente ensuite plusieurs cas concrets d'édifices religieux (attestés en Méditerranée orientale) dans lesquels Isis et Aphrodite étaient vénérées de manière conjointe. L'analyse de ces temples permet de définir un parcours intéressant, depuis Athribis (exemple d'une statuette "atypique" interprétée comme une représentation de Cléopâtre I^{re} assimilée à Isis avec Ptolémée VI et Ptolémée VIII, p. 120), en passant par Athènes (naos d'Isis, p. 121-122), Kymè (p. 123-124) et Dion (temple dédié à Isis et relief d'Isis Lochia¹⁰², p. 123), avant de rejoindre Chypre et les cas

100/ Naerebout 2007 et Bianchi 2007.

101/ L'identification de certains de ces complexes (Hohenstein [Flügel *et al.* 2005], Cenchrées [Rife 2010, 402-411], Argos [Veymiers 2011b, 122-128]) a depuis été remise en question, tandis que de nouveaux sanctuaires ont été découverts (Dios [Cuvigny 2010], Italice [Jiménez Sancho & Pecero Espín 2011 ; Jiménez *et al.* 2013, 286-291], Messène [Themelis 2011], Rhodes [Fantaoutsaki 2011], Sibari [Greco 2011 et, dans ce volume, supra, 55-72]).

102/ Cf. Christodoulou 2011, 11-22.

d'Amathonte (dépôt votif avec statuettes d'Isis en terre cuite, p. 122) et de Soloi (complexe cultuel, fig. 26, p. 124). L'essai de synthèse proposé par K. K. tend à identifier les contextes religieux qui témoignent des rapports cultuels entre Isis et Aphrodite. Bien que l'auteur ait défini a priori l'existence d'une assimilation entre ces deux divinités (fondée sur des témoignages épigraphiques, iconographiques et littéraires), les exemples cités témoignent tantôt d'une connexion directe entre les deux cultes, tantôt d'une délimitation consciente et volontaire des aires sacrées. Peut-être serait-il préférable d'adopter une position plus prudente, en évoquant davantage une association et non une réelle "assimilation" qui aurait généré l'apparition d'une nouvelle déesse¹⁰³ ? En outre, signalons que cet article ne fournit aucune note infrapaginale (les références consultées sont ainsi intégrées dans la bibliographie finale de l'ouvrage)¹⁰⁴. [NA]

Michael J. KLEIN, "Autels votifs de Jupiter dans le nord de la Germanie supérieure", dans V. Gaggadis-Robin, A. Hermary, M. Reddé & C. Sintès (éd.), *Les ateliers de sculpture régionaux : techniques, styles et iconographie : actes du X^e colloque international sur l'art provincial romain, Arles et Aix-en-Provence, 21-23 mai 2007*, Aix-en-Provence-Arles 2009, 615-624.

Remarques sur le décor figuré de l'autel de Stockstadt portant la dédicace d'un *beneficiarius consularis* (RICIS, 609/0301). Sur la face principale (fig. 2, p. 617), un petit caducée apparaît entre les bustes d'une Isis lunaire et d'un Sarapis solaire. L'auteur l'associe à Mercure, particulièrement honoré par les *beneficarii* en activité le long des voies fluviales de Germanie. [LB]

David KLOTZ, "Λογεία-Receipts and the Construction of Deir Shelwit", *ZPE*, 168, 2009, 252-256.

Parmi les ostraca thébains, un groupe de seize reçus bilingues démotiques et grecs (parmi lesquels O. Wilck. 2, 412-421), tous datés des années 47-69 p.C. et rédigés pour partie par un prêtre d'Isis, se distingue par la mention *logeia tou theou* : ils proviennent d'Hermonthis et sont à mettre en rapport avec la construction d'un temple, celui de Deir Chelouit, situé sur la rive occidentale de Thèbes et consacré à "Isis qui réside dans la montagne occidentale". Ce sanctuaire doit désormais être considéré comme une station intermédiaire entre Hermonthis et Thèbes lors de la procession du festival de Sokar. Son édification est sensiblement contemporaine de l'intense activité éditiciaire de Parthénios, fils de Paminis, *prostates* d'Isis à Coptos, non loin de là, révélant une activité religieuse loin d'être déjà fossile. [LB]

D. KLOTZ, "The Lecherous Pseudo-Anubis of Josephus and the 'Tomb of 1897' at Akhmim", dans A. Gasse, F. Servajean & C. Thiers (éd.), *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, CENIM, 5, 2, Montpellier 2012, 383-396.

L'auteur revient sur le scandale de Decius Mundus, qui avait abusé de la matrone Paulina à l'époque de Tibère. Si l'acte est considéré comme l'origine des expulsions des prêtres par Tibère, le fait de rencontrer Anubis dans le temple ne paraît pas surprendre. Une tombe d'époque romaine, découverte en 1897 par von Bissing à Sohag, puis retrouvée par Kanawati dans les années 1980, semble éclairer cet événement. Une relation sexuelle se déroule entre un personnage et une femme sur ce que M. Venit considérerait être un autel¹⁰⁵. L'auteur pense pouvoir identifier Anubis dans ce personnage, et une *klinè* à la place de l'autel, compte tenu des relations du dieu avec la fertilité. Il recherche des témoignages dans les textes et documents égyptiens, comme l'invitation à une *klinè* d'Anubis, les stèles de Kom Abou Billou, les papyrus magiques et les *Satires* de Juvénal (6.535-541). [JLP]

Pierre P. KOEMOTH, *Osiris-mrjtj (le) Bien-Aimé. Contribution à l'étude d'Osiris sélénisé*, CSÉG, 9, Genève 2009.

Initialement liée à l'image du taureau solaire, la forme d'Osiris (le) Bien-Aimé s'est progressivement sélénisée. Dotée à Basse Époque d'un clergé propre, elle s'effaça progressivement, dès les débuts de l'époque ptolémaïque, derrière Osiris-Apis, devenu Sarapis. Ainsi, à Hermoupolis Parva, dans le XIV^e nome de Basse-Égypte, un temple d'Osiris (le) Bien-Aimé devint par la suite un *Sarapieion*. P. K. note par ailleurs qu'à Deir Chelouit, dans la région thébaine, au temple d'Isis et de Montou, qui date des I^{er}-II^e siècles p.C., l'image de l'Osiris-Boukhis taurocéphale installé sur un trône royal n'est certainement pas sans lien avec le Sarapis trônant ptolémaïque. [LB]

P. P. KOEMOTH, "Une enquête phytoreligieuse. Isis entre la rose crucifère et le grand épilobe", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiacca II*, Bordeaux 2011, 169-183.

L'auteur étudie la place de la rose dans les cultes isiaques. Après avoir examiné la rose en Égypte ancienne, la couronne de roses chez Apulée, l'hydre sainte posée sur une couronne florale, le nombre de pétales, il conclut à l'adoption de la fleur par Isis à l'époque romaine à la suite de son rapprochement avec Aphrodite, pour illustrer l'union à Osiris. Pourtant, en Égypte pharaonique, Isis avait sa propre fleur, que P. K. identifie au grand épilobe, qui recule à l'époque romaine face au développement de la culture de la rose. Avec ses quatre pétales, il serait cependant à l'origine des fleurs représentées sur nombre de monuments isiaques. [JLP]

Helmut KOESTER, "Egyptian Religion in Thessalonikē: Regulation for the Cult", dans L. Nasrallah, C. Bakirtzis & S. J. Friesen (éd.), *From Roman to Early Christian Thessalonikē: Studies in Religion and Archaeology*, Harvard Theological Studies, 64, Cambridge, MA 2010, 133-150.

103/ Cf. Pakkanen 2011, chroniqué infra, 385-386.

104/ Cf. aussi Kunst 2012, chroniqué infra, 367-368.

105/ Sur cette tombe, on pourra aussi consulter Venit 2010.

Cet aperçu de la présence isiaque à Thessalonique est passablement superficiel et indigent. L'auteur se réfère aux publications des années 1940 à 1970 et ignore toute la riche littérature, notamment francophone et germanophone, de ces 40 dernières années, à l'exception d'une étude de C. Steimle¹⁰⁶ pour présenter le soi-disant *Sarapieion* de la cité. Il commente ensuite brièvement, sans rien apporter de neuf, quelques documents "caractéristiques" (*RICIS*, 113/0505, 0530, 0536, 0550 et 0567). [LB]

I. M. KONSTANTAKOS, "A Passage to Egypt: Aesop, the Priests of Heliopolis and the Riddle of the Year (Vita Aesopi 119-120)", *Trends in Classics*, 3, 2011, 83-112.

Bien que se déroulant en partie en Égypte, le *Conte d'Abiqar*, composé originellement à la fin du VII^e ou au début du VI^e siècle a.C., fait peu mention de *realia* égyptiennes. En adaptant ce conte proche-oriental pour écrire une partie de la *Vita Aesopi* (ch. 101-123), l'auteur anonyme de ce dernier texte ajoute de nombreux détails pour ancrer son récit dans une certaine tradition. Ainsi l'épisode où les prêtres d'Héliopolis sont invités par le pharaon Nectanébo à défier Ésope avec l'énigme de l'année (ch. 119-120) reprend-il un thème bien connu de la littérature égyptienne classique. Le choix d'Héliopolis est justifié à la fois par la vénérabilité et la science de ses prêtres, mais aussi par un jeu de subtiles correspondances entre la théologie héliopolitaine et l'énigme elle-même. Tout laisse à penser que l'auteur de la *Vita* connaissait personnellement l'Égypte. [LB]

Angeliki KOUKOUVOU, "Το Σαραπιείο. Ένα ιερό των Αιγυπτίων θεών αναδύεται μέσα από τις στάχτες της πόλης / The Sarapieion. The sanctuary of the Egyptian gods rises from the city's ashes", dans P. Adam-Veleni & A. Koukouvou (éd.), *Αρχαιολογία στα μετόπισθεν. Στη Θεσσαλονίκη τω παραγμένο χρονών 1912-1922 / Archaeology behind Battle Lines. In Thessaloniki of the Turbulent Years 1912-1922*, Thessalonique 2012, 105-111, et 195-201 (catalogue), n° 144-152.

Cette contribution bilingue (grecque et anglaise) a été publiée dans le catalogue de l'exposition qui s'est tenue à Thessalonique en 2012 : *Archaeology behind Battle Lines. In Thessaloniki of the Turbulent Years 1912-1922*. A. K. propose de mettre en contexte la découverte de l'important sanctuaire des divinités égyptiennes de Thessalonique (qualifié de "Sarapieion", bien qu'aucune source antique n'en atteste le nom). Cette structure a été mise au jour en 1920, dans un contexte de restructuration et de reconstruction de la ville de Thessalonique, après un important incendie qui ravagea le centre-ville en 1917. Cet événement permit la réalisation des premières fouilles systématiques. Outre le petit temple prostyle construit à l'époque hellénistique et reconstruit à l'époque romaine (découvert en 1920), les fouilles de 1939 ont livré un important répertoire statuaire et surtout épigraphique (plus de 70 inscriptions sont

attestées) qui témoignent de la présence des cultes isiaques sous une forme "hellénisée". A. K. insiste sur l'importance de ce sanctuaire isiaque, le plus grand et le plus ancien du monde égéen, aujourd'hui enfoui sous des constructions modernes, en rappelant que l'étude et la publication complètes de toutes les découvertes et données de fouilles restent en attente.

L'article est accompagné d'une série de notices bilingues rédigées par le même auteur (p. 195-201). Sont ainsi intégrés dix "objets" trouvés lors des fouilles du *Sarapieion* de Thessalonique et dont certains ont été présentés pour la première fois au grand public à l'occasion de cette exposition : la fameuse stèle de Xénainetos du I^{er} siècle p.C. relatif à l'introduction des cultes isiaques à Oponthe (n° 144, p. 195-196 = *RICIS*, 113/0536) ; une base votive du I^{er} siècle p.C., inscrite au nom d'un des *negotiatores* italiens installés à Thessalonique et dédiée à Isis, Sarapis et Harpocrate (n° 145, p. 196-197 = *RICIS*, 113/0533) ; une stèle votive "à oreilles" dédiée à Isis et inscrite au nom d'Avia Polla, issue d'une famille de marchands italiens installés à Thessalonique (n° 146, p. 197 = *RICIS*, 113/0551) ; un relief votif anépigraphique d'époque impériale qui présente trois oreilles (n° 147, p. 198) ; deux plaques votives en marbre avec empreintes de pieds (n° 148, p. 198-199, et n° 149, p. 199-200 = *RICIS*, 113/0555 et 113/0568) ; enfin, trois sculptures, un torse acéphale d'Athéna Parthénos daté du II^e siècle p.C. (n° 150, p. 200), un fragment de sphinx en pierre basaltique (n° 151, p. 201) et une tête masculine de marbre complexe à identifier, peut-être un portrait (n° 152, p. 201). [NA]

Friedrich KRINZINGER et al. (éd.), *Hanghaus 2 in Ephesos: die Wohnarbeiten 1 und 2: Baubefund, Ausstattung, Funde*, Forschungen in Ephesos, 8/8, 3 vol., Vienne 2010.

L'unité d'habitations 2 du "Hanghaus 2" d'Éphèse, installé à proximité de l'agora, a livré plusieurs monuments à types isiaques en rapport au culte domestique dans la couche de destruction correspondant au tremblement de terre survenu au troisième quart du III^e siècle p.C. On a ainsi mis au jour dans la pièce SR 27b, jouxtant au nord la plus petite cour du complexe, un *thymiaterion* tripartite en terre cuite du III^e siècle p.C. similaire à ceux que l'on a découverts dans l'unité 4¹⁰⁷. La partie centrale en forme d'autel qui accueille la cuvette à encens, entre deux consoles latérales supportant à l'origine une lampe, est ornée d'un buste de Sarapis vu de face sur un piédoche végétal, tout en portant au revers la marque de fabrique IN (p. 539-540 et 582-583, pl. 225 et 453, n° B-K 467b). Trois statuettes divines et un autel en bronze retrouvés en 1969 dans l'angle nord-ouest de la cour à péristyle SR 22/23 constituaient l'inventaire hétérogène d'un petit sanctuaire domestique utilisé par le dernier propriétaire vraisemblablement à l'étage supérieur (p. 605-606, 633-634, 659 et 693, pl. 246, 291 et 474-476, n° B-B 83-86). La plus ancienne figurine (B-B 83), datée stylistiquement du

106/ Steimle 2002 ; mais il ignore par exemple Steimle 2008, 79-132 et 184-190, et bien évidemment le *RICIS*.

107/ Thür 2005, 256, fig. 46, dont un exemplaire (n° K 800) orné d'un buste de Sarapis.

I^{er}, voire du début du II^e siècle p.C., est fragmentaire, appartenant à une Minerve debout. La deuxième (B-B 85), attribuée à la seconde moitié du II^e siècle p.C., est un Sarapis trônant, les pieds posés sur un tabouret, tenant à l'origine un sceptre tout en baissant la dextre vers Cerbère, tandis que la troisième (B-B 84), dite de la première moitié du III^e siècle p.C., correspond à une Isis panthée, coiffée du *basileion*, qui cumule d'autres attributs divins¹⁰⁸. Quant à l'autel, il est d'un type du II-III^e siècle p.C. dont les plus proches parallèles sont attestés en Égypte¹⁰⁹. Les divinités isiaques semblent être particulièrement en faveur dans la dernière phase d'occupation. Ceci dit, la gemme qui a laissé son empreinte¹¹⁰ dans la couche picturale du mur nord du *cubiculum* SR 26 portait une Tychè/Fortuna au *calathos* que rien ne permet réellement d'identifier à Isis (p. 606 et 694, pl. 180.23). On notera enfin la présence tout à fait singulière dans la pièce SR 12 d'une statuette¹¹¹ en bronze doré de la 26^e dynastie, véritable objet de valeur originaire d'Égypte, figurant un prêtre debout au crâne rasé, portant un pagne plissé, l'épaule gauche enveloppée dans une dépouille de panthère (p. 626 et 670-676, pl. 239 et 494, n°B-S 27). Les hiéroglyphes qui y sont gravés nous apprennent qu'il s'agit d'un prêtre du temple d'Amon à Thèbes, actif sous le règne de Nécho II (610-595 a.C.). [RV]

Christiane KUNST, "Isis-Aphrodite: Annäherungen an eine panhellenische Gottheit", dans G. F. Chiai, R. Häussler & C. Kunst (éd.), *Interpretatio. Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung*, Mediterraneo Antico, 15, 2012, 83-102.

La présente contribution a été publiée dans les actes d'un colloque centré sur l'analyse du processus de l'*interpretatio* dans le monde antique. Dans ce cadre de recherche, l'article de C. K. se concentre sur les rapports entre Isis et Aphrodite¹¹², à partir d'un examen de la documentation historiographique, épigraphique et numismatique. En commentant brièvement le célèbre passage de Plutarque (*Ant.*, 26.4) sur la rencontre entre Cléopâtre et Marc Antoine à Tarse, l'auteur s'intéresse aux relations entre les souverains hellénistiques et certaines divinités. Si l'intérêt des Lagides pour Isis semble se refléter dans l'élargissement de la personnalité de cette déesse, il pose notamment la question du rôle exercé par le pouvoir ptolémaïque en tant qu'acteur de la diffusion du culte d'Isis hors d'Égypte. En ce sens, cet article s'intéresse aux conditions de l'association/assimilation entre Isis et Aphrodite et aux significations qu'elle peut recouvrir dans le contexte de l'Égypte ptolémaïque.

En préalable à l'étude spécifique de l'association entre Isis et Aphrodite qui donna naissance, selon l'auteur, à une divinité syncrétique panhellénique (au plus tard au

II^e siècle a.C.), C. K. propose un commentaire séparé sur les cultes d'Aphrodite et d'Isis (p. 84-89). L'auteur évoque ainsi les origines du culte de ces deux divinités à partir des premières attestations dans les sources littéraires et archéologiques. Elle met en évidence l'ambivalence et la complexité d'Aphrodite notamment à travers son association avec la déesse syrienne Astarté ; elle synthétise également l'histoire du culte d'Isis depuis sa première attestation dans les *Textes des pyramides* jusqu'à sa diffusion à l'époque romaine. Selon C. K., le II^e siècle a.C. constitue un moment important pour comprendre les rapports entre Isis et Aphrodite. Elle cite l'inscription délienne dédiée à *Isis soteira Astartè Aphrodite euploia* (RICIS, 202/0365) et surtout celle de Périnthe (RICIS, 114/0601) qui témoigne de l'assimilation d'Isis à Aphrodite à une date ancienne (au milieu du III^e siècle a.C.).

L'auteur poursuit son étude en analysant les rapports entre Isis, Aphrodite et les reines lagides (p. 89-96) et notamment le rôle fondamental joué par Arsinoé II : assimilée à Isis après 270 a.C., elle était aussi vénérée en tant qu'Arsinoé-Aphrodite. C. K. cite une inscription d'Halicarnasse comme étant l'un des documents les plus anciens relatifs à l'assimilation d'Arsinoé II à Isis (RICIS, 305/1702). Cette assimilation est attestée pour d'autres reines lagides, notamment Bérénice II, comme le prouve la documentation papyrologique : un papyrus de Magdôla (Fayoum, p. 93), mentionne un temple pour Astarté, Aphrodite Bérénice. L'auteur cite également un papyrus de Crocodilopolis (p. 93) qui signale un sanctuaire privé "d'Isis mère des dieux-Bérénice et d'Aphrodite-Arsinoé". C. K. rappelle enfin l'épisode au cours duquel Bérénice II avait réitéré le geste de la déesse Isis en consacrant une boucle de ses cheveux dans le temple d'Arsinoé du Cap Zéphyrion, au moment où Ptolémée III était parti lors des guerres syriennes, comme le rapporte poétiquement Callimaque (*Élégie*, 2). Cet épisode peut ainsi être rapproché d'un passage de Plutarque (*Moralia*, 5.2) racontant qu'Isis aurait consacré une boucle de sa chevelure en l'honneur de son époux, à Coptos.

En reprenant la documentation iconographique (les œnochoés ptolémaïques et la statuaire féminine des reines lagides assimilées à Isis) et numismatique, C. K. se concentre finalement sur la figure de Cléopâtre VII (p. 96-99). Elle cite, entre autres, les monnaies de bronzes frappées à Paphos, associant Césarion à Éros/Horus et Cléopâtre à Aphrodite/Isis. L'impressionnante mise en scène de Cléopâtre lors de la célèbre rencontre de Tarse trouve alors son explication dans le contexte décrit par l'auteur. Si l'association entre Isis et Aphrodite peut être en partie interprétée comme le résultat du développement des compétences de la déesse égyptienne et de sa progressive hellénisation, il ne faut pas oublier la dimension politique de cette association, comme en témoignent de nombreux documents qui couvrent une large période chronologique (d'Arsinoé II à Cléopâtre VII). Ainsi les cultes d'Isis et d'Aphrodite ont été promus à travers les figures des reines lagides déifiées, garantes de la continuité dynastique (p. 99-100). Selon C. K., ce

108/ Éluclidés dans Malaise & Veymiers 2011, 204, avec les parallèles connus.

109/ Edgar 1904, n°27810, 27813-27814.

110/ Commentée par Zimmermann 2005, 377-383.

111/ Rapidement publiée après sa découverte en 1968 par Winter 1971.

112/ Cf. Kleibl 2009b, chroniquée supra, 364-365.

rapport entre les deux déesses est devenu un *medium* de communication important sous Cléopâtre VII, dans la mesure où son identification à Isis-Aphrodite exprime sa volonté de légitimer son rôle en tant que compagne de Marc Antoine. En “profitant” de l'hellénisation de la figure d'Isis, Cléopâtre a tenté de faire de cette déesse (Isis-Aphrodite) une divinité panhellénique. Malgré l'échec politique et la défaite d'Actium, cette divinité a été vénérée à travers l'Empire romain, comme semblent notamment l'illustrer les innombrables statuettes en bronze au type d'Isis-Aphrodite. [NA]

Ivan LADYNIN & E. A. POPOVA, “An Egyptian Pendant from the Settlement ‘Chayka’ (North-Western Crimea) and the Posthumous Divinization of Arsinoe II Philadelphos”, *Vestnik drevney istorii (Journal of Ancient History)*, 2 (273), 2010, 71-85 (en russe, rés. anglais).

En 1993, des fouilles menées sur un comptoir grec nommé Chayka, non loin d'Eupatoria, au nord-ouest de la Crimée, ont livré un pendant de verre bleu montrant d'un côté un homme et de l'autre une femme que les auteurs identifient au couple royal Ptolémée II et Arsinoé II Philadelphes. Ce document vient s'ajouter aux quelques autres découverts dans le royaume du Bosphore à l'image d'Arsinoé II, maîtresse des éléments marins et de la navigation. Le pendant serait à dater entre 270 et 246 a.C. [LB]

Ergün LAFLI, Maurizio BUORA & Attilio MASTROCINQUE, “A New Osiriform Lamp from Hatay (Turkey)”, *GRBS*, 52, 2012, 421-439.

Cette lampe inédite en bronze conservée dans les réserves du Musée de Hatay depuis 1931 a été trouvée à Antioche ou dans ses environs. Elle est momiforme (plutôt qu'osiriforme), et s'apparente à d'autres connues par ailleurs. La présence d'un serpent qui s'enroule autour du corps rappelle celle conservée au Fitzwilliam Museum de Cambridge et une statuette en bronze découverte à Rome, sur le Janicule.

Plusieurs inscriptions magiques présentes sur la lampe sont étudiées. Elles sont semblables à d'autres découvertes sur des papyrus ou des lamelles de plomb des III-IV^e siècles, que les auteurs pensent devoir être mis en relation avec Osiris, Sarapis ou Hadès. Ils en concluent qu'elles pouvaient être utilisées dans des pratiques magiques, d'autant qu'Antioche était alors réputée pour ce type de pratiques. [JLP]

Marie-Odile LAFORGE, *La religion privée à Pompéi*, Études Centre Jean Bérard, 7, Naples, 2009.

De nombreuses références aux cultes isiaques apparaissent dans ce riche volume, qui recoupe ceux publiés la même année par D'Alessio (cf. supra, 335) et Van Andringa. Une attention particulière est ici accordée aux “chapelles” privées installées dans la Casa degli Amorini Dorati, dans les *Praedia* de Iulia Felix et dans la Casa di Loreius Tiburtinus ou D. Octavius Quartio (p. 37-42), où les divinités isiaques semblent vivre en contact étroit avec les dieux romains “traditionnels”, y

compris ceux de la triade Capitoline. La même tendance à un “bricolage” religieux se dégage du tableau VIII (p. 82), qui énumère les groupes de statuettes retrouvés à Pompéi. Cependant, les tableaux X et XI (p. 87-88), qui montrent la répartition des peintures et des statuettes par figure divine, révèlent une place apparemment secondaire pour le cercle isiaque par rapport à des divinités prédominantes comme Éros, Fortuna, Hercule, Jupiter, Liber-Bacchus, Mercure, Minerve, Vénus et Vesta. Pour l'auteur, ce seraient surtout les esclaves qui auraient affiché une grande dévotion pour Fortuna, souvent sous les traits d'Isis-Fortuna¹¹³. [VG]

Thomas LANDVATTER, “The Serapis and Isis Coinage of Ptolemy IV”, *AJN*, 24, 2012, 61-90.

Une émission lagide exceptionnelle figure au droit les bustes accolés de Sarapis et d'Isis. T. L. rassemble 159 exemplaires de cette émission qu'il classe en neuf groupes se rapportant à divers ateliers (Alexandrie ; Sidon ; Soloi ; Ascalon ; indéterminés). Une étude serrée des coins utilisés et des données livrées par les trésors lui permet de confirmer l'attribution de cette frappe au règne de Ptolémée IV, voire de Ptolémée V pour les monnaies issues de l'atelier de Soloi. Pour cet auteur, les frappes de l'atelier d'Ascalon, datées de l'an 3, 4 et 5 d'un souverain qui serait Ptolémée IV, auraient donc débuté dès 219, ce qui n'emporte pas la conviction. Elles peuvent tout aussi bien être attribuées au règne de Ptolémée V, à l'instar de celles de Soloi. [LB]

Eva LANGE & Veit VAELSKE, “Sacred bulls for the tourists” – Zur Erinnerung an alte Neuigkeiten im Serapeum von Memphis”, *Isched*, 2012/2, 33-40.

Les auteurs rappellent que le *Serapeum* de Memphis, désormais accessible au public, porte indûment son nom puisqu'il accueillait les dépouilles des Apis morts et non Sarapis, même si ce nom lui fut donné dès l'Antiquité, comme en témoigne le récit de Strabon, qui permet à Mariette de retrouver le sanctuaire. Ils évoquent ensuite brièvement les différents types de tombes et les papyrus relatant la vie dans cet espace (le serment d'Artémisia, les reclus, etc.). [JLP]

Eugenio LA ROCCA & Claudio PARISI PRESICCE (éd.), *Musei Capitolini. I. Le sculture del Palazzo Nuovo*, Milan 2010, 422-425.

Dans ce riche ouvrage aux collaborateurs multiples, on trouvera une série de colonnes et de sculptures des monuments isiaques de Rome conservés au musée Capitolin : colonnes de l'*Iseum Campense* (n° 11-13, p. 62-69), sphinx, crocodiles, babouins et statues (n° 1-6, p. 74-87), éléments décoratifs (n° 7-8, p. 88-91). On remarquera l'intéressant cratère en granit gris figurant un pharaon égyptisant et un obélisque (n° 9, p. 92-97), ou encore Horus et le cynocéphale (p. 98-101) ; la célèbre statue d'Isis tenant un vase de la main gauche et brandissant le sistre

113/ Comparer Beaurin 2008, qui ne figure pas dans la bibliographie.

de la droite (n°8, p. 462-465) ; ou encore Antinoüs (n°17, p. 500-505). Un personnage trouvé au XV^e siècle dans la palestre de la Villa Adriana, restauré au XVIII^e avec une tête féminine, retient l'attention. Il a été successivement identifié comme Hécate, Psyché, Pandore, une Danaïde, une vestale, *Mucifcentia*, puis plus récemment comme un prêtre isiaque, portant l'hydrie. Notons toutefois qu'ici, le vase en question est un simple pot. [JLP]

Laurence LAUTIER & Marie-Pierre ROTHE, *Les Alpes-Maritimes*, CAG, 06, Paris 2010.

Des fouilles superficielles, menées sur le site de la chapelle Saint-Bernardin à Antibes, auraient livré une statuette d'Isis (p. 190, n°004 [125], sans autres précisions). Une lampe du type Deneauve VII, ornée d'une tête d'Isis, a été recueillie dans une tombe masculine au sud-ouest de la butte Saint-Cassien à Cannes (p. 264, n°029). À Nice, sur le site de l'ancien couvent Saint-Pons, une sépulture de la fin du IV^e siècle p.C. contenait une bague en bronze dotée d'une intaille en pâte de verre blanche ornée d'une tête de Sarapis (p. 522, n°088 [57]). [GC]

Irena LAZAR, "The Inhabitants of Roman *Celeia* – an insight into Intercultural Contacts and Impacts Through Centuries", dans *Acta of the conference The Phenomena of Cultural Borders and Border Cultures Across the Passage of Time, 375th anniversary of the Trnava University, 22nd-24th October 2010* (= *Anodos. Studies of the Ancient World*, 10), Trnava 2010-2011, 175-185.

Le passage concernant les cultes isiaques à *Celeia* (p. 180-183) est repris dans l'article suivant, à quelques éléments près.

I. LAZAR, "The World of Gods and Religious Life in Roman *Celeia*", dans I. Lazar (éd.), *Religion in Public and Private Sphere, Acta of the 4th International Colloquium The Autonomous Towns of Noricum and Pannonia*, Koper 2011, 23-39.

Les cultes isiaques sont attestés à *Celeia* (moderne Celje), en Norique, par plusieurs documents : une petite (h. 5,3 cm) statuette en bronze d'Harpocrate (p. 33) dont la partie inférieure des jambes est manquante, découverte en 2000 sur les berges de la Savinja, mais aussi deux stèles funéraires (p. 33-34) qui, pour I. L., représentent des familles de dévots isiaques. La première montre Aurelius Secundinus et Aurelia Valentina, son épouse, ainsi que leur fils Aurelius Secundianus, mort à l'âge de 7 ans (= *RICIS*, *613/0401). Plusieurs détails vestimentaires, l'*Horuslocke* que semble porter l'enfant en feraient des Isiaques. Les mêmes éléments "isiaques" se retrouvent sur un relief de la tombe de Caius Spectatius Secundinus, de son épouse Tutoria Avita et de leur neveu Rusticius Tutor, mort à l'âge de 12 ans, provenant de Šempeter.

Les inscriptions *CIL* III, 5188, 5193, 5300 et 5123, mentionnées à la p. 33, concernent Noreia et non Isis. [LB]

Bernard LEGRAS, *Les reclus grecs du Sarapieion de Memphis. Une enquête sur l'hellénisme égyptien*, *Studia Hellenistica*, 49, Louvain-Paris-Walpole, MA 2011.

Cette enquête repose principalement sur un lot de 119 papyrus grecs et démotiques conservés par des reclus (*kátotoçoi*) installés, au milieu du II^e siècle, dans l'enceinte du *Sarapieion* de Memphis. La majorité de ces archives privées sont de nature documentaire, mais elles contiennent aussi des textes littéraires. Ces documents sont écrits pour une large part par deux frères macédoniens, Ptolémaïos et Apollônios, fils de Glaukias ; on repère aussi la main de l'Égyptien Harmaïs et celles d'anonymes. Elles ont été peut-être découvertes dans l'*Astarteion*, lieu où vivaient les *katochoi*.

Cinq thèses ont été avancées pour expliquer la nature de cette réclusion volontaire, mais qui n'empêchait pas d'accomplir des activités séculières, et ne refusait pas à certains le droit de sortir. L'explication la plus répandue est celle d'une claustration volontaire pour une raison religieuse. Une seconde hypothèse transforme ces *katochoi* en des prisonniers incarcérés à la suite d'un délit. D'autres voient dans la *katochè* une forme de droit d'asile ou au contraire un esclavage temporaire permettant le retour à la liberté. Enfin, des théories plus nuancées plaident en faveur de l'existence de plusieurs catégories de reclus ou combinent diverses thèses (pieux reclus et réfugiés fuyant des poursuites militaires ou politiques qui passent un contrat avec l'engagement de tâches culturelles).

Le présent ouvrage est centré sur le statut personnel des reclus grecs et sur leur vie culturelle. Il tente pour commencer d'établir le sens des mots *kátotoços* et *κατοχή* au départ des papyrus, des inscriptions d'Abydos, ainsi que de sources documentaires et littéraires non égyptiennes, car ce terme n'est pas propre à la vallée du Nil.

Dans l'outre-mer hellénistique et romain, on relève en Ionie deux inscriptions grecques mentionnant des reclus dans le sanctuaire de dieux égyptiens, à Priène (*katechomenoi*, extrême fin du III^e siècle a.C.) et Smyrne (*enkatochèsas*, 211 p.C.), où ils sont retenus par Sarapis. Les *katechomenoi* de Priène jouissaient d'un statut officiel, ce qui leur valait une part des offrandes alimentaires. En Syrie, un mémorandum épigraphique de Baitokaikè (période impériale) permet de juger de l'importance des sanctuaires dans le droit d'asylie, ici dans le temple de Zeus. On y apprend que les Séleucides avaient déjà émis pareil rescrit. Les reclus se rencontrent en ces mêmes lieux dans deux dédicaces (223/2 et 257/6), commémorant, semble-t-il, l'érection à leurs frais d'une porte. Certains auteurs ont voulu voir dans la *katochè* une origine sémitique, alors que l'influence égyptienne est davantage plausible. De toute façon, les inscriptions susmentionnées comportent trois convergences : les reclus grecs appartiennent à un milieu social honorable ; ils bénéficient d'un statut officiel dans le temple, et ils aident dans certaines tâches ; leur statut paraît lié à des pratiques égyptiennes qui se sont répandues avec le culte de Sarapis. La Phénicie séleucide a, par ailleurs, subi l'empreinte de la domination lagide.

Le sens du terme *katochos* peut s'éclairer grâce à des sources parallèles égyptiennes, mais non memphites. Un papyrus de 248 (*BGU* VI, 1297) nous livre la première mention du terme *katochè*, dans un contexte où il a certainement le sens de "prison" et n'a rien à

voir avec les reclus du temple. C'est à Abydos, sur les parois du *Memnoneion* de Séthi I^{er}, que l'on trouve des proscynèmes grecs, dont trois auteurs se disent *enkatokhoi*, doublon de *katochoi*. Les astrologues font une description franchement défavorable des *enkatokhoi*, dont il est dit qu'ils étaient "des temples". Ils n'ont rien de commun avec les reclus de Memphis, sauf qu'ils résidaient dans les temples. Ils sont définis comme des devins, des oneirocrites ou des prophètes. La source la plus importante est le traité (I^{er} siècle p.C.) *De la vie contemplative* de Philon ou du Pseudo-Philon, qui nous parle d'une communauté de thérapeutes vivant une existence ascétique, près du lac Maréotis, à proximité d'Alexandrie. Eusèbe de Césarée y reconnaît des ascètes judéo-chrétiens. Certains auteurs décèlent des points communs avec les *katochoi* memphites. Cependant, trop de différences dans leur mode de vie nous conduisent à ne pas identifier thérapeutes et *katochoi*. Selon B. L., "l'hypothèse de la description d'une communauté juive essénienne est la plus convaincante" pour identifier les thérapeutes du lac Maréotis.

C'est donc au sein des archives memphites (II^e partie) qu'il faut chercher la nature de la réclusion au *Sarapieion* de Memphis. Le premier décret, trilingue, d'asylie provient du temple d'Athribis et date de 96. Les versions hiéroglyphique, démotique et grecque précisent que ce privilège a des antécédents, notamment dans le temple de Memphis. Le clergé égyptien pharaonique considérait, sur le plan théologique, la présence de civils ou de militaires comme une souillure pour les lieux sacrés, mais il est probable que la notion d'asile ait déjà eu cours, avant d'être reconnue sur le plan légal. Avec l'époque ptolémaïque, le droit d'asile fut garanti par le pouvoir lagide. Cette acceptation par les prêtres fut sans doute facilitée par le contrôle de l'inviolabilité des sanctuaires et par le rôle de *sanatoria* assumé par certains temples.

Le droit d'asile, dans le sens de lieu inviolable, apparaît déjà dans la *Chronique de Pétéisé* à propos de démêlés intervenus sous Psammétique I^{er} entre des membres du clergé ; les fautifs furent exécutés sur ordre du roi. D'autres textes d'époque ptolémaïque, sans employer le terme de droit d'asile, semblent bien indiquer la possibilité de trouver un refuge temporaire, notamment dans le *Sarapieion* de Memphis. Les cautionnements démotiques (*P. dém. Lille* II) des règnes de Ptolémée II et Ptolémée III contiennent de nombreux exemples où il est prévu d'empêcher les travailleurs en fuite de recourir à l'asylie des temples.

Le droit d'asile du *Sarapieion* se retrouve dans des plaintes, qui mentionnent le péribole protecteur, mais sans utiliser le mot "asylie", qui a été violé à l'encontre de reclus. Tout individu qui voulait bénéficier d'un refuge dans un temple devait se soumettre à une procédure déterminant si cette fuite était légitime. Dans le monde grec, on pouvait obtenir cette autorisation suite à un oracle, procédure qui n'est pas attestée par les sources memphites, et l'on devait donc plutôt recourir à une procédure judiciaire. Cette justice sacrée était rendue à la porte des temples par les prêtres et garantie par le roi. Le viol de l'asylie était puni de peine de mort, tandis que tout sacrilège d'un *katochos* le privait de son droit d'asile,

suite à une ordonnance royale. Les archives memphites nous révèlent l'extrême variété des bénéficiaires de l'asylie. Des militaires fuyant les dangers et les suites d'une invasion pour un temps assez bref, mais qui peuvent décider de prendre le statut de *katochoi*. On trouve aussi des victimes de drames familiaux, comme trois sœurs, dont deux jumelles, Thagès et Thaous, qui rempliront des fonctions sacerdotales, et bénéficieront de la "tutelle" de Ptolémaïos, fils de Glaukias, face aux retards de leur salaire en nature par l'administration du temple, et aux démêlés avec leur mère et leur demi-frère (160-164).

Le droit d'asile exclut certaines personnes, tels les esclaves en fuite, les travailleurs des ateliers fonctionnant dans le cadre d'un monopole d'État qui par leur désertion entravaient le bon fonctionnement de l'économie, et peut-être les meurtriers. Les policiers avaient le droit de pénétrer à l'intérieur du péribole pour y arrêter les personnes illégalement réfugiées dans le sanctuaire. Le nombre de personnes jouissant du statut de *katochoi* dans les archives de Memphis est limité : le militaire Hèphaistiôn (p. 123-128), l'Égyptien Harmais (p. 110, 165-168) et les deux fils de Glaukias, les Macédoniens Ptolémaïos (p. 128-130, 134-140, 169-181) et Apollônios (p. 182-189).

Parmi les sources documentaires grecques, les archives du *Sarapieion* mentionnent également, pour la première fois, des thérapeutes (θεραπευτής). Les Jumelles Thagès et Thaous sont chargées de la *θεραπεία* de Sarapis et d'Isis, c'est-à-dire de fonctions rituelles, comme le montre l'emploi de termes plus précis pour définir leurs tâches. Ce sont des prêtresses ; on trouve d'autres Jumelles (dites aussi "les deux sœurs" ou "les deux consacrées") dans les temples égyptiens. Elles y jouent le rôle d'Isis et de Nephthys, sœurs d'Osiris, dans les cérémonies qui suivent la mort du taureau Apis. Ensuite, elles sont attachées au culte funéraire de l'Osiris-Apis (Osorapis). Il existe aussi des thérapeutes qui vivent en dehors du temple et qui n'ont donc aucun caractère sacerdotal. L'auteur y voit des prestataires temporaires de service profane dans le *Sarapieion*. Il convient de mettre ces données fragmentaires en rapport avec les thérapeutes du polythéisme gréco-romain, en dehors de l'Égypte.

On les repère dans le cadre des cultes isiaques (Délôs, Démétrias, Magnésie du Sipyle et Cyzique) ou d'autres sanctuaires. Ils ont en commun leur lien avec une divinité qu'ils "honnorent" et "servent". Ce ne sont pas de simples fidèles, mais des "fidèles qui ont établi avec leur divinité un lien institutionnel, permanent, accepté". Ils se regroupent en une association (κοινὸν) dont les membres font des dons ou des restaurations. À propos des cultes isiaques, L. Bricault les voit comme "des dévots attachés en permanence au temple... sans rôle particulier à tenir dans le rituel isiaque" et "en charge du financement des sacrifices et des libations pour le service de l'autel". Il faut noter que les reclus de Memphis ne sont jamais appelés thérapeutes¹¹⁴.

Pour en revenir aux *katochoi*, il faut s'interroger sur la nature de leurs activités sociales et économiques, d'autant plus que l'interdiction de les nourrir de l'extérieur était prévue. Harmaïs avait pris sous sa tutelle l'Égyptienne Tathémis, manifestement la sœur des Jumelles et pour laquelle il introduira une plainte auprès du stratège de Memphis, suite à une escroquerie de sa mère contre sa fille. On apprend que Tathémis réside aussi dans le sanctuaire et qu'elle vit des dons qu'elle recueille.

Ptolémaïos a bénéficié de la *katochè* au moins vingt ans (172-152), sans doute jusqu'à sa mort, tandis que son frère cadet Apollônios ne reste avec lui que pour une période très courte, ce qui est plus normal. Leur père Glaukias, un Macédonien, fait partie des cavaliers catœques dans le nome Héracléotique, à Psychis. Cette famille vit une période de troubles économiques et sociaux, avec son cortège inflationniste. Ces difficultés amènent Ptolémaïos à choisir la réclusion. De 178 à 163, il semble vivre grâce à l'aide de sa famille. Après la mort de son père, il développe un commerce de tissus et de vêtements, surtout de lin, sans doute pour les prêtres, les pèlerins et les besoins funéraires, jusqu'en 159, année où il est chargé de la gestion des comptes d'Astartè et des achats du temple ; en outre, il fabriquait et vendait une sorte de porridge (*athèra*), au bénéfice du temple. Il resta un homme d'affaires modeste, tirant ses capitaux d'emprunts et de dépôts (*παροθήκη*), une sorte de prêts cachés. Comme comptable d'Astartè, le temple lui versait une allocation de 100 drachmes. Après la mort de Glaukias, Apollônios rejoint son frère dans la *katochè* de Memphis, où il l'aide dans la confection des plaintes au nom des Jumelles. Lui peut sortir du temple et ainsi aidera son aîné à l'extérieur. En 158, Ptolémaïos formule une requête à Ptolémée V pour qu'Apollônios soit admis dans le corps des épigones de la garnison de Memphis ; une fois incorporé, il recevra, non un *klèros*, mais une solde. Il finira son existence comme délateur professionnel pour le gouvernement lagide, avant de trahir la confiance du chef de la police et disparaître lors de troubles fomentés par des "brigands".

La troisième partie éclaire la vie culturelle et religieuse des reclus. La bibliothèque des deux frères compte des textes littéraires, philosophiques ou scientifiques. Les uns sont en grec et relèvent de la littérature hellénique, comme le *P. Didot* (LDAB, 1048), une anthologie d'œuvres littéraires classiques ou hellénistiques (deux épigrammes de Posidippe de Pella) transcrites par plusieurs mains (Ptolémaïos, Apollônios et un anonyme). Les autres sont écrits en démotique, voire en grec, mais s'intègrent dans un contexte imprégné de culture égyptienne. Un papyrus de Milan (LDAB, 1024) contient le *Prologue* du *Téléphe* d'Euripide. De la main d'Apollônios, nous avons aussi conservé un rouleau qui rapporte la version grecque de l'introduction du *Songe de Nectanébo*, histoire connue de la littérature égyptienne, qui a sans doute intéressé le scripteur parce qu'il décrivait un rêve. Les archives renferment aussi des formulaires servant de modèles pour la correspondance administrative des reclus.

Il existe également des textes littéraires transmis par les *katochoi*, mais qui n'ont pas été écrits, ni peut-

être lus par les deux frères. Ces documents sont écrits en démotique et en grec, ce qui pose la question de la diglossie de Ptolémaïos et d'Apollônios. La connaissance de l'égyptien parlé s'est imposée pour la vie quotidienne dans un temple égyptien. La confusion en grec de Δ et T, de H et È sont dues à l'influence de l'égyptien. Une diglossie écrite est plus incertaine en raison des difficultés de cette *scriptio*, et nous n'en possédons pas de preuve. Trois Sagesses en démotique ont passé entre les mains de Ptolémaïos, puisque il s'est servi de l'autre côté pour y noter des comptes en grec. La partie droite du recto d'un des papyrus conserve une pétition démotique rédigée par l'Égyptien Harmaïs. Ces trois Sagesses sont tracées avec un pinceau, et non avec un *calamos*, par un scribe égyptien, et l'on peut supposer que les fils de Glaukias n'étaient pas en mesure de lire ces textes. On relève aussi un traité de philosophie grecque émanant d'une main inconnue et dont le verso a servi à Ptolémaïos pour noter des rêves et des comptes. Les archives recelaient aussi des extraits d'un traité, enrichi de citations de poètes. On peut douter que ces spéculations philosophiques stoïciennes aient été lues par les deux frères. Enfin, on trouve un beau rouleau opistographe, conservant au recto un traité d'astronomie attribué à Eudoxe de Cnide, en vérité au savant Leptinès, et au verso, des copies scolaires de textes administratifs. Le traité est illustré de 32 figures, dont certaines témoignent d'une inspiration égyptienne assurée. Ce rouleau n'a probablement servi que pour la surface disponible du verso.

Le dernier chapitre reconstitue l'univers religieux des reclus et le cadre dans lequel ils évoluaient au II^e siècle a.C., "à l'ombre des pyramides". Ces reclus manifestent leur fierté dans les documents officiels, en précisant presque systématiquement comme étant "en réclusion depuis X années", pour attirer la faveur du roi. Leur piété s'adresse tant envers le culte royal, que pour les divinités du *Sarapieion*, sans oublier celles de leur nome d'origine, l'Hérakléopolite. Ptolémaïos, installé dans le *pastophorion* d'Astartè, au culte égyptianisé, participe aux processions et aux repas des pastophores. Leurs requêtes et leurs rêves témoignent de leur dévotion envers Sarapis et Isis, isolément ou en couple, désignés comme "les plus grandes divinités". La religiosité des *katochoi* se manifeste dans leurs rêves, tournée avant tout vers les divinités égyptiennes (Amon, Mnévis, Knèphis, Onouris, Sekhmet, outre Sarapis et Isis). Ces songes ne relèvent pas de préoccupations thérapeutiques, mais d'ennuis ou de soucis endurés dans leur réclusion, dans lesquels les déités égyptiennes sont prépondérantes. Il est certain qu'ils connaissaient leurs images égyptiennes. Ainsi, dans un rêve, Apollônios désigne Sarapis par son nom égyptien d'Osérapis, et *Le songe de Nectanébo* met en scène une Isis typiquement égyptienne. Par ailleurs, on retrouve également la culture grecque dans le décor statuaire du *dromos*. Avec la prudence de mise, B. L. juge "que nous pouvons admettre que les reclus ont vu ces deux ensembles de statues". Devant l'entrée du temple de Nectanébo II se dressait une statue d'Onouris, et devant le pylône de ce même Nectanébo veillaient deux lions. Le *dromos* était donc caractérisé par la cohabitation du style égyptien et grec, plutôt que par un décor au style mixte.

Le droit de refuge dans les temples doit remonter à l'Égypte pré-ptolémaïque, selon la *Chronique démotique de Pétéisé* (VII^e ou VI^e siècle a.C.), qui confirme le témoignage hérodotéen (2.113), selon lequel un droit d'asylie était pratiqué dans le sanctuaire d'Héraklès-Khonsou à Hérakleion-Thônis. On espère que de nouveaux documents grecs ou égyptiens nous mettront en présence de reclus dans d'autres temples ptolémaïques. [MM]

Mario LENTANO, "La tache d'Auguste. Signes de la parenté et parenté par les signes dans la culture gréco-romaine", *Images Re-vues*, 9, 2011, 2-14.

Comme l'écrit Ammien Marcellin dans ses *Histoires* (22.14.7), parmi tous les taureaux, l'animal identifié par les Égyptiens avec le dieu Apis est seulement celui qui présente certains signes préétablis, et en particulier l'image du croissant de lune sur le flanc droit, soit les mêmes signes que doit présenter la vache qui s'unit à lui et partage sa mort. Or, Ammien définit ces signes par l'expression *genitales notae*, qui est comme une variation synonymique de l'expression *genitivae notae* utilisée par Suétone (*Auguste*, 80.1) à propos de la tache portée par l'empereur, et qui renvoie au même sens : il ne s'agit pas de marques dues au hasard, ou insignifiantes, ou encore survenues au cours du temps, mais justement de signes dotés de sens (*notae*) qui attestent la nature spéciale de l'animal ou de l'individu qui les portent sur la peau et qui établissent son affiliation, voire son identification avec la divinité elle-même ; et surtout il s'agit de signes de naissance (c'est la raison pour laquelle on utilise *genitivae* ou *genitales*) qui ne proviennent pas d'une intervention humaine mais qui sont "trouvés", comme le dit Ammien, et reconnus. [LB]

Achim LICHTENBERGER, *Severus Pius Augustus: Studien zur sakralen Repräsentation und Rezeption der Herrschaft des Septimius Severus und seiner Familie (193-211 n. chr.)*, Impact of Empire, 14, Leyde-Boston 2011.

Une dizaine de pages (113-121) de cette très riche et fine monographie sur la sacralisation de l'image des Sévères et de sa réception dans les provinces est consacrée aux liens souvent mis en avant par les Modernes ayant pu exister entre Septime Sévère et Sarapis. Si les origines africaines de l'empereur ont sans conteste joué un rôle dans la mise en place d'une idéologie sacrale originale, elles n'ont pas pour autant entraîné de conflit particulier, de tension singulière avec les valeurs romaines traditionnelles, que Sévère et son entourage ont su habilement mêler. Pour A. L., la documentation liant l'empereur à Sarapis a souvent été surinterprétée, voire extrapolée, même si la restauration du *Serapeum* romain peut faire penser que l'adoption, pour les portraits impériaux, d'une coiffure à mèches directement inspirée de celle de Sarapis ne doit pas être une simple coïncidence. Sur ce sujet complexe et fortement débattu, cf., par exemple, Baharal 1989, Rader 1992 et Rowan 2012. Si Jupiter, Liber Pater et Hercule furent les dieux tutélaires de Septime Sévère, c'est à Sol qu'il paraît avoir voulu être assimilé, et non à Sarapis. [LB]

Trevor S. LUKE, "A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome", *Greece & Rome*, 57, 2010, 77-106.

L'impact et la postérité de l'histoire de la visite de Vespasien au *Sarapieion* d'Alexandrie et de sa capacité à guérir ceux qui venaient à lui doivent beaucoup à l'activisme de Domitien, soucieux d'ancrer cet épisode fortement mis en scène dans le paysage religieux et politique, que ce soit par le biais de la littérature ou du culte impérial. Il y parvint si bien que cette conception de la puissance divine de l'Empereur lui survécut, notamment grâce au culte des *divi* Vespasien et Titus, alors même que ses propres prétentions à endosser une stature divine de son vivant furent un échec. La dimension thaumaturgique du *princeps*, acceptée de bon gré par certains et critiquée par d'autres, fut notamment mise en avant dès le règne d'Hadrien, liant de manière indéfectible le maître de Rome au couple Isis-Sarapis. [LB]

Silvana LUPPINO, "Il Santuario delle divinità orientali", dans E. Greco (dir.), *Il Santuario delle divinità orientale e i suoi predecessori* (= *ASIA*, 89, serie III, 11, t II - 2011), Rome 2012, 247-258.

Publication (p. 257-258, n°10) d'une petite plaque de bronze inscrite (10 x 12,6 cm) pourvue, à la partie supérieure, de deux orifices pour la fixer, découverte lors de la fouille d'un complexe cultuel d'époque julio-claudienne. Elle porte une inscription du II^e siècle p.C., ex-voto à Isis de Caius Marcius Silvanus (*RICIS Suppl.* III, 505/1101). Cf. supra, 63, fig. 10. [LB]

Aleksandra MAJEWSKA, "Statuette of a Snake-legged Anubis in the National Museum, Warsaw", *Études et Travaux*, 25, 2012, 214-224.

La galerie d'art égyptien du Musée national de Varsovie possède une exceptionnelle statuette en bronze d'Anubis avec une queue de serpent (inv. 148 140 MNW). Objet quasiment unique, on ne lui connaît qu'un seul parallèle au Musée égyptien du Caire. De provenance inconnue et datée de la fin du I^{er}-milieu du II^e siècle p.C., la statuette de Varsovie témoigne d'une haute qualité artistique et technologique et reflète clairement des influences gréco-romaines. Après une description de cette statuette composite, A. M. revient sur l'évolution des fonctions d'Anubis et des croyances funéraires égyptiennes avant de proposer des pistes d'interprétation de l'objet. L'auteur s'appuie essentiellement sur une analyse comparative avec les représentations d'Anubis de la tombe principale de la nécropole de Kôm el-Chougafa à Alexandrie. A. M. évoque également dans sa démonstration un mythe du XVII^e nome de Haute-Égypte transmis par le papyrus Jumilhac transformant Anubis en serpent pendant la lutte contre Seth, les liens du dieu avec Agathodaimon ou encore les différentes significations du serpent dans l'iconographie. [LBe]

Vasiliki MACHAIRA, *Ελληνιστικά γλυπτά της Ρόδου: κατάλογος. Τόμος I, Σειρά μονογραφιών του Κέντρου Ερεύνης της Αρχαιότητας της Ακαδημίας Αθηνών*, 7, Athènes 2011.

Ce premier catalogue des sculptures hellénistiques trouvées dans la ville de Rhodes entre 1947 et 1974 contient deux statuettes fragmentaires de marbre à l'effigie d'Isis debout, portant un chiton et un himation noué, qui sont datées de la fin du II^e ou du début du I^{er} siècle a.C. Lune (p. 81, pl. 64-65, n°50), publiée dès sa découverte, provient du terrain du *Synetairismos Katastimatarçhôn*, tandis que l'autre (p. 81-82, pl. 66, n°51), inédite, a été mise au jour dans la propriété de D. Ypsilantos, au 24 de la rue Cheimarras. L'annexe des sculptures hellénistiques de Lindos présente, en outre, la partie inférieure d'une statuette d'Isis debout en marbre datée du I^{er} siècle a.C. ou du I^{er} siècle p.C. (p. 129, n°119, pl. 148-149). [RV]

Michel MALAISE, "Le *basileion*, une couronne d'Isis : origine et signification", dans W. Claes, S. Hendrickx & H. de Meulenaere (éd.), *El Kab and Beyond. Studies in Honour of Luc Limme*, OLA, 191, Louvain 2009, 445-461.

En complément à une étude parue en 1976¹¹⁵, M. M. interroge davantage les raisons qui ont pu présider au choix du *basileion* comme principal couvre-chef de l'Isis hellénisée. S'il pouvait s'appliquer à diverses couronnes dans l'Antiquité, le vocable est communément utilisé par les Modernes pour désigner l'équivalent grec de l'emblème hathorique emplumé. Constituée d'un disque solaire encadré de cornes et surmonté de deux plumes, cette couronne s'enrichit parfois d'éléments complémentaires, tels un *uraeus*, deux épis de blé ou un croissant lunaire. Examinant ses plus anciennes attestations, tant en Égypte que dans le reste du monde grec, l'auteur arrive à la conclusion que son emprunt par Isis ne remonte pas au-delà du règne de Ptolémée IV. Les reines lagides semblent en revanche avoir été parées de l'emblème dès le règne de Ptolémée III, Bérénice II étant visiblement la première¹¹⁶ à l'arborer de son vivant, tout en étant parallèlement assimilée à Isis, d'où l'appropriation de l'épithète "mère des dieux"¹¹⁷. La double plume était en fait la coiffure des épouses de pharaons jusqu'à ce que s'opère sous Amenhotep III une hathorisation de la royauté féminine qui lui adjoint le disque solaire à cornes, créant ainsi une couronne composite portée ensuite tant par les reines que par Hathor et des déesses apparentées¹¹⁸. Le port du *basileion*, l'emblème hathorique à plumes, par les reines ptolémaïques les inscrivent donc dans la tradition de leurs prédécesseurs pharaoniques. Si Isis se retrouve embellie de cette couronne emplumée, c'est sans doute davantage en raison de son caractère royal, en pleine expansion à l'époque ptolémaïque – où s'affirme une volonté de faire du futur prince un Horus –, que de ses anciens liens avec Hathor, qui lui valut dès le Nouvel Empire d'être coiffée du simple disque à cornes. Ne pourrait-on pas se demander dès lors si l'adoption du *basileion* par la

déesse hellénisée ne serait pas une conséquence de son assimilation aux souveraines¹¹⁹ ? Isis aurait récupéré les plumes des reines, de la même manière qu'Hathor avait hérité de celles des épouses des pharaons. [RV]

M. MALAISE, "Le calathos de Sérapis", *SAK*, 38, 2009, 173-193.

Si l'*atef* d'Osiris semble bien avoir été la couronne la plus ancienne de Sarapis¹²⁰, c'est sans conteste le *calathos* qui apparaît comme son emblème le plus fréquent. Cet article s'interroge sur le choix de ce couvre-chef pour le dieu, en appréhendant l'époque de son apparition, sa forme et son décor, ainsi que ses origines et donc ses connotations. Les Modernes attribuent à cette couronne divers vocables antiques – *polos*, *calathos*, *modius* – qui ne sont pas en fait de parfaits synonymes. L'auteur invite à juste titre à privilégier le terme *calathos*, cette corbeille ouverte utilisée en Grèce tant dans la vie quotidienne que culturelle. Une série de monuments figurés de diverses natures, datés pour la plupart à partir de critères stylistiques, indiquent que Sarapis pouvait déjà porter le *calathos* dès la haute époque hellénistique. Son absence sur les tétradrachmes au couple isiaque frappés durant la quatrième guerre de Syrie, de même que le silence de Plutarque à son égard dans le récit de l'*origo* de Sarapis, suggèrent une attribution au tournant des règnes de Ptolémée III et Ptolémée IV, donc à peu près au moment où sa compagne Isis se serait vue décerner le *basileion*¹²¹. Les attestations les plus anciennes du *calathos* le figurent le plus souvent large et enveloppé de feuilles d'olivier. Ses proportions sont toutefois variables, tout comme son décor qui tend à se diversifier, même si les rameaux d'olivier demeurent prédominants. Il arrive que d'autres couronnes, tels l'*atef* et le *basileion*, se combinent avec le *calathos* ou que des symboles astraux lui soient surimposés. Quant aux origines de l'emblème, l'auteur examine diverses pistes, se demandant notamment s'il ne pouvait pas avoir été emprunté à Dionysos, Agathos Daimon ou Pluton, vu les liens étroits que ces divinités ont pu nouer avec Sarapis. C'est en tout cas un signe d'abondance attribué à Sarapis à la suite d'une évolution théologique, contribuant à le distancier, du moins sur le plan formel, de ses origines osiriaques égyptiennes. On est ainsi en droit de reconnaître que la piste éleusinienne est particulièrement séduisante dans cette quête des origines qui risque, comme le rappelle l'auteur, souvent de mener à de "faux-problèmes". Ne pourrait-on pas envisager une autre piste, celle d'un emprunt à une déesse¹²² plutôt qu'un dieu, en l'occurrence Déméter, si souvent coiffée du *calathos*, en particulier en Égypte¹²³, où son culte est très bien attesté, notamment à Alexandrie ? [RV]

115/ Malaise 1976.

116/ Bien qu'Arsoinoé II l'intégrait déjà dans le montage complexe de sa couronne spécifique (cf. dernièrement Nilsson 2010).

117/ Sur cette expression et son équivalent égyptien, cf. Colin 1994.

118/ Mais jamais Isis avant le I^{er} siècle a.C. (Malaise 1976, 229-230).

119/ Comme le propose Veymiers 2014a.

120/ Ainsi que le suggère Castiglione 1978.

121/ Malaise 2009 ; Veymiers 2014a.

122/ Le *calathos* se retrouve occasionnellement sur la tête d'Isis (Malaise 2014).

123/ Herrmann 1999.

M. MALAISE, *À la découverte d'Harpocrate à travers son historiographie*, Classe des Lettres, Académie royale de Belgique, Bruxelles 2011.

L'auteur présente, à travers des documents variés (iconographie, textes littéraires et épigraphiques), l'évolution dans le temps et l'espace de la figure d'Harpocrate, dont l'image a été diffusée dans le monde gréco-romain au sein de la famille isiaque, entre la fin du IV^e siècle a.C. et le IV^e siècle p.C., sans oublier une réflexion sur ses origines égyptiennes (Horus l'enfant), fils posthume d'Isis et d'Osiris. La plus grande part est accordée à l'iconographie où l'on distingue trois types stylistiques du début du I^{er} millénaire a.C. à la période romaine : "les œuvres véritablement égyptiennes ou d'inspiration purement égyptiennes, les monuments égyptiens ou égyptisants avec des attributs grecs, les réalisations d'inspiration grecque, avec attributs grecs ou romains, mais conservant une couronne égyptienne". Un "portrait-robot" de la divinité est ensuite esquissé : "enfant plus ou moins jeune, nu, crâne rasé, index droit tendu vers la bouche" portant souvent, comme attribut, le *pschent* et d'autres attributs royaux pharaoniques ainsi que la *cornucopia* héritée du monde grec ou la massue.

L'ouvrage se décline en sept chapitres analytiques qui suivent le déroulement chronologique par décennies à partir de 1950 ; une conclusion opère la synthèse nécessaire ; on voit à l'œuvre le processus critique d'analyse utilisé, reconnaissance des acquis, critique négative argumentée, mise en valeur des ouvrages essentiels, des notes rapides permettent un suivi bibliographique immédiat de la question. À partir de la décennie 1950, on mesure comment on peut maîtriser des ressources bibliographiques très disparates : articles d'encyclopédies variés, recueils de sources, livres de synthèse, monographies, catalogues divers, articles d'audience plus ou moins large. Certains ouvrages reçoivent une présentation plus fournie, faute de diffusion méritée (thèse dactylographiée de S. Poulin) ou en raison de leur importance (monographie de S. Sandri). D'une décennie à l'autre, on voit surgir, puis s'épanouir de manière récurrente de nouvelles problématiques (origine thébaine ou copte du dieu), apparaître l'étude de nouveaux genres de documents (les lampes à partir de l'étude de V. Tran tam Tinh en 1990), de nouveaux types iconographiques (différents animaux accompagnant le dieu), s'affirmer certains résultats à la suite de la publication des grands recueils d'outils isiaques.

La conclusion se décline en trois parties. La première est consacrée à la genèse égyptienne du dieu : identification du dieu parmi les autres dieux-enfants de l'Égypte traditionnelle ; naissance du théonyme et de l'iconographie au début de l'Égypte tardive ; existence ou non d'un berceau de formation avec prise de position pour la région thébaine. Dans une deuxième partie, il est fait le point sur notre connaissance, source par source, en respectant la dimension spatio-temporelle et en utilisant les ouvrages, recueils ou articles récents qui viennent d'être analysés : épigraphie (thèse de S. Sandri et *RICIS*), onomastique (S. Sandri et prosopographie isiaque de F. Mora), numismatique (*SNRIS*), monuments

figurés (recherches de H. Györy sur la naissance et l'évolution chronologique du type à la *cornucopia* ; études des variations locales des triades figurées sur les lampes remarquées par J.-L. Podvin). En dernier point, M. M. s'interroge sur les raisons du succès d'Harpocrate. Ce dieu enfant est lié "à la fécondité, la continuité, le rajeunissement, la légitimation et le don oraculaire", d'où la *cornucopia*, la démesure du phallus, le lotus où se renouvelle le miracle solaire. Il tisse également des liens avec de jeunes dieux grecs et avec Apollon, le lumineux, sans oublier Dionysos et Hérôn. Ce succès que l'auteur reconnaît modeste est facteur de sympathie et l'on doit insister sur la popularité des terres cuites gréco-égyptiennes, ainsi que sur la présence affirmée d'une divinité accessible à tous sur les petits objets du quotidien (statuettes, amulettes, lampes). M. M. démontre ainsi que, sans renier des éléments de son origine égyptienne, Harpocrate est l'image réussie d'une adaptation nécessaire à son épanouissement dans le monde gréco-romain. Ce petit livre fait désormais partie des outils indispensables aux chercheurs s'intéressant au fils d'Isis et d'Osiris/Sarapis. [MCB]

M. MALAISE, "Octavien et les cultes isiaques à Rome en 28", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca II*, Bordeaux 2011, 185-199.

À l'issue de la bataille d'Actium, selon la *communis opinio*, Octave aurait rejeté la culture égyptienne parce qu'elle symbolisait ses anciens adversaires. La réalité apparaît plus nuancée. Fondée sur un passage controversé de Dion Cassius, l'attitude du futur Auguste vis-à-vis des cultes isiaques à Rome, en 28 a.C., est au centre de l'étude de M. M. Rappelant les premières traces de la présence isiaque à Rome, l'auteur examine quels sanctuaires auraient pu être restaurés en 28 sur décision d'Octave, afin d'éprouver l'hypothèse d'E. Orlin¹²⁴, qui voit chez Dion Cassius la référence à des installations isiaques. Évoquant les nombreuses hypothèses concernant l'*Iseum Metellinum*, il s'attache ensuite à la présence isiaque sur le Capitole et à la série de répressions qui la frappe dès avant 58 a.C. À la fin de 43, Octave, Antoine et Lépide décrètent la construction de *naoi* pour Isis et Sarapis, une décision qui ne semble toutefois pas avoir été suivie d'effet. Pour M. M., il n'en reste pas moins qu'un sanctuaire isiaque, probablement l'*Iseum Campense*, a dû être érigé sous le principat d'Auguste, mais pas avant 21 a.C. [JM]

M. MALAISE, "Harpocrate sur les monnaies grecques et romaines", dans C. Zivie-Coche & I. Guermeur (éd.), *Parcourir l'éternité. Hommages à Jean Yoyotte*, II, Bibliothèque de l'EPHE, Sciences religieuses, 156, Turnhout 2012, 801-817.

La place d'Harpocrate varie selon les catégories de sources, et la numismatique ne saurait être négligée, même si l'on discute encore de l'importance de la présence du dieu sur une monnaie pour attester son culte. Son corpus

numismatique en diaspora est de 93 émissions avec une vaste diffusion et un certain succès en Asie Mineure. Il résulte de l'étude au cas par cas que la Grèce n'est pas représentée, ni la côte de l'Afrique septentrionale, en dehors de l'Égypte. Peu de témoignages en Italie, sauf Rome et Catane (dès le I^{er} siècle a.C. comme marque d'identité culturelle face à Rome). On remarque l'absence de documents d'époque hellénistique à l'exception de Byblos sous Antiochos IV. Le type apparaît à Alexandrie dès Domitien (dieu debout) et Hadrien (buste divin). Il s'épanouit au II^e et surtout au III^e siècle p.C. avec Caracalla, Gordien et les *Vota publica* au IV^e siècle. L'iconographie est peu diversifiée : enfant ou adolescent nu, debout, la main droite à la bouche, portant la corne d'abondance ; il peut être coiffé du *calathos*, du *hem-hem* ou de la fleur de lotus. Il lui arrive d'accompagner Isis (fig. 16, sur un char précédé du chien Sothis). Les liens avec l'épigraphie sont surtout patents à Délos. Harpocrate apparaît comme un dieu discret dans le sillage de ses parents, présent dans les documents mineurs et familiers (statuettes, amulettes, bijoux). Il est parfois lié au monde du culte (Athènes, Thessalonique, Pompéi, Larissa, Amphipolis ?). Si l'identification d'Harpocrate est simple dans la numismatique du monde gréco-romain, il n'en est pas de même en Égypte, avec l'exemple complexe d'un bronze alexandrin de l'an 18 d'Hadrien (fig. 17)¹²⁵. [MCB]

M. MALAISE & Richard VEYMIERS, "À propos d'un dieu panthée en bronze arborant l'emblème d'Isis", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011, 201-210.

M. M. et R. V. étudient un intéressant bronze passé sur le marché de l'art, représentant un lourd homme nu ailé, vêtu seulement de cnémides et d'une chlamyde sur l'épaule, tenant une corne d'abondance, et coiffé d'un emblème complexe composé d'un casque corinthien et du *basileion*. C'est l'occasion de repérer un certain nombre de cas où des divinités arborent des attributs masculins ou féminins davantage associés à d'autres qu'eux, et notamment la coiffe d'Isis. Les auteurs s'attardent également sur un oiseau qui est au sommet de la corne d'abondance. Un exemplaire proche de cette statuette, trouvé à Cahon, près d'Abbeville, est analysé, ainsi que deux autres pourvus du même *basileion* (l'un est conservé au Louvre, l'autre passé en vente chez Christie's) et une statuette de Lare, qui témoigne de la contamination de l'attribut isiaque sur d'autres déités. Le même phénomène s'observe sur d'autres supports, gemmes ou lampes. [JLP]

Colleen MANASSA, "Isis, Mistress of the Field. A New Reading of an Epithet in the Hor Ostraca", *Enchoria*, 32, 2010, 54-61.

Après le retrait d'Égypte d'Antiochos IV le 30 juillet 168, un prêtre, Hor de Sébennytos, se rend à Alexandrie proclamer que la cite est sauvée. Les propos de Hor nous sont connus par un ostracon des archives des prêtres de Saqqara. C. M. revient sur une épithète d'Isis dans la formule d'introduction, Hor, prêtre de Thoth, ayant

été auparavant associé au culte d'Isis dans le nome de Sébennytos. Il y est écrit "un homme de la cité d'Isis, maîtresse des champs (*nbt p3 3h*), la grande déesse du district de Sébennytos". L'auteur critique la lecture précédente "maîtresse de la caverne" par Ray 1976. Pour justifier sa lecture, C. M. s'appuie sur d'autres documents dans lesquels la déesse est associée aux champs irrigués (*sh.t*) à Esna ; aux berges du fleuve dans les *Textes des sarcophages* ; aux terres fertiles touchées par l'inondation fertilisante de son mari Osiris à Philae ou dans les sources grecques. On retrouve dans les arétologies les liens entretenus par la déesse avec l'agriculture, favorisant le rapprochement d'Isis-Renenoutet dans la mythologie égyptienne avec Isis-Déméter dans la grecque. [JLP]

Ulrich MANIA, "Sculpture from Pergamon's Red Hall: an indicator for itinerant workmen between Rome and Asia Minor", dans F. D'Andria & I. Romeo (éd.), *Roman sculpture in Asia Minor: Proceedings of the International Conference to celebrate the 50th anniversary of the Italian excavations at Hierapolis in Phrygia, held on May 24-26, 2007, in Cavallino (Lecce)*, Journal of Roman Archaeology. Suppl., 80, Portsmouth 2011, 347-358.

Le complexe connu sous le nom de "Rote Halle"¹²⁶, dans la ville basse de Pergame, abritait deux cours à portiques dont la couverture était soutenue par des statues-piliers égyptisantes, constituées de deux figures adossées, qui rappellent les piliers hathoriques et osiriaques de l'architecture pharaonique. Ces figures, coiffées d'un *némès*, alternant marbres foncé et clair, se répartissent en trois variantes, deux féminines, une masculine, qui se distinguent par leur type de vêtement. Certaines présentaient des têtes animales – chacal, lion, crocodile, ibis – les identifiant à des divinités égyptiennes. Leur installation aurait coïncidé avec celle de structures hydrauliques, un programme visant peut-être à reconstituer une ambiance nilotique semblable à celle de la Villa Adriana. Certains ornements architecturaux invitent à dater l'ensemble de la fin du règne d'Hadrien au plus tôt, ce qui autorise l'auteur à imaginer qu'une visite d'Hadrien à Pergame, durant son retour d'Égypte en 130, puisse en être à l'origine¹²⁷. Une même datation ressort en tout cas de l'analyse stylistique des figures égyptisantes de Pergame qui présentent bien des affinités avec celles personnifiant les provinces dans l'*Hadrianeum* de Rome. Il n'est ainsi pas exclu que les mêmes artisans puissent avoir été à l'œuvre dans les deux complexes. [RV]

Melissa MARANI, "Le iconografie dei culti orientali sulle lucerne fittili romane, da Augusto ai Severi", dans *Lavori e studi promossi dal DISMA (2008-2010)*, Daidalos: studi e ricerche del dipartimento di scienze del mondo antico, 11, Viterbe 2011, 63-147.

L'auteur propose une synthèse d'un travail universitaire réalisé à l'université de Tuscia en 2004-2005 sous la direction de C. Pavolini. Sur la cinquantaine de motifs examinés, 38 (soit près de 80 %) sont isiaques

125/ Sur ce document, cf. Bricault 2012b.

126/ Cf. la publication récente de Mania 2011.

127/ Cf. aussi Mania 2008.

et 11 (20 %) métroques, les mithriaques ayant la portion congrue (un exemplaire ?). M. M. examine, sur anse et sur médaillon, d'abord les bustes d'Isis de face (simple, sur aigle, sur calice de feuilles d'acanthos, sur globe) et de profil, Isis-Déméter, Isis *lactans* trônant, Isis accompagnée d'Harpocrate, Isis accompagnée d'Anubis, Isis accompagnée d'Harpocrate et d'Anubis. Elle passe ensuite en revue Sarapis en buste (simple, sur globe, sur aigle, sur feuilles d'acanthos), Sarapis-Hélios, Hélios embrassant Sarapis, Sarapis de profil, le dieu trônant, puis debout avec Isis, ensuite seul, Isis et Sarapis s'embrassant, les deux se regardant, puis à nouveau Isis et Sarapis debout. Harpocrate est la troisième et dernière divinité considérée puisque les autres dieux de la *gens* isiaque comme Anubis ne sont pas pris en compte : le petit dieu apparaît en buste de face ou de profil, debout, émergeant d'une fleur de lotus, ou encore sur une peau de lion (mais est-ce vraiment Harpocrate ?), sur une embarcation, une ciste, ou flanqué d'Isis-Thermouthis et de Sarapis-Agathodaimon. Enfin, elle s'intéresse au motif avec Isis, Sarapis, Harpocrate et Déméter sur la *klinè* (mais la cinquième divinité présente sur ce type est oubliée), avant de passer aux sujets métroques. Après le long catalogue, la conclusion est très courte (p. 127-131).

Force est de constater que le nombre de motifs isiaques d'une part, de lampes à décors isiaques d'autre part, est infiniment plus élevé que ce qui est proposé par M. M. dans cet article¹²⁸. Les productions égyptiennes et non-égyptiennes sont rassemblées, alors qu'elles ont pourtant des spécificités fortes qui auraient mérité d'être analysées. [JLP]

Clelia MARTINEZ MAZA, "Los lenguajes de la sumisión en los cultos egipcios", *ὄριμος - Ricerche di Storia Antica*, n.s. 3, 2011, 180-188.

La découverte, au XIX^e siècle, dans les ruines du *Sarapieion* de Memphis, d'un ensemble de papyrus fragmentaires ayant appartenu au *katochos* Ptolémaïos, et datés des années 160-150 a.C., permet de s'interroger sur le sens et la pratique de la *katochè* dans un contexte culturel issu de traditions à la fois égyptienne et gréco-hellénistique¹²⁹.

Le but de cet article est de proposer une définition de la *katochè*¹³⁰ et de l'analyser en regard de son contexte historique – elle ne fait son apparition qu'à l'époque hellénistique. Elle n'est exclusive ni du sanctuaire memphite, ni du culte de Sarapis.

Un des traits de cette pratique est la réclusion¹³¹ volontaire et temporaire du *katochos* dans le temple, ici le *Sarapieion* de Memphis, idéalement situé en bordure du désert. L'exactitude des tâches conférées par la *katochè* est méconnue ainsi que la place du *katochos* au sein du clergé memphite. Il semble avoir incombé à Ptolémaïos une grande diversité de tâches – dont la

gestion, semble-t-il, d'affaires privées – dépassant les prérogatives d'un hiérodule.

La réclusion des *katochoi* et leur soumission envers Sarapis ont de multiples racines, à la fois issues des traditions égyptienne et grecque, auxquelles elles ont emprunté maints aspects, mais aussi nouvelles, l'originalité de cette pratique résidant dans le caractère temporaire de la réclusion.

Pour définir la nature de la relation de soumission existant entre le *katochos* et le dieu, un nouveau langage apparaît, qui emploie des termes évoquant la servitude et l'humilité exigée des fidèles lors de prières et la création d'une esthétique liée aux *katochoi*, figurés de manière négligée, parfois enchaînés. Ce vocabulaire permet d'analyser la place particulière occupée par les *katochoi* au sein des desservants et de déterminer la nature de leur soumission spirituelle, qu'ils acceptent positivement, puisqu'elle leur garantit protection divine et félicité posthume.

L'asservissement engendré par ce statut doit s'analyser au regard du contexte, trop souvent délaissé, celui de l'interaction entre deux systèmes culturels en Égypte hellénistique. Des traits à la fois égyptiens, gréco-hellénistiques et novateurs sont observables dans la pratique de la *katochè*, qui semble faire écho à l'idéologie promue par les Ptolémées. Le sanctuaire memphite apparaît alors comme un élément essentiel de la stratégie visant à affirmer la continuité entre le pouvoir pharaonique et la dynastie lagide. Parallèles et emprunts sont nombreux, notamment entre servitude religieuse et régime autocratique. La pratique fraîchement constituée de la *katochè* et le langage nouvellement conçu qui en découle contribuèrent parmi d'autres éléments à asseoir la structure politique lagide sur des bases idéologiques robustes et stables, en particulier autour du culte rendu à Sarapis. [CG]

Paraskevi MARTZAVOU, "Les cultes isiaques et les Italiens entre Délos, Thessalonique et l'Eubée", *Pallas*, 84, 2010, 181-205.

Pour P. M., le succès des cultes isiaques à Délos suit la prospérité générale de l'île, où les trois *Sarapieia* (si l'on continue d'admettre que le *Sarapieion* B est bien un temple, ce dont on peut douter), sont fréquentés par une clientèle hétérogène au sein de laquelle les Italiens constituent un contingent important. Les deux saccages de Délos, en 88, puis en 69 a.C., ont provoqué le départ d'une partie non négligeable de la population qui fréquentait l'île d'Apollon, dont les Italiens qui migrèrent vers d'autres espaces portuaires du bassin méditerranéen parmi lesquels Thessalonique et Érétrie. Dans la cité macédonienne, à partir de la seconde moitié du I^{er} siècle a.C. et jusqu'au début du III^e siècle p.C., le sanctuaire isiaque connaît une intense activité édilitaire qui concerne aussi bien la restauration d'anciens bâtiments que la construction de nouveaux édifices. Dans les deux cas, le rôle joué par les Italiens, affranchis et ingénus, apparaît primordial¹³². Il

128/ Comparer Podvin 2011.

129/ C. Martinez Maza utilise le terme de "synchrétique".

130/ Comparer Agut 2011 ou encore Legras 2011, chroniqués supra, 307 et 369-372.

131/ Cf. Turcan [1989] 2004, 105.

132/ Rizakis 2002 et Rizakis 2003.

en aurait été de même en Eubée, à Érétrie, où la présence isiaque est toutefois attestée dès la fin du IV^e, voire le tout début du III^e siècle a.C. Puis, à la suite de la répression romaine de 86 ou, plus probablement, comme le suggère D. Knoepfler¹³³, du fait de la dépression économique puis démographique que connaît la cité à la fin de l'époque républicaine, certains d'entre eux, dont des membres de la *gens Salaria*, s'installent à leur tour à Thessalonique. Le cas des *Heremii*, attestés eux aussi à Thessalonique, en Eubée et à Dion en rapport avec la *gens isiaica*, est aussi à prendre en considération. [LB]

P. MARTZAVOU, "Priests and Priestly Roles in the Isiac Cults: the Case of Roman Athens", dans A. Chaniotis (éd.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean*, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien, 49, Stuttgart 2011, 61-84.

Après une partie générale sur les difficultés d'analyse du service des dieux dans les cultes isiaques (terminologie, contexte politique et social) et sur l'accès à la prêtrise, P. M. se propose d'étudier le rôle des différents agents qui interviennent dans le culte d'Isis en Grèce, qu'il s'agisse de prêtres ou de particuliers, et notamment à Athènes, en revenant sur le dossier bien connu des reliefs funéraires de femmes portant l'habit isiaque. Quel est leur rôle réel au sein de la communauté (fonction cultuelle, initiation ?) ? P. M. insiste sur la place occupée par Délos dans la diffusion des cultes isiaques en Grèce et décrit l'implication d'Athènes dans le recrutement des prêtres d'Isis sur cette île (en fait, de Sarapis pour l'essentiel, plutôt). Elle suggère de fait une interaction d'origine délienne avec le rituel d'Éleusis, relevant une série de points communs entre les deux types d'initiation (présence de canéphores, parallèles épigraphiques et rituels), tout en observant que l'initiation à Isis relève davantage, à la différence des mystères d'Éleusis, d'une démarche personnelle. Une étude onomastique met en lumière quelques noms théophores (Isias) et des ethniques (Milesia) de mouvance isiaque. Le nombre important de stèles isiaques retrouvées dans la zone de l'agora permettrait d'avancer l'hypothèse de l'existence d'un Iséum près de l'Éleusinion. À la suite de leur l'initiation, les dévot(e)s participeraient à un processus de "sacerdotisation" transparaissant dans les reliefs féminins, qui représenteraient de ce fait un "modèle d'Isiaque". Dans cette tendance à la diversité, à la hiérarchie et à l'extension large du service divin, on soulignera avec P. M. le rôle actif des femmes face à l'émergence de nouvelles forces sociétales et de nouvelles valeurs dans le champ religieux du polythéisme hellénistique tardif et romain. [LB, MCB]

P. MARTZAVOU, "Isis *Aretalogies*, Initiations, and Emotions. The Isis *Aretalogies* as a Source for the Study of Emotions", dans A. Chaniotis (éd.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien, 52, Stuttgart 2012, 267-291.

Pour P. M., l'arétalogie d'Isis fut utilisée, au moins à partir du II^e siècle a.C., lors du rituel initiatique, comme l'un des éléments majeurs de la théâtralisation de l'épiphanie de la déesse. Le discours prononcé à cette occasion par la déesse, à la première personne, était destiné à frapper l'imagination du dévot et à faire surgir en lui des émotions fortes (admiration, crainte) permettant de l'amener sur la voie de changements affectant son être et sa relation avec le divin : un nouveau statut religieux, une apparence physique différente, un rapport à son avenir social, personnel et politique transformé par l'apparition visuelle et auditive d'Isis. L'irruption bouleversante de la déesse dans son propre univers devait amener l'initié à concevoir désormais sa vie différemment, une vie mise au service de la déesse en retour des bienfaits qui lui seraient accordés. À l'expérience individuelle de l'initiation s'ajoutait l'expérience collective puisqu'aux dires d'Apulée, les autres initiés participaient à la partie terminale du rituel, amplifiant ainsi la résonance des paroles et de l'image divines dans l'esprit du nouvel *isiakos* submergé par les émotions. En appendice de cette étude très suggestive, l'auteur redonne le texte avec traduction anglaise des arétalogies de Kymè et Maronée. [LB]

Attilio MASTROCINQUE, "Serapide e le gemme aquileiesi", dans G. Sena Chiesa & E. Galetti (éd.), *Aquileia e la glittica ellenistica e romana. Atti del Convegno 'Il fulgore delle gemme. Aquileia e la glittica di età ellenistica e romana'*, *Aquileia*, 19-20 giugno 2008, Trieste 2009, 101-109.

La popularité des cultes isiaques à Aquilée se manifeste dans les gemmes produites par les ateliers de la cité et dans celles, surtout magiques, qui y ont été importées. Si l'on en connaît à l'effigie d'Isis, d'Harpocrate, d'Anubis ou du *basileion* par exemple, d'autres se rapportent à Sarapis. Le Musée de Trieste possède une intéressante série d'intailles, récemment publiée, qui montre le dieu trônant ou en buste de profil (fig. 1-2), parfois au-dessus d'un aigle. L'une d'entre elles (fig. 2), en nicolo, évoque cinq gemmes de Sicile qui associent aussi cette pierre d'importation à Sarapis. Une autre gemme aquiléenne (fig. 3) conservée à Trieste, faite en cornaline, montre Sarapis trônant sur un bateau entre Isis "à la voile" et probablement Tychè/Fortuna, une composition, connue par ailleurs, qui porte ici une inscription paléohébraïque correspondant à *Adonai* ("mon Seigneur"). A. M. pense retrouver ce théonyme autour de Sarapis sur une cornaline de Sicile (fig. 4), mais il s'agit plutôt du nom du propriétaire (*Dónatou* et non [A]dónaiou). En revanche, c'est bien avec un autre théonyme hébraïque, *Aldabaim*/Ialdabaim pour *Ialdabaôth*, que Sarapis navigue, un scarabée sur la tête, sur quelques gemmes magiques (fig. 5). Enfin, plusieurs gemmes aquiléennes figurent un Cerbère à têtes multiples, qui, selon nous, ne doit pas forcément être identifié au compagnon de Sarapis. Certaines portent des inscriptions magiques qui ont pu servir à contraindre les chiens au silence et au calme. [RV]

A. MASTROCINQUE, “Le gemme votive”, dans J.-P. Brun (éd.), *Artisanats antiques d’Italie et de Gaule. Mélanges offerts à Maria Francesca Buonaiuto*, Collection du Centre Jean Bérard, 32. Archéologie de l’artisanat antique, 2, Naples 2009, 53-65.

Les gemmes se prêtaient dans l’Antiquité à divers usages, pouvant notamment être offertes dans les lieux de culte de maintes divinités. De telles offrandes précieuses ne constituaient pas une catégorie homogène, les raisons ayant présidé à leur dépôt étant évidemment très diverses. On a ainsi conservé le souvenir de gemmes votives consacrées aux divinités isiaques. Deux inscriptions (p. 54) trouvées à Nemi (*RICIS*, 503/0301) et à Acci (*RICIS*, 603/0101) évoquent l’offrande à Isis de gemmes montées sur des pièces de bijouterie ou d’orfèvrerie, notamment un diadème (*basileum*). Du côté du matériel glyptique, on connaît une cornaline (p. 56-57, fig. 4), jadis éditée par le comte de Caylus, qui figure Sarapis debout entre Aphrodite anadyomène et Hermanubis (et non un “Genius”) avec l’inscription κατά χρηματισμόν¹³⁴. Cette pierre a très bien pu, comme le suggère l’auteur, avoir été dédiée dans un sanctuaire de Sarapis à la suite de la réponse oraculaire du dieu. [RV]

A. MASTROCINQUE, “Neotera and her Iconography”, dans A. Mastrocinque & C. Giuffrè Scibona (éd.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 36, Stuttgart 2012, 105-118.

L’étude de Neôtera est un exercice délicat¹³⁵. Après une description de son iconographie (à partir d’une gemme inscrite), les rares documents sont recensés : en Égypte, au Levant (où il faut placer l’inscription de Gerasa), à Rome (1 exemple), à Chios (1 exemple lié à Aphrodite), à Corinthe (1 exemple) ; on remarque que ce terme désigne Korè à Éleusis. Puis, le cas de *Cleopatra thea neôtera* est analysé. Le nom de la déesse ne peut pas être lié à Nephthys, ni à une *Cleopatra presbytera* ; c’est un nom grec employé dans la mouvance de l’époque d’Antoine, une adaptation théologique des traditions d’Éleusis aux croyances de la culture alexandrine, un terme où l’idée de jouvence et de renouveau s’adapte à toutes les couches de la société. Il est plus difficile de suivre l’auteur sur le lien entre *Cleopatra thea neôtera* et l’iconographie d’Isis. [MCB]

Élodie MATRICON-THOMAS, “Le culte d’Isis à Athènes ; entre aspect ‘universel’ et spécificités locales”, dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global*, Supplemento a Mythos, 3, Palerme 2012, 41-65.

É. M.-T. s’intéresse aux raisons et aux origines de la pérennité du culte d’Isis à Athènes (du IV^e siècle a.C. au VI^e siècle p.C.) tout en étudiant les transformations et les mutations du culte dans son adaptation au milieu

religieux local. Le culte, marginal à l’origine, se développe à partir du III^e siècle a.C., à la fois spatialement – puisque le culte se répand dans toute l’Attique (Athènes, Le Pirée, Rhamnonte, Marathon, Teithras, etc.) – et socialement – puisqu’il touche toutes les couches de la population. Le succès d’Isis tient principalement à deux facteurs en apparence paradoxaux : une adaptation aux exigences et aux attentes athéniennes et la préservation du caractère “exotique” qui la singularise et la rend attractive. Le culte d’Isis initial est donc bien différent de celui pratiqué par les Athéniens plusieurs siècles plus tard. La déesse présente ainsi certaines caractéristiques universelles – celles de divinité sauveuse, protectrice des marins, garante de la justice divine, etc. –, que l’on retrouve un peu partout dans le monde méditerranéen à l’époque impériale, mais les contacts et les interactions avec les divinités locales, notamment Déméter à Éleusis, ont aussi conduit à l’émergence de spécificités locales.

Cette étude s’accompagne de deux annexes (p. 62-65) qui facilitent l’accès aux sources et illustrent les propos de l’auteur : l’annexe 1 “Les femmes et les cultes isiaques à Athènes” regroupe sous forme de tableau les inscriptions tirées du *RICIS* relatives aux cadres de son étude ; l’annexe 2 “Les représentations figurées sur les reliefs funéraires isiaques athéniens” recense par groupe (femme seule, deux femmes, homme et femme, personnages divers, incertain) les représentations iconographiques des Isiaques, en les datant et en proposant une description de leur costume, de leur coiffure et de leurs attributs. [MC]

Philippe MATTHEY, “Chut ! Le signe d’Harpocrate et l’invitation au silence”, dans F. Prescendi & Y. Volokhine (éd.), *Dans le laboratoire de l’historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Religions en perspective, 24, Genève 2011, 541-571.

P. M. se penche sur le geste d’Harpocrate qui porte l’index droit aux lèvres. Il l’étudie de la Renaissance à l’époque contemporaine, et montre qu’il était interprété comme l’invitation aux initiés de ne pas dévoiler le secret, par une confusion avec l’index posé sur les lèvres. Il remonte ensuite aux auteurs antiques, qui y voyaient généralement l’interdiction de dévoiler la véritable nature des dieux. Héraïscos considère même que l’index cache un bec de lièvre. Le geste est ensuite repris par les moines coptes comme un moyen magique d’empêcher les démons de s’infiltrer dans le corps. Il semble que ce signe soit alors lié à l’adoption, à l’alimentation et à l’immortalité. À Rome, Angerona gardait secret le nom de la déesse protectrice de Rome.

En fait, les égyptologues y voient le signe caractéristique de l’enfance. L’auteur recherche des éléments comparables dans le décor des tombes, puisqu’on le trouve lors de la chasse aux oiseaux, de la traversée de cours d’eau par des troupeaux, ou encore de pleurs à l’occasion d’un décès. [JLP]

Marc MAYER I OLIVÉ, “Dos propuestas de nueva lectura de inscripciones del Maceratese”, *Picus*, 30, 2010, 55-66.

^{134/} Sur ce monument, cf. Veymiers 2009a, 155-158 et 339, pl. 57, n° V.BCB 11.

^{135/} Cf. désormais Veymiers 2014c.

L'auteur propose (p. 55-61) une intéressante restitution de la seconde ligne de l'inscription dédicatoire d'Helvia Ricina, dans le Picenum (*RICIS*, 509/0201), gravée sur la base d'un cadran solaire. L'expression *horologium solarium* serait toutefois un *hapax* dans la documentation épigraphique, les deux termes la composant pouvant apparaître pléonasmiques. L'expression est toutefois utilisée par Pline, *Nat.*, 7,213, à propos du cadran solaire dédié par L. Papirius Cursor auprès du temple de Quirinus en 293 a.C. [LB]

Demetrios MICHAELIDES, "A Boat-Shaped Lamp from Nea Paphos and the Divine Protectors of Navigation in Cyprus", *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes*, 39, 2009, 197-226.

L'auteur revient sur une lampe en forme de navire à douze becs, connue depuis 1986. Découverte à Néa Paphos, elle porte les représentations de Sarapis trônant au centre au-dessus de deux étoiles, d'Harpocrate debout à l'une des extrémités, et sans doute d'une troisième divinité à l'autre, malheureusement trop détériorée. La marque HAEIO CEPANEC est gravée au revers. Il établit des parallèles avec d'autres lampes naviformes pourvues de décors isiaques, et quelques-unes non isiaques. Il fait surtout connaître quelques fragments de lampes naviformes relevés à Ayios Yeoryios de Peyia, sur l'île de Chypre, mais dont rien ne permet d'affirmer qu'ils étaient à décor isiaque. [JLP]

Stephen MITCHELL & David FRENCH, *The Greek and Latin Inscriptions of Ankara (Ancyra). Vol. I, From Augustus to the end of the third century AD*, Munich 2012.

Dans ce précieux répertoire des inscriptions d'Ancyre, capitale de la province romaine de Galatie, sont republiées (n° 197-199) les trois inscriptions isiaques *RICIS*, 311/0101-03. La première est une dédicace à la souveraine Isis qui pourrait dater de la seconde moitié du II^e siècle p.C. Les deux autres, qui portent le même texte, furent gravées sur deux bases de statues supportant probablement une représentation des Dioscures. Ceux-ci sont remerciés pour avoir protégé, à la fin de 176 p.C., l'empereur Marc Aurèle et son fils Commode qui faillirent périr lors d'un naufrage qu'évoque l'Histoire Auguste (*SHA, M. Ant.*, 27,1-2). La consécration est à l'initiative d'un Alexandrin, néocore du grand Sarapis, soucieux de placer Castor et Pollux sous la tutelle du dieu qu'il sert. Les deux statues furent d'ailleurs placées dans le sanctuaire de Sarapis à Ancyre, lors d'une grande cérémonie présidée par le gouverneur de la province de Galatie lui-même. [LB]

Ferdinand Peter MOOG, "Die Heilende Isis – Stammutter des Rheinischen Karnevals?", dans D. Groß & A. Karenberg (éd.), *Medizingeschichte im Rheinland, Beiträge des "Rheinischen Kreises der Medizinhistoriker"*, Schriften des Rheinischen Kreises der Medizinhistoriker, 1, Kassel 2009, 13-26.

Dans cet exposé, paru dans une collection dédiée à l'histoire de la médecine en Rhénanie, ce qui explique le choix quelque peu trompeur de qualifier Isis comme *medica* ou *salutaris* dans le titre et l'introduction, tandis

que l'article se réfère à la déesse de manière plus générale, F. P. M. combine aspects locaux et transrégionaux des cultes isiaques, en une mosaïque originale. L'hypothèse faisant d'Isis la mère des carnivals rhénans paraît étrange de prime abord bien qu'il soit toutefois possible de tracer des parallèles instructifs entre le culte de la déesse et les coutumes printanières de certaines régions catholiques européennes. F. P. M. commence sa démonstration en rappelant l'extrait de la *Germanie* de Tacite affirmant qu'une partie des Suèves (*pars Sueborum*) vénéraient déjà Isis, avant de revenir sur la diffusion du culte de la déesse jusque dans les provinces rhénanes, en particulier à Cologne, Mayence et Aix-la-Chapelle. L'auteur met ensuite en évidence les ressemblances entre la fête du *Navigium Isidis* et les carnivals mais aussi les analogies entre la déesse Isis et Ursula, la sainte patronne de Cologne, dont l'église fut probablement érigée à l'emplacement d'un temple isiaque, comme d'ailleurs l'église St Géréon, un saint qui, d'après la tradition, venait d'Égypte. En conclusion, F. P. M. rappelle qu'il faut rester prudent face aux questions de survivances antiques dans les manifestations festives postérieures, mais il reconnaît néanmoins une influence certaine, mais non exclusive, du culte d'Isis sur le développement des carnivals rhénans. On peut toutefois regretter que cette approche intéressante s'appuie essentiellement sur les travaux datés et discutables de R. Witt¹³⁶, ôtant un certain crédit à plusieurs affirmations. [LBe, PC]

Eric M. MOORMANN, *Divine Interiors: Mural Paintings in Greek and Roman Sanctuaries*, Amsterdam Archaeological Studies, 16, Amsterdam 2011.

Dans ce volume abondamment illustré, E. M. se propose d'étudier les fresques et peintures murales des sanctuaires du monde gréco-romain. Dans le chapitre 7 (p. 149-163), il s'attache aux temples romains hébergeant des cultes non-romains (*Roman Shrines Housing Non-Roman Cults*), en fait ceux d'Isis et de Mithra. Et, concernant Isis, il consacre la quasi-totalité de son étude au sanctuaire pompéien, dont les fresques constituent *the only well-known examples* (p. 149). Elles se composent de motifs typiques du 4^e style, d'images de ministres du culte, des dieux égyptiens et de scènes du mythe osirien (fig. 74-88). Pour l'auteur, cette combinaison d'éléments romains et égyptiens est caractéristique de la peinture des temples isiaques et égyptiens de la période impériale, comme en témoignent les peintures des tombes d'Alexandrie et, par exemple, du temple de Tutu dans l'oasis de Dakhleh¹³⁷. Il serait toutefois intéressant de s'interroger sur le rapport entre ces motifs iconographiques, leur positionnement, leur contextualisation, leur finalité dans l'espace du temple et dans l'espace domestique, plusieurs fresques isiaques ayant été découvertes dans des *villae*, et pas seulement à Herculaneum. Le répertoire des peintures intéressant le cercle isiaque et son analyse sont encore à faire. [LB]

136/ Witt 1971.

137/ Cf. Kaper 1997.

Eva M. MORALES RODRÍGUEZ, “Riflessioni sull’augustalità in Mauretania Tingitana. Le dediche *ob honorem seviratus*”, dans M. B. Cocco, A. Gavini & A. Ibba (éd.), *L’Africa romana. Trasformazione dei paesaggi del potere nell’Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico. Atti del XIX convegno di studio, Sassari, 16-19 dicembre 2010*, Rome 2012, 2061-2072.

L’auteur mentionne une inscription à Isis *Augusta* (RICIS, 706/0101) de *Volubilis* et y voit un témoignage de la notoriété des sévirs. Isis n’est pas la seule concernée par cette épithète, puisque l’on trouve aussi Diane, Minerve ou encore Vénus. [JLP]

Aliki MOUSTAKA, “Eine Alexandrinerin in Athen”, dans J. Hallof (éd.), *Auf den Spuren des Sobek. Festschrift für Horst Beinlich zum 28. Dezember 2012*, Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel, 12, Dettelbach 2012, 187-195.

Publication d’une statue d’Isis en marbre blanc, probablement de Proconnèse, du Musée National d’Athènes (n° inv. 3426), offerte en 1883 par P. Dranet Pacha, un médecin chypriote grec vivant et travaillant à Alexandrie. Isis est représentée debout, tenant une corne d’abondance de la main gauche et un gouvernail de la droite ; un petit serpent se trouve entre la dextre et le gouvernail. Sa couronne, probablement un *basileion*, n’est pas conservée, mais le nœud sur la poitrine assure l’identification à Isis. Les attributs sont ceux d’Isis-Tychè, le serpent orientant aussi vers ses fonctions de guérisseuse. Si l’utilisation du marbre est peu répandue en Égypte, d’autres statues alexandrines du même matériau, et notamment des statues isiaques, prouvent qu’il y avait à Alexandrie des ateliers le travaillant. C’est de l’un d’eux qu’a dû sortir cette statue exceptionnelle qu’A. M. daterait du milieu du II^e siècle p.C. [PC]

Ian S. MOYER, *Egypt and the limits of Hellenism*, Cambridge-New York-Melbourne 2011.

La rencontre des Égyptiens avec les Grecs et la question de leurs interactions reste encore un problème aujourd’hui. Le but de l’auteur est d’explorer cette longue histoire culturelle à travers quatre moments transactionnels : la rencontre d’Hérodote avec les prêtres égyptiens de Thèbes, la composition par Manéthon d’une histoire égyptienne en grec, l’arrivée des cultes égyptiens sur l’île de Délos, et la révélation magique d’un docteur grec en Égypte.

I. M. commence son ouvrage par un chapitre d’introduction (p. 1-41), dans lequel il passe en revue les différentes analyses de cette rencontre. Les points de vue sont bien différents. On a défendu la thèse de la suprématie des Grecs dans le pays lagide, les Égyptiens s’élevant dans la mesure où ils se conformaient à l’*éthos* hellénique. L’erreur du Macédonien et de ses successeurs aurait été de gouverner Européens et autres comme s’ils étaient les mêmes, ce qui conduisit à une hellénisation imitative externe et à une orientaliation des Grecs, encouragée par les intermariages raciaux. Après la Seconde Guerre mondiale et avec le mouvement de décolonisation, apparurent des idées neuves. Par

exemple, C. Préaux plaidera pour une vue séparatiste des deux cultures, avec un minimum d’interactions culturelles, surtout grecques dans les villes et égyptiennes dans les campagnes. Ce sont des franges de compénétration, des groupes d’élites indigènes hellénisés ou de Grecs absorbés par le milieu local. Les études des deux dernières décennies ont montré que ces franges de compénétrations étaient plus importantes, comme l’attestent les habitudes onomastiques et le phénomène du bilinguisme. Cette négation de deux cultures imperméables n’a d’ailleurs suscité que peu de controverses sérieuses.

Le premier chapitre s’attache à *Herodotus and an Egyptian mirage* (p. 42-83). La scène où Hérodote (2.143) interroge les prêtres de Thèbes est une révélation pour le voyageur qui prend conscience de la jeunesse de la civilisation grecque face à la longue antiquité de l’histoire égyptienne. Mais le Père de l’Histoire ne nous décrit pas une Égypte abstraite et éternelle, un mirage inventé par les Grecs pour leurs propres desseins culturels. Il s’attache plutôt à l’Égypte de son temps, celle de la culture archaïsante de la Basse Époque, consciente de son passé, pour critiquer les notions mythiques et généalogiques des Hellènes. C’est à travers la propagande de la Basse Époque pour ses racines, qu’Hérodote introduit l’histoire de rois antérieurs à Psammétique. Nous devons aussi modifier l’image populaire d’ethnologue attachée à un Hérodote, qui ne découvre pas, mais qui nous transmet une représentation culturelle de l’Autre récoltée auprès du clergé de la vallée du Nil.

Manéthon fournit la matière du second chapitre : *Luculentissima fragmenta. Manetho’s Aegyptiaca and the limits of Hellenism* (p. 84-141). Il s’agit de mettre en lumière le rôle des Égyptiens en formant des histoires grecque et égyptienne pour examiner comment les prêtres égyptiens, à travers les changements et les continuités, ont œuvré pour imposer leur propre autorité, identité et authenticité dans les développements et les transformations de la religion égyptienne durant la période hellénistique. Il est d’abord question de la position historique du prêtre de Sébennytos, de l’état des fragments des *Aegyptiaca* et des narrations dans lesquels ils ont été intégrés, avec des interpolations, avant de reconsidérer la confrontation générative des traditions incorporées dans l’œuvre de Manéthon. Ce dernier, prêtre à Héliopolis, ayant vécu sous la haute époque ptolémaïque, était ancré dans la connaissance traditionnelle de son passé, mais il connaissait suffisamment le grec et la culture des occupants pour traduire son patrimoine en grec. Son origine de Sébennytos, dernière capitale de l’ère pharaonique, a pu l’aider à devenir un personnage important à la cour ptolémaïque, car les premiers Ptolémées semblent avoir adopté une attitude favorable à l’égard des rois de la 30^e dynastie. Si Manéthon a choisi d’écrire ses *Aegyptiaca* en grec, il façonne son histoire en respectant les anciennes listes royales égyptiennes, une stratégie indépendante de ses prédécesseurs grecs. Quant aux morceaux narratifs insérés, ils révèlent une exégèse de la base de l’idéologie royale égyptienne, qui ne se rattache pas à l’historiographie grecque. Hérodote, bien qu’il critiquât

les traditions grecques, avait disposé son livre II en périodes, un produit de la chronologie hellénique. Bien que Manéthon ne suive pas Hérodote, les épitomés incluent d'autres connections avec la tradition grecque, sans adapter la chronologie de son histoire égyptienne à des précédents grecs. Le but de Manéthon est de rendre explicite le rôle propre aux pharaons et d'apprendre aux Ptolémées et aux Grecs de la cour à lire l'histoire égyptienne de façon égyptienne.

Le chapitre III, *The Delian Sarapis aretology and the politics of syncretism* (p. 142-207) est celui qui retiendra surtout les lecteurs de cette chronique. Rédigée en grec vers la fin du III^e siècle a.C., placée dans le *Sarapieion A*, cette "aréalogie" offre le grand avantage de nous narrer l'introduction du culte de Sarapis dans l'île de Délos. Le texte se présente sous deux formes : une chronique en prose et un poème en hexamètres. Ils nous apprennent qu'un prêtre originaire de Memphis, Apollônios I, débarqua sur l'île avec Sarapis, à qui il rendit, à domicile, un culte selon les principes héréditaires. Son fils Démétrios lui succéda et sa piété lui valut une statue de bronze. Le petit-fils du fondateur, Apollônios II, fut invité en songe par Sarapis à lui construire un sanctuaire privé, à l'endroit qu'il lui indiquerait au moyen de directives données sur un petit papyrus. Une fois le temple édifié, des personnes coalisées tentèrent un procès public contre Sarapis et son prêtre. Dans un second rêve, le dieu lui révéla qu'il triompherait. En effet, lors du procès, Sarapis et Isis paralysèrent la langue des accusateurs, qui perdirent leur cause, miracle qui émerveilla les Déliens. La version en prose est attribuée à Apollônios II, exécutant l'ordre du dieu (*kata prostagma*), tandis que le poème est signé de Maiistas, inconnu par ailleurs.

I. M. commence par s'interroger sur la problématique notion de syncrétisme à propos de Sarapis. Pour ce faire, il revient sur l'arrivée à Alexandrie de la statue de Sinope reconnue par Manéthon et Timothée comme une image de Pluton et de Sarapis. On y a vu le résultat d'un syncrétisme, d'une fusion entre des éléments égyptiens et grecs. Les racines de Sarapis étaient déjà connues des Grecs du IV^e siècle (cf. le Serment d'Artémisia) comme le résultat de l'Osiris-Apis de Memphis, ce qui aurait pu inciter le Ptolémée en cause à choisir Sarapis pour rapprocher Grecs et indigènes. Si tel fut le projet du Ptolémée régnant, le résultat fut un demi-succès puisque, durant la période lagide, le nom grec et l'iconographie grecque de Sarapis sont employés d'abord dans le milieu grec, et ont peu d'impact sur les Égyptiens. L'idée que la cour ptolémaïque propagea le culte de Sarapis dans le milieu grec hors d'Égypte est une vue impérialiste dont on trouve peu de confirmation. P. Borgeaud et Y. Volokhine soulignent que les récits de Plutarque et de Tacite ne représentent ni un moment de fusion, ni la fondation historique en termes grecs d'un culte de Sarapis séparé de la religion égyptienne. Ces récits sont fondés sur le motif de la révélation, et reprennent le genre égyptien de la *Königsnovelle*, où le roi est l'acteur principal. Ils n'ont pas pour projet d'établir le moment décisif fixant la nature d'un culte syncrétique, mais de déterminer sa signification, qui a des antécédents bien avant le moment

putatif de fondation. Le syncrétisme peut être considéré comme un processus dépourvu d'agents, inévitable, le résultat d'une acculturation passive.

À Délos, l'aréalogie se présente également comme une histoire des origines, mais elle est aussi un récit qui livre des discours interprétatifs, à la fois grecs et égyptiens, à travers lesquels les fidèles de ce culte peuvent mettre en œuvre des solutions d'identité et d'authenticité. Le texte d'Apollônios II est à situer à la fin du III^e ou au début du II^e siècle a.C. Les deux versions contiennent beaucoup d'éléments égyptiens : insistance sur l'origine memphite et respect des traditions dans le culte, obéissance aux ordres du dieu (l'histoire est écrite *kata prostagma* de Sarapis), révélations oniriques (présente dans les *Königsnovelle* comme le "Songe de Nectanébo"), directives transmises sur un papyrus, miracle de Sarapis au cours du procès. Le but d'Apollônios et de Maiistas est de défendre le temple de Sarapis et l'héritage légitime du sacerdoce. I. M. pense que le pilier porteur des deux textes, un support inhabituel, serait une référence à l'érection du pilier *djed*, marquant la victoire d'Osiris. Les opposants à Sarapis sont décrits comme pleins de "rage" (*Iussa*), le sentiment qui domine Seth. Ce détail serait une allusion au mythe égyptien qui oppose Osiris à son frère, à propos de son héritage. Ainsi, Apollônios tiendrait la figure d'Horus, aidé par Sarapis-Osiris. Nous avouons que ces deux allusions, très indirectes, ne nous paraissent aucunement refléter le mythe égyptien. Le poème grec reprend le même récit. Il est toutefois plus long, contient des détails supplémentaires et revêt un caractère plus aréalogique. Surtout, il introduit dans son lexique des emprunts faits à Homère et à d'autres poètes. En outre, il relève des allusions à Ulysse, dont les errements, avant de regagner son foyer et de rétablir son autorité et celle de Télémaque, évoquent les difficultés que rencontra Apollônios II pour assurer enfin une demeure stable à son dieu. Les connexions entre le document délien et le monde épique grec ne sont pas des signes d'une plus complète acculturation, mais l'hymne est ancré dans une culture hybride, faisant appel à un héritage littéraire et mythique duel. Mais dans quelle mesure faut-il accorder aux allusions épiques un tel poids ?

I. M. se demande ensuite, après d'autres, qui sont les opposants, jamais nommés, à Sarapis ? On a songé à des Déliens conservateurs, pris d'envie et de crainte face à ce nouveau culte, ou aux autorités municipales. L'auteur propose une nouvelle explication. L'opposition viendrait d'autres *Sarapieia* ou, au moins d'autres groupes de fidèles pratiquant le culte des dieux égyptiens. Pour cela, il faut revoir la chronologie des temples de Sarapis établie par P. Roussel. Celui-ci tenait le sanctuaire A pour le plus ancien, suivi du *Sarapieion C* (*terminus ante quem* 215 a.C.), et enfin du *Sarapieion B* (fin du III^e – début du II^e siècle a.C.). En vérité, les trois temples ont été établis à peu près à la même époque. Alors, le *Sarapieion A* possédait-il des caractéristiques justifiant son attaque ? Son aréalogie insiste sur la piété traditionnelle qui y était observée et sur un sacerdoce transmissible de père en fils, seul cas observé dans les temples déliens de Sarapis. Dans les *Sarapieia* A et C, on a retrouvé du matériel égyptien, mais il est absent du sanctuaire B. En

revanche, la proportion des étrangers est beaucoup plus élevée dans le sanctuaire A (19 %) face aux sanctuaires B (3 %) et C (5 %). Les spécificités du *Sarapieion* A lui vaudront d'autres mésaventures. Une stèle de cet édifice nous rapporte que les Déliens et le préfet venu d'Athènes veulent empêcher le service de Démétrios, sans doute un descendant d'Apollônios II. Le prêtre fait appel à l'aide des Romains qui rendent un *senatus consultum* favorable, décidant "de ne pas l'empêcher d'ouvrir et de desservir le sanctuaire comme il l'a fait précédemment" (*RICIS*, 202/0195). Cet évènement doit se situer peu après 166, bien qu'un commentateur penche pour 58 ou 56 a.C.¹³⁸, date qui paraît bien tardive pour Délos.

Le dernier chapitre (*Thessalos and the magic of empire*, p. 208-273) nous conduit à l'époque de l'Empire romain. L'Égypte demeure le pays des magiciens, mais elle devient aussi une école de l'ésotérisme. À un moment du II^e siècle a.C. commença à être traduite en grec une tradition de connaissances astrologiques attribuées au pharaon Néchepso (Néchao II, "Néchao le Sage"), roi de la 26^e dynastie, et au prêtre-magicien Pétosiris (connu aussi comme Pétésis). Papyrus démotiques, inscriptions hiéroglyphiques et zodiacques des temples montrent bien la pénétration de l'astrologie dans le clergé de cette époque. Sous la période impériale, un médecin grec, Thessalos, s'introduisit dans cette littérature, expédiant son travail à l'empereur. Le prologue autobiographique est la partie la plus intéressante de ce traité d'astrologie botanique (*De virtutibus herbarum*). Après avoir reçu une brillante formation en Asie Mineure, Thessalos gagna Alexandrie pour parfaire ses connaissances. Il y lut un livre de Néchepso sur les remèdes de 24 maladies, faisant appel aux pierres et plantes et à l'intervention des signes du zodiaque. Les expériences s'étant révélées sans effet, il décida de parcourir le pays dans l'espoir de trouver un prêtre qui pourrait l'aider. Un prêtre thébain, d'abord hésitant, accepta de lui venir en aide et, à travers une révélation divine d'Asclépios (l'Imhotep égyptien), il lui fut donné des explications supplémentaires, notamment sur le moment où il fallait cueillir les plantes. Ainsi, Thessalos rattache ses pouvoirs magiques à l'Égypte. En ce moment, la vraie connaissance est perçue comme le résultat de l'intimité avec le divin et l'union mystique avec le dieu. Ceci transforma la figure du prêtre égyptien. Après avoir reçu la révélation, le dieu presse Thessalos de ne pas divulguer la sagesse du traité aux multitudes ignorantes, mais de la garder cachée, selon l'ancienne pratique sacerdotale égyptienne, protégeant ainsi connaissance secrète, espace sacré et interactions avec la divinité. Ce secret avait aussi un sens social puisqu'il conférait un prestige à ses détenteurs. Les restrictions sont aussi imposées dans la mesure où l'admission sacerdotale constitue une véritable initiation. Par la révélation dont il bénéficie, Thessalos s'insinuait donc dans les traditions égyptiennes de la science sacerdotale et dans le rôle d'un quasi prêtre égyptien. De retour à Alexandrie, il peut expérimenter avec succès sa maîtrise de la magie. La transmission du secret est présentée comme légitime,

car c'est à l'empereur que Thessalos confie son pouvoir magique et son expérience à travers une lettre, comme il était normal pour un prêtre de se confier à Pharaon.

La tradition de Néchepso-Pétosiris et l'apport de Thessalos ne peuvent plus être considérés comme des fabrications grecques. Ces œuvres sont les traces d'une littérature gréco-égyptienne, émergeant particulièrement au II^e siècle p.C., comme le résultat d'interactions créatives et d'échanges entre une classe indigène cultivée et bilingue, et la plus large culture hellénistique. Durant les deux premiers siècles de notre ère, le clergé égyptien fut muselé par le pouvoir, qui fit peser sur lui des contraintes sociales et économiques. Les conditions sous lesquelles l'élite indigène se présenta elle-même et ses traditions changèrent fondamentalement. L'image exotique du prêtre égyptien, crâne rasé, vêtu de lin, se maintenant dans un état de pureté rituelle, perdure, mais cette vision peut dorénavant être assumée par d'autres, sous le couvert d'une sagesse ésotérique et d'une connaissance magique.

L'ouvrage se termine par trois appendices : le texte grec et la traduction de l'arétalogie de Délos, la traduction de Thessalos et un essai sur la datation de son œuvre. [MM]

Zsolt MRÁV & Gabriella GABRIELI, "A Scarbantiai Iseum és feliratos emlékei", *Arrabona*, 49.1, 2011, 201-238.

Le sanctuaire isiaque de Scarbantia (aujourd'hui Sopron), municipale romain situé sur la fameuse Route de l'ambre, a été mis au jour en 2002 sur le site du monastère bénédictin de la ville. Cette découverte permet de recontextualiser l'autel d'Isis et de Bubastis (n° 1, p. 208-213 = *RICIS*, 613/0601) découvert en 1856, que l'on considérait jusqu'alors comme provenant d'une *domus* privée. Le sanctuaire (appelé Iséum par les auteurs) a été construit dans le centre de la ville près du forum. La datation proposée pour les trois nouvelles inscriptions issues de ces fouilles semble permettre de dater l'édification du sanctuaire dans la seconde moitié du I^{er} siècle p.C.

Une des nouvelles inscriptions (n° 2, p. 213-216) a été consacrée à Isis *pro se et suis* par une certaine Claudia Severa. La deuxième (n° 3, p. 216-219), gravée sur un autel décoré du buste d'Isis, d'un sistre et d'une oie (je songe plutôt à un ibis), mentionne un dénommé Tiberius Iulis Ambi[---], probablement originaire des Alpes orientales. La troisième (n° 4, p. 219-222 = *RICIS Suppl.* II, 613/0602), dédiée à Osiris *Augustus*, émane d'un prêtre d'Isis, Publius (?) Domatius Ingenuus, membre de la *gens* des Domatii installée dans la région depuis plusieurs générations. Originaire de Campanie, cette famille avait des intérêts commerciaux sur l'île de Chypre, à Kition précisément, où elle a pu rencontrer le culte d'Isis et d'Osiris, avant de venir en Pannonie au début du principat.

Comme dans les autres villes situées le long de la Route de l'ambre (Poetovio, Savaria, Carnuntum), les inscriptions du sanctuaire isiaque de Scarbantia sont l'œuvre de citoyens de la ville, de femmes et d'affranchis de familles marchandes de la péninsule italienne ayant autrefois commercé en Méditerranée orientale. [LB]

Frederick G. NAEREBOUT, "How Do You Want Your Goddess? From the Galjub Hoard to a General Vision on Religious Choice in Hellenistic and Roman Egypt", dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008. M. Malaise in honorem*, RGRW, 171, Leyde-Boston 2010, 55-73.

L'auteur se demande comment l'acheteur choisissait l'image de la divinité qu'il souhaitait acquérir quand il se rendait chez un bijoutier. Il s'appuie sur l'exemple du trésor de Qalyûb, où furent trouvées à la fois des représentations de divinités grecques et égyptiennes, et sur l'atelier de moules en plâtre de Mit-Rahineh. Pour caractériser ce qui se déroule en Égypte durant l'époque gréco-romaine, il évoque un processus d'acculturation, avec interprétation et fusion des différentes cultures en Égypte. [JLP]

Svenja NAGEL, "The cult of Isis and Sarapis in North Africa. Local shifts of an Egyptian cult under the influence of different cultural traditions", dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean. Image and reality between local and global*, Supplemento a Mythos, 3, Palerme 2012, 67-92.

S. N. s'intéresse aux particularismes régionaux de l'implantation du culte d'Isis et de Sarapis dans les provinces romaines d'Afrique du Nord. L'auteur illustre son étude de nombreux exemples locaux (Cyrène, Carthage, Césarée) pour retracer les influences culturelles et les facteurs de diffusion et d'intégration des cultes isiaques en Cyrénaïque, en Afrique proconsulaire et en Maurétanie : contact avec les mondes grecs, égyptiens et phéniciens, rôle du pouvoir politique ptolémaïque et impérial dans la diffusion de la famille isiaque, etc. S. N. met ainsi en évidence l'histoire personnelle de chaque région et de chaque tradition locale avec Isis et Sarapis qui sont introduits à diverses époques et dans des circonstances différentes. Ce parcours personnel des dieux isiaques dans chaque province d'Afrique du Nord aboutit à la création de spécificités culturelles locales. [MC]

Maria-Corina NICOLAE, "Isiac Reliefs in Roman Dacia", *Marisia*, 32, *Arheologie*, 2012, 127-133.

Brève synthèse, non dépourvue d'erreurs, sur les cultes isiaques en général et les attestations iconographiques de la présence d'Isis et de Sarapis en Dacie. P. 130, fig. 1-3, sont données des reproductions graphiques des médaillons de Micăsasa, Critești et Apulum. [LB]

Mehmet ÖNAL, "Deities and Cultures Meet on the Seal Impressions in Zeugma", dans M. Dalla Riva & H. Di Giuseppe (éd.), *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology, Rome, 22-26 September 2008 (= Bollettino di Archeologia on line. Volume Speciale, D)*, Rome 2010, 25-53.

Cette étude présente en 88 images un panorama iconographique des quelque 102.500 empreintes de

sceaux trouvées pour la plupart en 1998-2000 dans un dépôt d'archives d'époque impériale sur l'Agora de Zeugma (Belkis/Kavunlu). Les divinités isiaques y sont bien représentées, conformément au répertoire glyptique de l'époque. On trouve ainsi des crétales à l'effigie du buste de Sarapis, vu de profil (n°12), parfois sur un aigle (n°13), de Sarapis debout (n°14), des bustes accolés d'Isis et Sarapis (n°15), des bustes affrontés de Sarapis et d'une Tychè urbaine (n°16), du buste d'Isis (n°17), d'Isis *lactans* (n°18), d'Harpocrate debout (n°19), de l'enfant solaire assis sur le lotus (n°20) et du buste d'Harpocrate (n°21). [RV]

Eric M. ORLIN, *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*, Oxford-New York 2010.

E. O. propose dans cet ouvrage de synthèse le prolongement, sinon l'aboutissement, d'une réflexion marquée par deux publications importantes¹³⁹. L'esprit d'ouverture des Romains, leur capacité à intégrer des éléments exogènes de toutes natures (territoires, individus, cultes, pratiques culturelles), rappelés à maintes reprises dans le corps du volume, forment l'assise de la thèse soutenue par l'auteur. Cette politique, qui traverse les siècles de la République – seule période, avec le principat d'Auguste, prise en compte par E. O. dans ce travail, ce que l'on pourra regretter –, n'est pas sans conséquences pour la cohésion sociale et l'identité même de Rome, à mesure que les limites du territoire de la République s'éloignent chaque jour davantage de l'*Vrbs*. Qu'est-ce qu'être Romain quand Rome n'est plus qu'un point au centre d'une carte de plus en plus étendue que la Ville dessine elle-même au cours de son histoire ? Pour E. O., c'est au milieu du III^e siècle a.C. que Rome acquiert véritablement les éléments constitutifs de son identité propre, alliant construction sociale et perception subjective. L'acceptation, l'intégration de nombreux cultes étrangers ne sont évidemment pas étrangères à cette délimitation de la romanité qui s'affirme et s'affine à l'époque de la Deuxième guerre punique. Les méthodes utilisées par les Romains pour absorber certains cultes et leurs desservants, pour développer les rituels relatifs aux prodiges et aux expiations, les pratiques mises en œuvre lors des *ludi* participèrent à la définition d'une identité clairement établie, que les turbulences des Guerres civiles mirent à mal et qu'Auguste tenta de retrouver.

Dans le premier chapitre, E. O. passe en revue les principaux cultes extérieurs (ultramarins, grecs, mais aussi italiens) adoptés par les Romains durant les V^e et IV^e siècles, s'arrêtant davantage sur le cas particulier de la *Iuno regina* de Veies et les conséquences de la dissolution de la Ligue latine après la victoire de 338, qui amena une véritable "crise d'identité" à Rome nécessitant une définition forte de la notion de romanité. Le chapitre 2 poursuit cette présentation jusqu'en 201, alors que Rome passe du statut de puissance régionale à celui de puissance méditerranéenne (mondiale dirait l'auteur).

Les contacts se multiplient alors avec le monde grec, en premier lieu par l'intermédiaire des cités de Grande Grèce, mais pas uniquement. L'introduction à Rome du culte d'Asklépios, venu en quelque sorte suppléer *Apollo medicus* lors de la peste de 293, est entreprise sous le contrôle des autorités, après consultation des Livres sibyllins et l'envoi d'une ambassade à Épidaure ; celle de Dis et Proserpine, aux environs de 249, est à replacer dans le contexte d'une Première guerre punique finissante, tandis que le débarquement de Magna Mater à Ostie s'inscrit dans la volonté romaine d'en finir avec Hannibal en intégrant par un geste fort les Italiotes. Politique, diplomatie et rapports culturels s'entrecroisent, s'entremêlent pour se mettre au service des préoccupations identitaires de Rome. Précédée de la consultation des *decemviri*, l'introduction de Cybèle et de son culte à Rome donne lieu à des cérémonies officielles largement documentées. En 191, un temple lui est dédié sur le Palatin, à l'intérieur du *pomerium*. Cependant, l'introduction d'une divinité nouvelle au cœur même de Rome ne peut s'opérer sans que ses desservants trouvent également place dans les structures de la religion officielle. Qu'il s'agisse des galls de la Grande Mère, des haruspices étrusques ou des prêtresses chargées du rite grec de Cérès, tous ne sont pas admis de la même manière ni selon les mêmes modalités dans les institutions de la République. Ces différences permettent à l'auteur, dans un troisième chapitre, d'esquisser les premières frontières du concept de romanité qu'il cherche à définir. Elles se précisent dans les deux chapitres suivants, qui s'attachent à l'analyse des prodiges et des *ludi*, aux rapports évolutifs des hommes aux dieux. La multiplication des jeux en l'honneur de divinités souvent primitivement étrangères (*Apollinares*, *Ceriales*, *Megalenses*, etc.), en quelques décennies, illustre l'effort accompli par les Romains pour se retrouver, se reconnaître dans des festivités qui sont autant de célébrations, d'affirmations des caractères propres de l'identité qu'ils s'attribuent. Cette volonté est rendue d'autant plus prégnante que les contacts de plus en plus étroits avec le monde grec induits par les victoires militaires de la République posent bientôt le problème crucial de la part de grécité dans l'identité romaine. C'est pourquoi le chapitre six examine alors, entre autres, les épisodes de la répression des *Bacchanalia* de 186 et de la destruction des supposés livres de Numa en 181, qui illustrent la nécessité de définir en creux ce qui est non-romain, à commencer dans le domaine religieux, une volonté qui se traduit concrètement par l'usage accru de l'expression *Graecus ritus*. Mais, alors que Rome paraît avoir intégré le fait que son identité devait désormais transcender les murailles réelles et virtuelles de l'*Vrbs* pour s'étendre bien au-delà, survient la déflagration de la Guerre sociale qui, brutalement, accélère le processus, posant de manière violente la question de savoir vraiment et urgemment qui est Romain, qui en décide et en fonction de quels critères. Ces interrogations, auxquelles les leaders des factions qui s'opposent lors des guerres civiles apportent chacun une réponse centrée sur leur propre existence, traversent

le siècle sans obtenir de réponse unanime. Dans cette lutte qui implique l'Orient et l'Occident, les recours à l'élément, sinon à l'outil religieux sont fréquents et les cultes étrangers, tels les cultes isiaques, sont ainsi mis à contribution. Le dernier chapitre analyse cet éclatement du sentiment identitaire et la tentative augustéenne d'y remédier en utilisant notamment la limite du *pomerium* pour établir une frontière claire entre le Romain et le non-Romain. Les cultes isiaques, considérés comme étrangers, sans être interdits, sont ainsi refoulés hors de l'enceinte sacrée, selon une décision prise en 28. Dans le même temps, comme le rappellent les *Res Gestae*, Auguste lance un programme de restauration de 82 temples sis dans Rome, qui vise autant à consolider la mémoire physique de la ville que sa mémoire identitaire, chaque temple constituant à lui seul un élément de l'histoire et de la mémoire de Rome.

Si la synthèse proposée ici par E. O. n'apporte guère d'éléments qui ne soient déjà connus, c'est leur intégration au sein d'un modèle qui doit beaucoup à l'anthropologie et à la sociologie qui en fait toute la valeur, même si l'on peut regretter un certain systématisme propre à ce genre d'entreprise, qui ne convainc pas toujours lorsque l'auteur veut voir dans l'arrivée de chaque nouveau culte à Rome la résultante d'une volonté politique affichée et affirmée s'inscrivant dans une sorte de *longue durée*. [LB]

Jónatan ORTIZ GARCÍA, "La pervivencia de elementos indumentarios e identitarios egipcios en la iconografía grecorromana: el caso de Isis", dans C. Alfaro Giner, M. J. Martínez García & J. Ortiz García (éd.), *Mujer y vestimenta. Aspectos de la identidad femenina en la Antigüedad*, Valence 2011, 49-66.

La diffusion d'Isis dans le monde hellénistique, puis romain a provoqué le métissage, l'hybridation de son culte et de la production iconographique qui lui est associée. Caractérisée par de nombreux éléments variant selon l'espace et l'époque considérés, l'origine spatiale et temporelle d'une figure isiaque est souvent difficile à déterminer. Proposer une datation des images isiaques sans contexte de fouille, ni élément datant est délicat, du fait des influences artistiques et stylistiques existant dans le monde gréco-romain. Identifier la déesse et ses fidèles à travers des éléments iconographiques précis est souvent périlleux¹⁴⁰, car même si l'on peut déterminer la récurrence de certains d'entre eux, ils évoluent et varient depuis l'Égypte antique jusqu'au IV^e siècle p.C. Il en va ainsi de la tenue vestimentaire et de la coiffure d'Isis. Leur évolution va de pair avec l'évolution politico-religieuse des cultes isiaques dans le monde hellénistique, puis romain : ces éléments, empreints d'une valeur symbolique, renvoient ainsi à des origines et des significations différentes. Mais leur présence ne suffit parfois pas à témoigner de la nature isiaque de l'image considérée. Pour pallier ces écueils, il faut considérer

¹⁴⁰ Le sixième colloque international sur les études isiaques, *Les acteurs des cultes isiaques. Identités, fonctions et modes de représentation*, expose clairement les problèmes méthodologiques et d'identification liés aux figures isiaques.

avec beaucoup d'importance le contexte de production du document iconographique considéré ainsi que l'objet sur lequel la supposée image isiaque figure. Plusieurs typologies ainsi que de nombreuses études relatives à ces deux éléments caractéristiques de l'identification d'Isis ont été établies¹⁴¹, que J. O. G. reprend, en se fondant sur les sources littéraires (Plutarque et Apulée notamment) et iconographiques antiques.

Une série d'éléments récurrents apparaissant après l'hellénisation de la déesse, comme les boucles libyques, la robe nouée, le *basileion*, le sistre, la situle et la présence d'Harpocrate, permettent d'identifier Isis. Parfois, ils doivent être combinés les uns aux autres pour identifier la figure féminine comme étant bien Isis, et non une autre déesse, ni même une dévote¹⁴².

La tenue vestimentaire et la coiffure isiaques connaissent un bouleversement iconographique à l'époque hellénistique. Trois types peuvent être distingués : l'Isis égyptienne hellénisante, l'Isis partiellement hellénisée et l'Isis totalement hellénistique. Les variantes s'opèrent autour de l'arrangement de la robe nouée, qui devient progressivement une robe typiquement grecque dotée d'un *chiton* et d'un *himation*, et de la disposition des cheveux qui évolue d'un style traditionnel aux boucles libyques, puis à un style plus naturel.

L'arrivée du culte d'Isis dans le monde romain se traduit par de nouveaux changements iconographiques : on constate l'apparition du type *diplax* (sans nœud), du type voilé qui apparaît au II^e siècle p.C. et de celui caractérisé par la présence de la *palla contabulata*.

La nudité, les couleurs et les décorations, le lin et les sandales sont d'autres éléments relatifs à l'identification isiaque qui bénéficient d'une typologie propre. Un grand nombre de variantes au sein de ces groupes témoigne du syncrétisme entre Isis et d'autres déesses, ce qui rend l'identification isiaque autrement plus délicate.

Les combinaisons de ces éléments sont multiples, ce qui permet de souligner la complexité de la réalisation d'une typologie autour de la tenue vestimentaire et des coiffures isiaques allant du IV^e siècle a.C. au IV^e siècle p.C., date à laquelle cessent les représentations antiques de la déesse. Certains éléments égyptiens sont préservés et côtoient des éléments égyptisants, hellénistiques, hellénisants, grecs ou romains. La tenue isiaque évolue en même temps que les modes de l'époque dont elle est le fruit, certains éléments récurrents varient, de même que ceux qui leur sont associés ou dont ils sont dérivés. Identifier la déesse dans les images témoigne, au-delà des difficultés d'analyses stylistiques, de la complexité terminologique relative à l'évolution des identités du bassin méditerranéen. [CG]

Perrine OURNAC, Michel PASSELAC & Guy RANCOULE, *L'Aude*, CAG, 11/2, Paris 2009.

G. Rancole (p. 310, n°185 [10]) signale la découverte à Lagrasse d'une statuette (en fait un petit buste ; h. 5 cm) en bronze d'Ammon. Un bronze d'Isis-Fortuna a été trouvé à Lapalme (p. 311, n°188 [1]). [GC]

Özlem Aslan ÖZKAYA & Hasan BÖKE, "Properties of Roman bricks and mortars used in Serapis temple in the city of Pergamon", *Material Characterization*, 60, 2009, 995-1000.

Le temple de Sarapis de Pergame est l'un des plus vastes du bassin méditerranéen. La structure principale, construite en briques rouges, mesure 60 x 26 m. À celle-ci, il faut ajouter, de chaque côté, deux structures circulaires pourvues chacune d'un atrium carré, ainsi qu'un vaste atrium rectangulaire (100 x 200 m) situé devant le complexe. La hauteur actuelle des murs est de 19 m. Une étude technique des briques et des mortiers utilisés pour bâtir le sanctuaire montre qu'ils sont d'origine locale, de faible densité et de forte porosité, ce qui leur a conféré une certaine élasticité. [LB]

Petra PAKKANEN, "Is it possible to believe in a syncretistic god? A discussion on conceptual and contextual aspects of hellenistic syncretism", *OpAthRom*, 4, 2011, 125-141.

Cet article s'intéresse à la notion complexe et largement débattue de syncrétisme en proposant une double approche, à la fois conceptuelle et spécifique au cas d'Isis-Déméter à l'époque hellénistique. L'objectif de P. P. est d'insister sur le remplacement nécessaire d'une vision figée du syncrétisme par une définition de ce concept en termes de dynamiques : le syncrétisme constituerait ainsi un processus fondamental et caractéristique de toutes les religions polythéistes. S'appuyant sur une lecture métaphorique du partage des attributs significatifs entre plusieurs divinités, il semble ainsi douteux, selon P. P., que l'on puisse croire en une divinité syncrétique dans la mesure où cela induirait un changement fondamental au cœur même d'une religion. Au départ de ce constat, l'auteur propose ici d'utiliser ce concept dans une autre perspective, dans un sens processuel, placé en corrélation avec les phénomènes de mutations religieuses.

D'emblée, P. P. pose une question fondamentale : si l'on regarde le syncrétisme comme un processus et un élément inhérent à toute religion, comment peut-il nous aider à comprendre une religion dans un contexte spécifique ? L'auteur signale que l'on peut utiliser le concept de syncrétisme comme une clef de lecture pour ainsi investiguer la sphère complexe des croyances. Dans un système polythéiste, nous savons que les similitudes partagées par plusieurs divinités rendent leurs noms mutuellement traduisibles : les dieux existent avec différents noms, comme en témoigne un célèbre passage d'Hérodote (1.131.3). P. P. rappelle que des dieux a priori différents peuvent refléter les mêmes idées du divin, dans des formes et en des lieux distincts. Un tel processus était possible dans le monde gréco-romain, en raison de la polysémie des attributs et des symboles divins, facilement échangeables, empruntables et intégrables dans un contexte nouveau (p. 129).

^{141/} Cf. notamment Walters 1988 ; Tran tam Tinh 1990 ; Eingartner 1991.

^{142/} Il existe de nombreux débats autour de la manière de nouer la robe : cf. notamment Schäfer 1921, Bianchi 1980 et Malaise 1994.

Après avoir présenté cette réflexion conceptuelle, P. P. se focalise sur le soi-disant syncrétisme entre Isis et Déméter. Hérodote avait déjà signalé cette association en décrivant la manière dont les Égyptiens effectuaient leurs rites et en signalant que l'égyptienne Isis est appelée Déméter en langue grecque. Cependant, si l'on se penche sur les témoignages littéraires en Égypte hellénistique, aucune référence à une telle association n'est attestée. P. P. reprend les travaux de J. J. Herrmann¹⁴³ qui a réalisé un catalogue des représentations dites d'Isis-Déméter et cite notamment une statuette en marbre conservée au Musée de Boston (fig. 1, p. 131) dans la mesure où elle présente les trois attributs caractéristiques de ce type iconographique : tête voilée, torche et *calathos*. Cette statuette ne doit pas être interprétée comme une forme syncrétique d'Isis-Déméter, mais bien comme une image de la Déméter égyptienne. En effet, Isis et Déméter semblent constituer des entités divines distinctes lorsqu'elles sont représentées dans un groupe de divinités, comme l'atteste un haut-relief conservé au Musée du Capitole présentant Sarapis flanqué par deux divinités féminines : Isis et Déméter (fig. 2, p. 132). P. P. explore également les sources littéraires, tels les hymnes et les aréalogies et constate qu'Isis-Déméter n'y est jamais attestée (ce qui est inexact, Isis étant assimilée à Déo dans les hymnes d'Isidoros de Madinet Madi).

Avant de conclure, l'auteur propose une clef de lecture intéressante. La religion hellénistique est syncrétique par nature : les interprétations et ré-interprétations des divinités prennent à la fois des formes visuelles (représentations) et des formes textuelles (hymnes et aréalogies). Dans le cas d'Isis et de Déméter, on assiste en aucun cas à l'émergence d'une nouvelle déesse. Le syncrétisme doit être compris comme une coexistence fonctionnelle de différentes traditions religieuses ; la même déesse peut ainsi générer diverses représentations iconographiques et onomastiques, car le système polythéiste fournit une certaine flexibilité (p. 135-136). En reprenant l'ouvrage de G. Van der Leeuw¹⁴⁴ et son discours sur la métaphore, l'auteur précise que le syncrétisme entre Isis et Déméter a été conçu en faisant "résonner les lois des constructions métaphoriques". Les fidèles pouvaient donc utiliser une série de symboles différents pour caractériser leur déesse : peu importe le nom qu'on lui donnait, le teneur reste le même (déesse-mère, nourrice, donneuse de vie, etc.). [NA]

Ronit PALISTRANT SHAICK, "Who is standing above the lions in Ascalon?", *INR*, 7, 2012, 127-146.

Une série d'émissions ascalonites d'époque impériale présentent au revers une divinité égyptienne accompagnée de trois lions dont l'auteur analyse l'iconographie pour tenter d'en préciser l'identité. Cette effigie tout à fait singulière, propre à cette seule cité portuaire, apparaît tantôt en pied, tantôt en buste. Placé au cœur de cette étude, le type debout se décline

en trois variantes. Une frappe d'Antonin (pl. 14.1) montre la divinité de profil vers la droite sur une base devant laquelle marchent trois lions. La tête parée d'un *némès* et coiffée du *bem-bem*, elle porte un unique pagne et tient un sceptre dans la main gauche tout en serrant un fouet de la droite. Cette image divine est reprise sur des frappes de Marc Aurèle, Géta (pl. 14.2) et Caracalla, où elle semble se tenir directement sur le dos des lions. On la retrouve enfin sur des séries au nom de Macrin, Élagabal (pl. 14.3), Sévère Alexandre et Maximin, qui se poursuivent donc jusqu'à la fermeture de l'atelier civique en 234/5, mais cette fois à gauche, levant la main droite, tout en serrant le fouet de la senestre. En dehors des monnaies, cette effigie ne se rencontre que sur quelques intailles (pl. 14.6 et 8-10)¹⁴⁵, dont l'une trouvée en 1958 dans une tombe d'Ascalon. Bien qu'elles soient sujettes à des variations, ces gemmes s'inspiraient vraisemblablement de modèles monétaires¹⁴⁶, ce qui n'exclut pas, comme le suppose l'auteur, l'existence d'un groupe statuaire installé originellement à Ascalon. Si elle a parfois été considérée comme Osiris, Isis, voire Hélios, cette divinité présente une série d'attributs qui invitent à l'identifier comme une forme d'Horus-Harpocrate¹⁴⁷. Le flagellum (*nekbekh*) est un symbole d'autorité tenu certes par Osiris (pl. 14.7) mais parfois aussi par son fils et héritier (pl. 14.11). Sorte de triple *atef* posé sur des cornes de bélier, le *bem-bem* est l'une des coiffes fréquentes de jeunes dieux égyptiens, tel le Zeus Casios de Péluse¹⁴⁸ qui recouvrait en fait un Horus juvénile (pl. 14.12). Le sceptre est un autre emblème de pouvoir que l'auteur interprète comme le signe d'une possible assimilation à Zeus/Jupiter¹⁴⁹. La main levée est un geste de salut, mais aussi de protection, adopté par diverses divinités à connotation solaire en Méditerranée orientale (pl. 15.16). Harpocrate fait un tel signe sur une gemme (pl. 14.14) qui le figure montant un lion, un autre symbole fréquent du Soleil. D'autres intailles (pl. 15.17-18) figurent ainsi Harpocrate ou Hélios debout sur le lion, qui est aussi mis en rapport avec les bienfaits de l'inondation. Les trois lions sur lesquels se dresse le dieu ascalonite ne sont pas nécessairement d'origine syro-phénicienne. Comme le note pertinemment l'auteur, ils évoquent ces triades d'animaux – diverses espèces dont des lions – que les gemmes (pl. 15.20-21) figurent souvent autour de l'enfant solaire sur le lotus¹⁵⁰. Au vu de son succès dans le monnayage, on peut penser que

^{145/} On ajoutera deux intéressants exemplaires conservés aux Civici Musei d'Arte di Castelvecchio de Vérone (Sena Chiesa *et al.* 2009, n° 332-333).

^{146/} Ainsi que le notait Rahmani 1981, 46-48. Sur le rapport entre gemmes et monnaies, cf. Bricault & Veymiers à paraître.

^{147/} Une attribution déjà proposée par Bricault 2006c, 131, puis reprise dans la *SNRIS*, 164-165, qui relève comme frappes au "type debout", Ascalon 1 (Antonin), 2 (Marc Aurèle), 2A (Géta), 4 (Macrin), 5 (Élagabal) et 8 (Maximin).

^{148/} Sur l'iconographie de ce dieu d'origine sémitique à travers les gemmes et monnaies, cf. entre autres Bonner 1946.

^{149/} *Contra* la *SNRIS*, 164, n. 452, qui y voit un dérivé du sceptre *beka*, le pendant naturel du *flagellum*.

^{150/} Cf. Michel 2004, 74-75 et 273-275 (19.4), qui identifie à raison ces animaux aux diverses formes revêtues par le Soleil lors de sa course quotidienne.

^{143/} Cf. Hermann 1999.

^{144/} Van der Leeuw [1933] 1956.

cet Horus-Harpocrate aux trois lions a dû bénéficier d'un sanctuaire à Ascalon. C'est également sous Antonin qu'apparaît dans le monnayage la façade d'un temple égyptisant¹⁵¹ (pl. 15.22) que l'on pourrait être tenté de lui associer. Si le culte d'Isis est bien attesté dans la cité, la documentation fait encore défaut en ce qui concerne cet Horus, qui a bien pu subir, comme le pensait L. Bricault, l'influence du Zeus Casios de Péluse¹⁵². [RV]

Dimitros PAPANIKOLAOU, "The Aretalogy of Isis from Maroneia and the Question of Hellenistic 'Asianism'", *ZPE*, 168, 2009, 59-69.

Le propos de l'auteur est de se livrer à une analyse stylistique de cette arétalogie, qui relève de la tradition rhétorique hellénistique, dont les canevas rythmiques s'apparentent à ceux utilisés par les sophistes athéniens du IV^e siècle. *Lenkomion* de Maronée à Isis est d'autant plus précieux qu'il est le seul représentant de l'éloge d'une divinité de l'époque hellénistique. Dans un appendice, D. P. propose une correction par rapport au texte des derniers éditeurs. Au début de la ligne 9, il rejette, pour des raisons rhétoriques, la restitution [ἄπ]αν au profit de [δτ]αν. Il traduit dès lors les lignes 9-10 de la manière suivante : "The encomium of you is more important than my eyes. Whenever with the same eyes, with which I saw the sun, I see your beauty (κόσμον), I am confident that you will ever be here". [MM]

Giorgos PAPANTONIOU, "'Revisiting' Soloi-Cholades: Ptolemaic Power, Religion and Ideology", *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes*, 39, 2009, 271-288.

Fonctionnel du III^e siècle a.C. au IV^e siècle p.C., l'important complexe cultuel de Soloi-Cholades constitue un ensemble architectural fascinant qui témoigne de l'existence d'un lieu de culte dédié aux divinités isiaques à Chypre. En reprenant l'analyse stratigraphique, la chronologie et l'identification des cultes (sculpture et architecture) présentées par A. Westholm dans une étude publiée en 1936, cet article vise à répondre à trois objectifs : "revisiter le site" et l'intégrer dans le contexte de la recherche actuelle, révéler l'importance du sanctuaire pour le contexte chypriote et proposer une interprétation qui puisse mettre en relation le syncrétisme religieux, le pouvoir et l'idéologie ptolémaïques.

Dans un premier point, G. P. présente l'ensemble des cultes identifiés à Soloi-Cholades en détaillant les différentes phases chronologiques du complexe. Construit au III^e siècle a.C. et dédié à Aphrodite, le "temple A" a été remplacé par deux temples (B et C) dédiés à Aphrodite et à Isis, mentionnés par Strabon

(14.6), auxquels ont été associées plusieurs sculptures en calcaire : une statuette d'Isis agenouillée sur un tambour de colonne, illustrant vraisemblablement l'un des épisodes du mythe relaté par Plutarque (fig. 6, p. 274-275) et deux têtes aux cheveux bouclés, coiffées du croissant lunaire et interprétées comme une Isis et/ou une reine lagide en Isis (fig. 7 et 8, p. 275). Bien que l'attribution de ces sculptures aux temples ne soit pas clairement définie, trois divinités semblent avoir été vénérées conjointement à Soloi-Cholades, à la fin de l'époque hellénistique et au début de l'époque romaine : Isis, Cybèle et Aphrodite. Si l'association de ces déesses avec Aphrodite s'explique facilement en contexte chypriote, l'auteur insiste également sur la dimension chthonienne des cultes à Soloi-Cholades, en s'appuyant sur la présence de bassins et de canaux (fig. 9, p. 277) : des éléments qui jouent un rôle fondamental dans les "temples isiaques".

En se fondant sur une série de sculptures intégrées dans un contexte historique et idéologique, notamment une tête masculine identifiée à Alexandre (fig. 10, p. 279) et deux têtes féminines de reines lagides (fig. 12 et fig. 13, p. 281), l'auteur attire l'attention sur l'importante présence ptolémaïque à Soloi-Cholades, dans un contexte politique et religieux. En effet, il passe en revue la documentation littéraire et épigraphique relative à Arsinoé II, depuis son association à Aphrodite *Euploia* (en rappelant le temple dédié à Arsinoé *Kypris* au Cap Zephyrion), jusqu'à la diffusion de son culte dans les cités côtières (peut-être à Soloi-Cholades), considérée comme un vecteur fondamental de la propagation des cultes isiaques. En reprenant les questions soulevées par le rapport entre la nécropole de Soloi et les temples de Cholades, G. P. signale de nombreuses comparaisons avec les témoignages alexandrins, notamment le grand *Sarapieion*. Il cite une tête de marbre attribuée à Zeus (fig. 14, p. 283) qu'il interprète comme une représentation de Sarapis, dont la présence à Soloi-Cholades, en tant que divinité poliade d'Alexandrie, peut être comprise comme un acte de loyauté envers la dynastie lagide. Ainsi, l'étude des cultes à Soloi-Cholades doit être intégrée à un contexte plus large (en rapport avec le Cap Zephyrion, Athènes, Délos ou Halicarnasse) pour qu'ils puissent être interprétés et compris comme le résultat d'une "entreprise politique". L'article de G. P. a donc le mérite de proposer une nouvelle lecture du complexe de Soloi-Cholades, qui a été détaillée dans une monographie récemment publiée¹⁵³. [NA]

Sabino PEREA YÉBENES, "Una nota complementaria sobre Anubis θωρηκτής", *Aquila legionis*, 12, 2009, 133-146.

À l'époque romaine se fait jour une nouvelle iconographie, qui pourvoit certaines divinités d'attributs à caractère militaire. En Égypte, il en va ainsi d'Horus, Apis et Anubis. C'est ce dernier qui retient l'attention de S. P. Y. Cette iconographie est plurielle, le dieu pouvant être représenté armé, cuirassé, en costume militaire

151/ D'aucuns ont rapporté cet édifice au *Zrifā* mentionné dans le Talmud comme l'un des temples idolâtres de la région (*Avodab Zarab*, 11b).

152/ Qui s'était diffusé dans le domaine sémitique, comme le suggère aussi une paire d'amulettes en bronze de Césarée de Philippe portant les acclamations εἰς Ζεὺς Σάραπις et εἰς Ζεὺς Κάσις (Veymiers 2009a, 128-129).

complet ou avec la *tunica militaris*, la tunique de lin portée par les soldats. L'auteur reprend l'argumentation centenaire de R. Paribeni¹⁵⁴, qui insiste sur l'idée d'Anubis *imperator* et sa connexion avec la religion des militaires. Or certaines statuettes montrent Anubis dans la position de l'*adlocutio*, tandis que d'autres le présentent comme doryphore, un schéma qui n'existe pas dans le cadre de l'iconographie impériale. De plus, aucune de ces statuettes n'a été retrouvée dans le contexte d'un camp militaire romain. D'après S. P. Y., la signification des Anubis en cuirasse est à chercher davantage dans le cadre de la propagande impériale, dont elle serait l'une des traductions iconographiques. Ces divinités impérialisées, nées de la rencontre entre images impériales et portraits d'Alexandre, furent pour l'essentiel objets de propagande royale – d'abord égyptienne, puis lagide et finalement impériale romaine. Pour une approche récente légèrement différente, cf. Naerebout 2014. [PC]

Sophie PICAUD & Jean-Louis PODVIN, "Les *isiaca* de Tarse et de sa région", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011, 211-223.

En Cilicie, Tarse, aux confins de l'Anatolie et de la Syrie, constitue un point de rencontre entre l'Orient et l'Occident grâce aux routes terrestres et à sa proximité avec Chypre par son port. On ne s'étonnera pas que ce soit le seul endroit de la province qui ait livré des *testimonia* isiaques diversifiés, s'étalant de la fin de la période hellénistique au III^e siècle p.C.

Les statuettes en terre cuite nous ont conservé, notamment, des figurines d'Isis, de Sarapis, et surtout d'Harpocrate. Le modèle le plus fréquent présente la déesse vêtue d'un chiton, un sistre dans la dextre, coiffée en bandeaux supportant le *basileion* ou un *calathos* et une couronne de lierre. Parmi les fragments, on retiendra une tête avec un *basileion* et une couronne de lierre ; cette plante semble donc bien être un attribut d'Isis, typique de Tarse. Les Sarapis, peu nombreux, sont principalement représentés par des têtes barbues et chevelues, avec *calathos*. La couronne de l'une d'entre elles est complétée à nouveau par des feuilles de lierre. Le fragment le plus complet est une anse plastique de Sarapis trônant. Harpocrate, beaucoup plus courant, revêt les traits d'un jeune enfant, nu ou avec une draperie qui couvre l'épaule gauche, aux cheveux bouclés, coiffé de lierre, et exhibant un *pschent* ou un *basileion*, difficiles à distinguer à cause de leur mutuelle confusion. Comme bien souvent, il supporte une corne d'abondance et pose l'index droit sur la bouche. À côté de trois statuettes complètes, on dénombre douze bustes, dont seuls six portent la *cornucopia*. Les têtes isolées constituent le plus grand groupe. On remarquera que l'index droit, sur certains exemplaires, n'est pas posé sur la bouche, mais sur le menton ou est absent. En dehors de l'iconographie traditionnelle, on relève deux autres images. D'abord, un Harpocrate-Éros, nu, ailé, armé d'une torche, à califourchon sur une oie, et deux bustes de ce même enfant divin. Enfin, un Harpocrate-Dionysos

debout penche la tête vers la grappe de raisins qu'il tient dans sa main droite. De sa main gauche, il relève sa tunique pour servir d'abri à des fruits. Il est coiffé d'une couronne de lierre et d'un petit *pschent*.

Dans le monde des bronzes, une pièce nous a gardé une représentation d'Isis-Fortuna, dont les gestes montrent qu'elle portait une corne d'abondance et un gouvernail. Une autre statuette figure Isis en deuil, la main droite soutenant la tête, coiffée du *basileion*.

Une bague en or est ornée en son centre du baiser d'Hélios et de Sarapis, vus de profil.

Les lampes en terre cuite font aussi appel au répertoire isiaque. L'une d'elles possède un médaillon décoré d'Isis (avec corne d'abondance et situle) à côté de Sarapis (levant le bras gauche sans doute pour tenir un sceptre, et posant la main droite sur la tête de Cerbère) ; auprès de l'époux d'Isis, on reconnaît un petit Harpocrate. Plusieurs luminaires pourraient représenter Sarapis seul, en buste. Fait rare, Apis est accueilli sur les lampes. Sur le médaillon d'une de celles-ci, Isis (*basileion*, situle) se tient auprès d'un autel allumé, en compagnie d'un taureau, un attribut entre les cornes, que l'on a identifié à une étoile ou à un disque solaire, mais plus vraisemblablement le *basileion*, comme sur d'autres lampes de Tarse où l'animal figure isolément.

Pour les témoignages officiels, on n'a pas encore retrouvé à Tarse de temple isiaque. Cela n'implique pas l'absence d'un culte officiel, que révèlent sans doute les types isiaques du monnayage civique. [MM]

Richard PINCOCK, "A Possibly Unique Isis Head Bronze Coin of Cleopatra I (180-176 BC)", *NC*, 170, 2010, 53-62.

Publication d'un bronze ptolémaïque inédit au nom de Cléopâtre I^{re}, frappé soit durant le règne conjoint de la reine et de son fils Ptolémée VI (180-176 a.C.), soit durant celui de Cléopâtre II et Ptolémée VI (176-145 a.C.). Pour R. P., les monnaies à ce type représentent Cléopâtre I^{re} en Isis et illustrent l'assimilation opérée entre la reine et la déesse. [LB]

Séméli PINGIATOGLOU, "Cults of Female Deities at Dion", *Kernos*, 23, 2010, 179-192.

Entre autres divinités, l'auteur consacre un paragraphe à Isis (p. 189), introduite à l'époque hellénistique et dont le sanctuaire est florissant à l'époque romaine. À l'origine, elle est honorée sous l'aspect d'Isis Lochia ; une inscription votive du III^e siècle a.C. à Artémis Eileithya (= *RICIS*, 113/0215) trouvée dans la zone de l'Iséum peut-il permettre de supposer l'existence antérieure d'un temple de cette divinité dont Isis Lochia serait le prolongement naturel comme l'avance S. P. ? [MCB]

Jacques PLANCHON, Michèle BOIS & Pascale CONJARD-RETHORE, *La Drôme*, CAG, 26, Paris 2010.

Une statuette très fruste en bronze de "Fortuna", trouvée à Clansayes (n°093, p. 226, fig. 172), est plus vraisemblablement une Isis-Fortuna coiffée d'un *calathos* surmonté d'un *basileion* très schématisé. Plusieurs

documents sont répertoriés par J. Planchon pour le site de Die. On verra le n° 113 (135), p. 280-281, fig. 291, pour l'autel votif à Isis *regina* (= *RICIS*, 605/0801). L'épithète, en latin et en grec (= *CIL* XII, 1686), d'un certain C. Iulius Icarus a été dédiée par son père C. Iulius Isidorus (n° 113 [76], p. 272-273, fig. 279). Une antéfixe en terre cuite est ornée d'une tête de Jupiter-Ammon (n° 113 [492], p. 338, fig. 438). Un petit "taureau" en bronze, découvert à Menglon (n° 178 [15], p. 418) est généralement considéré comme un Apis. Un petit buste en bronze de Sarapis, posé sur un aigle aux ailes déployées, a été exhumé à La Touche (n° 352, p. 615, fig. 941). Dans la notice consacrée à l'oppidum du Pègue, Janick Roussel-Ode (n° 226, p. 480) rappelle que le buste de Sarapis en agate-calcédoine de Valréas (Vaucluse) a été recueilli dans un ruisseau venant du Pègue. Un *tintinnabulum* en bronze (sorte de tube muni d'anneaux), découvert à Saint-Barthélémy-de-Vals, a été rapproché des sistres égyptiens, comme le rappelle P. Réthoré (n° 295, p. 538, fig. 820). Pour Saint-Paul-Trois-Châteaux, on verra M. Bois (n° 324 [24], p. 578) pour le lustre en bronze orné d'un masque de Méduse (ses cinq masques de Jupiter-Ammon ne sont pas mentionnés). Toujours pour Saint-Paul-Trois-Châteaux, les lampes étudiées par Podvin 1999, 81-86, ne sont pas signalées. [GC]

Jean-Louis PODVIN, "Isiaca et Aegyptiaca de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge", *AncSoc*, 39, 2009, 245-259.

J.-L. P. recense un certain nombre d'objets en relation avec les cultes isiaques (*isiaca*) ou avec l'Égypte (*aegyptiaca*) qui ont été retrouvés dans un contexte de l'Antiquité tardive ou du Haut Moyen Âge¹⁵⁵. Il identifie trois catégories de documents. La première concerne les objets découverts dans des tombes mérovingiennes ou considérées comme telles. Pour l'auteur, il paraît difficile d'attribuer à ces *aegyptiaca* un rôle religieux véritable, à quelques exceptions près, ce qui est discutable. La deuxième catégorie rassemble des *isiaca* retrouvés dans des fondations d'églises ou à proximité immédiate de celles-ci, des provenances suggérant une continuité de l'occupation de l'espace sacré, sans doute par la volonté de la nouvelle religion de christianiser un lieu païen. Un dernier ensemble regroupe les *isiaca* réutilisés dans ces mêmes édifices religieux. L'auteur conclut sur la difficulté à affirmer que les cultes isiaques ont survécu longtemps parmi les habitants de la fin de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge, et sur le fait que des *aegyptiaca* ou des *isiaca* ont été réutilisés dans un but talismanique, esthétique ou utilitaire, en fonction des circonstances. [LB]

J.-L. PODVIN, *Luminaire et cultes isiaques*, Monographies *instrumentum*, 38, Montagnac 2011.

Ce livre comble l'attente formulée par L. Bricault au colloque de Poitiers (1999) d'une grande synthèse consacrée aux lampes isiaques et nous livre un ouvrage bien charpenté aux analyses fines et prudentes. À

juste titre, la recherche a été étendue à l'ensemble des luminaires. Le volume s'articule en deux éléments essentiels : une étude d'histoire globale des luminaires et un épais catalogue ; s'y ajoutent une bibliographie fournie d'une vingtaine de pages et plusieurs index. Après une partie historiographique qui rend hommage à V. Tran tam Tinh et met en lumière la richesse de ce type de documents, l'auteur soulève les difficultés de l'enquête de terrain, du classement et le questionnement utilisé dans son domaine de recherche.

Une première partie est consacrée à la présentation et à l'iconographie du luminaire isiaque. Il importe, en effet, de définir les termes variés, grecs et latins, désignant les luminaires (lampes, torches, candélabres, etc.) et leur évolution dans la longue durée. Sitôt faite la description des différents éléments de la lampe à huile, on passe à une présentation illustrée des typologies utilisées. L'étude iconographique s'élabore autour de la représentation de cinq dieux principaux, Isis, Sarapis, Anubis, Harpocrate, Apis, et met en place un classement qui sera celui du catalogue, de l'Un (divinité seule) au Multiple (groupe de 2 à 5 divinités) ; deux formes particulières sont également retenues, les lampes naviformes et momiformes. Certains types doivent être rejetés. Les plus représentés sont Isis et Sarapis. Isis, coiffée du *basileion*, vêtue à la grecque avec le nœud caractéristique, est rarement représentée debout (type à la voile ou devant un autel) ; elle trône plutôt ou figure en buste. C'est Sarapis portant le *calathos*, parfois radié, qui connaît le plus grand succès et les formes les plus diverses. Au type debout (rare), on préfère le type trônant avec Cerbère ou le buste (le buste de face comporte de multiples variations). Ensemble, Isis et Sarapis peuvent être accolés ou conjugués et se regardant. Si le type d'Isis *lactans* est bien connu, Isis et Harpocrate peuvent former une triade avec Sarapis ou Anubis.

Une deuxième partie traite de la production et de la consommation et permet de présenter le fonctionnement des ateliers produisant des lampes isiaques, par les fouilles mais aussi grâce au repère fondamental des marques (187 recensées avec un catalogue à part). On distingue par ordre d'importance de grands ensembles régionaux caractérisés par leurs marques et leur typologie, mais aussi par les mouvements d'export-import et par leur capacité à copier ou à inventer de nouveaux types ; Rome et l'Italie, les ateliers ibériques et africains en sont les représentants les plus inventifs. Ainsi, dès le 1^{er} siècle, la triade avec Anubis à la tunique, Isis et Sarapis accolés ou s'embrassant sur une anse, le lectisterne sur une anse semblent d'origine romaine. La triade avec Anubis à la chlamyde est typique de la Campanie et s'exporte en péninsule Ibérique. En Afrique, les ateliers sont à la fois nombreux et inventifs : Sarapis radié ; Isis et Sarapis jumelés ; Isis et Sarapis radié affrontés ; Anubis et Isis se retournant. Certains types occidentaux sont repris et copiés : la triade campanienne en Espagne et en Afrique ou Harpocrate seul en Afrique. Les exportations sont encore plus courantes comme Isis et Sarapis radié affrontés ; Sarapis trônant de face ; bustes

d'Anubis et d'Isis se retournant. Copies et exportations se retrouvent dans les autres ateliers d'Occident. Les ateliers orientaux ont peu de marques et il faut noter le succès des exportations des ateliers égyptiens.

Le chapitre suivant étudie la répartition géographique des découvertes en trois groupes équilibrés : le monde occidental européen, le monde africain, le monde grec. D'utiles tableaux recourent les notions essentielles du nombre de lampes, des types divins, du lieu de découverte et de la datation ; dans l'ordre décroissant, on a : l'Occident, avec Rome et Ostie, l'Italie et la côte dalmate, les trois îles italiennes, la péninsule Ibérique, les Trois Gaules, la Narbonnaise, les Germanies et le Danube, la Bretagne ; l'Afrique ; le monde grec.

La troisième partie traite de l'utilisation du luminaire isiaque avec l'analyse du lieu de découverte (contexte domestique, lieux publics, ateliers ou magasins, contexte funéraire, temples). C'est le contexte funéraire qui est le domaine le plus riche, mais le plus difficile à interpréter ; en revanche, on a peu de lampes à décor isiaque trouvées dans les temples dédiés à ces dieux, à l'exception de Marathon et de Pompéi. La documentation archéologique ne nous apprend pas grand chose sur l'utilisation des luminaires contrairement aux sources écrites, mais la place du luminaire peut être, aussi, analysée à la lumière de ses racines pharaoniques ; culte divin journalier (allumage, alimentation, entretien, stockage) ; le cas des laraires est examiné ; ensuite on passe aux fêtes et processions, à l'initiation, au culte funéraire, aux pèlerinages et ex-voto.

Sarapis est le dieu le plus représenté (45,8 %), en particulier à Rome, en Sicile, en Afrique (surtout la forme radiée) et dans le monde grec. Il est suivi par Isis (35,9 %) bien présente dans la péninsule Ibérique, la Gaule, l'Italie. Loin derrière apparaissent Harpocrate (11 % : Gaule, péninsule Ibérique, Italie) et Anubis (7 % : monde occidental). Les lampes à thèmes isiaques s'épanouissent à l'époque impériale, surtout entre le milieu du I^{er} et le milieu du III^e siècle. Certaines représentations divines sont liées à des périodes précises : Sarapis est faiblement représenté jusqu'à la fin du I^{er} siècle ; il monte en puissance jusqu'au milieu du II^e, pour connaître son apogée jusqu'au milieu du III^e.

Parmi les nombreuses annexes, le catalogue est le deuxième élément essentiel de l'ouvrage. L'auteur nous livre un corpus impressionnant d'un millier de lampes avec 200 types différents. Il suit un code précis de présentation des figures : nom divin, attitude (debout, trônant, couché, buste), position sur la lampe (médaillon, anse), numéro d'exemplaire dans la série. L'ouvrage est abondamment illustré : 240 figures dans le texte et les photos de 60 % des lampes du corpus, articulées en 64 planches. Le catalogue des marques de producteur des lampes à décor isiaque est également fort utile. [MCB]

J.-L. PODVIN, "Création et imitation dans le luminaire isiaque", dans L. Chrzanowski (éd.), *Le Luminaire antique. Lychnological Acts 3. Actes du 3^e Congrès International d'études de l'ILA, Université d'Heidelberg. 21-26.IX.2009*, Monographies *instrumentum*, 44, Montagnac 2012, 295-302.

L'origine d'un modèle iconographique n'est pas toujours aisée à déterminer. C'est encore plus vrai dans le cadre des cultes isiaques, tant leur diffusion spatiale et chronologique fut grande. J.-L. P. fait un point sur les espaces de création et les terres d'imitation des images reproduites sur les luminaires. Le motif avec Isis et Sarapis côte à côte, et parfois s'embrassant, semble originaire du Latium, sinon de Rome même. Pour l'auteur, le regroupement de plusieurs divinités "isiaques" paraît d'ailleurs être une particularité romaine, ce qui n'est cependant pas systématique¹⁵⁶. Le motif avec Harpocrate, Isis et Anubis, à l'origine du logo de la *Bibliotheca Isiaca*, est italien. Isis en buste, avec le sistre, semble une création ibérique, de même que la représentation en bustes accolés d'Isis et de Sarapis. Troisième pôle de création, la Proconsulaire d'où sont originaires les diverses compositions intégrant Sarapis radié. En Occident, la Gaule, la Bretagne et la Germanie se contentent d'imiter et de reproduire. D'Orient semble provenir des types singuliers, issus de centres de production plus éclatés : Isis debout devant un autel (Corinthe), Sarapis trônant (Crète), Isis et Sarapis en buste de face (Chypre et/ou Tarse), Sarapis et les Dioscures (Cnide), etc. L'auteur étudie ensuite le cas du *basileion*, parfois mal compris et très diversement interprété par les graveurs des moules, rendant parfois délicate l'identification de la déesse. Dans d'autres cas, c'est l'utilisation de moules usés ou réalisés par surmoulages d'exemplaires peu nets qui aboutissent à des lampes au relief empâté et imprécis, parfois retouché. Cette grande diversité souligne à la fois l'inégalité des connaissances religieuses en fonction des lieux de production et l'extraordinaire diffusion de ces modèles dans l'ensemble du monde méditerranéen. [LB]

J.-L. PODVIN, "Lampes à huile en forme de navire dans le monde gréco-romain", dans C. Borde & C. Pfister (éd.), *Histoire navale, histoire maritime. Mélanges offerts à Patrick Villiers*, Paris 2012, 116-124.

Nombreuses sont, dans le monde antique, les lampes à huile naviforme. Plusieurs d'entre elles, fabriquées en Égypte ou non, portent l'image des dieux Isis, Sarapis et/ou Harpocrate¹⁵⁷ ; plusieurs sont illustrées et décrites dans cette étude, dont une, inédite, provenant d'une collection privée suisse (p. 117). La mention d'une lampe de ce type dans la célèbre procession du *Navigium Isidis* des *Métamorphoses* d'Apulée a souvent conduit les savants à les attribuer systématiquement à ces divinités, même en l'absence d'indice iconographique ou épigraphique. Il convient toutefois de rester très prudent : toutes les lampes naviformes ne sont pas isiaques ou n'ont pas eu pour vocation de servir dans un rituel isiaque. J.-L. P. a raison de plaider pour des explications différenciées à la présence de telles lampes en divers milieux. N'oublions jamais que la fonction première des lampes est d'éclairer. Tel a dû être la plupart du temps leur usage, qu'elles aient été l'objet d'un vœu et déposées dans un sanctuaire, ou

^{156/} Bricault 2013b.

^{157/} Bricault 2006, 126-134 et Podvin 2011, 91-94.

bien conservées au sein de demeures privées. Sans doute parfois simplement décoratives, elles ont pu évidemment à l'occasion signifier l'attachement de leur propriétaire à telle ou telle divinité, qu'il ait été ou non un marin. Dans le cas des lampes naviformes, il est difficile de ne pas considérer que leur propriétaire, ou leur dédicant, n'ait pas eu un quelconque rapport avec le milieu maritime, comme en témoignent les provenances des exemplaires mis au jour (Ostie, Pouzzoles, Carthage, Gighthis, etc.). Sans doute est-ce pour des raisons de cet ordre que l'on a exhumé certaines de ces lampes de tombes, à Gerasa ou à Athènes, qui ont pu être celles de marins. [LB]

J.-L. PODVIN, "Cultes isiaques en Pont et Paphlagonie", dans G. R. Tsetschladze (éd.), *The Black Sea, Paphlagonia, Pontus and Phrygia in Antiquity: Aspects of archaeology and ancient history*, BAR International Series, 2432, Oxford 2012, 207-211.

C'est de Sinope qu'est censée être venue la statue de Sarapis sous les premiers Ptolémées, si l'on en croit Tacite, Plutarque ou Clément d'Alexandrie. Mais le récit est fictif¹⁵⁸. Aucun élément isiaque d'époque hellénistique n'a d'ailleurs été découvert à Sinope, et il faut attendre l'époque romaine pour y trouver des attestations épigraphiques et monétaires de ces cultes. D'autres sites pontiques et paphlagoniens, que l'auteur passe en revue, ont également apporté des témoignages isiaques pour la période romaine, attestant la diffusion de ces cultes dans ces régions des rives méridionales du Pont-Euxin. Il souligne l'importance des émissions monétaires, indice d'une faveur politique envers ces divinités, mettant en avant Sarapis plus que sa compagne. [LB]

J.-L. PODVIN & Claude STEEN-GUELEN, "La collection égyptienne du musée des Beaux-Arts de Dunkerque", *Revue historique de Dunkerque et du littoral*, 43, 2010, 197-218.

Au sein de cette collection essentiellement constituée d'objets d'Antinoë, on remarquera deux têtes en terre cuite qui représentent Isis : l'une, de grande taille (14 cm), est surmontée de la base de la coiffe isiaque ; l'autre, plus petite (4 cm), est rehaussée d'un *calathos* et fait partie des représentations d'Isis-Aphrodite. [LB]

Jeremy POPE, "The Demotic Proskynema of a Meroitic Envoy to Roman Egypt (Philae 416)", *Enchoria*, 31, 2008-2009, 68-103.

En 1937, F. L. Griffith donna une édition longtemps considérée comme définitive d'un graffito exceptionnel dont l'*ed. pr.* remonte à 1887¹⁵⁹. Le caractère unique de ce texte tient à sa longueur (26 lignes), aux détails du récit exposé et à la présence rare d'une double datation, selon les années régnales des souverains romain et méroïtique, Trébonien Galle et Taqereramani, qui correspond au 10 avril 253. Il se compose d'un rapport décrivant deux visites faites à Philae par Sasan fils de Paese, envoyé du

roi de Méroé, au milieu du III^e siècle p.C., et d'une prière de ce même personnage à Isis de Philae. L'interprétation de ce graffito par Griffith, jamais remise en cause, a exercé une influence considérable sur notre vision de l'histoire de Philae, de la Dodécaschène, et même de l'état méroïtique au début de l'Antiquité tardive. Encore récemment, dans les *Fontes Historiae Nubiorum*, la prière qui conclut le texte est présentée comme la preuve que son auteur avait pris, en Égypte, la route du désert de l'Est et avait été exposé à un grand danger, certainement du fait des Blemmyes.

J. P. reprend entièrement l'interprétation du texte. Selon lui, au cours de sa première visite, Sasan aurait en fait participé aux cérémonies du "festival de l'entrée" au cours desquelles la statue d'Isis était transportée de Philae à Biggeh pour y rendre les honneurs à son époux défunt, ce que montrent la localisation précise du graffito et son orientation, le répertoire cultuel utilisé et les activités rituelles mentionnées : à cette occasion, au nom de son souverain, il finança de grandes réjouissances. Il revint à Philae l'année suivante, accompagné du *gêreñs* d'Isis, porteur de nouvelles offrandes et de dons considérables (10 talents d'argent). Il reçut de nouveau un accueil chaleureux de la part des prêtres du temple et de la population. Un mois avant la date de rédaction du texte, au terme de son séjour, Sasan et son cortège reçurent la visite du *peseto* (fils royal) méroïte Abratoy, porteur lui aussi de nombreuses offrandes pour Isis. L'interprétation très convaincante de J. P. fait apparaître clairement que Biggeh se trouve à la frontière entre Koush et l'Égypte, et que la Dodécaschène est alors sous le contrôle de Méroé. Le proscynème final, qui évoque les voyages passés et à venir de Sasan et de son frère, ambassadeur à Rome de Méroé, fait référence, non à une route dangereuse qui traverserait le désert de l'Est, comme la lecture "noble désert" de Griffith le laissait envisager, mais à un lieu de culte non identifié des environs de Philae. [LB]

Gabriela Mabel PORTANTIER, "La devoción Isis entre las mujeres. Una perspectiva epigráfica", *Argos. Revista de la Asociación de Estudios clásicos*, 34, 2011, 71-95.

Depuis l'étude désormais bien vieillie de S. K. Heyob et les travaux d'E. Walters et J. Eingartner¹⁶⁰, la dévotion des femmes envers Isis n'a pas fait l'objet d'une véritable synthèse. Si le travail de G. M. P. est construit sur la seule documentation épigraphique, il fait déjà ressortir plusieurs aspects fort intéressants. L'auteur rappelle à juste titre que les inscriptions funéraires sont un moyen d'affirmer le statut social en lui garantissant une forme de perpétuité. Durant l'époque tardo-républicaine puis impériale, qui offre le corpus textuel le plus fourni, le processus de romanisation impose ses propres codes discursifs, qui deviennent bientôt des modèles. Ainsi, l'*aemulatio*, dans le cadre cultuel isiaque, entraîne la création d'un nouveau type de récit qui s'approprie les conventions épigraphiques traditionnelles pour les

158/ Cf. Borgeaud & Volokhine 2000 ; Barat 2009 et Barat 2010, chroniqués supra, 312-313.

159/ Révillout 1887 ; Griffith 1937, 114-119, n° 416.

160/ Heyob 1975 ; Walters 1988 ; Eingartner 1991.

réinterpréter différemment. Cette resémantisation s'opère aussi par le biais de l'iconographie, l'image jouant un rôle plus explicite que bien des formules funéraires, souvent elliptiques et stéréotypées. Les femmes, des affranchies pour nombre d'entre elles, en sont les principales bénéficiaires, affichant et affirmant ainsi leur rôle dans le culte d'Isis et leur implication dans les rituels mystériques, bien davantage que les hommes. Un investissement religieux gage d'honorabilité, de reconnaissance et de visibilité, notamment dans les communautés provinciales. [LB]

Michel PROVOST, *La Côte-d'Or. Alésia*, CAG, 21/1, Paris 2009.

Une statuette en calcaire exhumée à Alise-Sainte-Reine montre un dieu barbu et moustachu, portant cuirasse et manteau au-dessus d'une tunique courte ; sa chevelure bouclée est surmontée d'un *calathos* à redans ; deux colombes perchées sur les branches d'un chêne flanquent la tête du dieu (p. 451, n° 008, fig. 493). Ce "dieu aux oiseaux" local, attesté par d'autres représentations, est manifestement assimilé ici à Sarapis. On peut sans doute établir un rapprochement avec l'important temple du dieu guérisseur Apollon Moritasgus, dont la fouille à Alise-Sainte-Reine a livré des dédicaces et plus d'une centaine d'ex-voto de malades ainsi qu'un ensemble thermal (p. 517-530, fig. 611-634). L'ouvrage ne mentionne pas une statuette en bronze du taureau Apis retrouvée dans un lot d'antiquités provenant d'Alise-Sainte-Reine, mais il est vrai que la découverte régionale de l'objet n'est pas assurée. Mentionnons également un scarabée en bronze recueilli en 1908 lors de la fouille d'un atelier de bronzier sur le même site d'Alise-Sainte-Reine (p. 395, n° 008). [GC]

M. PROVOST *et al.*, *La Côte-d'Or d'Allerey à Normier*, CAG, 21/2, Paris 2009.

On ne peut reconnaître Isis dans un petit bronze trouvé à Beaune qui montre un personnage féminin coiffé d'une sorte de mitre (p. 57, n° 054, selon une hypothèse déjà proposée par E. Thévenot). Un Harpocrate en bronze a été recueilli près du bassin d'une source à Baubigny (p. 46, n° 050). Le "petit dieu panthée enfant" en bronze trouvé dans une vigne près de Dijon (p. 304, n° 231) est en réalité un Harpocrate panthée bien connu. Enfin, une immense nécropole romaine, mais surtout mérovingienne, à Noiron-sous-Gevrey, semble avoir livré une parure en bronze de type égyptien, primitivement ornée d'incrustations, montrant deux *uraei* accolés, couronnés chacun d'un disque solaire, dont seule la photo est présentée par M. P. (p. 593, fig. 755). [GC]

M. PROVOST *et al.*, *La Côte-d'Or de Nuits-Saint-Georges à Voulaines-les-Templiers*, CAG, 21/3, Paris 2009.

La tête en calcaire, très mutilée, exhumée dans la cour nord du grand temple du lieu-dit "Les Bolards" à Nuits-Saint-Georges, pourrait représenter Sarapis, mais on a voulu y reconnaître également Neptune ou Mars

(p. 15, n° 464, fig. 30). Les fouilles de Salives auraient livré une figurine en bronze d'Osiris (p. 163, n° 579). Le buste de Sarapis-Hélios est gravé sur une intaille en grenat de Selongey (p. 188, n° 599). Un scarabée en ophite provient de Semur-en-Auxois (p. 192, n° 603). Un petit bronze assez fruste montrant le dieu Bès a été découvert près de Talant (p. 203-204, fig. 319). Les fouilles de Vertault ont livré un moule fragmentaire en terre cuite blanche, où l'on reconnaît Isis, Sarapis et Harpocrate dans un bateau (p. 296, n° 671 : simple mention de la découverte, sans identification). De Vertault encore est issu un bronze de Mercure égyptisant au pètase orné des ailerons habituels, mais aussi d'une plume (p. 354, n° 671, fig. 482). On hésitera à reconnaître une "statuette de prêtresse d'Isis portant un miroir" dans une découverte de Villiers-le-Duc (p. 406, n° 704). [GC]

Laetizia PUCCIO, "Les cultes isiaques à *Emporion*", *Pallas*, 84, 2010, 207-227.

Dans le secteur culturel sud-ouest de la Néapolis, il faut reconsidérer le résultat des fouilles de 1908-1909. Une inscription bilingue (*RICIS*, 603/0701), datée de la fin du III^e siècle a.C., y atteste la fondation d'un temple aux divinités isiaques avec statues et portique par un Alexandrin. Dans le temple M, la mise au jour d'une statue d'un dieu grec barbu et chevelu, d'abord attribuée à Asklépios, pourrait être aussi bien celle d'un Sarapis à la patère avec trace de l'emboîtement de la coiffure. Enfin, d'autres fragments suggèrent la présence d'une statue d'Isis (sandales), d'Harpocrate à la *cornucopia* et d'un bestiaire isiaque (Cerbère, sphinx, serpent). Les aménagements hydrauliques et l'existence de portiques pourraient renforcer l'idée d'un espace consacré à un culte guérisseur. Ces témoignages rendent bien compte de l'évolution historique d'une cité portuaire. [MCB]

L. PUCCIO, "Pieds et empreintes de pieds dans les cultes isiaques. Pour une meilleure compréhension des documents hispaniques", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, N. S. 40 (2), 2010, 137-155.

Les pieds sculptés et les empreintes de pieds incisées sur des plaques votives sont deux témoignages relatifs aux cultes isiaques dont la signification reste discutée. L'absence de mention chez les auteurs antiques nous empêche d'appréhender totalement le sens que peuvent revêtir ces objets en contexte culturel, notamment dans la péninsule Ibérique.

En Égypte, la représentation du pied symbolise l'expression de la puissance divine. Cette matérialisation semble essentiellement attribuée à Sarapis mais pose des problèmes d'interprétation : sont-ils de simples *ex voto* évoquant la présence du dieu ou de véritables objets de culte renvoyant à une représentation symbolique de Sarapis¹⁶¹ ? Majoritairement attesté en Égypte, le pied – essentiellement droit – en ronde-bosse l'est également en quantité moindre en Afrique du Nord et

161/ Sur cet épineux dossier, cf. Dunbabin 1990.

dans la péninsule Ibérique¹⁶², ce dès le II^e siècle p.C. Ces pieds peuvent être accompagnés de différents attributs et incarner, dans le monde gréco-romain, les vertus guérisseuses de Sarapis. Mais l'absence d'un contexte archéologique de découverte, ce qui est systématiquement le cas en Hispanie, rend délicate toute interprétation.

Les empreintes de pieds incisées sur des stèles votives retrouvées en contexte religieux semblent représenter, quant à elles, l'épiphanie divine, comme c'était déjà le cas au Nouvel Empire. Elles pouvaient être accompagnées d'inscriptions ou d'attributs relatifs aux dieux. En Égypte, elles connaissent certaines variantes stylistiques et peuvent symboliser l'apparition du dieu lors de fêtes. Hors d'Égypte, elles sont attestées sur plusieurs sites antiques du bassin méditerranéen, et notamment dans deux cités de Bétique, *Italica* et *Baelo Claudia*. Les variantes sont nombreuses (taille, forme, direction, pied représenté) et leur interprétation problématique, ces empreintes pouvant aussi bien symboliser l'épiphanie divine que la matérialisation des traces laissées par l'orant, assurant sa présence auprès de la divinité.

La présence des pieds et empreintes de pieds dans le nord de l'Afrique et en péninsule Ibérique renforcerait l'idée que l'Afrique sert de relais majeur à la diffusion des cultes égyptiens en Hispanie dès le I^{er} siècle p.C. [CG]

Joachim-Friedrich QUACK, "Miniaturisierung als Schlüssel zum Verständnis römerzeitlicher ägyptischer Rituale?", dans O. Hekster, S. Schmidt-Hofner & C. Witschel (éd.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire, Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network 'Impact of Empire' (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leyde 2009, 349-365.

J.-F. Q. discute certaines positions de la recherche sur les rituels magiques de l'Égypte de l'Antiquité tardive pour lesquels les principales sources sont des papyrus en langue grecque ou démotique. Le savant centre sa réflexion sur la question de la "miniaturisation" sans jamais réellement définir cette notion qu'il faut certainement comprendre comme une version miniaturisée des rituels et des dispositifs culturels des temples (autels miniatures, statuettes, taille réduite des offrandes, etc.). Il propose d'y voir une possible clef de compréhension des rituels égyptiens de l'époque romaine et offre essentiellement ici une réponse aux travaux de Smith, qui reprend des interprétations antérieures de textes religieux tardifs, et de Moyer & Dieleman qui examinent notamment un rituel de consécration d'une intaille¹⁶³. [LBe]

Michel REDDÉ (éd.), *Oedenburg : fouilles françaises, allemandes et suisses à Biesheim et Kunheim, Haut-Rhin, France. Vol. I. Les camps militaires julio-claudiens*, Monographien des RGZM, 79.1, Mayence 2009.

Une statuette d'Isis-Fortuna en argent (h. 3,7 cm) a été découverte lors de fouilles menées dans le camp romain de Bisheim, en Alsace (p. 385-388 et fig. 11.1),

précisément dans la cour des *principia*. Vêtue d'un long chiton et d'un himation, sans nœud entre les seins, tenant un gouvernail et une corne d'abondance, elle est couronnée d'un *basileion* posé sur un mortier (et non sur un *calathos* comme indiqué p. 385). M. R. propose, à partir de considérations stratigraphiques, une date claudionéronienne, voire du début de la période flavienne pour la statuette. [LB]

Bernard RÉMY & Henri DESAYE, *Inscriptions latines de Narbonnaise (ILN). VII. Les Voconces. 1. Die*, Supplément à Gallia, 44, Paris 2012.

On verra p. 97-99, n°6 (fig.), le petit autel (I^{er}-II^e siècle) de Die, dans la Drôme, dédié à Isis *regina* par Birria Secundilla (= *RICIS*, 605/0801) ; les auteurs donnent des précisions sur le nom de la dédicante associant un gentilice gaulois (Birria) à un surnom latin (Secundilla). Sur une stèle funéraire (I^{er} siècle p.C.) du même site de Die, le père du défunt porte le nom théophore Isidorus (p. 190-192, n°82, avec fig.). On se reportera aussi p. 365, n°247 (fig.) pour un autel votif à Isis (II^e siècle p.C.) de La Bâtie-Montsaléon, dans les Hautes-Alpes (= *RICIS*, 605/0701), avec des précisions sur le nom de la dédicante Cornelia Materna. [GC]

B. RÉMY & Nicolas MATHIEU, *Les femmes en Gaule romaine*, Paris 2009.

Dans une lecture qui souhaite adopter le point de vue féminin et insiste sur l'activité des femmes en Gaule romaine, une part importante est réservée aux prêtresses. Un petit développement est consacré aux desservantes du culte d'Isis (p. 136), ainsi qu'un tableau (p. 199). À Nîmes, où le culte est bien attesté, Tettia Cresces est *sacerdos Isidis* : pour l'onomastique, cf. *RICIS*, 605/0104 et pour la dédicace à Isis de Titia Savinis *ornatrix* (du temple ?) (p. 96), cf. *RICIS*, 605/0103. Une épitaphe de Fréjus mentionne Kalavia, fille de Marcus, épouse d'un centurion de la huitième légion, initiée aux mystères (*sacrorum*) sans précision. Les auteurs hésitent à attribuer au culte d'Isis ou à celui de la Grande Mère le titre de *mater sacrorum* connu à Bordeaux et à Besançon. [MCB]

Gil H. RENBERG, "Hadrian and the Oracles of Antinous (SHA Hadr. 14.7)", *MAAR*, 55, 2010, 159-198.

La disparition "mystérieuse" du jeune bithynien Antinoüs dans les eaux du Nil, en octobre 130 p.C., constitue l'un des épisodes les plus connus du règne d'Hadrien. Si la création du culte d'Antinoüs et sa diffusion dans le monde méditerranéen ont été le sujet de nombreuses études, l'auteur propose ici d'aborder un aspect qui n'a jamais été réellement investigué. En se fondant sur la documentation, essentiellement littéraire, associée à la mort et au culte d'Antinoüs, G. R. propose d'essayer de comprendre les circonstances qui ont permis d'instaurer un culte à Antinoüs en tant que divinité oraculaire.

Pour étayer son discours, l'auteur s'appuie sur plusieurs témoignages épigraphiques retrouvés en contexte funé-

162/ Pour l'Hispanie, cf. Alvar 2012, 62-65 et 81-83.

163/ Smith 1978 ; Moyer & Dieleman 2003.

raire (notamment des épitaphes) à Rome, en Lydie, à Pergame, etc. Ceux-ci semblent démontrer l'existence d'une croyance selon laquelle le défunt pouvait apparaître en rêve et communiquer avec les vivants. Selon G. R., "after all, if the dream-visitations they alluded to were simply considered by the dreamers to be the products of their imaginations, the recipients would have had no reason to record their dreams on tombstones" (p. 163). Il ne s'agit donc pas d'un concept littéraire, mais bien d'une véritable croyance : les individus devaient penser que les esprits des défunts communiquaient à travers les rêves en leur faisant des requêtes, de la même manière que les divinités étaient censées apparaître en songe chez les fidèles. Ces inscriptions livrent donc de précieux témoignages sur la manière dont les défunts pouvaient à la fois communiquer mais aussi annoncer qu'ils allaient devenir "divins". À titre d'exemple, l'on peut citer le testament d'Épikratès, réalisé par un homme originaire de Lydie, au début de l'époque impériale, qui précise que son défunt fils est venu le visiter en rêve car il souhaitait être le point focal d'un nouveau culte du héros que son père devait établir. L'auteur cite également l'épigramme d'Isidora, en Égypte, à Touna el-Gebel, une jeune fille supposée s'être noyée dans le Nil au II^e siècle p.C. (p. 164).

À partir de ces nombreux exemples (inscriptions et sources littéraires), l'auteur propose ainsi une nouvelle théorie pour comprendre l'intervention d'Hadrien dans le processus de divinisation d'Antinoüs. L'empereur Hadrien aurait ainsi appris, par le biais d'un rêve, que son compagnon était devenu un héros ou un dieu et surtout, qu'il méritait d'être vénéré comme tel. Suite à cet événement, le culte d'Antinoüs aurait été instauré à Antinoopolis. Hadrien semble donc, si l'on suit ce raisonnement, avoir joué un rôle fondamental dans la fondation du culte d'Antinoüs. Les principales sources (l'obélisque du Pincio, la *vita Hadriani*, Pausanias et d'autres sources indirectes) montrent qu'Hadrien a fait instaurer le culte d'Antinoüs à Mantinée et il n'est pas impossible qu'il soit aussi intervenu ailleurs. En guise de conclusion, l'auteur insiste sur le contexte égyptien de la divinisation d'Antinoüs. En Égypte, cette nouvelle divinité était capable de communiquer avec les fidèles (rêves oraculaires), alors qu'ailleurs Antinoüs semble surtout avoir été vénéré comme un dieu ou un héros. En inscrivant ce phénomène dans une tradition antérieure (en citant les cas d'Imhotep et d'Amenhotep), G. R. précise que les Égyptiens étaient préconditionnés à associer des mortels divinisés aux rêves et que "the original impulse leading Hadrian to establish Antinous as a divinity, most likely one or more dreams, was Greek in nature, but the execution was imbued with egyptian elements—and adopting elements of egyptian culture was a very Greek and Roman thing to do" (p. 180).

Enfin, le lecteur ne manquera pas de consulter l'intéressant appendice (p. 181-191) centré sur l'identification du soi-disant *Antinoeion* de la Villa d'Hadrien, l'origine de l'obélisque du Pincio et la localisation de la tombe d'Antinoüs. L'auteur propose un rapide état de la question sur ces différents points en regrettant que les dernières découvertes réalisées

par Z. Mari¹⁶⁴ aient conduit la plupart des exégètes à accepter l'identification de l'*Antinoeion* à Tivoli comme étant le mausolée d'Antinoüs, au centre duquel devait figurer l'obélisque situé aujourd'hui à Rome, sur le Pincio. En effet, si l'identification de cette structure comme un complexe égyptisant lié à Antinoüs et aux cultes isiaques peut être acceptée, son attribution n'a jamais été réellement discutée. Cette argumentation est fondée d'une part sur l'analyse iconographique et stylistique des sculptures égyptisantes aujourd'hui conservées au Musée du Vatican et d'autre part, sur un passage ambigu des lignes hiéroglyphiques de l'obélisque du Pincio. Ainsi, l'auteur rappelle qu'Épiphanie (*Ancoratus*, 106.9) et Clément d'Alexandrie (*Protr.*, 49.1-3) livrent des indications qui permettent de situer la tombe d'Antinoüs en Égypte, à Antinoopolis. G. R. rejette l'interprétation de Z. Mari, jugée insuffisante et positiviste, car selon lui, aucune donnée ne prouve qu'Antinoüs ait bien été enterré à Rome, suggérant plutôt l'Égypte comme l'hypothèse la plus probable. [NA]

G. H. RENBERG, "Incubation at Saqqâra", dans T. Gagos & A. Hyatt (éd.), *Proceedings of the 25th International Congress of Papyrology, Ann Arbor, July 29-August 4, 2007*, American Studies in Papyrology, Ann Arbor 2010, 649-662.

L'examen attentif des sources révèle que les preuves d'une pratique incubatoire à Saqqara sont moins abondantes et plus complexes qu'on ne le croit. Certes, les archives du prêtre Hor montrent que celui-ci a eu recours à l'incubation, mais il est délicat, selon G. R., d'extrapoler et de considérer que ce cas particulier puisse être généralisé. De même, s'il est clair que les rêves et les interprétations de rêves ont joué un rôle important dans le fonctionnement de l'*Asklepieion* où était vénéré Imhotep/Imouthès, la pratique de l'incubation par les dévots reste à démontrer. Pour l'auteur, rien ne permet en l'état actuel de nos connaissances d'affirmer que l'incubation populaire était une pratique courante à Saqqara, que ce soit dans le *Sarapieion* ou l'*Asclepieion*. On doit toutefois admettre qu'il y a de fortes présomptions pour cela. [LB]

G. H. RENBERG & William S. BUBELIS, "The Epistolary Rhetoric of Zoilos of Aspendos and the Early Cult of Sarapis: Re-reading *P. Cair.Zen. I 59034*", *ZPE*, 177, 2011, 169-200.

Les auteurs proposent ici une analyse très fine de la rhétorique utilisée par Zôilos d'Aspendos, en Pamphylie, dans la missive qu'il adresse à Apollônios, ministre des finances (dioecète) de Ptolémée II Philadelphie et de Ptolémée III Évergète, au début de 257 a.C. Le texte appartient aux archives de Zénon, un Grec originaire de Caunos, en Carie, installé en Égypte, à Philadelphie, et qui devint le secrétaire particulier du ministre. La lettre en question fut reçue au Port-de-Bérénice, près d'Héliopolis dans le Delta, par Apollônios, alors en tournée d'inspection, le 13 février 257. C'est à ce personnage, sans doute le plus puissant à la cour

d'Alexandrie après le roi lui-même, que s'adresse Zôïlos pour financer la construction d'un temple pour Sarapis, soit dans un port indéterminé de Méditerranée orientale alors sous protectorat lagide, soit à Memphis même si l'on suit l'analyse de Rigsby 2001 que G. R. et W. B. semblent tenir pour probable.

Le schéma apologétique qui se dégage du texte et que l'on retrouve dans d'autres récits de fondation se structure en trois temps : d'abord, Sarapis apparaît en songe à un individu, qui n'est pas nécessairement un prêtre, ni peut-être même un dévot du dieu, pour lui enjoindre de propager son culte et d'agir pour lui faire élever un sanctuaire ; de nombreux obstacles se dressent alors pour empêcher la réalisation de cette action, qu'il lui faut surmonter parfois dans la douleur ; mais, au final, après un dernier rebondissement, le dieu triomphe, même si dans le cas présent on ignore le résultat de la démarche. On sait toutefois qu'Apollônios ordonna à Zénon, en 256/5 a.C., d'édifier un *Sarapieion* à Philadelphie, dans le Fayoum, à proximité de l'*Iseion* (*P.Cair.Zenon* 59168). S'il ne s'agit clairement pas du temple appelé de ses vœux par Zôïlos, les deux événements ne sont peut-être toutefois pas totalement indépendants l'un de l'autre.

En appendice, les auteurs proposent une reconstitution de la chronologie de cette affaire, tout aussi prudente et pertinente que leur étude de ce texte supposé très bien connu. [LB]

Marijana RICL, "Neokoroi in the Greek World", *Belgrade Historical Review*, 2, 2011, 7-26.

Les néocores étaient un rouage essentiel dans la logistique des cultes grecs. Déjà, à la fin de l'époque classique, ils avaient troqué leurs habits de simple gardien du temple pour prendre des responsabilités et obtenir des privilèges définis le plus souvent par des lois sacrées. Devenus parfois de véritables administrateurs, ils furent alors en charge des affaires courantes (recettes et dépenses, archives, constructions, règlement, etc.). Dans certains cas, la fonction était ressentie comme si importante que les souverains et même les dieux n'hésitèrent pas à avancer leurs propres candidats. Le plus souvent, ils étaient élus, comme le néocore du *Sarapieion C* de Délos. Une hiérarchie se met en place à l'époque impériale, qui voit des *hyponakoroi* œuvrer dans le sanctuaire d'Athéna à Lindos et des *archinéokoroi* servir d'éponymes au sanctuaire isiaque de Thessalonique. La charge de néocore rejoint alors celles d'épimélète, de hiéronome ou encore d'*épiménios*. [LB]

Joseph RIFE, "Religion and Society at Roman Kenchreai", dans S. J. Friesen, D. N. Schowalter & J. C. Walters (éd.), *Corinth in Context. Comparative Studies on Religion and Society*, Novum Testamentum. Suppl., 134, Leyde 2010, 391-432.

Cette réévaluation critique des sources littéraires et matérielles en rapport avec la vie religieuse de Cenchrées, le port oriental de Corinthe, après sa restauration à l'époque augustéenne, accorde une large place aux cultes isiaques. À en croire Pausanias (2.2.3), le sanctuaire d'Isis

se situait, comme celui d'Asclépios, à l'une des extrémités de l'espace portuaire, à l'opposé du naos d'Aphrodite qu'il signale d'abord en arrivant de l'Isthme, donc du nord. C'est sur le môle sud, à proximité d'une série d'*horrea*, que R. Scranton avait identifié ce lieu de culte isiaque, reconstituant un temple prostyle en bordure d'une cour à abside abritant une fontaine¹⁶⁵. Cette hypothèse, qui n'a en réalité presque aucun fondement architectural, du moins pour le soi-disant "temple", avait été surtout motivée par la découverte de 120 panneaux de verre en *opus sectile*, destinés à une rénovation tardive, dont le décor intégrait des paysages portuaires et nilotiques, ainsi que des portraits de divinités, magistrats et sommités intellectuelles du passé (fig. 13.5a-b). Une telle iconographie n'indique cependant nullement un cadre culturel, pouvant tout aussi bien convenir à une riche demeure aristocratique. D'autres hypothèses méritent ainsi d'être envisagées¹⁶⁶, telles celles de R. M. Rothaus¹⁶⁷ interprétant la cour à la fontaine comme un *nymphaeum* ou de W. O. Stern¹⁶⁸ qui y voit une luxueuse salle à manger. Une colonne inscrite, découverte dans les débris de la basilique paléochrétienne voisine, pourrait confirmer la présence d'un sanctuaire isiaque aux alentours. On y lit en effet le mot *orgia* (fig. 13.6 = *RICIS*, *102/0201), une possible épiclèse d'Isis, notamment attestée à Thessalonique (*RICIS*, 113/0552), qui évoque des rites mystérieux. C'est précisément à Cenchrées qu'Apulée situe l'épisode final de son roman *L'Âne d'or* (10.35.3-11.26.1), marqué par la longue procession de la fête du *Navigium Isidis*, qui mobilisait une large communauté, dépassant le cadre local, et par l'initiation de son héros Lucius. Le réalisme avec lequel l'écrivain de Madaure décrit cet univers révèle sa bonne connaissance de la Corinthe¹⁶⁹, où il a pu se rendre lorsqu'il étudiait à Athènes. Comme l'indiquent Apulée et Pausanias, mais aussi une émission corinthienne d'Antonin figurant une Isis à la voile au cœur d'un espace portuaire, Cenchrées accueillait au II^e siècle p.C. un sanctuaire isiaque qui a pu être fondé au I^{er} siècle p.C., peut-être sous l'influence directe de Corinthe, où la "Dame des flots" faisait l'objet d'un culte spécifique (Paus. 2.4.6). Le style d'écriture de la colonne peut-être dédiée à Isis Orgia indique une date au IV ou V^e siècle p.C. qui attesterait la longue persistance du sanctuaire dans un paysage religieux devenu majoritairement chrétien. [RV]

Daniela RIGATO, "Tra pietas e magia: gemme e preziosi offerti alle divinità", dans I. Baldini Lippolis & A. L. Morelli (éd.), *Oggetti-simbolo: produzione, uso e significato nel mondo antico*, Ornamenta, 3, Bologne 2011, 41-55.

Deux inscriptions attestent l'offrande dans l'Occident latin de pierres (semi-)précieuses à la déesse Isis¹⁷⁰. Une stèle, trouvée sur la terrasse du sanctuaire de

165/ Scranton *et al.* 1978, 53-78.

166/ Comme l'indique aussi Veymiers 2014b, 147.

167/ Rothaus 2000, 69-76.

168/ Stern & Thimme 2007, 308-311.

169/ Ainsi que l'a démontré Millar 1981.

170/ Sur les gemmes votives, cf. Mastrocinque 2009, chroniqué supra, 378.

Némi, dans le Latium, porte une longue inscription du I^{er} siècle p.C. qui fournit la liste des objets déposés dans deux temples (*fana*) consacrés, l'un à Boubastis, l'autre vraisemblablement à Isis (fig. 1-2 ; *RICIS*, 503/0301). Une base de statue, découverte à Acci, en Tarraconaise (fig. 3-4 ; *RICIS*, 603/0101), et datée du II^e siècle p.C., présente, outre quelques reliefs¹⁷¹, la dédicace à Isis *puella(ris)*, sur l'ordre d'un autre dieu, d'une quantité d'argent et de diverses parures. Si elles véhiculaient par ailleurs des valeurs magiques et thérapeutiques, les pierres évoquées dans ces deux textes – aigues-marines, topazes et grenats à Némi ; perles, émeraudes, grenat, hyacinthe, céraunies et diamants à Acci – étaient avant tout destinées à manifester la *pietas* de leur(s) donateur envers la déesse. Si les offrandes de Némi sont anonymes, vraisemblablement issues de sources variées, celles d'Acci émanent d'une certaine Fabia Fabiana, membre d'une riche famille¹⁷² locale, dont elles reflètent le haut statut social. [RV]

Veronica RISO, *Lucerne dal Tempio anonimo sul decumano maggiore di Leptis Magna*, Messine 2010.

Dans cet ouvrage, V. R. étudie les lampes découvertes dans le temple anonyme de Leptis Magna. En se fondant sur l'ouvrage de Joly 1974, 143, n° 569 et pl. XXIII, elle identifie les lampes n° 99, III, 140, 153, 178, p. 102, 107, 120, 125, 137, comme des représentations d'Isis ou de Tychè. Ce modèle ne possède toutefois rien qui permette de l'attribuer à Isis. De ce fait, il convient d'éviter de considérer ce temple anonyme comme celui d'Isis (p. 38 et 215) sur la seule base de ces lampes, qui ne concernent pas Isis ! [JLP]

Francesca ROCCA, "Le iscrizioni di manomissione del Cabirio di Lemno", dans *Progetto di ricerca di interesse nazionale (PRIN) 2007: Atene e le cleruchie ateniesi: il caso di Lemno, dal V secolo all'età romana* (= *ASAtene*, LXXXVIII, serie III, 10), Athènes 2010, 289-308.

F. R. reprend la lecture d'un petit groupe problématique d'actes d'affranchissement de l'époque hellénistique tardive, provenant du sanctuaire des Cabires de Chloi. Dans le texte de deux d'entre eux, il est fait mention d'un sanctuaire de Sarapis, que L. Beschi avait proposé de localiser à Athènes¹⁷³, ce dont nous avons douté fortement¹⁷⁴. F. R. propose également de situer ce *hieron* à Lemnos. Elle signale à cette occasion plusieurs *isiaca* : une tête en marbre de Sarapis (fig. 8.1), d'époque antonine, longtemps considérée comme perdue¹⁷⁵, mais qui est conservée au Musée de Myrina (inv. 2128) ; une autre tête (fig. 8.2), datée du II^e siècle a.C., dépourvue de *calathos*, ce qui ne peut surprendre à cette époque, pourrait également représenter le dieu (Musée

de Myrina, inv. X126) ; une tête féminine en marbre (Musée de Myrina, inv. X130) est rapprochée par l'auteur d'une représentation délienne d'Isis, ce qui paraît moins convaincant. Elle suggère de ce fait l'existence d'un sanctuaire de Sarapis (et d'Isis ?) dans l'île à la fin de l'époque hellénistique et au début de l'Empire, comme dans l'île voisine d'Imbros (cf. *RICIS*, 201/0401). [LB]

Alessandro ROCCATI, "Il modello egizio tra sfarzo e rito: Iside come simbolo del lusso", dans E. Fontanella (éd.), *Luxus. Il piacere della vita nella Roma imperiale. Mostra, Torino, Museo delle Antichità, 26 settembre 2009 - 31 gennaio 2010*, Rome 2009, 132-139.

En Égypte, terre de richesse et d'hommes capables de les gérer, les matériaux précieux appartiennent à la sphère du sacré et de la royauté. Après les conquêtes (perse, puis grecque et romaine), les différentes cultures sont en contact et les traditions égyptiennes se diffusent, la culture égyptienne apparaissant aux Grecs et aux Romains comme luxueuse et festive.

Parmi les éléments égyptiens qui séduisirent les Romains figurent certains cultes. Celui d'Isis connaît un grand succès, et gagne Rome dès la fin de la République, même s'il est alors maintenu hors du *pomerium*. Ce faisant, il doit s'adapter à une société désormais largement cosmopolite. L'Égypte devient alors une terre sainte où les défunts innocents peuvent survivre (*mensa isiaca*). La religion d'Isis, encore glorifiée à Philae, se fait l'interface entre le monde hellénistique et pharaonique. Tout en gardant son enracinement égyptien, Isis devient une divinité universelle et multifonctionnelle, reflet de la monarchie impériale ouverte de certains empereurs, plus réceptifs que d'autres à cette évolution (Caligula, Néron, les Flaviens, puis Hadrien, Marc Aurèle et Commode). L'art adopte la déesse, sur les bijoux et les gemmes, sur l'argenterie des notables (maisons de Pompéi, bronzes d'Industria), mais aussi sur les murs des temples, comme à Pompéi ou Industria. Isis et son cercle deviennent une référence supra-nationale prégnante, nourrie du prestige de l'antique civilisation égyptienne qui résistera jusqu'au VI^e siècle, puisqu'il faut attendre Justinien pour voir le sanctuaire de Philae être définitivement fermé. [MCB, JLP]

Marie-Jeanne ROCHE, "A Nabataean shrine to Isis in Wādī Abū 'Ullayqah, in the south-west of Petra", dans L. Nehme & L. Wadson (éd.), *The Nabataeans in focus. Current archaeological research at Petra. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 29 July 2011*, Supplement to the Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, 42, Oxford 2012, 55-72.

L'auteur travaille depuis 2005 sur ce site, connu dès les années 1960, mais dont le relevé épigraphique systématique n'avait pas été réalisé. Isis y apparaît par trois éléments : une statue acéphale, et deux inscriptions. En face de la statue placée dans une niche, un petit sanctuaire avait été bâti en maçonnerie. La première inscription, placée dans un couloir situé à l'arrière de la niche, donne le "Bon souvenir à 'Abd al-Gā fils de 'Amrat grâce au secours d'Isis, celle-là [en bien]". M.-J. R. pense qu'il est le fondateur du sanctuaire, et qu'il remercie Isis

171/ Dont l'interprétation est généralement inexacte. Cf. l'article en préparation par V. Gasparini & R. Veymiers, "The Base of Fabia Fabiana from Acci (Guadix, Granada). A Reassessment".

172/ Sur les *Fabii Fabiani*, cf. Canto 1978.

173/ Beschi 1996-1997, 56-59, n° 25.16 et 25.20.

174/ *RICIS Suppl.* I, III, 201/0302.

175/ Ainsi Kater-Sibbes 1973, n° 368.

d'une guérison. L'autre fait état de deux noms, Naḥaštab et 'Abd al-Isis, dont le second est théophore. Une autre inscription en nabatéen mentionne deux personnes qui participaient aux repas des deux *biclinia* voisins. Un bassin au pied de la statue d'Isis pourrait être en lien avec son culte. Des gravures de pieds sont également très intéressantes à relever. L'auteur estime que ce sanctuaire privé aurait pu être mis en place vers 25, au moment où une autre inscription isiaque est attestée à Pétra (*RICIS*, 404/0501), mais aurait été mutilé une vingtaine d'années plus tard. [JLP]

Mirella ROMERO RECIO, "El templo de Isis en Pompeya: los restos que han nutrido un mito", *ARYS*, 9, 2011, 229-246.

La découverte du temple d'Isis de Pompéi en 1764 reste l'une des grandes aventures scientifique, artistique et politique de l'époque contemporaine. Le sanctuaire, à la fois égyptien et romain, fascine, stimule l'imagination des voyageurs européens qui en font rapidement une étape de leur *Grand Tour*. Le complexe, modeste dans ses dimensions, devient vite exceptionnel dans le poids des représentations qu'il fait naître. Voyageurs, écrivains, musiciens, poètes s'emparent de l'affaire. Mozart s'en inspire pour le décor de la *Flûte enchantée*, Nerval lui consacre toute une nouvelle dans ses *Filles du feu* et la déesse Isis devient la coqueluche d'un siècle traversé d'exaltations romantiques et de fièvre orientaliste. La fameuse reconstitution animée de l'antique sanctuaire durant l'une de ses cérémonies nocturnes qui illustre le *Voyage pittoresque de Naples et de Sicile* publié en 1781-1786 par l'abbé de Saint-Non (la fig. 4, p. 242, de l'article ici chroniqué) fait le tour des capitales européennes. C'est cet engouement multiforme, rêvé et fantasmé autant qu'étudié que décrit et analyse M. R. R. dans cette étude joliment illustrée et riche de textes peu connus, espagnols notamment, des XVIII^e, XIX^e et même XX^e siècles. [LB, RV]

Gianpiero ROSATI, "Latrator Anubis. Alien Divinities in Augustan Rome, and how to tame Monsters through Aetiology", dans P. Hardie (éd.), *Paradox and the marvellous in Augustan literature and culture*, Oxford 2009, 268-287.

L'Égypte était, pour beaucoup d'étrangers, un monde étrange et peu accessible. C'est ce qui explique le récit que transmet Ovide dans ses *Métamorphoses* (5.318-331), dans lequel les Olympiens, défaits, se rendent sur la terre du Nil pour s'y réfugier, transformés en animaux. Cette fuite pourrait expliquer l'origine du thériomorphisme divin dans la vallée du Nil, en affirmant par la même occasion l'antériorité des dieux grecs sur ceux de l'Égypte, une thèse qui va à l'encontre de celle, plus répandue, qui fait de la vallée du Nil la terre originelle des dieux de l'Olympe. La dimension étiologique du chant des Piérides, chez Ovide, permet aussi de normaliser l'Autre, de l'assimiler à la culture dominante en lui conférant une place secondaire. Ce faisant, Ovide s'oppose à la vision plus fermée d'une Égypte barbare et monstrueuse, exprimée par Auguste dans son refus d'honorer des divinités thériomorphes, une attitude relayée par Virgile dans l'*Énéide* (8.696-706)

lorsqu'il dépeint l'aboyeur Anubis et ses acolytes divins, vaincus par les dieux de Rome. Cette position négative marquera longuement tout un courant de la pensée romaine, puis chrétienne. G. R. conclut son étude en évoquant l'introduction du culte d'Isis à Rome, et le regard somme toute apaisé porté par Ovide sur la déesse (*Met.*, II.686-694) [LB, JLP]

Anais ROUMEGOUS, *Orange et sa région*, CAG, 84/3, Paris 2009.

Le site d'Orange a livré un récipient en terre cuite décoré de trois médaillons d'applique, dont l'un montre une procession isiaque (p. 285, n°087 [294] ; au MET de New-York, inv. 17. 194. 870), ainsi qu'une applique de vase présentant le buste de Sarapis (p. 286, n°087 [294]). La collection Vallentin du Cheylard compte de nombreux documents qui proviendraient également d'Orange : on y remarque un petit bronze d'"Isis représentée sous les traits de la Fortune" (p. 290, n°087 [295]) et un scarabée "en bronze ou en stéatite" (p. 289, n°087 [295]). Plusieurs *isiaca* ou *aegyptiaca* d'Orange ne sont pas signalés dans l'ouvrage : une figurine d'Harpocrate (Tran tam Tinh *et al.* 1988, 423, n°105b), une lampe dont le médaillon s'orne de l'image du petit dieu (Podvin 2011, 235, n°Hdf.m.F), un oushebt (Musée du Louvre, inv. E 22 143), deux scarabées en "faïence" et un scaraboïde en pierre (Musée du Louvre, même inv. E 22 276). [GC]

Denis ROUSSET & Giorgos ZACHOS, "Aus der Arbeit der 'Inscriptiones Graecae'. Nouveaux monuments inscrits de Tithorée en Phocide", *Chiron*, 42, 2012, 459-508.

Publication richement commentée de quatre actes d'affranchissement par consécration à Sarapis de Tithorée, en Phocide (*RICIS Suppl.* III, 106/0414-17), d'époque trajane, gravés sur les faces larges de deux orthostates opisthographes de marbre gris-bleu, qui ont dû supporter une table d'offrande. Ces deux pierres gravées furent remployées dans le pavement formant dallage d'une basilique datée du milieu du V^e siècle p.C. qui laissa ensuite place à l'église Agios Ioannis Theologos. Ceci est à rapprocher du lieu où Lolling vit, pour la première fois, la base portant les textes *RICIS*, 106/0401-08, dans une maison située à côté de ladite église. Considérant le poids de cette dernière base, il est peu probable qu'elle ait été transportée sur de longues distances. Le sanctuaire de Sarapis doit se trouver sous l'église ou à proximité de celle-ci. [LB]

Clare ROWAN, "Under Divine Auspices": *Divine Ideology and the Visualisation of Power in the Severan Period (AD 193-235)*, Cambridge 2012.

Dans cet excellent ouvrage, C. R. montre avec conviction comment chaque souverain de la dynastie sévérienne en a appelé au patronage divin pour légitimer son pouvoir, faute d'ancêtres ou d'antécédents glorieux, contrairement à leurs prédécesseurs. Cette évolution de l'idéologie impériale est étudiée principalement au travers de la documentation numismatique, un média particulièrement privilégié par les Sévères, qui en firent

un usage très ciblé. C'est ainsi que Septime Sévère aurait utilisé l'image, déjà bien connue des Romains, de Liber Pater et d'Hercule, les deux divinités tutélaires de Leptis Magna, la patrie du nouvel empereur, pour appuyer les combats menés contre Pescennius Niger puis Clodius Albinus lors de la guerre civile qui suivit l'assassinat de Commode. L'auteur rejoint A. Lichtenberger (supra, 372) pour signifier le peu d'importance accordée à Sarapis dans ce programme. Il en va tout autrement avec Caracalla, dont le monnayage fait la part belle (21 % des émissions) aux dieux guérisseurs Asclépios, Apollon et Sarapis (p. 137-152 pour ce dernier). Les liens entre l'empereur et le parèdre d'Isis sont rappelés en détails, depuis son avènement jusqu'à son séjour alexandrin quatre ans plus tard. L'analyse proposée, qui s'appuie sur un corpus numismatique finement étudié, est des plus intéressantes, même si elle se prive d'une bonne partie de la bibliographie récente sur le sujet¹⁷⁶. On pourra regretter que C. R. n'ait pas mis à profit sa convaincante démonstration pour faire ressortir davantage les liens indiscutables entre monnayage impérial et monnayage provincial, notamment dans le cadre des visites spectaculaires rendues par Caracalla à certains sanctuaires de dieux guérisseurs. [LB]

Ildefonso David RUIZ LÓPEZ, "La producción monetaria en la *Mauretania Tingitana* a través de su presencia en la Península Ibérica", dans M. Milanese, P. Ruggeri & C. Vismara (éd.), *L'Africa romana. I luoghi e le forme dei mestieri e della produzione nelle province africane. Atti del XVIII convegno di studio, Olbia, 11-14 dicembre 2008*, Rome 2010, 783-796.

Parmi les monnaies émises en Tingitane et retrouvées en Espagne, citons à Acinipo (Málaga) et à Villaricos (Almería) une tête voilée (?) d'Isis à gauche, de Caesarea, portant des signes néo-puniques sur le champ et trois épis enlacés au revers. Toutes deux sont à dater c. 100 a.C. [JLP]

Enver SAĞIR, Hüseyin UZUNOĞLU & Koncağül HANÇER, "Three New Sarcophagi from Kios (Gemlik)", *Gephyra*, 8, 2011, 31-44.

Une fouille de sauvetage récente a mis au jour à Gemlik, l'ancienne Kios, en Bithynie, trois sarcophages inscrits en marbre d'époque impériale. L'un d'eux abritait sept squelettes à côté d'une série de petits objets, une intaille en cornaline à l'effigie des bustes accolés d'Isis et Sarapis (fig. 12), des bijoux en or, des pièces de jeu et une tablette de marbre. Une *tabula ansata* gravée sur l'un des longs côtés du couvercle entoure une inscription de deux lignes nous apprenant qu'il fut construit par M(arkos) Ioulios Ailianos Ioulianos pour Kladaios, son ami et médecin, et pour Ioulios Harmodios, son affranchi. Les auteurs supposent à raison que Kladaios avait dû rester esclave. Le style des lettres permet de la dater de la fin du II^e ou du début du III^e siècle p.C. [RV]

^{176/} Ni le *RICIS*, ni la *SNRIS*, ne semblent ainsi connus de l'auteur ; des études comme celles de Łukaszewicz 1998 et Grenier 2007, pour ne citer qu'elles, ne le sont pas davantage.

Stavroula SAMARTZIDOU-ORKOPOULOU, "Στοιχεία από τη λατρεία των αιγυπτιακών θεοτήτων στην Αμφίπολη", dans S. Pingiatoglou & T. Stephanidou-Tiveriou (éd.), *Νάματα. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Δημήτριο Παντερμαλή*, Thessalonique 2011, p. 57-72.

Publication d'une statue de Sarapis trouvée dans un édifice public amphipolitain d'époque romaine, que l'auteur identifie comme un *oikos* de Sarapis avec un espace pour des repas rituels. Sarapis y est trônant, avec un sceptre de la main gauche. Un Cerbère à trois têtes différenciées (lion, chien et probablement loup) se tient à sa droite. La base de la statue est exceptionnelle, en ce qu'elle forme une cavité encadrée par deux sphinx avec un globe au centre et un petit Harpocrate à côté du sphinx droit. S. S.-O. veut voir dans ce dernier sphinx une effigie du dieu Toutou, dont la présence à Amphipolis est attestée par le fameux relief qui se trouve aujourd'hui au Musée des Beaux-Arts de Budapest (*RICIS*, 113/0910). Le globe qualifie Sarapis comme κοσμοκράτωρ. En guise de conclusion, S. S.-O. donne un bref aperçu des cultes isiaques à Amphipolis et expose ses idées sur l'emplacement probable du/des sanctuaires isiaques amphipolitains au fil du temps. Cf. dorénavant, pour les cultes isiaques à Amphipolis, Veymiers 2009b, qui donne notamment une interprétation différente du troisième sanctuaire mentionné par S. S.-O., qui se trouvait hors les murs et aurait réuni un "culte commun des divinités égyptiennes et orientales" (p. 71). R. V. indique à raison qu'il s'agit en fait d'un "sanctuaire métroaque en plein air" (p. 490). [PC]

Kaj SANDBERG, "Isis Capitolina and the *pomerium*. Notes on the augural topography of the *Capitolium*", *Arctos*, 43, 2009, 141-160.

Le sujet de l'Isis Capitolina est au centre d'un vif débat entre spécialistes. L'auteur y apporte sa contribution en revoyant les nombreux indices qui suggèrent la présence au *Capitolium et Arx* non d'une petite chapelle privée ou d'un assemblage limité d'autels dédiés à Isis (comme l'ont proposé Malaise, Meyboom et Versluys), mais d'un temple monumental (comme l'a suggéré Coarelli), avec une position extra-pomérial appropriée à la nature "allogène" du culte. L'auteur hésite toutefois à aller au bout de ses propres arguments. Si l'on accepte l'hypothèse de Tucci d'identifier le monument à celui découvert sous l'église de Santa Maria in Aracoeli, il est nécessaire de conclure que le temple se tenait sur le Capitole, au sein, plutôt que "dans le voisinage immédiat", de l'*Arx* (qui, à juste titre, vu ses fonctions militaires, doit être considéré hors du *pomerium*). [VG]

Sara SANTORO, "Gusto, cultura artistica e produzione artigianale in Parma romana", dans D. Vera (éd.), *Storia di Parma II, Parma romana*, Parme 2009, 501-553.

Dans cette présentation de Parme à l'époque romaine, S. S. évoque une statuette en bronze d'Isis coiffée du *basileion*, le nœud sur la poitrine et brandissant le sistre de la droite (h. 7,5 cm), découverte à la piazzale della Macina et conservée au Musée de Parme (p. 508, fig. 275). Elle mentionne brièvement plusieurs

documents de Veleia et du Palazzo San Vitale, présentés comme analogues. Ceci ne semble guère pertinent, la statuette illustrée n'étant pas du type "Isis-Fortuna" avec gouvernail et corne d'abondance. Aucun atelier local n'ayant été jusqu'ici découvert à Parme, l'auteur envisage une production d'Industria. [LB]

Ennio SANZI, "Magia e Culti orientali X. Osservazioni storico-religiose su alcune testimonianze in lingua copta relative ad Iside, Serapide, agli dèi sunnaoi ed alla magia", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011, 225-237.

Les sources classiques ne sont pas les seules à fournir des informations sur le culte d'Isis et des divinités de son cercle. E. S. présente un échantillon de textes coptes – et de textes analogues en latin et en grec – à vocation magique et incantatoire, dans lesquels sont mentionnés Isis et Sarapis. Après un long prologue, l'auteur fait remarquer que dans les sources principalement alexandrines, sinon égyptiennes, Isis, accompagnée ou non d'Osiris et d'Horus, est plus présente que Sarapis et Harpocrate. Il semblerait que dans la tradition locale, d'où sont issus ces éléments païens, la forme traditionnelle des divinités isiaques soit restée plus ancrée que leur forme hellénisée qui s'est diffusée dans tout le monde gréco-romain. Travail purement philologique, dont le propos n'est pas qu'isiaque, cette étude présente le grand intérêt de se baser sur des textes coptes, une source extrêmement peu utilisée, et de montrer la survivance de l'ancienne religion à l'heure des premiers chrétiens, notamment les pouvoirs de certains dieux, comme le caractère oraculaire et thérapeutique de Sarapis. [JM]

Florence SARAGOZA, "À propos d'un Osiris-Canope inédit du musée d'Aquitaine", *RLouvre*, 3 juin 2010, 30-40.

Un très intéressant Osiris de Canope du Musée d'Aquitaine, à Bordeaux (inv. 8781), appartient à l'ancienne collection constituée par le Dr Godard lors de sa mission en Égypte, sous Napoléon III. Ce vase pansu (h. 9,5 cm ; l. 10,2 cm), en schiste vert, de type A, présente un riche décor. Le visage imberbe porte une perruque ; en partie arasé, il était surmonté d'une couronne disparue. La panse est ornée de plusieurs colliers dont un pectoral figurant un Apis dans un *naiskos* encadré des deux plantes héraldiques (?) et de deux faucons affrontés avec *pschent* (la figure de gauche pourrait être un autre animal ?). Derrière eux, un Harpocrate nu, doigt à la bouche, tient un fouet plutôt qu'un sceptre. Le *naiskos* est exalté par un scarabée aux ailes éployées reposant sur un disque solaire flanqué de deux *uraei*. Sous chaque aile, un babouin est assis sur un crocodile ; en dernière position un serpent se dresse et sa tête menace le dos des Harpocrate. La base repose sur une guirlande circulaire qui n'est autre qu'une couronne de roses et le tout, sur une base rectangulaire, rehaussée d'un large panneau dorsal, rectangulaire lui aussi, décoré d'un taureau à droite dans un naos. Le socle est très original et repose sur deux pieds bas à l'arrière ; à l'avant, dans un environnement aquatique, l'auteur distingue

deux fleurs de lotus (corbeilles avec éléments végétaux ? évocation d'une table d'offrandes ?) et deux encoches carrées (pour l'eau régénératrice ?).

D'une part, on note l'importance de la thématique royale (Apis, dualité des figures, présence d'Harpocrate, sans oublier la victoire sur les forces du mal) et de la complémentarité solaire et osiriaque. D'autre part, il est rappelé que ce vase osiriforme contient symboliquement les humeurs vivificatrices du dieu liées au renouveau cyclique de l'inondation qui fertilise la terre. Une filiation possible avec les vases portés par les dieux des chapelles osiriennes orientales d'époque romaine de Dendéra est évoquée. F. S. insiste sur l'évolution des pratiques religieuses à l'époque impériale romaine et s'interroge sur les spécificités de ce type d'objet dans les cultes isiaques. La forme générale de l'objet semble associer l'hydrie de l'Osiris de Canope à une table d'offrandes, dont l'eau vivifiante pouvait revêtir un caractère prophylactique, conforme à l'iconographie représentée qui n'est pas seulement funéraire. La datation proposée pour cet *unicum* est l'époque impériale. [MCB, JLP]

F. SARAGOZA, "Des rives du Nil aux murs de Pompéi. Avatars iconographiques d'un dieu à la bipenne", *REA*, 113, 2011, 69-81.

L'auteur analyse en détail les documents liés au dieu d'origine thrace Hérôn trouvés principalement dans le Fayoum, où il apparaît souvent avec un compagnon à la bipenne identifiable à Lycurge. Hors d'Égypte, un dieu à cheval, tenant une bipenne, la tête nimbée et ceinte d'une couronne de rayons, figure sur une fresque d'un *lararium* de Pompéi, à côté d'une Isis-Fortuna, d'un petit Éros diptère et dadophore, et d'une inscription. Cette figure a été diversement identifiée comme Harpocrate, Lunus, Hespéros, Hélios, un Apollon oriental, Mén, et même d'autres divinités cavalières d'origine thrace, phrygienne et lydienne. Malgré ce qui est suggéré dans le titre de l'article, son attribution à Lycurge est finalement rejetée par l'auteur en raison de l'apparence juvénile du cavalier. L'auteur souligne toutefois que d'autres monuments isiaques proviennent de la même *insula*, notamment une autre fresque de laraire avec Isis-Fortuna, Éros dadophore et Luna à cheval. Selon elle, on peut établir une relation entre les deux peintures, appartenant à des bâtiments voisins, peut-être liés aux activités commerciales d'une même famille, sur lesquelles les divinités isiaques exerçaient un rôle protecteur. [VG]

F. SARAGOZA, "La 'maison à double-carré' de Médamoud et les sanctuaires isiaques d'Égypte", *BIFAO*, 112, 2012, 349-370.

Les fouilles menées en 1930 par F. Bisson de la Roque dans le téménos du temple de Montou à Médamoud avaient mis au jour plusieurs éléments statuaire de grès (une statue féminine acéphale parée du nœud isiaque [fig. 1], une tête de Sarapis [fig. 2]), dégagés du remblai des parages d'une maison en briques cuites à double-carré (un buste de Sarapis, acéphale, fut découvert plus à l'est [fig. 3]). Leur nature avait conduit le fouilleur à supposer l'existence proche d'un petit temple isiaque.

Pour F. S., le lieu de culte où prenaient place les deux statues n'est autre que cette "maison à double-carré", qu'elle identifie à un temple à pronaos et *cella*, assez proche de celui de Louxor¹⁷⁷. Il peut être attribué à la période impériale, sans que cette datation puisse être affinée. L'équipement statuaire semble pouvoir être daté de la fin du II^e ou du début du III^e siècle p.C.

L'auteur évoque ensuite les autres sanctuaires isiaques d'Égypte attestés par l'archéologie. Deux catégories architecturales semblent se dégager : la première regrouperait les temples dont l'équipement statuaire est pour l'essentiel hellénisé (Ras el-Soda, Louxor, Médamoud) ; la seconde réunirait les temples de structure traditionnelle ayant accueilli en leur sein les dieux du cercle isiaque (Dendera, Douch, Tebtynis). Mais à y regarder de près, l'architecture ne constitue pas un critère d'évaluation pertinent pour appréhender le culte qui y était célébré. Ce sont les circonstances d'édification qui les singulariseraient.

F. S. conclut à juste titre en constatant que la présence d'Isis et des siens sur le territoire de l'Égypte ptolémaïque, puis romaine est la résultante de contextes spécifiques, différenciés, et de degrés d'appropriation variables de leur culte par des milieux socio-culturels divers à plusieurs points de vue (social, économique, ethnique, politique, etc.). [LB]

Marjeta ŠAŠEL KOS, "Dedications to divinities from the epigraphic collection in the city museum of Ljubljana", dans I. Lazar & B. Županek (éd.), *EMONA – med Akvilejo in Panonijo / EMONA – between Aquileia and Pannonia*, Koper 2012, 105-122.

Republication (p. 113-115 et fig. 6) de l'autel portant une dédicace à Sarapis (*RICIS*, 613/0101) découvert en 1715 à Ljubljana, près du couvent des Ursulines. M. S. K. mentionne à cette occasion les rares *isiaca* de l'antique Emona, pour l'essentiel des médaillons d'applique en terre cuite des III^e-IV^e siècles p.C. portant l'image de la *gens* isiaque. [LB]

Domingo SAURA, "Un caso de integración iconográfica. Las representaciones de Harpócrates en gemas mágicas y en acuñaciones nomaicas de Egipto en época imperial", dans G. Bravo Castañeda & R. González Salinero (éd.), *Formas de integración en el mundo romano. Actas del VI Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid 2009, 263-278.

Dans l'Empire romain, l'Égypte est l'un des meilleurs exemples de contacts et d'influences culturels entre deux mondes opposés mais complémentaires, ce qui est particulièrement visible dans la sphère religieuse. Dans ce cadre, D. S. se propose d'étudier "l'intégration iconographique" à l'époque impériale de la figure mixte d'Harpocrate (Horus-l'Enfant) à travers deux supports bien distincts, tant par leur forme que par leur raison d'être : les frappes monétaires d'Alexandrie et les gemmes magiques. Les premières, présentant au revers la divinité tutélaire des différents nomes égyptiens et à

l'avant la figure de l'empereur régnant, sont des supports de propagande politique, tandis que les secondes sont des objets privés qui ne dépendent pas des autorités publiques. L'auteur se limite ici à l'examen de quatre types iconographiques que l'on rencontre sur les deux supports : Harpocrate sur le lotus, Harpocrate d'Héracléopolis Magna (assimilé à Héraclès), Harpocrate de Canope (dont la partie inférieure du corps est celle d'un crocodile) et Harpocrate de Péluse (portant la couronne *bem-hem*, une branche ou une grenade et accompagné d'un jeune enfant). Si, à travers les exemples étudiés, D. S. fait ressortir la variété et la richesse de l'iconographie d'Harpocrate dans un contexte aussi bien public que privé, il est dommage que celui-ci n'offre pas une claire définition de ce qu'il nomme "l'intégration iconographique". [LBe]

Kyriakos SAVVOPOULOS et Robert Steven BIANCHI, *Alexandrian sculpture in the Graeco-Roman Museum, Alexandria, Egypt*, Alexandrie 2012.

Ce premier volume d'une série destinée à publier les extraordinaires collections du Musée Gréco-Romain d'Alexandrie est consacré à la sculpture. Les auteurs y ont réuni une soixantaine de statues ou de groupes statuaire, comme celui de l'*Isieion* de Ras el-Soda (n° 48), tous superbement illustrés. Un appendice (p. 177-187) donne une liste de 51 autres sculptures du Musée (dont 4 sans n° inv.) non incluses dans le catalogue principal, de 13 sculptures d'Alexandrie conservées auprès du Conseil suprême des Antiquités, de 3 autres au Musée égyptien du Caire, et enfin de 7 œuvres préservées dans des collections hors d'Égypte. Parmi les documents "isiaques", on retiendra la statue en granit d'Apis, d'époque hadrienne (n° 13 ; inv. 3512), la statue acéphale, en marbre blanc, d'un supposé prêtre de Sarapis, du III^e siècle p.C. (n° 21 ; inv. 3904), trois portraits de Sarapis, en marbre, du II^e siècle p.C. (n° 23 ; inv. 3912, 3914 et 3916), une statue d'Isis en marbre blanc, du II^e siècle p.C. (n° 30 ; inv. 11311), un buste de Sarapis en marbre blanc, du II^e siècle p.C. (n° 39 ; inv. 22158), une statue en marbre de prêtresse isiaque, du II^e siècle p.C. (n° 40 ; inv. 22194), un haut *basileion* en granit d'Assouan, d'époque ptolémaïque (n° 41 ; inv. 23354), enfin un Harpocrate de marbre (n° 47c ; inv. 29450) et une Isis de granit (n° 47i ; inv. 29459), inédits et datés de la fin du II^e siècle p.C., appartenant tous deux à la superbe collection Mehamara. [LB]

Jörn SCHUSTER, "A lead bust of the goddess Isis from Groundwell Ridge, Swindon, Wiltshire", *Britannia*, 42, 2011, 309-314.

Publication d'un petit buste en plomb (h. 8,6 cm) découvert en 2004 lors de fouilles menées sur le site de la villa romaine de Groundwell Ridge, à Swindon (dessin p. 310, fig. 2), et présenté par J. S. comme figurant Isis couronnée d'une sorte de *pschent*. L'absence du nœud caractéristique est notée par le fouilleur. L'identification n'est de fait guère assurée. Aux p. 211-212 sont mentionnés différents documents découverts sur le sol britannique

et considérés par leurs inventeurs comme portant l'image d'Isis, d'Harpocrate ou de Sarapis, parfois à juste titre. Ces informations confirment si besoin était la nécessité d'une nouvelle enquête approfondie sur la documentation isiaque de la Bretagne romaine. [LB]

Christian-Georges SCHWENTZEL, "Arétas IV 'roi des Nabatéens' d'après les monnaies", *Numismatica e antichità classiche*, 39, 2010, 233-249.

C.-G. S. revient sur les monnaies d'Arétas IV et de ses épouses Huldu et Shaqilat I^{er}, coiffées du *basileion*, et considère que la "reine des Nabatéens" était sans doute assimilée localement à Isis et à al-'Uzza. [JLP]

Petar SELEM, "Jadran – Izidensko more", *Histria Antiqua*, 18.2, 2009, 177-183.

P. S. dresse une liste de documents attestant selon lui la popularité des cultes isiaques de part et d'autre de l'Adriatique (noms théophores, inscriptions de Salona et d'Aternum [= *RICIS*, 615/0401 et 508/0501] et monuments à l'image de Jupiter-Ammon). On hésitera à placer sur le même plan ces différentes sources, l'analyse de la valeur religieuse des noms théophores demeurant un délicat problème, tandis que les décors ammoniens des *fora* sont à situer hors du champ isiaque. [LB]

P. SELEM & Inga VILOGORAC BRČIĆ, *Religionum Orientalium monumenta et inscriptiones Salonitae (ROMIS)*, Znakovi i riječi / Signa et litterae, III, Zagreb 2012.

Ce recueil des monuments et inscriptions salonitains relatifs aux "religions orientales" intègre comme il se doit (n° 1-2, p. 11-17, et 1, p. 59-60) les trois inscriptions *RICIS*, 615/0401-0403, mais aussi une statue d'Isis aujourd'hui perdue (n° 3, p. 17-20), un buste de la déesse et un autre de Sarapis conservés à Vienne (n° 4-5, p. 20-23), des figurines égyptiennes (Isis *lactans*, Osiris et Hermès-Thot) en bronze (n° 6-22, p. 23-32), une figurine en argent d'Anubis (n° 23, p. 33-34), deux lampes dont une au "double Harpocrate" (n° 29-30, p. 37-39) et des gemmes à l'effigie de Sarapis, Harpocrate et (Herm)Anubis (n° 31-40, p. 39-44). Tous ces documents, illustrés en couleurs lorsque cela fut possible, sont déjà connus et signalés dans l'*Atlas*, que les auteurs ne semblent pas avoir pu consulter. Sont en outre recensés et illustrés, en couleurs là encore, un certain nombre de figurines égyptiennes en fritte émaillée bleue (n° 24-28, p. 34-36) et d'oushebtis (n° 42-58, p. 45-58) dont la provenance n'est pas toujours assurée, également connus de l'*Atlas*¹⁷⁸. On y ajoutera (n° 59, p. 58-59) une unique tête de sphinx en granit rouge, alors que plusieurs auraient été retrouvées à Salone, dans ou à proximité du palais de Dioclétien. [LB]

Gemma SENA CHIESA (éd.), *Gemme dei civici musei d'arte di Verona*, Collezioni e Musei Archeologici del Veneto, 45, Rome 2009.

Ce catalogue publie 1025 gemmes antiques et modernes des Civici Musei d'Arte di Castelvecchio de Vérone provenant principalement de la collection du comte Jacopo Verità (1744-1827). Quelques-unes présentent un type isiaque. Un jaspe rouge (n° 133) daté des II-III^e siècles p.C. porte une composition unique en son genre avec Mars *Uitor* debout entre Dionysos et le petit Harpocrate. Contrairement à une calcédoine (n° 301) qui ne montre pas Sérapis, mais Déméter, d'autres pierres d'époque impériale en jaspe vert, sardonix et jaspe rouge figurent bien le dieu trônant avec sceptre et Cerbère (n° 313) ou en buste de profil vers la gauche (n° 314-316). Quant à Isis, elle apparaît trônant, allaitant le petit Harpocrate, sur un jaspe sanguin du II^e siècle p.C. (n° 317) et debout, avec sistre et situle, sur deux jaspes rouges contemporains (n° 318-319). Une sarde (n° 320) datée du I^{er} ou II^e siècle p.C. représente Sérapis debout, la dextre levée, entre Isis, avec *cornucopia* et sceptre court, et Déméter, avec torche et épis. D'autres intailles, dont une taillée dans le style de l'atelier aquiléen dit "d'Isis", sont à l'effigie d'Harpocrate en pied (n° 321-323) ou en buste (n° 324-326), la tête coiffée du *pschent* (et non du *basileion*). Deux gemmes de verre (n° 330-331) datées de la fin du I^{er} siècle a.C. ou du I^{er} siècle p.C., mais probablement pas antérieures au II^e siècle p.C., montrent un buste panthée juvénile doté notamment d'un *calathos*. La divinité masculine avec *hem-hem* qui apparaît avec Atargatis et Phanébal sur un jaspe noir de la deuxième moitié du II^e siècle p.C. (n° 332) et avec Poséidon et Phanébal sur un héliotrope de la même époque (n° 333) est une figure bien connue des émissions ascalonites qu'il faut identifier à l'Harpocrate du Mont Casion. Le *calathos* ou la coiffure ne sont guère des éléments suffisamment significatifs pour assimiler à Isis la Fortuna de quelques intailles (n° 400, 402-404 et 406). En revanche, sur une cornaline du II^e siècle p.C. (n° 410), la déesse est bien coiffée du *basileion* d'Isis. Enfin, une pâte de verre moderne (n° 932), réalisée à partir d'un original antique daté du I^{er} ou II^e siècle p.C., porte un buste de Sérapis en tout point identique à celui d'une gemme en verre ayant autrefois appartenu à la collection John Casey qui est elle datée de la seconde moitié du I^{er} siècle a.C. [RV]

Carla SFAMENI, "Isis, Cybele and other oriental gods in Rome in Late Antiquity: 'private' contexts and the role of senatorial aristocracy", dans A. Mastrocinque & C. Giuffrè Scibona (éd.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 36, Stuttgart 2012, 119-138.

L'auteur analyse une série de contextes privés de Rome où l'on décèle des pratiques culturelles en rapport avec des divinités "orientales", en particulier Isis et Cybèle, et démontre ainsi la vitalité du polythéisme dans l'aristocratie sénatoriale des IV^e et V^e siècles, au moment même où se développait le christianisme. C'est au sein de complexes comme la *domus* de San Martino ai Monti, celle de la villa Grandi ou la *basilica Hilariana* que l'identité polythéiste¹⁷⁹ de grandes familles romaines, les

^{178/} Pour une problématique semblable sur l'autre rive de l'Adriatique, cf. Capriotti Vittozzi 1999.

^{179/} Cf. Bricault 2014a.

Aradii et les *Symmachi* entre autres, s'exprimait en effet de la manière la plus éloquente. [VG, RV]

Celal ŞİMŞEK, "Sculpture from Laodikeia (Laodicea ad Lycum)", dans F. D'Andria & I. Romeo (éd.), *Roman sculpture in Asia Minor: Proceedings of the International Conference to celebrate the 50th anniversary of the Italian excavations at Hierapolis in Phrygia, held on May 24-26, 2007, in Cavallino (Lecce)*, Journal of Roman Archaeology. Suppl., 80, Portsmouth 2011, 337-346.

De nombreuses sculptures mises au jour depuis 2002 dans l'ancienne cité phrygienne de Laodicée du Lycos invitent à croire davantage à l'existence d'ateliers locaux et à celle d'une importante école régionale, particulièrement active aux II^e et III^e siècles p.C. L'hypothèse avait déjà été avancée par L. Kahil à propos de la statuare du *Nymphaeum* de Caracalla, qui accueillait une sculpture en marbre de la fin du II^e siècle à l'effigie d'une soi-disant prêtresse isiaque¹⁸⁰. Parmi ces dernières trouvailles, figure une tête de Sarapis à mèches frontales (fig. 22.9), datée de la fin des Antonins ou du début des Sévères, qu'il est inutile d'attribuer à un original de Bryaxis comme le fait l'auteur. [RV]

Simone SISANI & Valentino GASPARINI, "Iside dai mille-uno nomi? Una nuova interpretazione di alcune iscrizioni di (presunto) contenuto isiaco", *Epigraphica*, 71, 2009, 390-402.

Dans cette étude très fine, les auteurs reviennent sur trois inscriptions considérées jusqu'ici comme isiaques et retenues comme telles dans le *RICIS*.

P. 394-396, ils suggèrent une nouvelle lecture des deux inscriptions en alphabet latin archaïque, de deux mains différentes, incisées sur le fond extérieur d'une coupe à vernis noir fragmentaire de type Morel 2784 découverte au XIX^e siècle dans un petit sanctuaire de montagne situé sur le territoire de Nursia, dans le Samnium. Selon eux, il doit s'agir de deux noms de personne, incisés l'un avant cuisson, l'autre après cuisson (*RICIS*, 508/0101). Si l'hypothèse est séduisante, on ne peut toutefois exclure deux dédicaces au datif, s'adressant à Isis et à une autre divinité qui pourrait être l'éponyme du site de Nursia. P. 396-399, à partir d'une bonne photographie de la pierre, ils proposent de lire sur la seconde ligne d'un fragment tardo-républicain de Tusculum (*RICIS*, 503/0501), [---]is ((*sestertium*) (*quinque milia*)) +[--- ?] plutôt que *Isis R I* (?) comme les précédents éditeurs. On est tenté de les suivre sur ce point. Enfin, p. 399-401, ils reconnaissent dans le nom *Is+idi* inscrit sur une *lagona* découverte brisée au pied du pont romain du Rondet, en Germanie Supérieure (*RICIS*, 609/0201), un anthroponyme construit sur le nom de la déesse plutôt qu'un théonyme, ce qui n'est guère convaincant. [LB]

Labrini SISKOU, "The Male Egyptianizing Statues from the Sanctuary of the Egyptian Gods at Marathon", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011, 79-96.

Dans le sanctuaire égyptisant d'Hérode Atticus érigé à Marathon, en bordure de mer, ont été exhumées quatre statues masculines complètes et les fragments d'une cinquième. Ces statues, d'époque romaine, en marbre pentélique, d'une hauteur supérieure à la taille humaine, étaient disposées sur un socle rectangulaire contre les faces externes et internes des quatre pylônes à l'égyptienne, servant d'entrées monumentales aux quatre points cardinaux du péribole. À chaque fois, elles formaient une paire avec une statue d'Isis. Toutes ces œuvres obéissaient au canon égyptien, hiératiques, vues de face (avec une légère asymétrie de l'épaule gauche), un pied avancé, les bras allongés le long du corps et pourvues d'un pilier dorsal.

Les statues masculines sont vêtues du pagne royal ; leur tête est couverte du *némès* et le front protégé par un *uraeus*. Le *némès* était surmonté d'un *calathos*, encore présent sur l'une des pièces. Les mains empoignent un objet cylindrique. Les sculptures se différencient peu. Les statues n° 3 et 4 du catalogue montrent davantage de détails et ont dû se trouver ensemble de part et d'autre du pylône ouest. L'identification de ces statues a soulevé bien des controverses. Avec leur attirail royal, elles évoquent les colosses "osiriaques" des temples égyptiens. Il pourrait s'agir d'Osiris figuré sous son aspect royal, plutôt que comme Osiris funéraire, alors momiforme, car l'époque romaine a marqué une aversion pour ce type. On a aussi voulu y reconnaître la représentation d'Antinoüs divinisé assimilé à Osiris. L. S. compare les statues de Marathon avec d'autres sculptures attribuées à Antinoüs. Elle relève l'obstacle que constitue dans les portraits d'Antinoüs la combinaison d'une image réaliste avec une vision idéaliste.

En faveur d'Antinoüs, il est fait appel à une tête égyptisante présentant des similarités avec les statues de Marathon. La pièce provient de la villa d'Hérode Atticus à Eva (Loukou), un site qui contenait aussi un bâtiment identifié à un *Antinoeion*, un héraon dédié au favori d'Hadrien, et une statue d'Osiris-Dionysos. L. S. fait aussi état des fouilles récentes qui auraient mis au jour un *Antinoeion* dans la Villa Adriana. Il ne serait donc pas étonnant qu'Antinoüs trouve sa place dans le sanctuaire de Marathon, même s'il ne lui est pas dédié. Rappelons que deux inscriptions, l'une de l'*Iseum Campense* de Rome, l'autre de *Portus Ostiae* (*RICIS*, 501/0117 et 503/1203), qualifient le favori de l'empereur de *sunthronos tôn en Aiguptôi theôn*.

D'un point de vue technique, l'usage de la râpe, y compris sur la face, et du foret nous inclinent à y reconnaître les produits d'un atelier attique. Techniques et style invitent à dater ces statues entre 150 et 170. Comme Hérode Atticus quitta Rome pour retourner en Grèce en 146, le sanctuaire aurait été commandé à ce moment, sous l'influence de l'égyptomanie et de son penchant à imiter Hadrien.

L'exposé, bien illustré, est suivi du catalogue, fournissant une description détaillée des statues étudiées. [MM]

Hona SKUPIŃSKA-LØVSET, "An Unpublished Marble Head of Serapis from the Oslo University Museum", *Études et Travaux*, 25, 2012, 372-378.

¹⁸⁰/ Kahil 1969, 189-192, n° 1, pl. 61-63. Il s'agit en fait d'une statue d'Isis, dont l'étude a été approfondie par Tran tam Tinh 1980.

Publication d'une tête de Sarapis en marbre blanc, inédite, ayant autrefois appartenu à la collection de Platon von Ustinow. La tête, partie probable d'une statue, mesure 27 cm. Sa provenance déclarée serait le Mont Ephraïm, en Israël. [LB]

Joachim ŚLIWA, "Die Kanne von Eged und ein verschollener Fund aus Wöklitz/Weklice (Ostpreussen)", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia IV, Acta Symposii anno 2006*, Budapest 2010, 125-134.

La célèbre cruche en cuivre et bronze d'Eged a été découverte en 1831 en même temps qu'une patère. Le décor de cette dernière figure un paysage nilotique ; celui de la cruche, une série de divinités égyptiennes, dont Isis et Thoth. L'auteur s'intéresse en particulier à l'épaule de ce qui est considéré comme une hydrie : y sont représentées seize couronnes égyptiennes, qui ont donné matière à une abondante littérature. Il établit un parallèle avec la découverte d'un fragment de cruche à Wöklitz/Weklice (Pologne actuelle), en 1925. Il voit dans cet objet aujourd'hui disparu un instrument de culte, produit à l'époque romaine, probablement en Italie ou en Gaule, voire dans les pays danubiens en fonction de sa datation (50-250), et qui présente la particularité d'avoir été trouvé au-delà du *limes*. On notera toutefois qu'aucun élément égyptisant n'apparaît sur ce document dont on n'a retrouvé que le col décoré de palmettes. [JLP]

Bilal SÖGÜT, "The Sarapis Relief from Lagina", dans F. D'Andria & I. Romeo (éd.), *Roman sculpture in Asia Minor: Proceedings of the International Conference to celebrate the 50th anniversary of the Italian excavations at Hierapolis in Phrygia, held on May 24-26, 2007, in Cavallino (Lecce)*, Journal of Roman Archaeology. Suppl., 80, Portsmouth 2011, 294-301.

La fouille d'une structure byzantine aménagée entre l'autel et le temple d'Hécate à Lagina, dans l'un des deux sanctuaires extra-urbains de Stratonicée de Carie, a livré quatre blocs formant, avec un cinquième manquant, le fronton d'un *naiskos* de Sarapis remontant au II^e siècle p.C.¹⁸¹. Si une moulure (*cymatium*) ionique court sous le bord supérieur du tympan, le bloc central présente un tondo accueillant un buste de Sarapis en relief, où il est vain de rechercher l'influence du soi-disant prototype de Bryaxis. Le dieu y est vu de face, la tête parée de mèches ondulées – dont cinq descendant sur le sommet du front, tout en s'écartant en partie médiane – et coiffée d'un *calathos* à rameaux, le buste drapé dans un chiton à boutons et encolure circulaire que recouvre sur l'épaule gauche le pan d'un himation. D'après ces blocs de fronton, et d'autres fragments architecturaux mis au jour dans la même zone, le petit sanctuaire devrait être ionique, prostyle et tétrastyle. Son emplacement originel pourrait se situer à l'est ou au sud de l'autel et du temple d'Hécate. [RV]

Ottó SOSZTARITS, "Evidenzen der Chronologie vom Iseum in Savaria", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia IV, Acta Symposii anno 2006*, Budapest 2010, 145-154.

O. S. revient sur la question de la datation de l'*Iseum* de Savaria. À la question de savoir à partir de quelle date il est possible de prouver son existence, il évoque d'abord 188 p.C., d'après une liste qui fut considérée un temps comme celle des fondateurs du temple (*CIL* III, 4150). D'autres documents clairement isiaques sont cependant plus anciens, comme la dédicace de T. Barbius Valens (*RICIS*, 613/0501), datée de la seconde moitié du I^{er} siècle, mais aucun indice archéologique ne permet de déterminer si un temple existait déjà à cette époque. Cependant, la découverte de fragments de peinture murale représentant des sistres permet de trouver des indices de construction du début du II^e siècle, en bois et torchis, ce qui conforte l'hypothèse d'un sanctuaire au même endroit, à la fin du I^{er} siècle, à proximité immédiate d'ateliers textiles et métallurgiques. Un nouveau sanctuaire en dur fut élevé plus tard, après l'abandon de ces ateliers, dès avant le milieu du II^e siècle. Il comportait notamment une fontaine, sans doute destinée aux activités cultuelles. Il fut embelli au cours de l'époque sévérienne. Sa disparition, qui ne peut être datée avec précision, semble intervenir dans le premier tiers du IV^e siècle. Des sépultures s'y installent alors, ainsi qu'un *horreum* à la fin du siècle. [JLP]

Martin Andreas STADLER, "Spätägyptische Hymnen als Quellen für den interkulturellen Austausch und den Umgang mit dem eigenen Erbe: drei Fallstudien", dans M. Witte & J. F. Diehl (éd.), *Orakel und Gebete: interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit*, Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe, 38, Tübingen 2009, 141-163.

En partant du constat de l'importance des textes de louange divine dans les recherches sur les civilisations antiques, M. A. S. propose d'appréhender les hymnes égyptiens tardifs comme une source pour l'étude des échanges interculturels et de l'héritage pharaonique. L'auteur s'appuie sur trois cas d'étude : l'ostracon Hor n°18 qui est une invocation à Rê-Horus par un *katochos* du *Sarapieion* de Memphis datant de 171 a.C., la louange divine du 24^e enseignement du papyrus Insinger datant de la première moitié du I^{er} siècle a.C. et un hymne démotique inédit de Soknopaiou Nesos en l'honneur d'Isis, probablement écrit par un scribe du Fayoum au I^{er} siècle p.C. et conservé dans un papyrus de Vienne (n° d'inventaire D. 6297 + 6329 + 10101). Ces trois exemples montrent que l'on trouve des hymnes aussi bien dans des contextes purement égyptiens que dans des contextes interculturels. Ils mettent en évidence une persistance de la tradition égyptienne à l'époque tardive et son adaptation à un environnement hellénistique. [LBe]

Eftychia STAVRIANOPOULOU, "Norms of Public Behaviour towards Greek Priests: Some Insights from the Leges Sacrae", dans P. Brûlé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne, Actes du XI^e colloque du CIERGA, Rennes, septembre 2007*, Kernos supplément, 21, Liège 2009, 213-229.

181/ Sur cette découverte et celle des vestiges d'un *naiskos* d'Auguste, cf. Söğüt 2006-2007.

La relation entre prêtre et prêtresse, *polis* et rituel dans les cultes polythéistes grecs soulève des questions touchant à leur définition et à leur rôle. Depuis plusieurs années, le rôle du prêtre grec est interrogé en profondeur et parfois soumis à une remise en cause certaine. L'étude de ce que l'on nomme aujourd'hui les "lois sacrées" doit, pour l'auteur, permettre de relativiser ces critiques. E. S., prend comme premier exemple l'inscription de Priène *RICIS*, 304/0802, datant des environs de 200 a.C., un texte hélas très mutilé, gravé dans le propylée du sanctuaire et contenant diverses règles relatives au culte de Sarapis, Isis et Anubis. Parmi celles-ci, on remarque entre autres des indications sur une procession en l'honneur d'Isis durant laquelle on utilisait des lampes, des prescriptions pour des offrandes à Isis, Sarapis ou encore Apis, enfin, la mention de la présence épisodique aux côtés du prêtre grec d'un Égyptien chargé de veiller à la bonne application de la liturgie et rémunéré pour ce faire. Prises ensemble, ces "lois" visent d'une certaine manière à préserver l'aspect "authentiquement égyptien" du culte, notamment grâce à l'expertise d'un tiers venant combler l'inexpérience en la matière du prêtre grec. On a pu en conclure à une perte d'autorité de ce dernier. Mais le texte est conçu de manière à lever cette ambiguïté sur le profil religieux des spécialistes du rituel en milieu grec. Ce règlement fait en effet constamment interagir le prêtre local grec avec les participants au culte et même avec l'ensemble de la communauté, toutes personnes auprès desquelles il apparaît cette fois comme le détenteur de l'autorité. Pour E. S., l'interdiction pour un non-initié de pratiquer des sacrifices sous peine d'amende amène à considérer la réussite ou l'échec du rituel non pas par la qualité de son exécution ou l'expertise du spécialiste, mais surtout par la qualité hiérarchique de celui qui le conduit. L'habileté de la conception du règlement est grande. Pour couper court à tout risque de dévalorisation des actions menées par le prêtre, on y fait figurer l'annonce publique des règles qui concernent à la fois le culte et les spécialistes du rituel, la mise en évidence de la transgression possible des règles associées à l'autorité sacerdotale et même, dans certains cas, le transfert d'autorité des institutions politiques ou religieuses au prêtre ou à la prêtresse. [LB]

Danijela STEFANOVIĆ, "Bog više ne obitava u svojoj kući" – O uništavanju Serapisovih kulturnih statua u Aleksandriji krajem IV veka n.e / 'The God does not live in his House Anymore' – A Note on the Destruction of Cult Statues of Serapis in Alexandria at the End of the Fourth (sic) Century AD", dans *Antika, savremeni svet i recepcija antičke kulture. Zbornik radova*, Belgrade 2012, 379-386.

La destruction du *Sarapieion* d'Alexandrie est tout autant enracinée dans le contexte local qu'elle reflète des cas de violence religieuse propres à l'Antiquité tardive. On comprend mieux l'acharnement porté contre les statues de Sarapis quand on sait que ces images considérées comme vivantes ont incorporé des qualités divines et humaines et que leur pouvoir doit être anéanti. Destruction et mutilation ont un caractère universel dans le Proche-Orient ancien (Mésopotamie),

mais dans le contexte de l'occupation romaine le culte des divinités traditionnelles est un phénomène d'identité régionale. À Alexandrie, la destruction des statues de culte de Sarapis peut être comprise comme la réponse "finale" des chrétiens à la population païenne de la ville¹⁸². [MCB]

Georges STEINHAEUER, *Marathon and the Archaeological Museum*, Athènes 2009.

Ce catalogue richement illustré du site et du musée de Marathon présente, avec de très belles photographies en couleur, certaines des trouvailles du sanctuaire isiaque érigé par Hérode Atticus dans la région marécageuse de Brexisa, à proximité du littoral (p. 272-295)¹⁸³. On y trouve ainsi, outre une lampe¹⁸⁴ de grandes dimensions montrant au médaillon les bustes affrontés d'Isis et de Sarapis, des statues en marbre à l'effigie d'Osiris (-Antinoüs ?)¹⁸⁵ et d'Isis, mais aussi d'autres qui figurent un sphinx, le faucon Horus, et un homme acéphale identifié ici comme un possible orateur¹⁸⁶. [RV]

Molly SWETNAM-BURLAND, "Egypt Embodied: the Vatican Nile", *AJA*, 113.3, 2009, 439-457.

La monumentale sculpture en marbre représentant le Nil, aujourd'hui conservée au Vatican, a connu une histoire mouvementée depuis le temps où elle ornait l'*Iseum Campense* en compagnie d'une œuvre jumelle figurant le Tibre. Spoliées toutes deux par les troupes françaises en 1797, elles furent ensuite séparées, le Nil seul revenant à Rome après la période napoléonienne. Ce divorce physique donna curieusement naissance à une double tradition savante dissociant deux sculptures que l'on savait pourtant pertinemment avoir fonctionné ensemble à l'origine. M. S.-B. propose une analyse conjointe de ces deux statues et cherche à les resituer dans le contexte de l'Iséum du Champ de Mars. Elle prend ainsi en compte la décoration de leurs bases, sculptées sur les quatre côtés, en faisant valoir que ces œuvres étaient destinées à être vues de façon circulaire. Les motifs ornant les bases et les personnages qu'elles supportent juxtaposent différentes conventions visuelles pour représenter paysages et habitants, ce qui permettait de placer en miroir les traditions relatives à la fondation de Rome et la place occupée désormais par l'Égypte au sein de l'Empire. [LB]

M. SWETNAM-BURLAND, "Egyptian' Priests in Roman Italy", dans E. S. Gruen (éd.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles 2011, 336-353.

À partir des sources épigraphiques, M. S.-B. montre fort justement que les prêtres "égyptiens" officiant en

182/ Cf. Hahn 2008.

183/ Cf., sur ce complexe, l'article d'I. Dekoulakou chroniqué supra, 337-338.

184/ Publiée par Dekoulakou 2003.

185/ Sur ces statues, cf. l'article de L. Siskou chroniqué supra, 402.

186/ Un prêtre selon Dekoulakou 2011, 32-34, fig. 13.

Italie à l'époque impériale sont bien mieux intégrés socialement que leurs représentations iconographiques (qu'elles proviennent des murs de l'Iséum de Pompéi ou des colonnes de l'Iséum du Champ de Mars) ou littéraires (avec le *topos* récurrent du prêtre au crâne rasé et aux habits de lin blanc), pourraient le laisser supposer. Pour la plupart, ils ne sont d'ailleurs pas Égyptiens, mais Grecs ou Romains. [LB]

Ivana TADINAC, "Sfinge iz Dioklecijanove palače u Splitu", *Kulturna baština*, 37, 2011, 371-400.

Dans cette étude richement illustrée, I. T. réunit les 12 ou 13 fragments de sphinx retrouvés sur le site du Palais de Dioclétien à Split, sans doute destinés initialement au *dromos* menant au mausolée de l'empereur. Les statues semblent avoir été toutes dégradées de la même manière (faces et pattes antérieures burinées, torsos fracturés), ce qui permet de penser que ce saccage, attribuable aux chrétiens, fut intentionnel. Certains sphinx restèrent toutefois en place sur le site, soit en vertu de leur fonction de gardiens, soit comme éléments décoratifs dont la fonction première avait fini par être oubliée. [LB]

Gaëlle TALLET, "Zeus Hélios Megas Sarapis, un dieu égyptien 'pour les Romains' ?", dans N. Belayche & J.-D. Dubois (dir.), *Loiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans le monde grec et romain*, Paris 2011, 227-261.

Sous Trajan et Hadrien, dans les inscriptions grecques d'Égypte, apparaît une figure divine solarisée, Zeus Hélios Megas Sarapis, de définition difficile, qui se diffusera jusqu'à Caracalla. L'auteur propose, à travers le maillage des institutions militaires romaines, l'étude de cette forme au confluent d'éléments égyptiens, grecs et romains, connue uniquement par l'épigraphie. Elle distingue deux dynamiques : l'accentuation de traditions locales de solarisation des dieux ; l'adoption par les empereurs de la forme solaire de Sarapis qui influence sa diffusion dans le monde militaire, les mines et la police des routes. Après un rappel des origines composites de Sarapis, il est fait l'hypothèse d'une origine alexandrine de Zeus Hélios Megas Sarapis (*contra* L. Bricault qui proposerait une origine thébaine) en s'appuyant sur les documents du centre proche de Canope. La diffusion de cette divinité, appréciée par plusieurs empereurs, se fait par les garnisons romaines en signe d'allégeance. G. T. discute, ensuite, d'éventuels témoignages iconographiques (Louxor, Antaiopolis). Pour elle, malgré ses origines égyptiennes, nous sommes en présence d'un dieu pour les Romains, acclimaté par le clergé d'Alexandrie et de Canope et susceptible d'être habité par des divinités locales ; ainsi, le réseau des militaires romains aurait contribué à la pérennité des dieux égyptiens. [MCB]

G. TALLET, "Isis, the crocodiles and the mysteries of the Nile floods: interpreting a scene from Roman Egypt exhibited in the Egyptian Museum in Cairo", dans A. Mastrocinque & C. Giuffrè Scibona (éd.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 36, Stuttgart 2012, 139-163.

Une plaque de la nécropole de Saqqara, liée au monde militaire romain, se décline en deux registres. En haut, une divinité radiée et imberbe, coiffée de la couronne *hem-hem*, assise sur un trône impérial, est honorée par un prêtre devant un *thymiaterion* ; la scène est encadrée à droite par une figure féminine, tenant en laisse un chien, à gauche par un homme portant un signe *was*. En bas, un groupe de deux personnages faisant face à trois autres portent l'habit militaire. Il convient d'identifier, d'abord, la divinité qui porte un crocodile en son sein sur un mode propre à un type précis de documents analysés par Vincent Rondot ; la théologie est à rechercher dans le Fayoum. C'est une forme locale memphite de Sobek-Ra-Horus qui y forme couple avec Sobek-Osiris. On reconnaît dans cette scène hellénisée la figure au chien, Isis-Sothis (ou sa prêtresse) dans le cadre de la fête traditionnelle des *Semasia* ; elle est, en effet, la parèdre du dieu crocodile dans les triades du Fayoum. Le registre du bas représente des dieux en armes ; G. T. rapproche la scène du groupe formé par Hérôn et ses compagnons ; y aurait-il une gémellité en relation avec les Dioscures ? Le couple Hérôn-Lycurgue ? Les deux dieux crocodiles ? Il faut plutôt songer à une troupe de dieux gardiens bien connus dans les traditions locales, enrôlés au moment névralgique du Nouvel An pour repousser le chaos ; leur apparition comme armée romaine victorieuse est une garantie de leur efficacité et explique leur succès dans les cercles militaires. [MCB]

Sarolta A. TAKÁCS, "Initiations and mysteries in Apuleius' 'Metamorphoses'", *ElectronAnt*, 12.1, 2008-2009, 73-87.

Chez Apulée, comme chez Ovide, la métamorphose procède à des changements de catégorie. Lucius évolue entre plusieurs frontières du monde : homme/animal ; initié/non initié. Le livre d'Isis n'est pas un livre de confession religieuse, mais le complément moral des premiers livres. De l'initiation, nous n'avons que des éléments extérieurs et une indication vague de rituel de mort et de renaissance. L'interaction entre le connu et l'inconnu, le perçu et le mal perçu donne au roman une dynamique narrative polyvalente, mais le cœur de l'initiation aux mystères d'Isis et d'Osiris nous reste inconnu. [MCB]

Petros THEMELIS, "The Cult of Isis at Ancient Messene", dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca II*, Bordeaux 2011, 97-109.

Pausanias (4.32.6) signalait la présence d'un *hieron* de Sarapis et d'Isis non loin du théâtre de Messène. Les fouilles ont fourni une série de monuments épars que l'auteur propose ainsi de rattacher à ces cultes. Deux piliers hermaïques de marbre (fig. 1) trouvés au nord du stade montrent un jeune homme vêtu d'un manteau lui couvrant la tête qui représenterait Harpocrate si l'on en croit l'identification traditionnellement attribuée à des hermès similaires de Délos¹⁸⁷. Les noms d'éphèbes qui y

sont gravés invitent à les dater au plus tard de l'époque augustéenne. Une statuette de marbre (fig. 2) mise au jour entre le théâtre et le stade figure un Éros dont il est difficile de s'assurer de l'assimilation à Harpocrate. Une figurine¹⁸⁸ fragmentaire en basalte égyptien (fig. 3) datée du I^{er} siècle p.C. est celle d'un dieu-fleuve qui pourrait effectivement représenter le Nil. Le croissant et les étoiles gravés sur une base circulaire en calcaire (fig. 4) seraient, à en croire l'auteur, des allusions aux liens qui unissent Isis à Séléné et Sothis. Une statuette en bronze (fig. 5) trouvée dans le temple de Messène sur l'Agora montre une déesse debout avec *calathos* et *cornucopia*, peut-être une simple Tychè/Fortuna.

Des indices plus solides proviennent en revanche du théâtre (fig. 6) qui avait bénéficié dans la seconde moitié du II^e siècle p.C. de la munificence de Tib. Cl. Saethidas Caelianus, membre d'une puissante famille locale, en rapport étroit avec la maison impériale. On lui doit la décoration sculptée en marbre de la *scaenae frons* à trois étages qui aurait été élaborée dans les mêmes ateliers athéniens que celle du Nymphée d'Hérode Atticus à Olympie. Ce front de scène accueillait, outre des effigies d'empereurs comme Trajan, Hadrien ou Lucius Verus, et celles de membres de la *gens* Saethidas, une belle statue d'Isis à la voile, debout sur un éperon de navire, le corps garni d'une guirlande florale (fig. 7-10). Cette œuvre, qui fait justice de la thèse de P. Bruneau¹⁸⁹, est considérée par l'auteur comme une copie du règne de Trajan ou d'Hadrien d'un original du II^e siècle a.C. Du *proscenium* du théâtre proviennent aussi un avant-bras chargé de fruits (fig. 11) et un curieux chapiteau végétal (fig. 12) dont les liens avec Isis paraissent bien hypothétiques. Quant au bloc inscrit ἔργον Ἰσιδος (fig. 13 ; *RICIS Suppl.* I, 102/2101) remployé dans la basilique voisine, il devait servir à l'origine d'imposte dans le théâtre.

Le sanctuaire isiaque dont parle Pausanias est identifié par l'auteur à une galerie souterraine monumentale en forme de Π (fig. 14-15), autrefois voûtée, qui semble avoir servi au sud du théâtre de citerne, récoltant les pluies environnantes. Certes, l'eau est essentielle aux cultes isiaques, mais il faut reconnaître que cette installation est bien éloignée des petits réservoirs à destination rituelle, cités par l'auteur, qui sont aménagés dans d'autres sanctuaires¹⁹⁰. La vocation isiaque du complexe – qui a pu servir aux besoins d'un lieu de culte voisin – paraît étayée par le contenu de son remblai. Outre divers objets comme des tesselles, céramiques (fig. 16) et lampes issues d'habitations, voire d'ateliers, on y a découvert une statue en marbre d'Isis *lactans* assise sur une *cista mystica* (fig. 17) que l'auteur propose d'attribuer aux sculpteurs alexandrins, Apollônios et Démétrios, qui travaillaient à Messène à l'époque augustéenne. D'autres marbres proviennent du même contexte secondaire : une tête masculine (fig. 18) portant au front l'empreinte d'un emblème – celui d'Harpocrate ? – et les restes d'un groupe d'époque antonine (fig. 19) figurant Persée tenant la tête de Méduse.

En guise de conclusion, l'auteur suggère que les cultes isiaques se sont installés à Messène au II^e siècle a.C. à la faveur de liens commerciaux établis avec la Crète ou plus vraisemblablement Alexandrie. On se souviendra ainsi de Nikagoras de Messène appelé à la cour de Ptolémée IV. Leur popularité s'amplifie sous les Antonins, en particulier Hadrien, pour se maintenir jusqu'à la fin du IV^e siècle p.C. [RV]

Athanasios THEMOS, Aphrodite MALTEZOU, Georgia PANTOU, Giorgos TSIANGOURIS & Christos PHLOURIS, "The Southwest Cemetery of Roman Sparta: A Preliminary Account of the Results of Three Rescue Excavations", dans W. G. Cavanagh *et al.* (éd.), *Sparta and Laconia: from Prehistory to Pre-Modern. Proceeding of the Conference held in Sparta, organised by the British School at Athens, the University of Nottingham, the 5th Epboreia of Prehistoric and Classical Antiquities and the 5th Epboreia of Byzantine Antiquities, 17-20 March 2005*, British School at Athens. Studies, 16, Londres 2009, 261-269.

Des fouilles entreprises entre 1994 et 2005 au sud-ouest de Sparte, sur la rive nord du Magoulitsa Remma, ont fait apparaître plus de 700 tombes de formes variées appartenant à une vaste nécropole romaine, en utilisation régulière aux II-III^e siècles p.C. Cette présentation préliminaire du "cimetière sud-ouest" évoque la présence d'une très grande variété d'objets dans le mobilier funéraire, avec une concentration importante de lampes de type majoritairement corinthien. L'un des luminaires illustrés (fig. 27.14) montre au médaillon une Isis debout, avec sistre et situle, selon un type déjà connu par deux exemplaires¹⁹¹ fragmentaires trouvés à Épidaure et Isthmia. [RV]

Heinz Josef THISEN, "Plutarch und die ägyptische Sprache", *ZPE*, 168, 2009, 97-106.

Cet article très critique a été rédigé à la suite de la publication de la dissertation d'A. Strobach sur *Plutarch und die Sprachen*¹⁹², puis de la réédition commentée, avec une traduction allemande, de trois écrits du philosophe grec sur la religion¹⁹³. H. J. T. revient (p. 101-102, n° 9-10, et 103-104, n° 16) sur l'étymologie de plusieurs noms égyptiens, dont ceux d'Isis et d'Osiris, sur la trentaine donnée dans le *De Iside et Osiride* de Plutarque, que l'on date c. 120 p.C. (Isis : 56 [374B] ; Osiris : 10 [354F-355A], 37 [365E] et 51 [371E]). Pour l'auteur, Plutarque possédait une très bonne connaissance de la nature même de la langue et de l'écriture égyptiennes, soit grâce à un accès direct aux sources, soit par l'intermédiaire de bons connaisseurs de cette langue. Rappelons que Plutarque avait eu pour professeur à Athènes Ammônios, un Égyptien¹⁹⁴. [LB]

191/ Analysés par Podvin & Veymiers 2008.

192/ Strobach 1997, 116-136 : "Die Etymologien ägyptischer Wörter in *De Iside et Osiride*".

193/ Görgemanns *et al.* 2003.

194/ Cf. déjà Thissen 1985 et Thissen 1993, 245-247.

188/ Déjà publiée par Xagorari-Gleissner 2002, 78-80.

189/ Bruneau 1974.

190/ Comme le signale Veymiers 2014b, 148.

Annick THUET, "Harpocrate. Quelques éléments d'analyse", dans E. Binet (dir.), *Évolution d'une insula de Samarobriva au Haut-Empire. Les fouilles du «Palais des Sports-Coliseum» à Amiens (Somme)* (= *Revue archéologique de Picardie*, n° spécial 27), Amiens 2010, 377-379.

Une statuette en ivoire d'Harpocrate (h. 8,05 cm.), conservée au musée d'Amiens, est analysée ici. Elle est au type du dieu potelé à la *cornucopia* posée sur un support, coiffé du bouton de lotus, l'index devant la bouche et portant la chlamyde enroulée autour du bras gauche. Un trou sur le socle (brisé sur la droite) permet la fixation. La statuette a été trouvée dans un remblai de la ville romaine (140-160 p.C.), associée avec un biberon en terre cuite, référence au rôle du dieu, protecteur de la petite enfance. Il s'agirait d'une œuvre importée d'Italie. Le rapprochement avec une statuette de Luna (Isis ?) trouvée dans un dépôt de bronziers à Dury semble peu pertinent. En revanche, il nous faut signaler les autres trouvailles de Samarobriva : une lampe en terre cuite avec Sarapis et un oushebti. [MCB]

Jean-Louis TILHARD (dir.), *Les céramiques sigillées d'Espalion (Aveyron – France), localisation de l'atelier, productions, diffusion*, Supplément aux *Documents d'archéologie et d'histoire périgourdines*, 4, Supplément à *Aquitania*, 16, Périgueux 2009.

Les fouilles menées à Espalion, dans l'Aveyron, ont entraîné la découverte d'un nouvel atelier de céramique sigillée. L'étude des décors et les analyses des matériaux utilisés ont permis d'attribuer à ce centre de production plusieurs documents, entre autres un vase fragmentaire trouvé à Saintes (type Dragendorff 37), dont le décor en léger relief, obtenu à l'aide de poinçons variés, présente quatre fois l'image d'Harpocrate, en alternance avec des griffons et un combat entre deux gladiateurs (groupe A d'Espalion, entre 85/90 et 100/105 p.C.) (cf. p. 119, 153, tableau 3.1, p. 80, fig. 3.2, p. 83 et pl. 7 pour le vase fragmentaire n° A 206 ; pour le poinçon montrant Harpocrate, cf. plus précisément n° A/120, p. 92).

Du même atelier d'Espalion proviendraient un tesson trouvé à Périgueux, qui présente deux fois l'image d'Harpocrate (p. 151, n° A 158, pl. 20, fig. 158) et un tesson découvert à Rodez, sur lequel Harpocrate est partiellement conservé (p. 151, n° A 159, pl. 20, fig. 159).

L'atelier d'Espalion, très influencé par les officines de Millau-La Graufesenque, pourrait même avoir été une succursale de ce centre de production réputé, qui a également utilisé le motif d'Harpocrate pour l'élaboration de ses décors. [GC]

Roger TOMLIN, "Cursing a Thief in Iberia and Britain", dans R. L. Gordon & F. M. Simón (éd.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, RGRW, 168, Leyde-Boston 2010, 245-273.

De nombreuses tablettes, dites "prières pour la justice", trouvées en Grande-Bretagne en milieu urbanisé, menacent les voleurs avec l'aide des divinités. Cette croyance est commune en Méditerranée, notamment dans la péninsule Ibérique, ce qui permet

à l'auteur d'étudier comparativement les cas d'Augusta Emerita, Italica, Salacia et de la tablette de Belo à Isis myrionyme (*RICIS*, 602/0101). [MCB]

Henriett TÓTH, "Das Victoriarelief auf dem Isisheiligtum von Savaria. Die norisch-pannonische Volute als Datierungsmotiv", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia IV, Acta Symposii anno 2006*, Budapest 2010, 155-174.

Les fouilles de l'*Iseum* de Savaria dans les années 1950 ont suscité un tel intérêt qu'une nouvelle reconstruction a été entreprise à l'issue des découvertes réalisées depuis 2001 dans les fouilles dirigées par O. Sosztarits. Parmi les éléments de décor, figurent Victoria, Hercule, Anubis, Isis-Sothis et Mars, Harpocrate (sur un coin). Pour proposer une nouvelle interprétation, H. T. recherche des parallèles en Pannonie et en Norique, et en conclut que même si bien des points demeurent obscurs, le style sévérien est évident. [JLP]

Anna TROFIMOVA (éd.), *The Immortal Alexander the Great. The Myth, the Reality, his Journey, his Legacy. Hermitage Amsterdam 18 September 2010-18 March 2011*, Amsterdam 2010.

Dans ce catalogue superbement illustré sont présentés plusieurs *isiaca*, dont certains n'avaient été publiés jusqu'à présent que dans le catalogue de l'exposition-mère, qui s'était tenue en 2007 à Saint Pétersbourg. Le n° 144 (p. 165) est une belle statue acéphale en marbre blanc de Sarapis trônant, de provenance romaine, acquise en 1852 de la collection A. G. Lavallée (inv. A.216 ; h. 78 cm) ; le n° 145 (p. 165) montre un grand buste de Sarapis en marbre (h. 83 cm), lui aussi de provenance romaine. Cette pièce magnifique, après avoir appartenu à la collection de John Lyde Brown, à Wimbledon, est entrée dans les collections impériales en 1787. Une statue romaine acéphale d'Isis, en marbre, reconnaissable au nœud qui orne sa poitrine (p. 166, n° 146), est entrée quant à elle à l'Hermitage en 1850 (inv. A120 ; h. 99 cm). Les trois sculptures sont datées du II^e siècle p.C. Une très belle bague en or (p. 179, n° 177), de provenance égyptienne, porte l'inscription *Eis Zeus Sarapis* (inv. DV 8648). Elle est rattachée aux III^e-I^{er} siècles a.C. par l'auteur de la notice, Mariam Dandamayeva, une datation trop précoce.

Quelques autres pièces, déjà connues, sont illustrées par de superbes représentations en couleurs, telles la fresque de Nymphaion reproduisant le navire lagide "Isis" (p. 155, n° 122 ; Hermitage, inv. NF.82.526) ou une intaille italienne en cornaline du I^{er} siècle a.C. (p. 158, n° 133 ; Hermitage, inv. Zh.5892). [LB]

Charalampos TSOCHOS, *Die Religion in der römischen Provinz Makedonien*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 40, Stuttgart 2012.

Malgré son titre, ce livre s'intéresse essentiellement aux cultes de Dion, Philippos et Samothrace, ce qui peut surprendre. Le quatrième et dernier chapitre propose certes une synthèse faisant interagir les trois précédents, mais elle ne recouvre qu'un aspect bien partiel de la situation religieuse de la province romaine

de Macédoine. S'agissant des cultes isiaques, C. T. évoque très brièvement l'*Iseum* de Dion (p. 21-23, qui n'ajoutent rien à la bibliographie existante, que l'auteur ne connaît pas toujours) et, un peu plus amplement, la situation à Philippes (p. 109-121), avec une présentation soignée et critique du matériel épigraphique, qui reprend sans vraiment l'actualiser Tsochos 2002 ; cf. déjà Bricault 2008a, 219-220. [PC]

Pier Luigi TUCCI, "La sommità settentrionale del Campidoglio all'epoca dei Flavi", dans F. Coarelli (éd.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi. Catalogo della mostra (Roma, 27 marzo 2009-10 gennaio 2010)*, Rome 2009, 218-221.

Les fouilles de F. E. Brown dans Santa Maria in Aracoeli ont mis au jour en 1963, sous la chapelle de Sta Elena, un mur à revêtement en briques d'époque impériale. Non loin, un autre mur avec des saillies circulaires avait déjà été découvert en 1948. Selon P. L. T., il s'agit d'une reconstruction d'époque flavienne de l'*Iseum Capitolinum* qui existait déjà à l'époque républicaine ; ce serait là que s'était réfugié Domitien en prêtre isiaque. L'Iséum aurait un plan trapézoïdal ; une partie du périmètre correspond à la région du transept et la face interne à ressaut (une référence à l'Égypte) est visible sous l'Oratoire du Tiers Ordre. Il est difficile de repérer l'entrée du temple, mais on peut se référer à l'antique emplacement de l'obélisque de Ramsès II (transporté depuis la Via Celimontana). Une dédicace à Isis *frugifera* et d'autres trouvailles égyptisantes renforceraient cette hypothèse. On notera la proximité de la *domus* des Pisons, qui ont défendu le culte d'Isis à Rome et frappé des monnaies avec des symboles isiaques. L'auteur se range à l'opinion affirmant l'existence de l'*Iseum Capitolinum* (Gasparini 2008, *contra* Versluys 2004). [MCB]

Rivka ULMER, *Egyptian Cultural Icons in Midrash*, Berlin 2009.

Aux p. 215-243, R. U. revient sur la place de Cléopâtre, Isis et Sarapis dans la littérature rabbinique¹⁹⁵. Tous trois sont ce que l'auteur présente comme des "icônes culturelles de l'Égypte", images complexes d'un phénomène qui reflète les conflits et les contradictions de la réception et de la perception d'une culture par une autre. Les p. 229-236 de ce chapitre, qui concernent plus directement Isis et Sarapis, sont reprises dans l'étude chroniquée ci-après. [LB]

R. ULMER, "The Egyptian Gods in Midrashic Texts", *HTbR*, 103.2, 2010, 181-204.

Un certain nombre de textes rabbiniques de l'Antiquité tardive et du début de la période médiévale ont intégré divers dieux égyptiens à leur discours. L'un des principaux objectifs de cette utilisation de l'Égypte était de fixer les limites de l'identité juive en présentant le judaïsme rabbinique en opposition à la culture

égyptienne, symbole ultime de "l'Autre" et métaphore de Rome. Parmi les différents thèmes égyptiens présents dans la littérature rabbinique figure l'image des dieux Isis et Sarapis (*t. Avod. Zar.* 5.1), analysée p. 193-198. Selon l'auteur, c'est bien Isis qui se cache derrière la "femme allaitant" de la *Tosefta*¹⁹⁶. Cette image est reprise dans *b. Avod. Zar.* 43a, qui développe en outre le rapprochement effectué entre Sarapis et Joseph, tous deux porteurs d'un *modius* en tant que pourvoyeurs de céréales pour les hommes, et que l'on retrouve dans de nombreux textes juifs et chrétiens. En fait, dans le corpus rabbinique, l'Égypte se révèle être davantage une position théologique qu'un lieu réel, et a servi de trope dans le combat mené par les rabbins contre les menaces religieuses et culturelles imposées par Rome à partir du 1^{er} siècle p.C., que ce soit en Palestine ou dans la diaspora. À bien des égards, ce nouvel environnement fut considéré comme une "autre Égypte", permettant à la communauté juive de se redéfinir et de se différencier durablement de la culture majoritaire dominante, celle du polythéisme gréco-romain. [LB]

Françoise VAN HAEPEREN, "Tradition et innovation dans la religion publique romaine sous les Flaviens", dans L. Capogrossi Colognesi & E. Tassi Scandone (éd.), *Vespasiano e l'impero dei Flavi (Atti del Convegno, Roma, Palazzo Massimo, 18-20 novembre 2009)*, Acta Flaviana, II, Rome 2012, 133-148.

Avec la nouvelle dynastie instaurée par Vespasien au lendemain de la guerre civile de 68-69, la religion publique romaine connaît divers changements et évolutions, telle l'officialisation vraisemblable du culte d'Isis, qui respectent toutefois un souci de continuité propre aux croyances traditionnelles. La nuit passée par l'empereur et son fils aîné dans le sanctuaire isiaque du Champ de Mars plutôt que dans le palais impérial, la veille du triomphe de 71, constitue une innovation importante : Vespasien et Titus honorent ainsi les divinités qui avaient offert leur patronage aux Flaviens durant la guerre civile et les associent de manière originale au triomphe qui aura lieu le lendemain. F. V. H. estime avec J. Scheid¹⁹⁷ que le temple public d'Isis sur le Champ de Mars est directement lié à la victoire flavienne et peut-être aussi à un vœu effectué par Vespasien à Alexandrie : la construction de l'Iséum aurait débuté dès la fin du mois de décembre 69, à la suite de la défaite des Vitelliens¹⁹⁸. [MC]

O. A. VASILYEVA, "Isis' 'lost child': the problem of interpretation of the myth of Isis and Osiris in Late Antiquity", *VDI*, 268, 2009, 150-160 (en russe, rés. en anglais).

L'image de l'enfant perdu évoquée par des auteurs tardifs tels que Cassiodore, Minucius Felix, Élien, Arnobe ou Lactance est en fait une combinaison de mythes : le meurtre de Zagreus, celui d'Osiris, la blessure d'Horus, la quête de la fille (Perséphone) ou du mari (Osiris). [LB]

196/ *Contra* Friedheim 2003 ; cf. Bricault 2008a, 166.

197/ Scheid 2009 ; cf. aussi Panzram 2008.

198/ *Contra*, entre autres, Coarelli 1984 et Gasparini 2009a.

195/ Ce chapitre reprend et actualise Ulmer 2007.

Marjorie S. VENIT, "Referencing Isis in Tombs of Graeco-Roman Egypt: Tradition and Innovation", dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008. M. Malaise in honorem*, RGRW, 171, Leyde-Boston 2010, 89-119.

M. V. recherche dans la peinture des tombes gréco-romaines les éventuelles traces de mystères isiaques en Égypte. Après avoir examiné différents sites, l'auteur s'attarde tout particulièrement sur la tombe von Bissing 1897 à Akhmîm et sur celle de Tigrane à Alexandrie. Au cœur de ses réflexions, la présence d'un homme en vêtements gréco-romains au sein d'une scène funéraire de style égyptien, tenant une branche de laurier de la main gauche levée et une situle de la droite abaissée. Dans la tombe d'Akhmîm, elle croit reconnaître d'un côté la félicité de l'initié, de l'autre la déchéance du non-initié symbolisée par la scène de son éviscération par une divinité zoocéphale¹⁹⁹. [JLP]

Giovanni VERGINEO, "I culti orientali in Campania nelle testimonianze archeologiche", *Salternum*, 24-25, 2010, 29-46.

L'article s'ouvre par une série de considérations générales de nature historico-religieuse sur la terminologie liée aux cultes (ou religions) "orientaux", "sotériologiques", "mystiques", "à mystère", ou même "mystériosophiques". L'auteur va ensuite vite délaisser les cultes mithriaque et métrouaque pour se concentrer sur les seuls cultes isiaques et offrir ainsi une sorte de synthèse du volume *Egittomania* (cf. De Caro 2006, où l'auteur avait publié une contribution sur Bénévent, développée dans un article chroniqué supra, 305). Après un bref aperçu de l'introduction des cultes isiaques en Sicile et (via Délos) en Campanie, vient une description des sites de Pouzzoles, Pompéi, Herculaneum, Naples, Cumès, Capoue, Carinola, Misène et Teano. Sur Herculaneum, l'auteur ne prend pas en considération la proposition (embryonnaire dans De Caro 2006, puis développée dans Gasparini 2010a) d'identification de la *Palaestra* à un sanctuaire isiaque. De Pompéi est donnée une description précise de l'*Iseum* avec quelques considérations intéressantes d'ordre chronologique contre la datation augustéenne proposée par Blanc *et al.* 2000 (*contra* Gasparini 2011b). Douteuses sont les remarques sur les fruits trouvés dans le *focus* du temple, supposés être contenus à l'origine dans une ciste mystique, sur la base notamment de la comparaison avec le bas-relief de l'autel de Titus Flavius Antilius et de deux lampes, qui ne représentent toutefois pas une ciste mystique, mais un autel. À Naples, l'auteur se concentre sur l'iconographie d'Isis *Pelagia*, à laquelle il rapporte une statue généralement identifiée à Thétis sur la proue d'un navire de *Lanuvium* (aujourd'hui au Louvre). Enfin, à Pouzzoles, il accorde une attention particulière aux flacons portant un panorama urbain, avec l'indication de l'*Iseum* local et le supposé *Serapeum*. [VG]

Miguel John VERSLUYS, "Making meaning with Egypt: Hadrian, Antinous and Rome's cultural renaissance", dans L. Bricault & M. J. Versluys (éd.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global*, Supplemento a Mythos, 3, Palerme 2012, 25-39.

M. J. V. utilise comme point de départ de son étude le beau livre d'A. Momigliano intitulé *Sagesses barbares*²⁰⁰. L'historien italien y analysait la confrontation des Grecs avec les autres civilisations (les Romains, les Celtes, les Juifs et les Perses) en excluant de son champ d'étude l'Égypte, car selon lui, l'Égypte constituait dans le monde hellénistique un concept, une idée davantage qu'une culture : la terre égyptienne *had no real culture left*. M. J. V. se penche sur l'existence de ce *mirage égyptien* dans l'analyse des cultes isiaques pour comprendre et évaluer la présence des dieux "égyptiens" dans le monde méditerranéen. Pour illustrer ces propos, l'auteur s'attache au dossier concernant Hadrien et Antinoüs et démontre à partir de celui-ci, de façon convaincante, qu'il existerait une "biographie culturelle" de l'Égypte. Il invite enfin le lecteur à s'interroger sur la signification que nous donnons aujourd'hui encore à l'"Égypte". [MC]

Henk S. VERSNEL, "Prayer for justice, East and West: new finds and publications since 1990", dans R. L. Gordon & F. M. Simón (éd.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, RGRW, 168, Leyde-Boston 2010, 275-356.

On distinguera des *defixiones* un groupe intitulé "prière pour obtenir justice" ; ce sont des requêtes adressées à une divinité pour punir une personne qui a nui au plaignant en demandant le plus souvent une réparation pour le dommage éprouvé. Ces textes se trouvent dans les sanctuaires. L'auteur reprend les résultats de ses recherches antérieures qui restent valides pour les nouvelles découvertes, ou éclairent les cas plus obscurs (la *supplicatio* de l'*Iseum* de Belo = *RICIS*, 602/0101). Puis, il propose une comparaison avec les textes analysés dans le même volume : invocation à Attis du sanctuaire d'Isis et de la Magna Mater à Mainz ; inscriptions de la fontaine d'Anna Perenna. Malgré certaines analogies, la "prière pour obtenir justice" reste une prière licite où les connotations négatives n'ont pas la première place, car la notion de justice reste dominante dans l'appel fait aux divinités. [MCB]

Richard VEYMIERS, "Les cultes isiaques à Amphipolis. *Membra disjecta* (III^e s. av. J.-C.-III^e s. apr. J.-C.)", *BCH*, 133.1, 2009, 471-520.

Déjà notée au XIX^e siècle par plusieurs voyageurs français, la forte présence des cultes isiaques à Amphipolis se confirme depuis l'engagement de l'exploration archéologique du site dans la seconde moitié du XX^e siècle. Un nombre important de témoignages, épigraphiques et iconographiques, y attestent aujourd'hui leur développement sur près de six siècles, depuis le III^e siècle a.C. jusqu'au III^e siècle p.C., époque à laquelle

199/ Pour une autre interprétation de cette scène, cf. Klotz 2012, chroniqué supra, 365.

200/ Momigliano 1975.

leur était manifestement associé le dieu-sphinx égyptien Tithoès. Nul sanctuaire dédié aux divinités isiaques n'ayant jusqu'à présent été mis au jour, ces *isiaca* épars, ayant souvent servi de remplois, sont réunis, analysés et illustrés par R. V. avec toute la précision souhaitée²⁰¹. Il fait ainsi connaître plusieurs inscriptions inédites et précise la lecture de certaines déjà plus ou moins connues, le dossier épigraphique complet étant regroupé dans un appendice aux p. 512-520. Il corrige également l'interprétation fautive d'un groupe de terres cuites considérées jusqu'ici comme représentant Harpocrate et propose une explication ingénieuse et convaincante de la brève apparition du *basileion* isiaque entre les cornes du taureau sur lequel est assise Artémis Tauropolos, au revers d'une série de monnaies amphipolitaines avec la tête d'Octavien au droit ; il s'agit d'une émission frappée vraisemblablement à la suite de la victoire d'Octavien en septembre 31 à Actium²⁰². Cet ensemble documentaire varié assure, à l'embouchure du Strymon, l'existence d'un ou plusieurs sanctuaires isiaques qui n'avaient probablement rien à envier à ceux de Dion, Philippos ou Thessalonique. [LB, PC]

R. VEYMIERS, "Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques. Un portrait du dieu en images", dans C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge & D. Praet (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Institut Historique Belge de Rome, Études de philologie, d'archéologie et d'histoires anciennes, 45, Bruxelles-Rome 2009, 187-214.

Une présentation déjà richement illustrée du projet qui trouvera sa forme définitive dans l'ouvrage publié en 2009 et recensé ci-après. [MM]

R. VEYMIERS, *Ἰσεως τῶ φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Mémoire de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique. Collection in-4°, 3^e série. Tome I, n° 2061, Bruxelles 2009²⁰³.

Dans l'étude des témoignages isiaques, certains types de documents, considérés à tort comme mineurs, ont manqué longtemps d'enquêtes de fond. C'était le cas de la numismatique, de la lychnologie, de la bijouterie et de la glyptique. Ce dernier vide vient heureusement d'être comblé par cet ouvrage, qui a pris pour cible Sarapis, dans une synthèse qui repose sur 1 250 pièces, réunies ensuite dans un catalogue. On mesurera l'ampleur du travail de dépouillement en constatant que, durant les cinquante dernières années, la masse bibliographique n'avait guère fait connaître que cent cinquante documents consacrés à Sarapis, et que la bibliographie s'étend des pages 375 à 406. À l'intérieur du corpus (p. 219-367), les documents sont répartis en six groupes (p. 220-221) principaux

(chiffres romains), subdivisés en sous-catégories fondées sur les caractéristiques les plus pertinentes, essentiellement d'ordre iconographique (notées par une ou plusieurs lettres majuscules), suivis d'un chiffre arabe (numérotation continue) qui distingue les objets d'une même catégorie, classés en fonction des informations que l'on possède sur leur lieu de conservation. Chaque *item* du catalogue apporte tous les renseignements souhaités (nature du support, lieu de provenance, matériau, dimensions, lieu de conservation, renvoi à l'illustration, description du motif, bibliographie, éventuelles copies). En annexe (p. 369-373) sont présentés 41 gemmes et bijoux qui mentionnent Sarapis dans une inscription, sans en montrer l'image.

Le volume comporte de nombreux index (p. 407-448), d'utiles tableaux statistiques (p. 597-603) relatifs à la typologie et aux séquences divines et 12 cartes en couleurs permettent de visualiser clairement la répartition géographique du matériel. Il faut souligner l'effort accompli pour reproduire de très nombreuses illustrations (77 pl. en noir et blanc et 28 en couleurs), une véritable mine iconographique.

Tout cet *instrumentum* est commenté dans une large synthèse (p. 13-218). R. V. commence par nous exposer les deux pôles de sa recherche : la "création" de Sarapis et les supports de la glyptique et de la joaillerie. Les problèmes arduos posés par la provenance et la datation des gemmes et des bijoux ont conduit R. V. à une enquête fondée essentiellement sur l'iconographie. C'est en effet le motif qui donne à ces objets leur valeur religieuse et historique.

Le type le plus répandu est celui des bustes ou têtes de Sarapis (I.A), une formule née dès la haute époque hellénistique, et de plus en plus en vogue durant la période romaine. Ce choix facilitait beaucoup l'évocation du dieu sur les œuvres de petite taille. Si le buste ne revêt pas une forme plastique, Sarapis peut être vu, non de profil, mais de face, le visage parfois légèrement de côté, une option surtout pratiquée dans le monde hellénistique. Les bustes plastiques de Sarapis décorent des bracelets, des boucles d'oreille, des colliers, mais surtout des bagues. Le visage, en pleine maturité, est toujours pourvu d'une barbe épaisse, et d'une moustache, et doté d'une chevelure abondante et bouclée, parfois maintenue par un bandeau (*taenia*) ou une couronne de laurier. Les cheveux sont relevés en deux masses avec raie centrale (*Anastoletypus*), mais peuvent aussi ombrager le front par trois ou cinq mèches (*Fransentypus*), une disposition privilégiée à l'époque romaine. Le plus souvent, dès la période hellénistique, il est couronné du *calathos*, mettant l'accent sur son rôle de garant de la production céréalière. Cette coiffure-corbeille porte fréquemment un décor végétal (olivier, blé), des pointillés (images de pierres incrustées ou rappel du travail de la vannerie), rarement des emblèmes astraux. En l'absence du *calathos*, il arbore l'*atef*, une couronne osirienne (cornes de bélier supportant une haute tiare fasciculée, flanquée de deux grandes plumes d'autruche) qui a probablement précédé le *calathos*. Le buste lui-même est caché par un chiton à encolure, recouvert d'un himation avec des plis plus lourds. Sous l'homogénéité apparente, on distingue une grande variété dans les détails.

201/ Cf. supra, 143-144 et 185-186, pour les données relatives aux inscriptions découvertes ou retrouvées sur le site.

202/ Sur cette question, cf. maintenant Veymiers 2014a.

203/ Pour un autre compte rendu particulièrement éclairant de cet ouvrage, cf. Tallet 2012.

Le buste de Sarapis est assez souvent représenté, à l'époque romaine, au-dessus d'un aigle, généralement aux ailes éployées (I.B). Une variante, propre aux intailles, encadre la scène par des enseignes militaires. Même si à cette époque le caractère jovien de l'aigle était évident, l'auteur préfère y voir "un symbolisme plus large, d'origine proche-orientale qui aurait trouvé un foyer particulièrement réceptif à Alexandrie vers le II^e siècle de notre ère". Il manifeste le dieu comme *cosmocrator*, élevé au firmament. Le buste de Sarapis est parfois emporté par un griffon qui pose une patte antérieure sur une roue (I.C). Cet animal fabuleux, de sexe féminin, est le substitut zoomorphe de Némésis, symbole de la justice divine et vengeresse. Le bélier, animal de Zeus-Ammon, peut être associé au buste sarapiaque (I.D), grâce à l'amalgame effectué entre Sarapis et Zeus. Cette combinaison est rare en dehors de l'Égypte et attestée seulement à l'époque impériale. Les pieds de Sarapis, *pars pro toto* de la divinité, sont des sculptures votives, qui pouvaient devenir objets de vénération. Quelques gemmes nous montrent un pied surmonté du buste divin (I.E), une possible allusion au pouvoir guérisseur de Sarapis, illustré par le miracle de Vespasien en 69. Sorti du *Sarapieion* d'Alexandrie, l'empereur guérit un infirme, en le foulant de son pied, manifestant le pouvoir "magique" du membre du dieu. Des gemmes entourent le buste de Sarapis d'un zodiaque (I.F), parfois doublé des sept planètes, le présentant ainsi en maître du temps infini, équivalent d'Aiôn, et des espaces célestes. Sous l'Empire, le globe devient le signe du dieu *cosmocrator*, et l'image la plus habituelle – bien que plutôt rare en glyptique – le fait supporter le buste divin (I.G). Il existe enfin certaines compositions originales (I.H) qui mettent en avant tel ou tel trait du dieu : Sarapis sur un calice d'acanthos (allusion funéraire), devant une ancre ou à la poupe d'un navire (Sarapis marin), dans une couronne laurée (garantie de victoire) ou flanqué d'une palme et d'une étoile (symbole de victoire ou de triomphe sur la mort), placé au-dessus d'un cheval (monture pour le combat), encerclé par l'ourobore (assimilé à Aiôn).

Le type de Sarapis trônant seul (II.A) est traditionnellement considéré, sans preuve sérieuse, comme une création du sculpteur carien Bryaxis, destinée au grand *Sarapieion* d'Alexandrie. Vêtu et coiffé comme sur les bustes, il tient un sceptre dans la main gauche et tend la droite au-dessus de Cerbère tricéphale. Sur les gemmes d'époque impériale, le dieu est figuré de face ou de trois-quarts. Ce type souvent qualifié de "canonique" – un qualificatif en fait dépourvu de sens – présente de multiples variantes dans le rendu du trône, du dieu et de son compagnon. Dans certains cas, Sarapis n'est vêtu que du seul himation, couvrant le bas du corps et laissant le torse nu. Il est à l'occasion en train de brandir le foudre, signe de sa puissance ouranienne. Cerbère est parfois absent et remplacé par un aigle, ou bien les deux animaux entourent le dieu. La statue de Sarapis trônant est parfois associée à un encadrement architectural (II.B), la façade d'un temple simplifié. Il est aussi figuré dans une barque (II.C), veillé par Isis et Nephthys sous

la forme de deux rapaces. Sur une cornaline, Sarapis, le torse nu, est assis en amazone sur un bélier (animal ammonien ou premier signe de l'année) (II.D), prêt à bondir ; derrière la scène, un croissant lunaire repose sur une petite colonne. Le dieu trônant est encore présent sur une série de gemmes magiques (II.E), au-dessus d'un crocodile, d'une momie et d'un lion superposés, tandis qu'un scarabée ailé remplace son *calathos*. La main gauche brandit un sceptre, dont le sommet se termine en ibis, et la droite est tendue au-dessus d'un scorpion. Dans le champ, sont disposés un croissant de lune, des séries de voyelles, voire quelques *nomina sacra* et *charaktes*. Le tout est encerclé par un ourobore. Vu la diversité des motifs, eux-mêmes capables de plusieurs lectures, il est difficile d'en dégager le sens. Elles semblent toutes tourner autour de l'idée de la permanence de la vie et de son renouvellement, grâce à la revivification qu'apporte Sarapis, "successeur d'Osiris" revenu à l'existence.

Longtemps peu étudié, le type de Sarapis debout est pourtant très fréquent ; il remonte à l'époque hellénistique, mais se vulgarise durant la période romaine. Il se subdivise ici en quatre classes. Dans la première (III.A), le dieu debout, vu de face ou de trois-quarts, appuie une main sur un sceptre, et laisse pendre l'autre ; il est parfois accompagné de Cerbère. Le plus souvent, il revêt un chiton et un himation porté en sautoir, puis rejeté sur une épaule. Une exception lui prête une tenue militaire, le désignant comme *Imperator*. Sur d'autres gemmes, une main maintient une patère (parfois au-dessus d'un autel allumé), et l'autre un sceptre court sur lequel est perché un aigle. Le deuxième type (III.B), peu populaire, attribue au dieu une patère et une corne d'abondance. Le troisième (III.C), le plus répandu, surtout aux II-III^e siècles p.C., montre Sarapis en majesté avec un sceptre et levant la droite, paume ouverte, à hauteur du visage, dans le geste de l'*adlocutio*, signe de salut et de bénédiction. Une série de gemmes placent le dieu derrière une balustrade, ornée de défenses d'éléphants, et habillé, souvent, d'une ample tunique et d'une guirlande en U, ornement d'origine égyptienne, dont le dieu devait être embelli, lors des processions. R. V. voit en ces dépouilles d'éléphant un moyen de souligner le caractère cérémoniel. Ne pourrait-il pas s'agir d'une allusion à la protection accordée par Sarapis aux intrépides chasseurs de pachydermes ? Sur une intaille, un adorant est agenouillé devant la statue. Il reste à remarquer que le dieu debout peut conduire un bige ou un quadrigé (en tant que dieu solaire ?). Le quatrième type (III.D) rassemble des représentations avec les deux bras baissés. Généralement, vêtu d'un unique himation, il en ramène le pan sur la poitrine et, de la main gauche, soutient la couronne de victoire. Une intaille magique montre la curieuse image d'un Sarapis debout, le corps engainé d'une tunique quadrillée, les bras collés au corps, figure qui traduit l'assimilation à Osiris momifié.

Le thème de Sarapis allongé seul sur la *klinè* (IV) n'est connu dans l'univers de la glyptique que par une calcédoine. Le dieu est étendu, couronné du *calathos*, le buste nu, un sceptre dans la main droite et des épis dans la gauche.

Un grand nombre de gemmes et de bijoux nous montrent Sarapis accompagné d'autres divinités. Celles-ci sont d'abord les membres de la *gens* isiaque ou d'autres *summaoi theoi*. Certaines associations sont fondées sur des similitudes fonctionnelles ou sur la cohabitation de plusieurs cultes au cœur d'une même cité. Il est encore des groupements reflétant le choix personnel des artistes ou de leur clientèle.

Dans les dyades (V.A), la disposition la plus fréquente est faite des bustes de Sarapis et d'Isis, accolés l'un derrière l'autre, le dieu occupant le premier plan, primauté largement respectée dans les inscriptions de langue grecque. Les bustes de Sarapis et d'Isis peuvent aussi être affrontés et de profil, se regardant, sur un fond parfois agrémenté de motifs cosmiques. Sur une bague en or, ce sont les bustes affrontés de Sarapis et d'Hélios qui se font face, évoquant le rituel du baiser du soleil, pratiqué sur la statue du *Sarapieion* d'Alexandrie, union mystique qui réanime l'image de Sarapis. Les bustes alignés, de face, sont toujours ceux du couple isiaque ; rare dans la glyptique, ce thème est plus fréquent sur les bijoux. Il existe également des gemmes ornées d'un buste de Sarapis en présence d'une divinité debout, Isis ou Nikè (exceptionnellement Éros), qui couronne son compagnon. Sur un jaspe, le buste est tenu par une Tychè gréco-syrienne. Sur une autre pièce, le buste est salué par Hélios, tandis que sur d'autres intailles, rares, il fait face à Jupiter Héliopolitain, entouré de deux taureaux, ou à Hermès/Mercure, ou encore à un cynocéphale en adoration. Le chaton d'une bague montre le buste placé sur un pied, face à un dieu-serpent. Un arrangement différent met en scène un buste de Sarapis surplombant la Tychè d'Alexandrie, pourvue d'un gouvernail, et allongée sur une *klimè*, à l'intérieur d'un temple.

Sarapis trônant (V.AB) est souvent associé à d'autres divinités. Sur la couronne d'or de Douch, il baisse la main droite au-dessus du buste d'Harpocrate. Quelques intailles représentent Sarapis et Isis trônant, tournés l'un vers l'autre. Une stéatite égyptienne nous a conservé une curieuse composition, où Sarapis trônant, avec Cerbère ou le chacal Anubis, fait face à un être taurocéphale (sans doute Apis), également assis sur un trône ; dans le champ supérieur, un canope à tête humaine coiffée de cornes de bélier (?). Quand il trône, Sarapis est plus souvent face à une divinité en pied, la plupart du temps Isis ou, dans un cas exceptionnel, Harpocrate. On rencontre aussi Hélios, Nikè, Déméter, Athéna. Sur une cornaline, Sarapis trônant maintient dans son bras gauche une Tychè civique allongée sur un navire.

Sarapis debout (V.AC), palme dans une main et une couronne tendue vers un buste d'Isis dans l'autre, est accompagné sur un jaspe de l'inscription ἐπ' ἀγαθῶ, "pour le bien", formule souvent mise en relation avec la crue et ses bienfaits. Quelques intailles et chatons de bague en or préfèrent figurer les deux divinités debout, suivant des attitudes et attributs variés. Une intaille unique rassemble Sarapis et un Horus juvénile, en fait le Zeus Casios de Péluse, de part et d'autre du *basileion*. Les deux extrémités d'un collier en or se terminent par Sarapis debout ou Horus "légiionnaire". Sur un jaspe,

Aphrodite pudique voisine avec Sarapis. Il reste à relever l'existence d'une pierre sur laquelle deux Sarapis (V.AD), aux attitudes différentes, sont juxtaposés, pour souligner la tendance hénothéiste qu'il revêt à l'époque impériale.

Sarapis en buste entre aussi dans des compositions par trois (V.B). Évoquant l'harmonie familiale, les bustes affrontés du couple isiaque entourent celui d'Harpocrate. Il existe bien d'autres combinaisons qu'il n'est pas possible de détailler toutes, avec des divinités comme les Dioscures, Déméter, Hermès/Mercure, Neilos, deux Nikè, deux *Érotés*. Sarapis trônant peut aussi être associé à deux bustes (Hélios et Ammon) ou deux déités assises (Isis et Hygie) ou debout (rarement Isis et Harpocrate ; fréquemment, sur un navire, où Sarapis trône au centre entre Isis à la voile et Isis-Tychè/Fortuna ; une des Isis peut laisser place à Déméter ou à Hermès-Mercure. Des triades reposant sur le sol ferme montrent Sarapis trônant entre Déméter et Isis, ou une Tychè urbaine, ou exceptionnellement Apollon appuyé sur un trépied. Une scène, non attestée sur d'autres supports, flanque le dieu d'Harpocrate(-Triolet ?) et de Déméter, voire l'entoure de l'Artémis d'Éphèse et de l'Apollon de Didyme, ou encore de Némésis avec son griffon et de Jupiter héliopolitain avec ses taureaux. Lorsque Sarapis se tient debout, il est également pourvu d'acolytes. Une intaille recourt à un mode tout à fait inédit : le dieu est affronté à un grand buste d'Isis, tandis qu'un petit Harpocrate apparaît derrière lui. Sur une empreinte représentant le couple isiaque, Harpocrate disparaît au profit d'Anubis hellénisé. Certaines pièces nous ont conservé Sarapis debout en compagnie d'Isis et d'une divinité grecque : Déméter, Athéna, Artémis d'Éphèse. Il est des cas où le dieu voisine avec deux divinités grecques : les Dioscures, Asclépios et Hygie, Aphrodite anadyomène et Hermanubis. Sur un pendentif en or, Sarapis abreuve un serpent, en présence d'Isis-Thermouthis et d'Isis *lactans*. Sur une gemme, il partage le repas avec Déméter et Isis. Ces *klimai* étaient utilisés pour des banquets auxquels le dieu convoquait ses dévots.

Les tétrades (V.C) associent le buste de Sarapis, le dieu trônant ou debout avec des comparses divins. Ainsi, on trouve, par exemple, une cornaline montrant l'Artémis d'Éphèse entourée sur un côté des bustes de Sarapis et de Séléné, et de l'autre d'Isis et d'Hélios. Sur une autre, Hélios cède sa place à l'Artémis d'Hypaipa. Une intaille choisit la tétrade isiaque : Isis et Sarapis trônant face à Harpocrate et Anubis debout. Bien d'autres divinités sont insérées dans ces groupes : Athéna, Tychè, Hermès, les Dioscures, Déméter. Parfois, la scène comporte sept divinités étalées sur trois registres : Sarapis trônant entre Déméter et Isis-Fortuna, puis Isis-Thermouthis, et, en-dessous, Harpocrate entre une Isis à la voile et Isis brandissant un *uraeus*. Notre dieu est parfois installé dans une barque, surtout sur les intailles magiques, où il navigue avec deux formes d'Harpocrate, l'un à corps de scarabée, l'autre de faucon. Sarapis debout se dresse pareillement, en compagnie d'Harpocrate face à Isis et Anubis. Sur les intailles magiques, Sarapis voyage avec tout un équipage dans la barque solaire. Le thème de Sarapis sur la *klimè* réunit jusqu'à cinq convives, ajoutant

à la triade isiaque Déméter et Hermanubis. Il reste à mentionner les cas (V.D) où Sarapis n'est pas associé à des divinités, mais à des empereurs ou des militaires.

Le chapitre suivant traite de Sarapis assimilé à d'autres divinités. Il vaut mieux ne pas désigner ce phénomène du terme "syncrétisme", mais plutôt parler de coexistence d'images divines, de polymorphie et de polysémie des figures. Une première contamination, connue seulement par l'iconographie, donne naissance à Sarapis-Agathos Daimon (VI.A), le dernier élément recouvrant probablement le dieu égyptien Shaï, au rôle agraire et domestique, mais surtout maître du destin, et représenté comme un serpent barbu, à couronne égyptienne. Ayant pour parèdre Isis-Thermouthis, Agathos Daimon est facilement rapproché de Sarapis ; il porte alors le *calathos* et est pourvu d'une tête humaine, ou parfois aussi d'un buste masculin. Il n'est pas rare qu'il soit doté d'une *cornucopia* ou d'autres attributs agraires (épi, pavot, massue). Le rapprochement entre Sarapis et Ammon (VI.B), le dieu-bélier originaire de Siwa, a dû s'opérer par le truchement de Zeus, lui-même identifié à ces deux divinités, ou par l'intermédiaire d'Osiris ("ancêtre" de Sarapis), défini comme le même que Zeus et Ammon. Il a connu un certain succès sur les gemmes et les bagues. Il est généralement vu comme un buste de profil afin de rendre bien visible la corne temporale recourbée de bélier, et couronné du *calathos* ou de l'*atef*, voire des deux combinés.

Depuis la haute époque hellénistique, il est des images de Sarapis calathophore auréolé de la couronne d'Hélios (VI.C), qui ont pour correspondant le théonyme Héliosérapis. Il surplombe parfois un aigle ou sa tête occupe le centre du zodiaque. Il est quelquefois vu trônant ou debout. Évidemment, il est accompagné, sur quelques pièces, d'autres divinités, et d'abord d'Isis et d'Harpocrate. Pour R. V., le rapprochement de Sarapis avec le Soleil a probablement une origine égyptienne ancienne, dans la mesure où, au moins depuis le Nouvel Empire, Rê s'unit à Osiris, au cours de son voyage nocturne. Avec l'époque impériale et l'extension de la théologie héliaque, son titre le plus fréquent est "Zeus Hélios mégas Sarapis" ou "Jupiter Sol Sérapis". Il est permis dès lors de se demander si ce caractère solaire n'a pas été emprunté au roi de l'Olympe, du moins à cette époque. La coalescence de Zeus/Jupiter et Sarapis (VI.D) est également attestée depuis l'époque hellénistique, mais devient courante sous l'Empire. Cette équivalence, qui met en relief leur puissance universelle commune, n'est pas aisément décelable dans le répertoire iconographique, sauf si une légende explicite le précise. À partir du II^e siècle p.C., l'acclamation εἷς Ζεὺς Σέραπις, traduite par "Un est Zeus Sarapis !", est conçue comme une tendance à l'hénothéisme. L. Robert préfère voir dans εἷς un "intensificateur" qui met en avant une divinité, sans exclure les autres, au point que le dévot considère qu'elle est "seule" à lui importer, dans une circonstance donnée. Parfois, le contexte, dépourvu de légende, permet d'identifier le dieu, comme sur une cornaline qui nous montre Zeus/Jupiter trônant, avec *calathos*, répandant sa pluie d'or pour féconder Danaé.

On remarquera enfin avec R. V. que la formule εἷς Ζεὺς Σέραπις ne légende pas toujours une image de Sarapis, mais, par exemple, Isis-Thermouthis ou Harpocrate.

Multipliant les attributs d'autres divinités, Sarapis en vient à se présenter tel un dieu panthée (VI.E), une épiclèse qui lui est parfois attribuée dans les inscriptions. Dans le monde des gemmes, il prend toujours la forme d'un buste, avec *calathos*, rayons héliques et cornes de bélier. On peut y ajouter le bâton au serpent d'Asclépios, un trident combiné au serpent, un globe servant de support, ou l'accompagner d'autres divinités.

La conclusion commence par livrer d'éclairantes données statistiques. 926 (75,8 %) entrées figurent le dieu en buste, 175 (14,3 %) trônant, 107 (8,8 %) debout, 10 (0,8 %) en Agathos Daimon, et 4 (0,3 %) sur la *klimè*. Le *calathos* est la couronne la plus fréquente (90 %), loin devant l'*atef* (4 %). Si l'on envisage les séquences divines, sur 204 dyades, 71,4 % le montrent en compagnie d'Isis et seulement 1 % en compagnie d'Harpocrate. Sur 112 compositions en triades, Sarapis est surtout figuré avec les Nikè (27,7 %) ou les Dioscures (12,5 %) ; les groupes Sarapis-Isis-Harpocrate ou Sarapis-Isis-Déméter représentent, chacun, 11,6 %. Anubis n'y apparaît qu'à une seule reprise. La tétrade Isis-Sarapis-Anubis-Harpocrate ne se rencontre que deux fois. En ce qui concerne les modes de formation des images, R. V. estime que graveurs et bijoutiers ont largement puisé leur inspiration au départ d'émissions monétaires, particulièrement celles d'Alexandrie. Les différents attributs sont l'équivalent des épiclèses. Une même fonction peut recourir à divers moyens visuels (Sarapis naviguant, un trident, une ancre évoquent tous le pouvoir d'un dieu marin). En revanche, une même image est susceptible de plusieurs lectures, tel Sarapis sur l'aigle, tantôt dieu cosmique, mais aussi militaire, et peut-être eschatologique. Seulement 20 % des pièces récoltées ont une origine connue, qui n'est pas nécessairement leur lieu de production. Ces objets de luxe ont été découverts dans des contextes divers : lieux habités, sépultures et sanctuaires. Les gemmes ont pu être utilisées comme parure, sceau, souvenir de voyage, marque de dévotion et de recherche de protection, ainsi que l'évoquent nombre d'inscriptions qui invoquent l'omnipotence du dieu.

Cet ouvrage intéressera un large public, non seulement les isiacologues, les spécialistes de la glyptique et de la joaillerie, ou encore de l'iconographie, mais aussi les numismates, les épigraphistes et les savants qui étudient la coroplastique (figurines de terre cuite, lampes) ou la statuaire, tant il est fait appel à tous ces domaines à des fins de comparaisons éclairantes. [MM]

R. VEYMIERS, "Dieux de l'Orient en Hainaut à l'époque romaine", dans M.-C. Bruwier (dir.), *Mémoires d'Orient. Du Hainaut à Héliopolis. Musée royal de Mariemont, du 7 mai au 17 octobre 2010*, Morlanwelz 2010, 41-61 et 447-453.

Aux premiers siècles de notre ère, le nord de la Gaule, "pacifié" et régi par Rome, connaît d'importantes mutations religieuses et voit notamment s'installer des divinités originaires de l'Orient. Des monuments de diverses natures relatifs aux cultes de Cybèle et

Attis (p. 45-50), Isis et Sarapis (50-55), Mithra (55-58) ou Sabazios (59-61) – soit ces “religions orientales” de Franz Cumont dont on sait aujourd’hui qu’elles ne constituaient pas un monde à part au sein du paysage religieux des cités romaines – ont été mis au jour dans la région transfrontalière du Hainaut, une zone appartenant durant le Haut-Empire aux cités des Nerviens, des Ménapiens et des Tongres. Cette étude dresse un bilan de la question, intégrant quelques inédits, proposant de nouvelles interprétations, et recouvrant certaines pièces considérées jusqu’ici comme fausses ou perdues. En ce qui concerne les témoignages isiaques, ceux de Bavay sont les plus nombreux avec des bronzes d’Isis-Fortuna, d’Harpocrate et d’Apis (n° 12, 14 et 18), auxquels s’ajoutent un Harpocrate en bronze de Bousies (n° 15), une terre cuite d’Harpocrate cavalier des environs de Valenciennes (n° 16), une intaille à l’effigie d’Isis de Liberchies (n° 13), et l’enseigne de Sarapis de Flobecq (n° 17). Un sistre figure sur la main sabaziaque de Tournai (n° 22) redécouverte par R. V. au British Museum. [JLP]

R. VEYMIERS, “Les cultes isiaques à Argos. Du mythe à l’archéologie”, dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011, 111-129.

Publié au sein des Actes de la dernière session du IV^e colloque international sur les études isiaques (Liège, 29 novembre 2008), intitulée “la diffusion isiaque en Grèce, nouvelles perspectives”, cet article fournit une enquête sur la présence isiaque à Argos. Les sources anciennes exposent de nombreux liens entre les figures mythologiques argiennes et les divinités égyptiennes. R. V. cite ainsi l’exemple du mythe d’Io, dont la double fresque pompéienne figure la rencontre avec la déesse Isis, évoquée dans un important passage de la litanie d’Oxyrhynchos (*POxy.*, 1380). Dès le VII^e siècle a.C., le mythe se diffuse dans les colonies grecques d’Égypte. C’est dans ce contexte qu’Io va être assimilée à Isis, comme le signalent de nombreux auteurs grecs et latins : Hérodote, Diodore de Sicile, Properce, Lucien, etc. (p. 111-112). Cette assimilation semble avoir été matérialisée dans la statuaire de marbre ; cf. une tête en marbre conservée au Musée du Louvre (inv. MA 223 ; fig. 1, p. 112). L’auteur précise que les Ptolémées ont pu contribuer au développement des cultes isiaques à Argos, conscients de cette parenté entre les figures mythologiques argiennes et les divinités égyptiennes.

La présence isiaque est au moins attestée dans la cité entre la fin du II^e siècle et le début du I^{er} siècle a.C. par une inscription en calcaire adressée à Sarapis, Isis et probablement Anubis, évoquant les fonctions salvatrices et les vertus guérisseuses de la triade (Musée d’Argos : E 39 ; fig. 4, p. 115). Corrélée à une émission en bronze datée du I^{er} siècle a.C. qui porte au revers un grand trépied flanqué du *basileion* (fig. 5, p. 116), cette inscription montre que les divinités isiaques étaient implantées de longue date dans le panorama religieux argien. À l’époque impériale, les témoignages se multiplient et se diversifient. R. V. mentionne une plaque en marbre portant une dédicace adressée à Isis et Sarapis (fig. 7, p. 116), plusieurs sculptures en

marbre d’Harpocrate (fig. 8-10, p. 116-117), un petit buste de Sarapis en marbre (fig. 11, p. 118) et une lampe fragmentaire ornée d’un buste de Sarapis sur le médaillon (fig. 12, p. 118). Outre ces éléments, l’auteur présente plusieurs monnaies argiennes à types isiaques (fig. 14-21, p. 120-121) qui attestent la vitalité des cultes isiaques aux II-III^e siècles p.C., en affirmant “qu’après Corinthe, Argos est la citée du Péloponnèse qui nous fait connaître le plus important nombre d’émissions présentant des types isiaques” (p. 119).

Si les documents relatifs à la présence des cultes isiaques à Argos sont nombreux, l’auteur rappelle que Pausanias ne mentionne pas de sanctuaire pour la cité argienne. Selon R. V., un constat s’impose : nous manquons de données solides pour s’assurer de l’emplacement du (ou des) sanctuaire(s) isiaque(s) d’Argos. En analysant les contextes archéologiques que l’on a pu associer à ces cultes, R. V. identifie le flanc oriental de la Larissa comme la zone la plus prometteuse, dans l’attente de fouilles ultérieures. En passant en revue l’ensemble de ces témoignages (dont certains inédits), l’auteur parvient à comparer la situation argienne à celle d’autres cités grecques comme Athènes, Érétrie et Délos où “le culte d’Isis s’était propagé avant celui des autres membres de son cercle, à la suite d’initiatives privées émanant d’Égyptiens” (p. 113-114). [NA]

R. VEYMIERS, “Ἰσεως τῆ φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques. Supplément I”, dans L. Bricault & R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011, 239-271.

L’auteur avait promis dans sa belle monographie de 2009 de fournir des suppléments, ce qui nous vaut déjà une première mise à jour avec 121 documents inédits ou publiés entre 2007 et 2010. Le supplément respecte la présentation de l’ouvrage. Un grand nombre appartient aux types déjà établis, mais on y trouve aussi des variantes ou des types nouveaux. Le supplément proprement dit est précédé de trois pages de compléments, surtout bibliographiques, à des pièces déjà présentées dans la monographie. L’article contient quatorze planches qui nous livrent un très grand nombre de photos.

Le buste de Sarapis de face (I.AA 93-95) orne notamment un médaillon en or, probablement d’origine égyptienne (I^{er}-II^e siècles p.C.), mais le plus souvent le buste est vu de profil, regardant vers la gauche, un type attesté dans l’ensemble du monde gréco-romain (I.AB 318-352) de la péninsule Ibérique à la Palestine, en passant par l’Italie et l’Afrique proconsulaire. Des bijoux en or, bronze doré, ou bronze, supportent un buste plastique du dieu (I.AC 45-74), surtout sur les chatons de bague (comme un exemplaire de Romula et un autre de Caesarea Maritima). Une tête en or (I.AC 47) a pu être fixée à l’extrémité d’un bracelet. Des gemmes du II-III^e siècle (I.BA 27, I.BB 33-35, I.BC 20) ont choisi de placer le buste de Sarapis au-dessus d’un aigle, le fond parfois agrémenté de symboles astraux. Des compositions plus rares mettent sous le buste divin un griffon némésiaque (I.C 6) ou un grand pied nu, doté des ailerons talaires d’Hermès (I.E 3). Un thème, connu jusqu’ici par un seul exemplaire, fait reposer le buste au-dessus d’un cheval

(I.H 18). Un type inconnu (I.H 17) montre le buste dans un environnement astral, surplombant deux *cornucopiae* entrecroisées avec deux épis. Enfin, sur une intaille de Florence (I.H 6), c'est bien une souris qui grimpe le long d'un candélabre pour manger l'huile d'une lampe qui fait face à un buste de Sarapis.

Des gemmes impériales (II.AB 39-43) figurent Sarapis trônant avec sceptre, accompagné ou non de Cerbère. Sur une intaille, Sarapis se tient debout (III.C 35), tandis que le revers est incisé d'une ancre entre deux poissons, indiquant la nature maritime du dieu.

Nombre de gemmes associent le buste de Sarapis à celui d'autres divinités, le plus souvent accolé à celui d'Isis (V.AAA 80-86). Sur un exemplaire, le *calathos* fait place à l'*atef* (V.AAA 82). Dans d'autres cas, les bustes sont affrontés (V.AAA 37-39). Sur une intaille, Sarapis regarde Hélios radié (V.AAB 40). Les bustes plastiques de Sarapis et d'Isis peuvent s'aligner de face, comme sur le chaton d'une bague en bronze (V.AAC 16), ou aux extrémités d'un bracelet (V.AAC 15). On rencontre aussi Sarapis trônant, face à Isis debout (V.ABC 19) ou seul tenant une Nikè (V.ABC 20). Sur une calcédoine, les deux membres du couple isiaque (V.ACB 19) en pied sont face à face. Enfin, le grenat enchâssé dans une bague en or (V.AD 3) est surplombé par deux bustes plastiques, placés dos à dos, de Sarapis.

Il est également des documents qui regroupent plusieurs divinités. Le schéma le plus courant parmi les triades (BAD 37 et 39-40) représente le buste de Sarapis, au-dessus d'un aigle, entre deux Nikè antithétiques. Une variante inédite (VBAD 38) supprime le rapace pour mieux mettre en lumière le couronnement du dieu par les deux Victoires. Des intailles (V.BBC 37 et 39-40) montrent Sarapis, comme souverain des mers, trônant sur un navire, entre Isis et (Isis)-Tychè/Fortuna ou Isis et Déméter (V.BBC 36, 38 et 41).

Quelques intailles nous offrent de véritables familles divines. Une composition inédite (V.CA 5) met en scène les bustes affrontés du couple isiaque, séparés par une étoile inscrite dans un croissant lunaire, et soulevés chacun par un aigle, tandis qu'une tête d'Hélios occupe la partie inférieure. Une intaille en pierre noire (V.CB 16) place Hermanubis et Déméter debout face à Sarapis trônant au centre, et suivi d'Harpocrate et Isis en pied. Sur une cornaline, Sarapis debout avec Cerbère (V.D 8) se tient devant un jeune militaire.

Plusieurs documents assimilent le dieu à Sérapammon (I.BA 28-31, VI.BC 6), grâce à la corne du bélier ammonien. Sarapis, auréolé de rayons solaires, se transforme encore en Héliosérapis (VI.CA 25-26). Un jaspe vert nous conserve une variante (VI.CD 11) avec un buste d'Héliosérapis sur un aigle et flanqué de deux Nikè debout sur deux colonnes, prenant la place des deux habituelles enseignes. Sur certains objets, Sarapis est assimilé à Zeus, comme le proclame la formule $\epsilon\iota\varsigma$ Ζεὺς Σέραπις (VI.DA 15-16). Sur la première intaille, Sarapis trône entre Isis et Déméter, suivies par les Dioscures.

D'autres gemmes du II-III^e siècle ont opté pour un Sarapis panthée, avec les rayons d'Hélios et la corne d'Ammon (VI.EAA 33-35). Sur une sardonyx (VI.EAC

6), les cornes sont absentes, mais le dieu est pourvu des rayons, du trident de Poséidon combiné au serpent d'Asclépios. Une variante jusqu'ici inédite (VI.EAG 1) offre les mêmes attributs, mais sans le serpent.

L'article se termine par quelques gemmes et bijoux (A 42-49) dépourvus de l'image de Sarapis, mais inscrits d'une formule d'acclamation à la gloire du dieu. On notera enfin que la vie de certaines de ces intailles se poursuit avec leur réutilisation comme sceaux par des souverains ou des personnalités aisées du Moyen Âge.

Avec ces suppléments, le corpus atteint 1380 unités. Les proportions statistiques demeurent pratiquement les mêmes. La répartition géographique est toujours aussi vaste et englobe maintenant la péninsule Ibérique (I.AB 332 et peut-être 335), dont le hasard nous avait jusqu'ici privé d'exemple. [MM]

Raffaella VICCEI (éd.), *Suoni silenti. Immagini e strumenti musicali del civico museo Archeologico di Milano*, Milan 2011.

Dans le catalogue de cette petite exposition consacrée aux instruments de la musique antique sont présentés deux sistres isiaques. Le premier est déjà connu (cat. 31, p. 70) ; le second est inédit (cat. 34, p. 71 et pl. couleur). P. 47, fig. 25, est illustré un sistre du Musée de Naples, lui aussi bien connu. [LB]

Julijana VISOČNIC, "Crudeles parentes' on the funerary stele for Aurelius Secundinus and his family (CIL III 5246)", dans I. Lazar (éd.), *Religion in Public and Private Sphere*, Koper 2011, 39-46.

Republication, avec de bonnes photographies, d'une stèle funéraire bien connue de Celeia (Celje, en Slovénie), la ville la plus méridionale de l'ancienne Norique, située sur la route importante allant d'Aquilée vers le nord, qui présente en relief les bustes d'un homme, à droite, d'une femme, à gauche et d'un enfant, au centre, ce dernier étant pourvu d'une mèche temporaire (*Horuslocke*) (CIL III, 5246 = *RICIS*, *613/0401). J. V. reprend les hypothèses d'E. Diez, qui avait noté, outre la mèche du petit Aurelius Secundinus, mort à sept ans, la coiffure orientalisante, voire égyptisante de la mère, Aurelia Valentina. Celle-ci aurait été adoptée par cette femme pour marquer son appartenance au culte d'Isis. Il en irait de même pour le mari, sur la foi d'une bague portée à l'auriculaire gauche. Les remarques de J. V., élaborées à partir d'une bibliographie très lacunaire, sur la possible influence d'une hypothétique adhésion de cette famille aux mystères d'Isis pour justifier l'emploi de l'adjectif *crudelis* (qu'il faut simplement traduire par "infortunés" ; cf. *RICIS*) ne convainquent pas. [LB]

Paolo VITELLOZZI (éd.), *Gemme e magia dalle collezioni del Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria. Perugia, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, 26 settembre - 31 dicembre 2009*, Pérouse 2010.

Ce catalogue d'exposition présente par rubriques thématiques une série de gemmes magiques du Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria de Pérouse, provenant pour la plupart de la collection Mariano

Guardabassi (1823-1880). Plusieurs de ces pierres se rapportent par leur texte ou leur image aux divinités isiaques. On peut douter de la vocation magique de certaines d'entre elles, comme une cornaline (G1) datée de la fin du I^{er} siècle a.C. ou du début du I^{er} siècle p.C. montrant Harpocrate debout avec corne d'abondance, un jaspe rouge (G2) du milieu du II^e siècle p.C. à l'effigie de Sarapis trônant avec Cerbère, et un nicolo (G4) de la première moitié du II^e siècle p.C. qui figure Isis debout avec sistre et situle face à Anubis tenant une palme. Une calcédoine noire (A5) attribuée au III^e siècle p.C. répond mieux aux lois du genre, en associant une série de *charaktes* à un ourobores entourant Anubis tendant un caducée au-dessus d'une momie osirienne étendue dans un sarcophage, tout en faisant courir sur le biseau l'inscription *πρὸς δαίμονα καὶ φόβου*. Sur un héliotrope (G9) du II-III^e siècle p.C., on reconnaît les bustes de Sarapis et d'Isis affrontés de part et d'autre d'une torche allumée sur un autel, avec quelques lettres et symboles astraux. Un autre héliotrope (A10) du III^e siècle p.C. fait apparaître à l'avant Harpocrate assis sur un lotus et au revers le théonyme *Abrasax*²⁰⁴. Une hématite (A14) du III^e siècle p.C. montre sur une face l'effigie du dieu solaire, communément qualifiée de "panthée", et sur l'autre les acclamations *νικᾷ Ἴσις νικᾷ Σάραπις*. Sur une autre pierre (G26), dite de jaspe (?), datée du III-IV^e siècle p.C., c'est l'acclamation *Μέγα τὸ ὄνομα τοῦ Σέραπις* qui remplit le champ. Enfin, une magnétite (A53) du III^e siècle p.C. figurerait une "Isis-Némésis" avec situle, rameau et papillon, entourée de la formule *Stbeneche Southi*, intégrant le théonyme Sothis, alors que le nom "Hermès", peut-être un anthroponyme, est gravé au revers. [RV]

P. VITELLOZZI, *Gemme e cammei della collezione Guardabassi nel Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria a Perugia*, Pérouse 2010.

Mariano Guardabassi (1823-1880) possédait une importante collection glyptique qui fut léguée après sa mort au Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria. Ce catalogue présente 624 gemmes ayant appartenu à l'antiquaire pérousin, dont plusieurs intailles à type isiaque. Une pâte de verre jaune du milieu du I^{er} siècle a.C. figure un buste de profil d'Isis (n°131), qu'il n'est peut-être pas nécessaire d'identifier à une reine hellénistique. Un héliotrope du II^e siècle p.C. montre les bustes affrontés d'Isis et de Sarapis au-dessus d'un autel (n°214) et un nicolo de la première moitié du II^e siècle p.C., Isis et Anubis debout (n°215). Sur une cornaline du I^{er} siècle p.C., on voit Harpocrate debout (n°233). Un jaspe rouge du milieu du II^e siècle p.C. représente Sarapis trônant (n°297), tandis qu'une cornaline de la fin du I^{er} ou du début du II^e siècle p.C. le montre en buste de profil (n°298). Particulièrement singulière est l'effigie panthée tenant un sistre sur une agate ou cornaline du II-III^e siècle p.C. (n°305). L'acclamation *Μέγα τὸ ὄνομα τοῦ Σέραπις* est gravée sur une serpentinite du

II-III^e siècle p.C. (n°467). Parmi les gemmes magiques, on relève une calcédoine noire du II-III^e siècle p.C. avec Anubis devant une momie osirienne (n°510), un héliotrope du III^e siècle p.C. avec Harpocrate sur le lotus (n°512), une magnétite du II-III^e siècle p.C. avec une soi-disant Isis-Némésis (n°513) et un corail du III^e siècle p.C. avec un possible Osiris momiforme (n°514). Notons enfin une cornaline du I^{er} siècle p.C. représentant un paysage nilotique avec deux pygmées naviguant en présence d'un serpent, un crocodile et un hippopotame (n°360). [RV]

Emmanuel VOUTIRAS, "Ὀρθίος Σάραπις ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης", dans T. Stephanidou-Tiveriou, P. Karanastasi & D. Damaskos (éd.), *Κλασικὴ παράδοση καὶ νεωτερικὰ στοιχεῖα στὴν πλαστικὴ τῆς ρωμαϊκῆς Ἑλλάδας. Πρακτικὰ Διεθνoῦς Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 7-9 Μαΐου 2009*, Thessalonique 2012, 265-272.

Une statuette acéphale provenant du sanctuaire isiaque de Thessalonique et datée probablement du I^{er} siècle a.C. représente Sarapis debout tenant un sceptre dans la main gauche et une patère de la main droite. Si la datation est juste, la statuette confirme l'opinion selon laquelle le type de Sarapis debout était déjà utilisé pendant l'époque hellénistique. Pour E. V., cette statuette votive pourrait indiquer que la statue cultuelle de Sarapis dans le sanctuaire isiaque de Thessalonique présentait peut-être le dieu aussi debout. [PC]

Elisabeth WALTERS, "Hierakonpolis, Alexandria, and Athens: Women in the Cult of Isis", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia IV, Acta Symposii anno 2006*, Budapest 2010, 175-198.

Partant de l'étude récente des scènes peintes dans la tombe d'Hormose à Hiérakonpolis, datée du XI^e siècle a.C., l'auteur propose de réexaminer le rôle des femmes dans les fêtes d'Isis.

Dans cette tombe, on trouve au moins 36 femmes (notamment des danseuses et des musiciennes) représentées sur deux murs différents lors d'une fête d'Isis, marquée par la présence d'une femme allaitant Horus, et d'une prêtresse qui porte le titre de "Chef des nourrices pour Isis la grande".

À l'époque gréco-romaine, de nombreuses statuettes en terre cuite présentent des points communs avec ces scènes. Le vêtement permet de les identifier, grâce au nœud d'Isis, mais on ne peut pas toujours déterminer s'il s'agit de la déesse, de prêtresses ou de dévotes. La surabondance de fleurs constitue un autre indice, en particulier lorsqu'elles sont portées en bandoulière. De même, le *basileion* est discriminant, puisqu'il n'est porté que par les déesses et quelques reines, surtout lagides. E. W. propose aussi d'associer Baubo au culte d'Isis. Elle voit dans la représentation de la déesse en buste dans un large panier l'une de ses images les plus sophistiquées.

On retrouve la présence de fleurs dans l'ouvrage d'Apulée, mais aussi sur des statues de la déesse réalisées à Athènes. Les nombreuses femmes vêtues comme Isis à Athènes prouvent que non seulement les prêtresses mais aussi le chœur des initiées étaient ainsi parées, formant un large groupe comme c'était déjà le cas à Hiérakonpolis. [JLP]

^{204/} On retrouve cette association dans la prescription du *PGM*, LXI, 31-33.

David WARDLE, "Suetonius on *Vespasianus religiosus* in AD 69-70: Signs and Times", *Hermes*, 140.2, 2012, 184-201.

L'attitude de Suétone envers les cultes égyptiens ne semble guère positive (*Aug.* 93 ; *Tib.* 36). Pour D. W., Sarapis constituerait un cas à part, car le dieu serait perçu par le biographe comme alexandrin (et donc grec) et non comme égyptien. De ce fait, la visite de Vespasien au *Sarapieion* d'Alexandrie ne pose pas de problème particulier aux Romains et le général peut apparaître aux yeux de tous non comme *superstitiosus*, mais comme *religiosus* et donc apte à recevoir l'appui des dieux, à commencer par celui de Sarapis, pour accéder à la tête de l'Empire. [LB]

Carina WEISS, Thomas GOLDA & Matthias STEINHART, *Zauber in edlem Stein. Antike Gemmen. Die Stiftung Helmut Hansmann*, Forschungen der Staatlichen Antikensammlungen und Glyptothek, 2, Lindenberg 2010.

Cet ouvrage présente 100 des quelque 700 gemmes de la fondation Helmut Hansmann (1924-1996) exposées aux Staatlichen Antikensammlungen und Glyptothek de Munich. On y trouve une sarde, datée de la première moitié du I^{er} siècle a.C., mais vraisemblablement plus récente, qui représenterait Isis debout, couronnée d'un *basileion* très stylisé, tenant un sceptre et une patère. L'introduction sur "l'art de la glyptique", signée par C. Weiss, commente un célèbre sceau²⁰⁵ parallélépipédique du milieu du II^e siècle a.C., ayant appartenu à A. Furtwängler, dont les quatre faces (fig. 9a-d) portent une figure inachevée représentant une divinité égyptienne, en l'occurrence Amon, Anubis, Isis debout et Isis *lactans*. [RV]

Nicholas L. WRIGHT, "Non-Greek Religious Imagery on the Coinage of Seleucid Syria", *Mediterranean Archaeology*, 22/23, 2009/2010, 193-206.

Pour N. W., la présence d'Isis et de Zeus-Sarapis au droit des grands bronzes émis à Antioche par Antiochos IV durant la période 170-168, lors de la Sixième guerre de Syrie, s'explique par son souci de disposer d'un numéraire acceptable dans les territoires ptolémaïques qu'il s'appropriait à conquérir. L'auteur observe que, simultanément mais indépendamment, Byblos choisit plusieurs types culturels égyptiens (Isis à la voile, Isis debout avec le *calathos*, Harpocrate sur le lotus et un boviné couronné du *basileion*), traduction iconographique et politique d'un millénaire d'échanges entre le port phénicien et l'Égypte. Un cinquième type représente le dieu sémitique El assimilé à Kronos par les colons grecs. Quelques années plus tard, la présence du *basileion* sur le monnayage de Cléopâtre Théa émis à Antioche et à Ptolemais-Ake rappelle l'origine égyptienne de la souveraine. [LB]

Emanuela ZANDA & Federico BARELLO, "Luce e lusso nel culto isiacò", dans E. Fontanella (éd.), *Luxus. Il piacere della vita nella Roma imperiale. Mostra, Torino, Museo delle Antichità, 26 settembre 2009 - 31 gennaio 2010*, Rome 2009, 122-130.

Les auteurs rappellent l'importance d'Isis dans la religion égyptienne, depuis les *Textes des pyramides*, en insistant sur son aspect lunaire. La déesse rassemble avec amour les membres épars d'Osiris et en prend soin. À l'époque hellénistique, désormais compagne de Sarapis, ses vertus sont rappelées dans les arétologies. Les auteurs citent quelques extraits de Plutarque et d'Apulée pour indiquer que la déesse figure la lumière des heures du jour. Ils rappellent l'arrivée d'Isis à Rome. Elle est une déesse du voyage, du passage de l'ombre à la lumière. Son culte à mystères, avec une initiation calquée sur le modèle d'Éleusis, mais adaptée au contexte égyptien, attire : en témoignent ses nombreuses statues dans les sanctuaires, comme les bronzes dans celui d'Industria. Le temple isiaque se fait le réceptacle d'objets sacrés précieux, mais aussi de la dévotion de fidèles peu fortunés comme en témoigne, à Industria, la présence de centaines de fragments de lampes. Les auteurs voient dans l'architecture de ce temple le passage des ténèbres à la lumière, comme au cours de l'initiation, et les différents lieux caractéristiques, les uns accessibles aux fidèles, les autres aux seuls initiés. [JLP, MCB]

E. ZANDA *et al.*, *Industria, città romana sacra a Iside, Scavi e Ricerche Archeologiche 1981-2003*, Turin 2011.

L'ouvrage dresse le bilan des fouilles menées dans la cité romaine d'*Industria* à 25 km de Turin, à l'emplacement de l'actuelle Monteu da Po, dans un paysage de collines sur la rive sud du Pô. E. Zanda travaille depuis de longues années sur ce site, dont elle a notamment publié avec L. Mercado, en 1998, la riche moisson de bronzes, dont certains sont isiaques.

Le premier chapitre porte sur les fouilles et les découvertes. La cité implantée sur le site indigène de *Bodincomagus* fut abandonnée à la fin de l'Antiquité et redécouverte à la Renaissance. Une inscription honorifique mentionnant un collège de pastophores, gravée sur une belle plaque de bronze retrouvée au XVIII^e siècle (*RICIS*, 513/0101), a attisé la curiosité des marchands d'art. Il faut cependant attendre les années 1960 pour que des fouilles scientifiques, organisées par l'Université de Turin, permettent la mise au jour d'un espace sacré, en l'occurrence un sanctuaire dédié, selon les auteurs, à Isis et à Sarapis, bien qu'aucun document ne fasse mention du dieu. L'accent est mis sur les fouilles de 1981-2003, menées sous la direction d'E. Zanda. La céramique exhumée (amphores et céramique de table essentiellement) et les monnaies (357 pièces) sont analysées.

Le chapitre suivant porte sur la période allant du milieu du II^e siècle a.C. à la fin de l'époque augustéenne. Formant d'abord une communauté indigène, ses habitants obtinrent le statut latin en 89, puis romain sans doute à l'époque de César. C'est alors que la cité romaine d'*Industria* prend forme – E. Zanda propose

^{205/} Sur ce document, conservé aujourd'hui à l'Antikensammlung de Berlin, cf. récemment Platz-Horster 2010.

la date de 41 en se fondant sur l'astronomie – avec la particularité d'être vouée à la déesse Isis : c'est l'occasion de souligner le rôle des *Avilii*, dévots d'Isis à Délos. Quelques généralités sur le culte d'Isis sont apportées. On sera dubitatif sur la détermination d'un type de lampe à partir de sa seule anse (p. 63-64).

Vient la période qui s'étend du principat de Tibère à la fin du I^{er} siècle. L'aire sacrée se situe au centre de l'espace urbain. Le temple attribué à Isis, jamais fouillé sérieusement jusqu'alors, présente les mêmes proportions que les *insulae* voisines, ce qui laisse envisager une construction simultanée. Les fouilles des années 1960 ont révélé la présence de nombreux dépôts de lampes, ainsi que des offrandes de nourriture. Les auteurs pensent qu'un escalier, coupé en son milieu par un palier, menait à l'édifice tétrastyle et périptère qui fut pris, au moment de sa découverte au XIX^e siècle, pour un théâtre. Ils estiment aussi que le jour du *Navigium Isidis*, la constellation d'Orion était parfaitement visible dans l'axe du temple, en alignement avec le lever du soleil.

Au II^e siècle, un second bâtiment, que les auteurs considèrent être un Sérapéum, est adjoint au premier. Ils se fondent sur la ressemblance de sa forme en hémicycle avec celle du Sérapéum du Champ de Mars, à Rome, et de celui de la Villa Adriana à Tivoli, ce qui laisse dubitatif. Ils proposent un parcours pour les cérémonies isiaques : bien que séduisant, ce cheminement n'en demeure pas moins largement hypothétique. Des bronzes ont été retrouvés, parmi lesquels un sistre, deux statuettes d'Harpocrate et trois d'Isis.

Pour la période du début du III^e siècle à la fin de l'Antiquité, les découvertes montrent que l'activité du sanctuaire et des ateliers qui lui sont rattachés est encore réelle, au moins jusqu'en 275. Le culte est encore pratiqué dans la seconde moitié du IV^e siècle, comme en témoigne une plaquette décorée d'une tête d'Harpocrate. Ensuite, tout semble s'arrêter, les puits sont bouchés, et on relève des traces d'incendie du sanctuaire ; en revanche, les habitations proches continuent à être utilisées (V^e-VI^e). Après l'Antiquité tardive, le site sacré est utilisé à d'autres fins, comme le révèle la présence de sépultures des V^e-XI^e siècles.

Un résumé en anglais conclut le livre (p. 203-207) avant la bibliographie (p. 209-223), où l'on s'étonnera de l'oubli des ouvrages si importants de Michel Malaise sur la diffusion isiaque en Italie. [JLP]