

Bibliotheca Isiaca

II

sous la direction de
Laurent Bricault & Richard Veymiers

*Ouvrage publié avec le concours du laboratoire TRACES de l'Université
de Toulouse II-Le Mirail et de l'équipe HeRMA de l'Université de Poitiers*

AUSONIUS ÉDITIONS

— Bibliotheca Isiaca II —

Bordeaux 2011

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 : Nathalie Tran

Graphisme de couverture : Stéphanie Vincent et Geneviève Verninas

©AUSONIUS 2011

ISSN : 2118-7614

ISBN : 978-2-35613-053-2

Achévé d'imprimer sur les presses
de l'imprimerie Gráficas Calima, S.A.

Avda. Candina, s/n

E - 39011 Santander - Cantabria

décembre 2011

Sommaire

AVANT-PROPOS.....	5
-------------------	---

LES CULTES ISIAQUES EN GRÈCE
ACTES DU IV^e COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LES ÉTUDES ISIAQUES,
TROISIÈME JOURNÉE, LIÈGE, 29 NOVEMBRE 2008
MICHEL MALAISE IN HONOREM

Laurent Bricault & Richard Veymiers, <i>Introduction</i>	9
Perikles Christodoulou, <i>Les reliefs votifs du sanctuaire d'Isis à Dion</i>	11
Ifigenia Dekoulakou, <i>Le sanctuaire des dieux égyptiens à Marathon</i>	23
Charikleia Fantaoutsaki, <i>Preliminary Report on the Excavation of the Sanctuary of Isis in Ancient Rhodes: Identification, Topography and Finds</i>	47
Pelly Fotiadi, <i>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"</i>	65
Labrini Siskou, <i>The Male Egyptianizing Statues from the Sanctuary of the Egyptian Gods at Marathon</i>	79
Petros Themelis, <i>The Cult of Isis at Ancient Messene</i>	97
Richard Veymiers, <i>Les cultes isiaques à Argos. Du mythe à l'archéologie</i>	111

NOVA ISIACA

Laurent Bricault, <i>Une statuette d'Hermanubis pour Arès</i>	131
Laurent Bricault, <i>Poids de Byblos inscrits au basileion</i>	137
Laurent Bricault & Jean-Louis Podvin, <i>Sur une trentaine de statues en pierre de Sarapis</i>	145
Marie-Christine Budischovsky, <i>La phorie de Bès</i>	159
Marie-Christine Budischovsky, <i>Petits bronzes d'Égypte gréco-romaine : Harpocrate à la cornucopia, Harpocrate sur le bélier</i>	163
Pierre P. Koemoth, <i>Une enquête phytoreligieuse. Isis entre la rose crucifère et le grand épilobe</i>	169
Michel Malaise, <i>Octavien et les cultes isiaques à Rome en 28</i>	185

Michel Malaise & Richard Veymiers, <i>À propos d'un dieu pantbée en bronze arborant le basileion d'Isis</i>	201
Sophie Picaud & Jean-Louis Podvin, <i>Les isiacs de Tarse et de sa région</i>	211
Ennio Sanzi, <i>Magia e Culti orientali X. Osservazioni storico-religiose su alcune testimonianze in lingua copta relative ad Iside, Serapide, agli dei sunnaoi ed alla magia</i>	225
Richard Veymiers, <i>Ἐλεως τῶ φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques. Supplément I</i>	239

SUPLÉMENT AU *RICIS*

Compléments aux inscriptions publiées.....	273
Inscriptions nouvelles.....	299
INDEX	309

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES	
Supplément 2000-2004.....	317
2005-2008	345
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	449
INDEX GÉNÉRAL.....	475

Chronique bibliographique Supplément 2000-2004

Laurent BRICAULT [LB], Marie-Christine BUDISCHOVSKY [MCB],
Perikles CHRISTODOULOU [PC], Valentino GASPARINI [VG],
Michel MALAISE [MM], Jean-Louis PODVIN [JLP],
Laetizia PUCCIO [LP] et Richard VEYMIERS [RV]

José Manuel ABASCAL PALAZÓN, “La fecha de promoción colonial de Carthago Nova y sus repercusiones edilicias”, *Mastia*, 1, 2002, 21-44.

Un des thèmes les plus polémiques de l’histoire de *Carthago Nova* est la date de sa promotion coloniale. Afin d’appréhender cette donnée, il faut recourir préalablement à une analyse réunissant tous les arguments disponibles, à savoir les attestations du nom de la cité, l’existence d’un patronage urbain antique, qui ne peut être antérieur au privilège juridique, l’existence de magistratures quinquennales, qui dépendent d’un calcul initié au moment de la promotion ou à la date de commencement de son programme monumental.

Parmi toutes ces informations, les magistratures quinquennales s’étudient notamment en ayant recours aux sources monétaires. C’est dans ce contexte que l’on retrouve la monnaie RPC 169, une émission au nom du souverain maurétanien Juba II, *duumvir quinquennalis* de Carthago Nova, au revers de laquelle figure la couronne d’Isis. Elle est datée de l’an 2 de notre ère. [LP]

J. M. ABASCAL PALAZÓN, “Cultos orientales en *Carthago Nova*”, dans *Scombraria. La Historia oculta bajo el mar. Arqueología submarina en Escombreras, Cartagena* (Catálogo de la exposición), Murcie 2004, 102-106.

Sa richesse minière et sa position côtière ont fait de Carthago Nova une des cités les plus cosmopolites de la côte méditerranéenne de la péninsule Ibérique. La présence de divinités d’origine orientale comme Hercules Gaditanus n’y est donc pas surprenante. Elle peut s’expliquer aussi par l’existence d’un riche substrat punique qui s’est maintenu jusqu’à la conquête romaine. Si, au I^{er} siècle a.C., les individus d’origine latine formaient la base démographique de la cité, l’empreinte onomastique laissée par les orientaux n’était pas négligeable.

Le culte d’Isis et de Sarapis est lui attesté dans la cité par des inscriptions datant de la fin du I^{er} siècle a.C. Son implantation s’expliquerait par le filtre italique et non par l’influence directe venue de la Méditerranée orientale, contrairement à Emporion. Les deux inscriptions (RICIS, 603/0201-0202) qui témoignent de leur présence – une dédiée au couple divin et l’autre

uniquement adressée à Sarapis – ont été découvertes dans les environs du *Cerro del Molinete*, une des cinq collines qui entourent la cité antique. Elles prouvent que cette zone devait héberger les sanctuaires consacrés aux divinités orientales et qu’elle était un espace clé dans la topographie religieuse de Carthagène où le culte d’Isis connut une faveur particulière si l’on tient compte des émissions monétaires de Juba II qui datent du I^{er} siècle. Au revers, comme motif central, le *basileion* accompagne le nom du monarque. Remarquons que l’auteur n’évoque pas les trois graffitis en langue grecque trouvés lors des fouilles de l’emplacement parfois identifié au temple d’Atargatis, dont les trois premières lettres correspondent au début du nom de Sarapis (RICIS, 603/0203). [LP]

Polixeni ADAM-VELENI, *Μακεδονικοί βωμοί : τιμητικοί και ταφικοί βωμοί αυτοκρατορικών χρόνων στη Θεσσαλονίκη, πρωτεύουσα της επαρχίας Μακεδονίας και στη Βέροια, πρωτεύουσα του Κοινού των Μακεδόνων*, Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου, 84, Athènes 2002.

Cette étude sur les autels honorifiques et funéraires de la Macédoine romaine présente un relief déjà connu¹ en marbre à l’image d’Isis “à la voile” découvert en 1963 à Pylaia, à l’est de Thessalonique (p. 82-83 et 190, pl. 98, n° 164). La déesse est debout à droite, le pied gauche avancé, et tient une voile gonflée des deux mains, tandis qu’un pan de l’himation flotte dans son dos. Elle est couronnée d’un *calathos*, plutôt que d’un *basileion*, et serre un sistre dans la dextre, ce qui confirme son identification à Isis. En dessous, une base rectangulaire représente probablement la proue ou la coque d’un navire. L’œuvre date du II^e ou du III^e siècle p.C. [RV]

Paloma AGUADO GARCÍA, “El culto a Sarapis bajo Caracalla”, dans *Scripta antiqua. In honorem Ángel Montenegro Duque et J. M^a Blázquez Martínez*, Valladolid 2002, 703-712.

Durant le règne de Caracalla, le culte des divinités égyptiennes, et spécialement celui de Sarapis, a connu son

1/ Cf. Blanchaud 1984.

acmè, notamment grâce à la dévotion de cet empereur pour le dieu lui-même. Cette préférence lui a conféré un statut particulier qui s'est manifesté, entre autres, par l'attribution d'épithètes soulignant sa souveraineté. Parmi celles-ci figure le titre de *cosmocrator*, qui entérine son pouvoir sur le monde. L'épithète serait alors passée du dieu à l'empereur. Caracalla fut le premier empereur romain à bénéficier d'une telle dignité, ce qui a renforcé le concept d'universalité caractéristique de toute sa politique religieuse. [LP]

Sabine ALBERSMEIER, "Das "Isisgewand" der Ptolemäerinnen: Herkunft, Form und Funktion", dans P. C. Bol, G. Kaminski & C. Maderna (éd.), *Fremdheit-Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Städel Jahrbuch, N.F. 19, Stuttgart 2004, 421-432.

L'auteur de cet article² s'interroge sur l'origine du vêtement, composé d'une chemise ou d'un himation, et d'un manteau, souvent frangé, noué sur la poitrine, qui deviendra le nouveau costume de la déesse Isis. Les œuvres en ronde bosse d'époque ptolémaïque, ainsi habillées, ne sont pas nécessairement des images d'Isis, car, grâce à des réalisations accompagnées d'une inscription, certains d'entre elles peuvent être identifiées à des sculptures privées ou à des portraits de reines.

L'origine de ce costume est égyptienne, et on en trouve les prémices dans des reliefs néo-memphites ou dans la tombe hermopolitaine de Pétoisiris. Un vêtement très proche de celui d'Isis se rencontre déjà sur des images de reines au début de la période lagide, et le costume typique d'Isis se montre, sur une stèle, pour la première fois, pour figurer Arsinoé III, en compagnie de Ptolémée IV. Aucune des statues ainsi vêtues, et pourvues d'un pilier dorsal, n'a été retrouvée dans un grand temple égyptien, pas plus que des reliefs. Cette absence montre que la nouvelle iconographie d'Isis (même si elle s'inspirait pour les pièces du vêtement d'une tradition égyptienne) a été ressentie par les autorités religieuses comme étrangère.

On ne sait rien de l'origine de la nouvelle formule de la statue cultuelle d'Isis, bien qu'on la situe généralement au début de la période ptolémaïque, à cause de la large diffusion des boucles en tire-bouchon dès le début du II^e siècle a.C., des *oenochoi* qui montrent des reines dans un accoutrement proche de celui d'Isis, et des statues d'Isis du II^e siècle retrouvées hors d'Égypte. L'auteur considère comme invraisemblable que les statues vêtues à l'isiaque et dotées d'un pilier dorsal (typiques de la statuaire égyptienne) soient une version égyptienne de la nouvelle iconographie d'Isis, car elles présentent des attributs, comme l'*ankh*, qui n'ont rien à voir avec l'image proprement gréco-romaine de la déesse. Les statues avec *cornucopia* doivent être prises pour des images de reines, puisque cet attribut n'est pas égyptien, mais constitue le symbole des épouses des Ptolémées. Dès lors, ces sculptures auraient

été réalisées pour représenter les reines lagides dans le cadre du culte des souverains, et ce dès le III^e s., comme l'indique l'expérimentation de vêtements déjà proches de ceux qu'allait revêtir Isis. Dans cette perspective, ce serait l'image des reines déifiées qui aurait fourni la formule de la nouvelle iconographie d'Isis, bien que la documentation ne permette que d'émettre une hypothèse. À partir de ce moment, le costume des reines aurait été aussi le signe d'une liaison avec Isis. Cependant, S. A. pense que le vêtement "isiaque" ne doit pas être compris nécessairement comme une allusion à Isis, comme en témoignent quelques documents qui, jusqu'à la fin de l'époque ptolémaïque, n'ont pas de rapport évident avec Isis, mais qui offrent des liens avec la maison royale. [MM]

Carmen ALFARO ASÍNS, "Isis en las monedas de Baria y Tagilit", *Numisma*, 53, 2003, 7-18.

Au droit des monnaies frappées à la fin du III^e siècle a.C. par la cité de Baria dans la péninsule Ibérique (Villaricos, province d'Almería), fondation phénicienne du VIII^e siècle a.C., figure une tête féminine identifiée traditionnellement à Cérès, Tanit, voire Tanit-Perséphone. L'auteur propose d'y reconnaître plutôt l'image d'Isis coiffée de la couronne hathorique, ce que le mauvais état des monnaies conservées permet bien difficilement de confirmer, et d'y voir l'influence d'un type connu utilisé à Iol à la même époque, dont des exemplaires ont été découverts précisément à Villaricos, voire des monnaies phénico-puniques à type isiaque de Melita, Cossura ou Icosium. Sur des monnaies divisionnaires de Baria (poids moyen 5,50 g) se rencontrerait un *uraeus*. Plusieurs têtes de terre cuite trouvées sur le site seraient à identifier également à Isis-Hathor et à rattacher à un sanctuaire local. Non loin de là, sur la rive gauche du río Almanzora, la cité de Tagilit fit également frapper sensiblement à la même époque trois séries monétaires, mal connues. Au revers de l'unité, l'auteur reconnaît le trône d'Isis, hiéroglyphe de son nom, tandis que la tête de Tanit orne l'avers ; au droit de la série intermédiaire, se trouvent un croissant et une étoile qu'elle rattache au symbolisme isiacohathorien. Ces interprétations nouvelles et originales sont particulièrement intéressantes, mais demandent à être confirmées par la découverte d'exemplaires mieux conservés. Ajoutons que contrairement à ce qu'écrit C. A. A. (p. 11), Isis n'est pas "totalmente ausente en la numismática hispánica" puisque le *basileion* de la déesse apparaît sur deux émissions de Carthago Nova au début du I^{er} siècle p.C.³. [LB]

Dorin ALICU, "Templele Miciei (II)", dans C. Cosma, D. Tamba & A. Rustoiu (éd.), *Studia Archaeologica et historica Nicolae Gudea dicata*, Cluj-Zalău 2001, 219-224.

L'auteur revient sur l'autel votif (*RICIS*, 616/0301) de l'ancienne Micia (auj. Veşel), en Dacie, mentionnant

2/ Ce texte est le résumé d'un ouvrage du même auteur (cf. Albersmeier 2002).

3/ Cf. SNRIS, 229.

un Iséum dédié par une femme (épouse ou affranchie) de Varenus Pudens dont la famille est honorablement connue à Ulpia Traiana et Apulum. Puis, il présente la lecture qui fait débat d'une dédicace (*RICIS*, *616/0303) à la *dea S regina* par l'*ala I Hispanorum Campagonum* et son préfet : S = *Isidi* (Fodor), *sanctae* (Sanie), *Syriae* (Russu) ; il remarque que l'épiclèse *dea regina* est également utilisée pour un temple d'Ulpia Traiana (*RICIS*, 616/0201) qui est attribué à Isis (Studniczka, Bricault), Nemesis (Daicovicu), Junon, Isis ou Nemesis (Russu). Il est rappelé l'existence des cultes isiaques à Ulpia Traiana et à Potaissa. Pour notre position sur ces inscriptions, cf. Bricault *et al.* 2007, 277 et 283. [MCB]

Jaime ALVAR EZQUERRA, "Dependencias reales e imaginarias en el mito y en el culto de Isis", *ARYS*, 3, 2000, 177-189.

L'étude du fonctionnement du culte d'Isis dans les sources littéraires aboutit à un paradoxe. D'un côté, la déesse se manifeste, sur le plan théorique, par un pouvoir absolu qui représente une perspective attrayante pour les fidèles. D'un autre côté, au même moment, la déesse conserve une relation subtilement soumise avec d'autres dieux. L'auteur prétend que l'imaginaire dominant étant masculin, on peut trouver une réponse à cette soumission. Il la définit comme "le vice féminin de la dépendance", qui dépend de la projection inconsciente de l'imaginaire masculin dans la construction idéologique de l' "isiasme". [LP]

J. ALVAR, *Los misterios. Religiones 'orientales' en el Imperio Romano*, Madrid 2001.

Il y a plus d'un siècle, le concept de "religions orientales" fut développé par Franz Cumont dans une série de conférences tenues au Collège de France en 1905. Cumont postulait une perspective positive : les nouveaux cultes hellénistiques et romains constituent une forme de religion supérieure aux vieux systèmes de la religion civique de la Grèce et de Rome. Grâce au savant belge, les religions orientales sont devenues un fait académique, considérées longtemps comme un élément essentiel de l'histoire de la religion romaine tardive et de la transition vers un Empire chrétien. Il est cependant difficile de rencontrer aujourd'hui quelqu'un qui accepte telle quelle la liste des religions orientales de Cumont, voire simplement sa vision générale de la place qu'elles occupent dans l'économie des religions de l'Empire romain, à l'exception peut-être d'un savant comme Robert Turcan⁴. J. A., à l'instar de ce dernier, préfère d'ailleurs parler de cultes gréco-orientaux plutôt que de religions orientales. Dans ce livre, il envisage trois approches différentes de ce concept, pour adopter la troisième afin de sauvegarder une part de l'héritage de Cumont. La première, celle de Cumont, n'est plus opératoire. La deuxième, privilégiée par certains historiens actuels, consiste à abandonner l'étude

comparatiste pour favoriser l'étude spécifique de chaque religion considérée jusqu'alors comme ayant fait partie des "religions orientales". L'avantage en est la densité de connaissances positives accumulées, mais, inconvénient majeur, il devient alors impossible d'élaborer une synthèse. Aussi, les religions orientales se sont-elles converties en une sorte de lemme classificatoire commode pour les archéologues travaillant en Italie et dans les provinces de l'Empire. Le matériel réuni ne fait alors plus partie des découvertes proprement romaines, mais doit être étudié comme d'autres aspects de l'archéologie provinciale romaine. Une troisième stratégie consiste à s'appuyer sur un seul des critères retenus par Cumont : celui selon lequel les religions orientales sont des cultes à mystères se proposant, avant toute chose, d'offrir un salut *post-mortem* aux initiés. Ce choix implique une révision drastique de la notion même de "religions orientales", désormais réduites aux cultes d'Isis/Sarapis, Magna Mater/Attis et Mithra. Une telle réduction était probablement l'unique procédé permettant de sauvegarder le concept défini par Cumont, les trois cultes ayant selon l'auteur beaucoup de choses en commun d'un point de vue typologique, même si, comme il le reconnaît lui-même, il est évident que personne durant l'Antiquité ne reconnaissait une telle triade.

L'apport majeur de cette étude est de situer les trois "religions orientales" conservées dans le contexte des changements sociaux et politiques qu'a provoqués l'Empire romain dans les provinces soumises. De la structure religieuse à l'ordre social, l'auteur a analysé ces "religions orientales" suivant trois thèmes qu'il a conçus comme autant de systèmes : un système de croyances, un système de valeur et un système de processus rituel. Dans la dernière partie de son livre, J. A. s'est attaché à analyser les relations entre les mystères gréco-romains et les différentes formes du christianisme primitif en tenant compte des critiques formulées par Jonathan Smith⁵ sur les procédés généralement suivis dans ce type d'analyse comparée.

L'objectif de J. A., qui était d'écrire une synthèse moderne pour remplacer le projet démesuré de Cumont, a donné naissance à un livre original et stimulant, toutefois passé relativement inaperçu dans sa version espagnole. Cet ouvrage, publié initialement à Barcelone en 2001, vient d'être traduit en anglais et édité par Richard Gordon dans une version plus élaborée⁶, destinée à faire connaître à un large public l'œuvre de J. A. [LP]

J. ALVAR, "Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio", dans Fr. Marco Simón, Fr. Pina Polo & J. Remesal Rodríguez (éd.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelone 2002, 71-81.

^{5/} Smith 1990.

^{6/} Cf. Alvar 2008. Le nouveau titre (*Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*) laisse apparaître les trois systèmes utilisés par J. A. dans son analyse de ces cultes venus de l'Orient. L. Bricault en a rédigé le compte rendu pour le *BMCR* 2009.01.39.

^{4/} Turcan 1989.

Malgré l'opposition que cette idée a suscitée chez les spécialistes, J. A. défend la légitimité de la dénomination des religions à mystères comme bloc idéologique⁷. Contrairement à ce qui a longtemps été avancé, la sociologie des mystères nous apprend que ces cultes n'étaient pas en marge de la société. En réalité, ils constituaient un instrument au service du pouvoir, utilisé afin de promouvoir l'insertion idéologique d'éléments marginaux dans le système religieux officiel romain. Les circonstances qui rendaient la rénovation idéologique de l'Empire romain indispensable sont exposées en premier lieu. Elles proviennent des conditions politiques dans lesquelles la République s'est développée et surtout a pris fin, ce qui justifie, notamment, l'opposition aux innovations religieuses issues de l'Orient. J. A. envisage la situation depuis la mort de César jusqu'à celle d'Auguste. Il fait remarquer que, si ce dernier a développé un programme idéologique dont les valeurs principales se fondaient sur les éléments les plus conservateurs de la tradition romaine, sa réforme n'a pas abouti. En effet, il n'est pas arrivé à créer une nouvelle idéologie adaptée au nouvel ordre impérial. Les autorités impériales, au moment d'organiser les nouvelles provinces, ont dû chercher des repères de référence valides pour l'ensemble des habitants de l'Empire en tenant compte des citoyens comme des autres.

L'exemple d'Isis permet à l'auteur de présenter les mécanismes grâce auxquels les mystères se sont transformés en instruments idéologiques de l'Empire⁸. La relation du culte d'Isis avec le culte impérial, comme si la déesse était la partenaire de l'empereur divinisé, ressort comme une évidence de l'étude des épithètes augustéennes utilisées pour qualifier les dieux égyptiens. Ce trait s'apprécie également à travers les flaminiques dévouées à Isis ou les isiaques impliquées dans le culte impérial. Cette connexion s'est opérée à partir du règne de Vespasien. Les empereurs n'appartenant pas à la famille julio-claudienne ont cherché d'autres liens divins qui se sont révélés efficaces au point de vue de leur promotion politique et de la cohésion sociale.

J. A. utilise peu de nouvelles références pour cet article. Annonçant un exposé sur les religions à mystères, il finit par parler presque exclusivement des cultes isiaques qui sont les plus répandus et les mieux documentés. [LP]

7/ Par "bloc idéologique", il entend un ensemble de manifestations supra-structurales avec une cohérence interne et des profils définis face à d'autres réalités. La cohérence interne des mystères provient de la proximité conceptuelle de leurs contenus religieux (cf. Alvar 2001, 19-24 et 33-39). Les mystères ont en commun une origine éloignée de Rome, leurs rituels s'exécutent en partie cachés, réservés aux fidèles soumis au principe du silence. Leur rite le plus remarquable est l'initiation et les fidèles ont une espérance de salut post mortem. Pour ce qui concerne leur délimitation externe, il n'y a pas de définition spécifique selon les auteurs anciens.

8/ Le cas de Mithra a été étudié dans une perspective différente dans Gordon 2001.

Juliette BADOUX *et al.*, *Strasbourg*, CAG, 67/2, Paris 2002.

Est signalé (p. 284, fig. 232) un petit bifrons (h. 4,5 cm), tête creuse faite de deux visages chauves accolés, considérés comme ceux d'un prêtre d'Isis⁹, ce qu'il n'est pas. Il s'agit plutôt d'un ornement de char ou de mobilier sans rapport avec les cultes isiaques¹⁰. [LB]

Luis BAENA DEL ALCÁZAR, "Una nota sobre el prototipo de la llamada 'Isis' del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida", *Anas*, 14, 2001, 11-18.

Parmi l'important groupe de sculptures découvert en 1913 sur la colline de San Albín à Mérida, une sculpture féminine vêtue d'une longue tunique pose des problèmes d'identification. La difficulté réside dans l'absence d'attributs et d'inscriptions contrairement aux autres pièces qui ont été rattachées au culte mithriaque. Un autre problème est posé par l'étrange position du vêtement sur la jambe droite de la déesse et la présence de deux ceintures, une située sous la poitrine et l'autre à hauteur des hanches ; il faut également compter avec le fait que l'épaule gauche est dénudée. Le mouvement des plis du voile a d'abord fait penser à la déesse Isis. Si A. García y Bellido l'avait reprise dans son ouvrage consacré à la sculpture romaine d'Espagne et du Portugal de 1949¹¹, elle ne figure plus dans *Les religions orientales de l'Espagne romaine* de 1967. Aujourd'hui, nos connaissances sur l'iconographie de la déesse Isis permettent définitivement d'exclure cette statue du corpus isiaque de Mérida qui, par ailleurs, est très bien documenté grâce aux témoignages relatifs à son père Sarapis. [LP]

Grażyna BAKOWSKA, "La rappresentazione di Arpocrate sulle gemme magiche", dans R. Burri *et al.* (éd.), *Ad limina* 2, Alessandria 2004, 299-314.

Harpocrate est l'un des sujets les plus fréquents sur les gemmes magiques qui se diffusent au début de notre ère dans le monde gréco-romain en mêlant traditions égyptienne, grecque, judaïque, gnostique, voire chrétienne. De nombreuses gemmes, souvent réalisées en jaspe vert au II^e ou III^e siècle p.C., montrent le dieu-enfant assis sur une fleur de lotus, portant l'index droit à la bouche, serrant un attribut, souvent un fouet, dans la senestre (fig. 1). Évoquant la naissance du Soleil sur la butte issue du chaos océanique, l'enfant sur le lotus est devenu le symbole du lever quotidien du Soleil auteur de toute vie. Ce thème a donné lieu à diverses compositions. Le lotus est parfois remplacé par un scarabée rappelant ainsi l'aspect du jeune Soleil selon la cosmogonie memphite. L'enfant sur le lotus peut également apparaître sur un lion solaire, au-dessus d'un arbre (peut-être le sycomore d'Isis), ou au centre d'un zodiaque. On y adjoint parfois aussi l'image d'un serpent ou d'un aigle. D'autres divinités peuvent s'y

9/ Cf. Hatt 1961, fig. 41-42.

10/ Cf. Haevernick 1966.

11/ García y Bellido 1949, 169.

associer, telles Séléné et Hécate ou Isis et Nephthys. Au revers, de telles amulettes portent souvent des motifs et des inscriptions à connotation solaire. Sur une série de gemmes, l'enfant sur le lotus voyage à travers la *Douat*, seul ou avec d'autres divinités, sur une barque, parfois soutenue par une figure humaine, probablement Noun. Une autre série le montre avec des animaux disposés autour de lui par groupes de trois (scarabées, oiseaux, quadrupèdes, crocodiles et serpents) pour suggérer l'adoration du Soleil levant (fig. 2). Les amulettes portant un Harpocrate ayant une queue de crocodile auraient une valeur apotropaïque, tandis que celles qui l'associent à un cynocéphale prendraient une connotation solaire et/ou lunaire. Une gemme figure Isis tenant le petit Harpocrate dans les marais de Chemnis. D'autres reproduisent plutôt une Isis *lactans* (fig. 3), un thème également populaire sur d'autres supports, comme les lampes (fig. 7 : anse récemment découverte à Marina el-Alamein). Des hématites montrent Harpocrate en protecteur de l'utérus (fig. 4) et des jaspes verts l'associent à une Isis agenouillée derrière lui pour lui poser les mains sur la tête (fig. 5), une référence possible aux soins procurés à Horus suite à sa lutte contre Seth. On connaît encore des amulettes ornées d'un Harpocrate assis sur un lion ou debout avec la palme ou la clé du royaume des morts. Les gemmes qui montrent Harpocrate seul, debout, assis, en buste ou montant une oie, celles qui l'associent à d'autres divinités ou à la façade d'un temple, ont également pu avoir une connotation magique. Enfin, quelques pierres gravées reproduisent la curieuse effigie de l'Harpocrate de Péluse (fig. 6). Ces objets à l'effigie d'Harpocrate ne sont pas toujours faciles à comprendre puisqu'ils peuvent mélanger les traditions religieuses et servir à satisfaire des désirs variés. [RV]

Martha W. BALDWIN BOWSKY, "Gortynians and others: The case of Antonii", *Eulimene*, 2, 2001, 97-119.

Ant. Di Vita, à la suite des fouilles italiennes menées sur le site du Praetorium de Gortyne, avait suggéré qu'un temple tétrastyle (24,25 m x 10,70 m) construit lors du règne de Marc-Aurèle, élevé sur un haut podium et orienté vers le nord, avait pu être consacré aux divinités isiaques¹². Une statue féminine en marbre, acéphale, que l'on songe désormais à identifier à Isis-Tychè¹³, avait également été découverte à proximité en 1912. Il pourrait s'agir de la statue de culte. Ces éléments, que M. B. B. rapproche de situations comparables repérées à Éphèse et à Cyrène, laisse à penser que la famille isiaque, et notamment Isis, a pu prendre place aisément dans un espace dévolu au culte impérial, sous l'influence des *negotiatores* latins ayant quitté Délos après le sac de 88 a.C. et qui se sont installés dans de nombreux ports de Méditerranée orientale¹⁴. Une

inscription du I^{er} siècle a.C. mentionnant les *cives romani qui Gortynae negotiantur* a d'ailleurs été retrouvée dans le même secteur. [LB]

Tomás BASES i HERNÁNDEZ & Joaquim MONTURIOL i SANÉS, "Proyecto de reconstrucción virtual de la ciudad griega de Empúries. El *Serapieion*: un paseo por el santuario de Serapis", *Boletín de Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 40/41, Nov. 2002, 236-240.

Les auteurs présentent brièvement le projet de reconstruction virtuelle de la cité grecque d'Emporion, située dans le nord-est de la Catalogne, dans la province de Gérone. Le "*Serapieion*"¹⁵, qui occupe l'espace cultuel du sud-est de la ville, tient lieu d'exemple afin d'expliquer de quelle manière le projet s'est matérialisé, comment il a été planifié et réalisé. Enfin, les nouvelles technologies et leurs multiples utilités sont mises en avant dans le but de promouvoir l'utilisation de l'informatique au service de la compréhension et de l'étude de l'histoire¹⁶. Ce texte est l'ébauche d'un article bien plus complet publié plus récemment. [LP]

Nicole BELAYCHE, "Tychè et la Tychè dans les cités de la Palestine romaine", *Syria*, 80, 2003, 11-138.

Patronne tutélaire, la Fortune est au carrefour de références multiples, locales et impériales. Son introduction correspond à un monde structuré autour de la cité et recouvre deux réalités : une déesse de la Fortune dans un polythéisme fonctionnel ou une image abstraite personnalisée. Lors de l'examen des rares lieux de culte, on retiendra, sur le littoral, la Tychè de Césarée dont la fête, le 3 mars est proche du *Navigium Isidis*. Elle est honorée dans un sanctuaire de l'hippodrome où l'on a retrouvé des témoignages isiaques. À Ascalon, le décor de la basilique retient l'attention, présentant un double visage, impérial lié à la Victoire de Rome et local avec l'image d'Isis-Tychè portant le nœud isiaque et un haut *polos*, accompagnée d'un prêtre de Sarapis (?)¹⁷. La Tychè entretient des relations complexes avec Astarté et Isis dont l'implantation comme figures tutélaires locales lui est antérieure. [MCB]

José BELTRAN FORTES, "Descubrimientos arqueológicos en el Anfiteatro de Itálica en 1914", *Spal*, 11, 2002, 365-375.

Certaines pièces archéologiques apparues en 1914 lors des fouilles de l'amphithéâtre d'Itálica méritent révision à partir des annotations inédites de José Gestoso y Pérez et José Ramon Mélida. Parmi elles, on remarque un fragment de statue déjà analysé par I. Gamer-Wallert¹⁸. Il est d'élaboration égyptienne (second quart du I^{er} millénaire a.C.) et s'intègre dans le processus

12/ Di Vita 1994-1995, 7-31, précisément p. 19 ; Magnelli 1994-1995, 33-52 ; Magnelli 2002, 1639-1652.

13/ Ainsi Ghedini 1985, 135-147, n° 26-27; Romeo 1998, 94 et n. 300.

14/ Baldwin Bowsky 1999, 305-347.

15/ Nous avons volontairement utilisé les guillemets car, depuis l'article de J. Ruiz de Arbulo et D. Vivó publié en 2008, l'ancienne localisation du Sérapéum d'Emporion a été remise en cause.

16/ Cf. désormais Aquilue *et al.* 2005, 113-124.

17/ Cf. Fischer 2008, 483-508.

18/ Gamer-Wallert juin 1998, 6-9.

bien connu dans la société romaine de réutilisation de pièces originales égyptiennes à finalité ornementale ou culturelle. Dans ce cas précis, considérant qu'il s'agit de la représentation d'une divinité, il est plus juste d'imaginer un usage cultuel. On peut supposer, mais sans certitude, que ce fragment pouvait se trouver dans le petit sanctuaire isiaque d'Itálica ou qu'il nous informe sur l'introduction de ce culte dans la cité qui, jusqu'ici, n'est pas documentée. [LP]

Daniel BENITO GOERLICH & N. PIQUERAS SÁNCHEZ (éd.), *Glíptica : camafeos y entalles de la Universitat de València; enero - abril 2001*, Proyecto Thesaurus, 5, Valence 2001.

Deux intailles de la collection de l'Université de Valence portent un type isiaque¹⁹. Une calcédoine (p. 133), datée du II^e siècle a.C., montre le faucon Horus couronné du *pschent*. Un jaspe brun-rouge (p. 28 et 135), daté du II^e siècle a.C., mais certainement plus récent, figure le buste d'Hélioséapis vu de profil vers la gauche. [RV]

Dorel BONDOC, "New Roman figurines of bronze from Dacia Malvensis", dans Cr. Mușeteanu (éd.), *The Antique Bronzes : Typology, Chronology, Authenticity. The Acta of the 16th International Congress of Antique Bronzes, organised by the Romanian National History Museum, Bucharest, May 26th-31st, 2003*, Bucarest 2004, 79-83.

Présentation de dix bronzes trouvés en Dacie, dont une bague provenant de Romula (n° 5) qui porte au chaton un buste plastique de Sarapis coiffé du *calathos*. [RV]

Brigitte BOURGEOIS & Philippe JOCKEY, "Approches nouvelles de la polychromie des sculptures hellénistiques de Délos", *CRAI*, 2001/1, 629-665.

L'ornementation de la sculpture dans le monde gréco-romain fait appel non seulement aux *colores floridi* de Pline, mais aussi à l'or, par le biais de la dorure sur marbre. Des fragments d'une statuette représentant Anubis cynocéphale (p. 653 et fig. 17a-b p. 655), exhumés du *Sarapieion A* de Délos en 1911, étaient dorés à la feuille sur une assiette d'ocre jaune²⁰. Rappelons qu'en Égypte, l'or était la chair des dieux. Une telle couleur appliquée à une image d'Anubis ne saurait donc surprendre dans un sanctuaire fondé par un prêtre originaire de Memphis. [LB]

Maria S. BROUSKARI, "Οι ανασκαφές νοτίως της Ακροπόλεως - Τα γλυπτά" ("Les fouilles du Sud de l'Acropole. Les Sculptures"), *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 141, 2002 [2004], 1-204.

Deux sculptures fragmentaires en marbre trouvées sur la pente sud de l'Acropole d'Athènes se rapportent à Isis. L'une (p. 137-138, fig. 139-140), conservée

du sommet du cou au milieu du torse, a été découverte en 1955 dans la Maison de Proklos. La déesse se reconnaît à son himation noué et à ses boucles libyques. D'aucuns²¹ ont interprété ce buste comme un réaménagement de la statue de culte de l'*Iseion* érigé au deuxième quart du I^{er} siècle p.C. sur la pente sud de l'Acropole, à l'ouest de l'*Asklepieion*. M. B. préfère toutefois dater cette œuvre du début du II^e siècle p.C. en raison de ses similitudes avec la stèle d'Alexandra (*RICIS*, 101/0239). L'autre (p. 185, fig. 181), trouvée en 1960 dans la partie la plus occidentale des fouilles, consiste en un cou, encadré de boucles libyques, qui devait s'insérer dans une statue d'Isis au moins de grandeur nature. [RV]

Raquel CASAL GARCÍA & Graça POMBO CRAVINHO, "Anillos romanos de la colección Barreto (Lisboa)", *Gallaecia*, 21, 2002, 223-243.

Deux bagues en or de la collection Américo Barreto à Lisbonne, que les auteurs supposent provenir de Bétique ou de Lusitanie (p. 224), présentent au chaton une gemme portant un thème isiaque. Une cornaline datée du I^{er} siècle a.C. ou du I^{er} siècle p.C. montre une Isis debout avec un gouvernail (n° 3), tandis qu'un jaspe rouge du III^e siècle p.C. figure un buste de Sarapis vu de profil vers la gauche (n° 4). [LP, RV]

Frédéric CHAPOT & Bernard LAUROT, *Corpus de prières grecques et romaines*, Recherches sur les Rhétoriques Religieuses, 2, Turnhout 2001.

On trouve dans cet utile recueil deux importants textes du corpus isiaque reproduits, traduits et brièvement mais originalement commentés : l'aréologie de Maronée (n° G86 l. 6-41, p. 191-195 ; *RICIS*, 114/0202) et, sous forme d'extraits, la litanie du *P.Oxy.* XI 1380 (n° G90 p. 198-204). Sous les n° L76-77 sont également présentées les invocations à Isis des *Métamorphoses* d'Apulée (XI, 2, 5 et 25). [LB]

Jean-Luc CHAPPAZ & Jacques CHAMAY, *Reflets du divin. Antiquités pharaoniques et classiques d'une collection privée*, Musée d'art et d'histoire, Genève 2001.

Les 120 premières pièces sont égyptiennes (J.-L.C.) et les 26 dernières sont hellénistiques et romaines (J. C.). Parmi ces dernières, on retiendra un buste de Sarapis en Zeus-Ammon, en porphyre gris-vert sombre, d'Alexandrie ; une tête de Sarapis en marbre blanc ; une applique en bronze de Zeus-Ammon-Sérapis ; un beau bronze d'Isis-Aphrodite ; et peut-être un bronze de taureau, aux cornes rehaussées d'un croissant. Certaines de ces pièces sont connues par ailleurs, mais la tête de Sarapis (p. 138, n° 129) est inédite. [JLP]

19/ Déjà publiées dans Alfaro Giner 1996, 35-37, n° 1-2.

20/ Musée de Délos, inv. A 5280α-γ (tête, main et pieds). Cf. Marcadé 1969, 433.

21/ Cf., entre autres, Walker 1979, 252-253 et 257.

Alain CHARRON (dir.), *La mort n'est pas une fin. Pratiques funéraires en Égypte d'Alexandre à Cléopâtre*, Catalogue de l'exposition, Musée de l'Arles antique, 28 septembre 2002-5 janvier 2003, Arles 2002.

Parmi les pièces présentées lors de cette exposition, on retrouve (p. 29, n° 10) le petit buste de Sarapis (h. 7,1 cm), en agate chalcédoine, recueilli en 1841 dans un torrent près de Valréas et daté du II^e siècle p.C.²², ainsi (p. 30, n° 13) qu'une anse de lampe en terre cuite avec Isis et Sarapis se regardant, de fabrication italienne mais de provenance inconnue, datée quant à elle du I^{er} siècle p.C.²³. [LB]

Laurent CHRZANOVSKI, "Harpocrates on a new lamp handle-ornament recently found in Leptis Magna", dans D. Zhuravlev (dir.), *Fire, light and light equipment in the Graeco-Roman world*, BAR International Series, 1019, Oxford 2002, 37-40.

Parmi les 112 fragments appartenant à une soixantaine de lampes en terre cuite trouvées lors des fouilles italiennes menées en 1997 dans une grande villa suburbaine de Leptis Magna, il en est un – une poignée de lampe –, particulièrement original, qui présente l'image d'Harpocrate debout, à moitié dénudé et tenant la *cornucopia*. La lampe est d'importation italienne. Plusieurs documents à l'image d'Isis et de Sarapis auraient été découverts dans la villa. [LB]

E. M. CIAMPINI, *Gli obeliscbi di Roma*, Rome 2004.

L'ouvrage est un petit guide de présentation comparée des obélisques romains : historique depuis l'origine du monument ; étude des textes et du système décoratif ; thématique des dieux et du protocole royal. Les textes des neuf obélisques inscrits sont publiés sous forme de fiches, classées par ordre chronologique, avec photographie d'ensemble. [MCB]

Graça CRAVINHO, "Introdução ao estudo da glíptica romana", *Arqueologia* (Porto), 25, 2000, 95-112.

Cette petite introduction à l'étude de la glyptique romaine reproduit l'empreinte d'une intaille inédite en cornaline, de provenance inconnue, qui montre les bustes accolés d'Isis et de Sarapis (n° 2). La déesse porte un *basileion* fort stylisé et son parèdre, un *calathos* orné de feuilles. [LP, RV]

Franco CREVATIN & Gennaro TEDESCHI (testo, traduzione e commento a cura di), *Horapollo l'Egiziano, Trattato sui geroglifici*, QUADERNI DI AIQN N.S., 8, Naples 2002.

Les *Hieroglyphica* d'Horapollon constituent un ouvrage d'importance puisqu'il demeure le seul traité systématique de la littérature gréco-latine parvenu jusqu'à nous sur l'interprétation des hiéroglyphes

égyptiens, alors que d'autres écrits sur le même sujet, à commencer par celui du stoïcien Chaerémon, ne nous sont conservés que par quelques citations sporadiques.

Le livre s'ouvre par une présentation de l'auteur et de son œuvre (p. 5-30) mettant en relief "l'enigma dei geroglifici e la suprema resistenza di una cultura in estinzione". Il y est d'abord question des caractéristiques du fonctionnement hiéroglyphique, surtout à l'époque tardive durant laquelle se réactivent les principes qui ont à l'origine donné naissance au système, débouchant ainsi sur la création de nouveaux signes et de nouvelles valeurs attribuées à d'anciens éléments d'écriture, et de combinaisons à grande valeur iconique. Le tout formait une écriture à l'allure cryptographique réservée à quelques spécialistes. Ce n'est pas un hasard si deux documents, malheureusement fort lacunaires, le papyrus des signes de Tanis et le papyrus Carlsberg VII, qui nous ont conservé les traces de véritables manuels hiéroglyphiques, appartiennent au I^{er} siècle p.C. La seconde de ces sources dépasse le simple ordre graphique pour déboucher sur des considérations plus complexes relevant de la science sacrée. Le système de l'écriture hiéroglyphique des temples égyptiens de l'époque gréco-romaine ne pouvait que renforcer l'interprétation du caractère symbolique et allégorique des hiéroglyphes.

Mais pourquoi Horapollon s'est-il penché sur cette énigme ? La réponse dépend pour une large part de son identité. Le titre de son traité nous apprend qu'il est l'œuvre d'un certain Horapollon, dit Niloos, qui pourrait être un simple synonyme d'"Égyptien". Partant de cette idée, F.C. et G.T. identifient l'auteur des *Hieroglyphica* avec Horapollon l'Égyptien, mentionné par la *Souda*, qui vécut durant la seconde moitié du IV^e et le début du V^e siècle. Né à Phainebythos, dans le nome coptite, il aurait ensuite fréquenté à Alexandrie les milieux académiques, où il aurait rencontré des personnages comme Héraiskos, Ammonios et Harpocrate, fervents défenseurs de la tradition égyptienne et opposants farouches au christianisme. Le travail d'Horapollon serait à situer dans cette mouvance, se proposant avant tout d'illustrer l'antique connaissance égyptienne. Bien que donné comme une traduction de l'égyptien en grec par un certain Philippe, les auteurs pensent que le traité a été rédigé en grec (p. 35-36, n. 49) et voient dans cette indication un artifice destiné à en augmenter le prestige (p. 82, n. 2). Dans sa récente édition du même ouvrage, H.-J. Thissen²⁴ penche plutôt pour une rédaction en copte et une tradition interprétative purement égyptienne. Il faut cependant reconnaître que l'auteur des *Hieroglyphica* n'était plus au courant du fonctionnement global du système hiéroglyphique, ignorant totalement les signes phonétiques et la réalisation phonologique des hiéroglyphes.

Le traité, composé de deux livres, laisse entrevoir deux mains. Les chapitres du premier livre, qui empruntent beaucoup aux fonds égyptiens, obéissent à une présentation homogène : le sens à exprimer,

22/ Aufrère 1985, 156, §367d, et 283.

23/ Aufrère 1985, 172, §397, et 283.

24/ Thissen 2001-2006.

l'idéogramme utilisé, l'explication du rapport entre les deux. La première partie du livre II, ainsi que ses deux derniers chapitres, obéissent au même schéma, mais ne livrent pas le rapport qui relie les deux premiers points. Ces deux ensembles peuvent être attribués à Horapollon, lequel n'aurait pas eu le loisir de compléter ses chapitres du livre II. En revanche, la deuxième partie du livre II ne traite que des signes zoomorphes, certains totalement étrangers au bestiaire égyptien, et développent des idées empruntées à des compilations grecques sur la *physis* des animaux. Ces chapitres peuvent être considérés comme apocryphes et imputables à Philippe, puisant dans des auteurs comme Bolos de Mendès.

La partie la plus intéressante de cette introduction cherche à établir la valeur des explications fournies par Horapollon et la nature de ses sources. Le lien établi entre un signe et sa signification est assez souvent correct, mais le rapport logique entre les deux relève d'un système allégorique, avec une intelligibilité immédiate des signes, une doctrine que partagent les autres auteurs classiques qui ont traité de l'écriture égyptienne, comme déjà Diodore ou Plutarque. Le problème des sources d'Horapollon lui-même est beaucoup plus complexe que celui des emprunts de Philippe, privés de véritables rapports avec l'Égypte. Sur les 162 hiéroglyphes abordés par Horapollon, les éditeurs considèrent qu'environ 57 % des cas décèlent une interprétation plus ou moins correcte, un pourcentage trop peu élevé pour conclure à une véritable compréhension du système hiéroglyphique. Toutefois, les explications valides ne relèvent pas toutes du même niveau de savoir ; certaines sont plus ou moins transparentes ou appartiennent à des connaissances de base diffuses, alors que d'autres présupposent une réelle connaissance des hiéroglyphes ou de la science sacrée, faisant appel aux pseudo-étymologies, un ressort de la logique graphique égyptienne tardive ; certaines de ces dernières renvoient non à un fait graphique mais à un rapprochement fondé sur une prononciation, ce qui implique une information orale. D'où pouvaient bien provenir de telles informations précises ? Les derniers textes hiéroglyphiques datent du début du IV^e siècle. Dans la mesure où durant le V^e siècle subsistaient des minorités de sectateurs de l'ancienne religion pharaonique, les auteurs supposent qu'une certaine connaissance des hiéroglyphes se perpétuait encore dans quelques milieux païens. Si Horapollon a pu bénéficier de lumières égyptiennes, néanmoins, il est surtout tributaire de la tradition hellénique tardive, et peut-être d'Hèraiskos. Cet intérêt pour l'écriture égyptienne dans ces cercles n'est pas affaire d'érudition, mais une propagande pour la grandeur culturelle et religieuse illustrant la sagesse de l'Égypte antique face au christianisme triomphant.

L'introduction est suivie du texte grec (tel qu'il a été établi par F. Sbordone en 1940, avec une petite vingtaine de variantes), puis de la traduction italienne, éclairée par les commentaires donnés dans les notes qui suivent. [MM]

María DEL MAR LLORENS FORCADA, "Carthago Nova: una ceca provincial romana con vocación comercial", *Mastia*, 1, 2002, 45-76.

Sans prétendre à l'exhaustivité, l'auteur fait le point sur la situation de Carthago Nova en tant que cité où l'on frappait monnaie. Les premières émissions semblent dater de l'occupation punique. Avec la seconde guerre punique, l'usage de la monnaie s'est peu à peu répandu. À partir de 209 a.C., la capitale carthaginoise de la péninsule est passée sous domination romaine. L'installation militaire a dès lors attiré commerçants et artisans de manière à accroître considérablement les contacts commerciaux avec le monde italique. Le port de Carthagène a connu un tel développement qu'il est devenu le plus important de tout l'espace méditerranéen hispanique. Dans cette première phase de romanisation, la cité devait être composée d'une population hétérogène formée d'indigènes, de sémites et d'italiques qui ont cohabité avec les soldats romains détachés dans la cité.

Depuis la conquête romaine et jusqu'au début des frappes locales au milieu du I^{er} siècle a.C., on ne connaît pas d'émissions qui puissent être attribuées à Carthago Nova. On observe une alimentation massive de monnaies romaines qui montre une nette supériorité de celles-ci par rapport aux pièces ibériques. La période la plus productive en frappes monétaires se situe entre le milieu du I^{er} siècle a.C. et le règne de Caligula. Du point de vue historique et à partir des informations délivrées par les monnaies, la seule donnée fiable sur la fondation de Carthago Nova est qu'elle a eu lieu avant 27 a.C.

Après ce bref historique, l'auteur passe en revue les magistratures de la cité en rapport avec la frappe monétaire ainsi que les conceptions figuratives des monnaies. L'étude numismatique de Carthago Nova a également permis de se faire une idée sur le mode de fabrication des monnaies comme sur leurs valeurs. L'importance du volume frappé dans la cité l'a convertie en l'un des premiers ateliers péninsulaires. Dans l'ensemble de la production, le semis (1/2 as) est la pièce la plus frappée. Vu la situation de la cité en tant qu'emporion de premier ordre, il n'est pas insensé de penser que les petits échanges appelaient une monnaie de plus petite valeur afin de faciliter les échanges au quotidien. Il ne faut pas non plus omettre les types de certaines émissions frappées à des fins commémoratives.

L'étude de la dispersion des monnaies de Carthago Nova donne à connaître une diffusion plutôt locale et orientée vers le sud-est de la péninsule. Trente-six contremarques ont été documentées sur les monnaies de Carthagène, toujours sur des as. Enfin, l'étude chronologique des émissions de la cité présente deux problèmes fondamentaux : la faible information chronologique que l'on peut dégager des monnaies elles-mêmes et l'impossibilité de garantir l'attribution à Carthago Nova des émissions qui ne portent pas le nom de l'atelier. L'auteur propose tout de même un tableau (p. 69, fig. 10), mais en signalant que sa chronologie n'est pas absolue et demande une étude complémentaire. Y figure le semis frappé au nom de Juba II où apparaît

la couronne d'Isis qu'A. Beltrán a daté de 9²⁵ alors que Llorens le situe entre 2 et 3 de notre ère (fig. p. 75). [LP]

Giorgos DESPINIS, Theodosia STEFANIDOU-TIVERIOU & Emmanuel VOUTIRAS (éd.), *Κατάλογος γλυπτών του Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης II*, Thessalonique 2003.

Ce deuxième volume du catalogue des sculptures du Musée de Thessalonique présente plusieurs œuvres trouvées dans ou à proximité du sanctuaire des dieux égyptiens²⁶. Dans un torse masculin (n° 161) portant un *chiton* court, à manches courtes, noué à la taille, et une *chlamys*, G. D. reconnaît une représentation d'Anubis ou d'Hermanubis. Un autre torse (n° 207), que G. D. date de la seconde moitié du II^e siècle p.C., appartiendrait de son côté à une statuette d'Harpocrate. Deux fragments (n° 237), conservant les mains d'une femme et les parties d'une *lékanè*, permettent à G. D. de suggérer une statue de *lékanèphoros* dans le lieu de culte thessalonicien. Du même sanctuaire, proviennent encore une dédicace à Isis, avec une oreille en relief, de la première moitié du I^{er} siècle a.C. (n° 177, E. V.), cinq dédicaces à *vestigia* (n°s 332-336, E. V.) du II^e siècle (n°s 332-335) ou de la première moitié du III^e siècle p.C. (n° 336), ainsi qu'une statuette de Pan (n° 190, B. Schmidt-Dounas) du II^e siècle p.C.

Un pilier "hermaïque" d'un Priape courbé vers l'avant (n° 162) daté du I^{er} siècle a.C. (B. Schm.-D.) aurait été trouvé, d'après les inventaires du Musée, à proximité immédiate du sanctuaire. Dans un terrain situé à l'angle des rues Dioikètèriou et Elenis Svoronou, non loin donc du lieu de culte des dieux égyptiens²⁷, on a mis au jour une statuette votive de Télésphoros (n° 194), datée du II^e siècle p.C. B. Schm.-D. signale qu'une statuette similaire est connue dans le sanctuaire isiaque de Philippes (p. 56, n. 7). Notons aussi qu'une tête féminine (n° 159, G. D.), datant probablement du I^{er} siècle a.C., et une tête masculine (n° 294, Th. S.-T.), située aux alentours de 220 p.C., ont été trouvées "près du Sarapieion", mais ne présentent aucune caractéristique isiaque.

En ce qui concerne le buste (n° 262), issu de fouilles clandestines prétendument menées au terrain de la rue Skra 7, donc loin du sanctuaire isiaque, Th. S.-T. propose de l'identifier à un prêtre isiaque. En fait, son socle porte l'inscription *L. Titionio primo sacerdoti*, un gentilice que l'on ne retrouve que pour un prêtre isiaque de Philippes. Malheureusement, les informations que

l'on possède ne paraissent guère suffisantes pour faire de L. Titionius Primus un prêtre isiaque²⁸. [PC]

Joëlle DUPRAZ & Christel FRAISSE, *L'Ardèche*, CAG, 07, Paris 2001.

Les auteurs signalent (p. 302) une petite statuette d'Isis en gypse qui aurait été trouvée dans le quartier de Croissiac, à Mirabel, en 1861, dans un secteur qui a livré des tombes et des vestiges romains²⁹. [LB]

Ulrike EGELHAAF-GAISER, Christopher STEIMLE & Charalampos TSOCHOS, "Religion in der römischen Provinz Makedonien", dans H. Cancik & J. Rüpke (éd.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion. Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte*, Erfurt 2003, 154-167.

Présentation rapide de données concernant certains cultes de la Macédoine romaine. Les cultes isiaques sont évoqués p. 155-157 (Thessalonique), 160-161 (Philippes) et 163 (Dion). Les auteurs ont développé leurs réflexions dans plusieurs autres études (cf. *Bibliotheca Isiaca I*, p. 162, 215 et 219-220 et infra, p. 335-436 et 443). [LB]

Serena ENSOLI, "I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica", dans S. Ensoli & E. La Rocca, *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Rome 2000, 267-287.

Rejetés hors du *pomerium* par Auguste et Agrippa, les sanctuaires isiaques se trouvent à proximité des murs de Servius ou en dehors de ceux-ci. L'auteur nous les présente et propose des localisations et des indications chronologiques, qui, malheureusement, ne font pas toujours l'unanimité³⁰, mais que nous relaterons ici.

Le premier groupe est constitué de sanctuaires, initialement privés : l'Iséum et Sérapéum de la *Regio III*, l'Iséum du Capitole³¹, probablement reconstruit au I^{er} siècle p.C. sur les pentes de la colline vers l'aire sacrée de S. Omobono, l'Iséum de Sainte-Sabine sur l'Aventin, et le *sacellum* des Jardins de Salluste. Le groupe des édifices conçus dès l'origine comme des sanctuaires publics rassemble l'Iséum et le Sérapéum du Champ de Mars, le Sérapéum du Quirinal, dont la première phase serait à assigner à Domitien. À cette catégorie, il faut sans doute rattacher le temple de l'*Isis Athenodoria*, proche des Thermes de Caracalla, peut-être antérieur à l'époque des Sévères.

S. E. reconnaît dans le grand édifice sur plateforme, bordé au sud par la Via Labicana et à l'est par la Via Merulana (aujourd'hui Via P. Villari), l'Iséum

25/ Beltrán 1949, 51-54.

26/ Le premier volume (Despinis *et al.* 1997) contenait déjà plusieurs sculptures issues (parfois plausiblement, comme pour le n° 38) du sanctuaire des dieux égyptiens : deux têtes d'Isis (n°s 27 et 85), trois têtes de Sarapis (n°s 38, 80 et 84), une statue d'Harpocrate (n° 86), une statue isiaque (n° 87), une statue d'Aphrodite *Homonoia* (n° 88), un *békataion* (n° 44) et une petite stèle hermaïque (n° 45), traités par G. D. ; un sphinx (peut-être Totoès, n° 46), traité par Th. S.-T. ; un relief dédié à Osiris *Mystès* et quatre dédicaces à Isis (n° 48, avec des *vestigia*, et n°s 49-51, avec des oreilles), traités par E. V.

27/ Du même terrain provient la partie inférieure d'une statuette d'Aphrodite, dans une variation du type d'Aphrodisias (n° 213, B. Schm.-D.), qui n'est, elle, pas mise en relation avec le sanctuaire des dieux égyptiens.

28/ Pour une discussion approfondie sur ce sujet, cf. Christodoulou 2009, 341-342.

29/ Cf. Blanc 1975, 60.

30/ En dehors de la très riche bibliographie fournie en fin d'article, on pourrait désormais ajouter les remarques mesurées de Versluys 2002, 323-376.

31/ L'existence de ce temple est loin d'être prouvée, cf. Versluys 2002, 350-351 ; Versluys 2004, 421-448.

et le Sérapéum de la *Regio III* ; en outre, elle propose d'identifier cette construction (attribuée à l'époque flavienne et à Hadrien) avec l'ancien *Isium Metellinum*, et même avec l'*Isis Patricia*, qui en serait la partie la plus ancienne.

Le Sérapéum de la *Regio VI* a été assimilé aux antiques structures retrouvées dans le Giardino Colonna, ou aux restes découverts près de l'église Saint-Sylvestre. Selon S. E., le Sérapéum du Quirinal aurait été implanté dans les parages du *Templum Gentis Flaviae* et constitué un temple dynastique dû à Domitien, et plus tard reconstruit et redédié par Caracalla.

Pour la *Regio XII*, les Régionnaires mentionnent une *Isis Athenodoria* (une statue colossale, un temple ?). La découverte d'un pied colossal, en-dessous des Thermes de Caracalla, face à S. Cesareo, avec un socle décoré de dauphins et d'Amours chevauchant des tritons a pu appartenir à une gigantesque statue d'*Isis Pelagia*, mais cela reste spéculatif.

Le sanctuaire du Champ de Mars, le plus ancien lieu public de culte et le plus fastueux, continua à fonctionner jusqu'au ^v^e siècle. L'époque de sa fondation reste un sujet à débats, mais S. E. pense qu'il fut érigé très vraisemblablement en 43 a.C.³², ce qui nous semble une date fort haute. Il se dressait en tout cas à l'époque flavienne, puisque c'est près de ce temple que Vespasien et Titus passèrent la nuit qui précéda la célébration du triomphe sur la Judée. Relevé par Domitien³³, après l'incendie de 80, il fut encore l'objet de travaux de la part d'Hadrien (essentiellement dans la zone de l'exèdre). Une reconstruction sévérienne, sans doute après l'incendie de 191, fut entreprise par Septime Sévère et Caracalla. Pour l'auteur, c'est seulement à cette époque que Sarapis fut accueilli dans le temple que la *Forma Urbis Romae* désigne sous le seul nom de *Serapaeum*. Avant, son culte aurait été probablement pratiqué dans l'aire voisine du *Porticus Divorum*. La réfection du temple d'Isis comportait à nouveau dans le fronton de façade une statue d'Isis sur le chien Sirius, faisant de la déesse celle qui apporte la crue, et donc la garante de l'annone. L'existence au sud du sanctuaire de l'époque sévérienne d'un édifice qui court tout le long du côté occidental du *Divorum*, présentant la conformation typique des *borrea*, servait probablement à conserver les marchandises de la flotte de l'annone, sous la protection d'Isis et Sarapis.

Le complexe sacré a dû profiter de la faveur impériale durant tout le ^{III}^e siècle, bénéficiant de restaurations à l'époque de Dioclétien et de Maximien, et toujours à l'abri du déclin au ^{IV}^e siècle. D'après les Régionnaires, au ^{IV}^e siècle, seuls quatre temples isiaques étaient encore actifs : celui de l'Esquilin, celui du Quirinal, l'*Iseum Campense*, et l'*Isis Athenodoria*. Cette

survivance s'explique probablement par l'appartenance à l'élite socio-économique et culturelle des habitants de ces zones.

Les familles sénatoriales païennes détenaient des fonctions aussi importantes que celles de *praefectus urbis* ou de *praefectus annonae*, alors que la population urbaine vivait de cette annone et de distributions gratuites de la *nobilitas* païenne. Dans le Calendrier de Philocalus de 354, l'*Inventio Osiridis* se célébrait encore alors à Rome. Les empereurs chrétiens Valens, Gratien et Valentinien II restaurent en 376 le temple d'Isis du *Portus Ostiae*, pôle symbolique de l'approvisionnement des marchandises. Entre 379 et 395, des thèmes isiaques ornent les médaillons contorniates émis pour les *Vota Publica* en faveur du salut de l'empereur. Les édits de Théodose de 391 obligèrent les cultes païens à se réfugier dans des sphères privées ou semi-officielles, comme dans les riches résidences aristocratiques de l'Esquilin, du Quirinal, du Célius et de l'Aventin. Un exemple nous est donné par le *sacellum* isiaque de S. Martino ai Monti.

Il est possible que l'Iséum et Sérapéum du Champ de Mars survécût à l'invasion d'Alaric en 410, mais comme édifice séculaire lié à l'annone. Sa destruction par le feu se fit seulement sous l'impulsion de Grégoire le Grand à la fin du ^{VI}^e siècle, peut-être parce que l'ancien temple abritait encore, malgré tout, des résidus tenaces de l'antique religion. [MM]

S. ENSOLI, "Per un cosidetto Iseo nella Villa di Adriano a Tivoli. Il Padiglione-Nimphéo di "Venere Cnidia" ", dans *Villa Adriana. Paesaggio antico e ambiente moderno*, Milan 2002, 94-112.

L'auteur présente d'abord une série de bustes d'"athlètes" signalés par Ligorio et conservés au Capitole, au musée de Venise et au musée du Louvre. Un quatrième objet appartiendrait à une collection parisienne³⁴. Elle confirme l'authenticité du monument romain qui serait la partie supérieure d'une représentation idéalisée d'Antinoüs en prêtre isiaque, trouvée dans la zone de la Palestre avec la tête monumentale de l'Isis-Demeter-Sothis du Vatican, une statue d'Hermès, deux autres d'Isis Fortuna et une dernière d'une prêtresse isiaque portant un objet disparu. Il y aurait trois pôles égyptiens à Tivoli : l'Antinoeion, le Canope et la Palestre. Elle étudie, ensuite, le pavillon-nymphée avec *tholos* attribué à la Vénus de Cnide. Plutôt qu'un temple (aucune inscription cultuelle n'y a été trouvée), elle y voit un lieu de loisir aristocratique³⁵, comme le Canope, ce qui ne serait nullement incompatible avec un environnement isiaque. Ce monument original se rattache bien à la sphère privée d'Hadrien et de sa cour. [MCB]

32/ Peut-être ce temple est-il celui détruit par Tibère en 19 (Jos., *AJ*, 18.65-80).

33/ Le fameux obélisque de Domitien (aujourd'hui Piazza Nova) a toujours été considéré comme provenant des installations isiaques du Champ de Mars. S. Ensoli suit la thèse de Grenier 1999b, 225-234 [*non vidimus*], qui lui assigne comme emplacement d'origine l'ensemble voué par Domitien sur le Quirinal à sa propre sacralisation.

34/ Cf. Lavagne 2006, fig. 6-8.

35/ Ortolani 1998.

Zeina FANI, "Bas-reliefs de dieux momifiés au Liban", *BAAL*, 8, 2004, 263-271.

Plusieurs reliefs divins de la région de Byblos attestent la présence, à l'époque romaine, de cultes influencés par l'Égypte, sinon d'origine égyptienne. Ainsi, le relief divin de la façade du temple de Chhîm, qui figure le buste en serré dans des bandelettes d'une divinité radiée, pourrait renvoyer à Osiris momifié. Un autel de Qassouba présente, sur deux de ses faces, les images de divinités identifiées il y a longtemps par S. Ronzevalle³⁶ à Venus *lugens* et Ptah(-Osiris) momifié. Il nous semble que l'on pourrait tout aussi bien retrouver dans ce schéma Isis *dolens* pleurant Osiris tué par son frère Seth. Un autel octogonal trouvé à Fakié dans la Béqa'a montrerait entre autres l'image de Mercure, le dieu-fils de la triade héliopolitaine, emmaillotté. Enfin, sur un autel de Byblos figure Anubis thériocéphale debout et tenant une coupe, tandis que les autres faces offrent les représentations de trois masques léonins. L'auteur voit dans ces divers documents des preuves iconographiques de l'assimilation entre Osiris et Adonis dans cette partie du Levant³⁷. [LB]

Simona FARCAȘ, "Culte orientale la Histria și în teritoriul / Cultes orientaux à Histria et dans son territoire", *Carpica*, 33, 2004, 110-116.

L'auteur mentionne brièvement (p. 113) la présence de quelques documents isiaques déjà connus sur le site de l'antique Istros (actuelle Histria). [LB]

Odile FAURE-BRAC, *La Haute-Saône*, CAG, 70, Paris 2002.

Est signalée, (p. 192, fig. 184)³⁸ une étonnante statuette d'Isis ayant appartenu, à la fin du XVIII^e siècle, à la collection Fabert et aujourd'hui dans une collection privée à Vesoul (h. 10,5 cm). Elle a été mise au jour à Conflans-sur-Lanterne (arrondissement de Lure). La déesse, coiffée d'un *basileion* très déformé, n'a pas le nœud isiaque mais soutient du bras droit un crocodile reposant sur une corbeille tenue dans la main gauche, d'où dépassent des feuilles de figuier. Ce type iconographique est inhabituel, car la déesse ne tient généralement pas le saurien dans les bras. L'arrière est évidé et il comporte un rivet ce qui laisse à penser qu'il s'agit d'une applique. Une petite représentation de bovidé recueillie également à Conflans a été qualifiée à tort d'Apis. [LB]

Jutta FISCHER, "Harpokrates und das Füllhorn", dans D. Budde *et al.* (éd.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts*, OLA, 128, Louvain-Paris-Dudley 2003, 147-163.

Les nombreux attributs (corne d'abondance, pot, pain, boutons de lotus et long phallus) prêtés aux

terres cuites d'Harpocrate à l'époque gréco-romaine expriment tous un culte de la fécondité, tant dans le domaine agricole que dans celui de la force génératrice humaine, une compétence que des figurines d'Athribis et d'Alexandrie permettent de faire remonter à la haute époque ptolémaïque.

Il reste à expliquer comment ce dieu du renouvellement de la royauté a subi pareille transformation. L'auteur va s'attacher à l'apparition de la corne d'abondance que l'on avait généralement considérée comme un symbole prêté à Harpocrate par la population agricole locale. L'étude de J. F. apporte des arguments convaincants pour placer cette association dans le cadre de la Cour des premiers Ptolémées.

Après avoir rappelé que dans la Grèce du V^e siècle, la *keras* est associée à des divinités et des héros du cercle éléusinien (Hadès/Pluton, Héraclès, Dionysos et Ploutos, fils de Déméter) comme signe de la fécondité agricole, J. F. observe que seul Ploutos a comme unique attribut distinctif la corne d'abondance.

La *cornucopia* pénètre en Égypte au moins depuis Ptolémée II, sous le règne duquel elle revêt l'aspect d'une double corne (*dikeras*), allusion aux bienfaits conjoints du roi et de sa sœur-épouse Arsinoé II. Désormais, la corne d'abondance restera en usage dans le monnayage lagide³⁹.

Cet attribut serait entré en Égypte grâce à la création du culte de Sarapis, héritier d'Osiris-Apis, dieu agricole et infernal, présentant bien des analogies avec Hadès/Pluton. De Sarapis, la corne d'abondance serait passée au roi, lui aussi source de prospérité. On a prétendu que c'est en tant que jeune Horus, dieu royal, que la corne d'abondance aurait été transférée à Harpocrate, d'ailleurs souvent couronné du *pschent*. Néanmoins, l'auteur préfère considérer que l'emprunt a été fait à Ploutos, autre dieu-enfant, fils de Déméter, la version grecque d'Isis, et ce, dès le règne de Ptolémée II, dans un but d'hellénisation.

Ainsi, Harpocrate serait devenu un dieu de la fécondité suite aux initiatives de la Cour lagide. Que la *cornucopia* soit un emprunt fait à Ploutos est une théorie séduisante, mais ce trait a-t-il été prêté à Harpocrate, sur la simple base de l'identification du fils de Déméter à l'enfant de son homologue Isis ? En d'autres termes, était-il possible de doter de ce symbole l'enfant divin égyptien si celui-ci n'avait eu jusque là aucun rapport avec la fécondité ? À cet égard, on peut songer aux rapports possibles liés entre Harpocrate et Néper, autre enfant divin, dieu des céréales et des moissons⁴⁰. On notera que, comme Néper, il est censé naître le premier jour de la moisson. Par ailleurs, dans les textes hiéroglyphiques des temples tardifs – il est vrai – mais de tradition pharaonique (Philaé, Edfou, Dendera), on souligne son rôle de dispensateur des aliments⁴¹. [MM]

36/ Ronzevalle 1930, 142-150.

37/ Cf. Soyez 1977, 40 notamment.

38/ Cf. Walter 1976, 217-219, n° 19, et pl. IX, p. 271.

39/ Sur ce sujet, on verra Schwentzel 2000b, 99-103.

40/ Cf. Meeks 1977, col. 1004-1005.

41/ Meeks 1977, col. 1008, n. 18 ; Sandri 2004, 506.

Laurence FOSCHIA, “Le *nom du culte*, θρησκεία, et ses dérivés à l’époque impériale”, dans S. Follet (éd.), *L'hellénisme d'époque romaine, Nouveaux documents, nouvelles approches* (1^{er} s. a.C. - III^e s. p.C.), *Actes du Colloque international à la mémoire de Louis Robert, Paris, 7-8 juillet 2000*, Paris 2004, 15-35.

À partir d’un corpus de 77 textes épigraphiques, l’auteur analyse le sens et l’évolution sémantique du terme θρησκεία et de certains de ses dérivés. Parmi ceux-ci, les substantifs θρησκευτής et συνθρησκευτής qui désignent les adorateurs d’une divinité (p. 19-20). Curieusement, les deux termes ne sont employés qu’en Macédoine et quatre occurrences sur sept concernent les cultes isiaques (θρησκευτής : *RICIS*, 113/0576 à Thessalonique, 113/1009 et 1010 à Philippes ; συνθρησκευτής : 113/0575 à Thessalonique). Ils correspondraient au latin *cultor* qui définit également les dévots d’Isis et de Sarapis à Philippes (*RICIS*, 113/1008). La distinction avec le mot θεραπειτής, que l’on rencontre notamment à Délos, n’est pas clairement établie. Pour l’auteur, l’apparition du terme θρησκεία à partir de l’époque augustéenne correspond initialement à un simple renouvellement de vocabulaire. Il désigne alors un “règlement culturel”, avant de qualifier les pratiques religieuses dans leur ensemble. Le sens évolue encore par la suite, accompagnant peut-être la romanisation, pour désigner finalement la “confession religieuse” au sens large, le mot θρησκεία étant mis parfois en parallèle avec *religio*, notamment dans l’édit de Milan. Pour L. F., il n’est pas impossible que cette évolution sémantique alliant geste et croyance soit due à l’influence du monothéisme chrétien. [LB]

Christophe J. GODDARD, s.v. Furrinae Lucus, *LTUR. Suburbium*, II, Rome 2004, 278-284.

Ce bois sacré fut consacré à l’origine à une nymphe locale des eaux de source, Furrina. À partir du II^e siècle p.C. le sanctuaire accueille aussi des divinités d’origine orientale. Cet édifice, découvert par P. Glaucker (1908-1909), serait-il un *Serapeum* ? Après une description de la forme très curieuse de l’édifice, l’auteur en voit la preuve dans les reliefs rituels (tradition depuis Cumont), mais surtout dans la statuaire. Une statue masculine en bronze portant un linceul égyptien entourée des sept plis d’un serpent accompagné d’un dépôt de sept oeufs et de graines a suscité de multiples interprétations : Kronos mithriaque (Turchi), Adonis (Cumont), Aion (Le Glay), Adonis Aion (Felletti Maj et Bianchi), Osiris syrien (Duthoy), Attis-Osiris (Nesta). Plusieurs parallèles italiens sont présentés.

En faveur de l’identité osirienne, on retiendra la découverte d’une statue similaire sous l’église SS. Pierre et Marcellin de Rome, le rapprochement avec le linceul de Saqqara, une lamelle magique en grec découverte sur la Via Appia invoquant Osiris face à un personnage entouré des plis d’un serpent (*IGUR* 115). La statue égyptienne en basalte noir serait un Osiris et non un pharaon. La lecture de Plutarque conforte le lien avec le serpent.

D’autres détails semblent significatifs : la statue de Dionysos entre dans le cadre d’une association avec Sarapis ; le crâne enseveli sous une niche rappelle le rite similaire de l’*Iseum* de Pompéi ; l’examen du dépôt de graines pourrait suggérer un rite d’Osiris végétant et le débris d’un cercueil celui de l’*inventio* d’Osiris. Nous aurions un témoin de l’évolution religieuse des cultes païens (abstention de rites sanglants). Ce culte “égyptien” répondrait aux choix politiques et religieux de l’aristocratie du IV^e siècle en contexte privé et refléterait leur capacité de résistance face aux empereurs chrétiens. [MCB]

Johann GOECKEN, “Teoria e pratica dell’inno in prosa: Elio Aristide”, dans G. Abbamonte, F. Conti Bizzarro & L. Spina (éd.), *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, Naples 2004, 133-146.

J. G. cherche à démontrer la cohérence intrinsèque de l’hymne à Sarapis d’Aelius Aristide, souvent mise en doute⁴². Selon lui, le début se présente comme une solide introduction théorique permettant de bien comprendre les louanges qu’il adresse à Sarapis. Il critique ainsi l’hymne poétique, arguant de la supériorité de l’hymne en prose lorsqu’il s’agit de chanter les dieux. Aristide n’étudie pas le problème des louanges aux dieux du seul point de vue esthétique, mais aussi moral. Pour J. G., “l’orateur se positionne du côté de la dévotion et propose une réflexion qui déstabilise l’esthétique littéraire du discours religieux. (...) La rhétorique (...) est une façon de célébrer les dieux justifiée théologiquement et philosophiquement”. [LB]

Hans-Rupprecht GOETTE, Thomas M. WEBER, *Marathon. Siedlungskammer und Schlachtfeld – Sommerfrische und Olympische Wettkampfstätte*, Mayence 2004.

Cette monographie sur Marathon consacre quelques pages (p. 116-120) au sanctuaire égyptien érigé par Hérode Atticus dans la région de Brexisa, à proximité du littoral. Ce complexe, fouillé en 1968, et surtout depuis 2001⁴³, est délimité par un *peribolos* quadrangulaire présentant quatre pylônes égyptisants orientés selon les points cardinaux, dont un pourvu de cages d’escalier (fig. 141 et 147). Ces pylônes étaient dotés de linteaux en marbre portant en relief un disque solaire flanqué d’*uraei* (fig. 142). Des statues égyptisantes en marbre, plus grandes que nature, s’élevaient sur des bases de part et d’autre des portails, à la fois à l’intérieur et à l’extérieur de l’enceinte. Certaines, dont une connue depuis 1843, montrent le dieu Osiris, dans une attitude hiératique, vêtu d’un pagne et coiffé du *némès* (fig. 144 et 145)⁴⁴. D’aucuns y ont vu des portraits osirianisés d’Antinoos, le favori d’Hadrien, ou de Polydeukion, celui d’Hérode, hypothèses que rejettent toutefois

42/ Cf. par exemple Boulanger 1923, 303 et 307-309 ; Russell 1990a, 204 ; *contra* Pernot 1993, II, 642 sq.

43/ Sur ces nouvelles fouilles, cf. Dekoulakou 1999-2001, 113-126, et Dekoulakou *supra*, p. 23-47.

44/ Sur ces statues d’Osiris, cf. Siskou, *supra*, p. 79-95.

les auteurs. D'autres représentent la déesse Isis en mettant l'accent sur divers aspects de la déesse (fig. 146). Des allées pavées mènent des pylônes au cœur du sanctuaire, où se dresse une construction rectangulaire à plusieurs assises, entourée d'un corridor autrefois couvert, présentant des traces d'enduit hydraulique. Deux petites pièces ont été dégagées de chaque côté du corridor. Certaines ont dû servir de lieu de dépôt ainsi que l'indique la découverte d'une statue d'Isis en marbre, d'un sphinx en marbre et de 70 lampes⁴⁵ corinthiennes de très grandes dimensions ornées des bustes d'Isis et de Sarapis. Ce complexe consacré à Isis et à Osiris-Sarapis correspond probablement au "sanctuaire de Canope" où, selon Philostrate (*Vita sophistarum*, II, 554), Hérode avait rendez-vous avec un certain Agathiôn, surnommé l'Héraklès de Marathon. Une telle construction lui a peut-être été inspirée par un voyage en Égypte et/ou par l'empereur Hadrien qui avait fait ériger un *Canopus* dans sa villa de Tibur. Ce souci d'imiter la Villa Adriana se note aussi d'ailleurs dans la villa qu'Hérode fait ériger à Loukou en Arcadie. Contrairement à Tibur, le Canope de Marathon a clairement une empreinte culturelle. Des rituels, des fêtes, voire même des mystères, ont été célébrés, notamment par l'usage des lampes, dans le cadre presque nilotique du "petit marais" de Marathon. [RV]

Hedwig GYÖRY, "Les terres cuites d'Harpocrate-au-faucon-sur-le-pilier", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 1, Acta Symposii 2000, Budapest 2002, 65-98.

Dans le corpus des terres cuites d'Harpocrate, les plus populaires figurent l'enfant divin, le plus souvent debout, un doigt à la bouche et tenant une corne d'abondance. Ce type connaît de nombreuses versions. Une partie de ce groupe le représente appuyé contre un pilier, une attitude qui semble remonter au III^e siècle a.C. et qui perdure jusqu'au III^e siècle p.C., avec une intensité variable. L'identification d'Horus-Harpocrate avec Apollon a pu contribuer à l'introduction du pilier. Sur quelques exemplaires, un faucon couronné du *pschent* se tient sur le support qui sert d'appui à Harpocrate. C'est à cette variante que s'attache le présent article.

La plus ancienne figurine (n° 1) retrouvée à Alexandrie, dans le cimetière de Hadra (partie de Manara), paraît bien dater du milieu du III^e siècle avant notre ère. Sur cette pièce, le rapace occupe le centre du pilier ; ensuite, l'oiseau se tiendra vers l'extérieur à cause du changement de position de la corne d'abondance. Des modifications progressives sont observables dans la forme du vêtement et le travail de la tête du fils d'Isis.

Pour un public égyptien ou égyptisé, le faucon était une allusion transparente à la royauté⁴⁶ ; pour des Hellènes d'Alexandrie, sans doute, la composition évoquait-elle plutôt Apollon et son oiseau sacré.

Le voisinage de la *cornucopia* et du faucon induit l'auteur à y voir une connexion étroite. Elle note que dans le cadre des fêtes du couronnement, ou de sa répétition au Nouvel An, on mettait en scène l'union symbolique du successeur terrestre d'Horus avec un faucon. "En conséquence, il n'est pas impossible que la composition ait été inventée pour un couronnement ou pour l'anniversaire de celui-ci et qu'elle se rapporte simultanément aux cérémonies et au roi identifié à Horus [jeune]" (p. 89)⁴⁷. Ces rites inauguraient une nouvelle période d'abondance.

Dans l'Égypte romaine, le faucon était devenu un symbole royal assez banal pour qu'il n'évoque plus l'oiseau d'Apollon. De même, il est peu probable que le rapace faisait encore allusion au couronnement vécu par le roi, puisque l'intronisation des empereurs romains, absents du pays, était effectuée de manière virtuelle. H. G. propose de mettre nos statuettes en rapport avec les *vota publica*, assurant le bien-être du souverain, et manifestant la loyauté à sa personne. Dans ce contexte, le dieu-fils Harpocrate devait représenter "le prince héritier qui pouvait transmettre la vigueur de l'innocence des enfants et la promesse d'un futur bienheureux" (p. 93).

Une terre cuite (n° 29) du British Museum est tout à fait exceptionnelle car elle porte une inscription hiéroglyphique, apposée sur le pilier avant la cuisson⁴⁸. H. G. se demande si les signes hiéroglyphiques n'auraient pas servi à transcrire un texte grec, à savoir le nom de "Démétrios", peut-être le nom d'un artisan. Mais les hiéroglyphes offrent un sens en égyptien et se lisent : *di.i mr.k ss.w*, soit "je te fais aimer les écrits (ou l'écriture)", un texte que l'on rencontre dans le célèbre *Enseignement de Kbhéty*, du Moyen Empire⁴⁹. Faut-il envisager que pareil enseignement était encore connu à une époque aussi tardive ? En fait, les paroles sont ici mises dans la bouche d'Harpocrate, et c'est là le plus important. Ses qualités de détenteur des sciences et de la culture sont encore évoquées dans le roman démotique de Siosiris, et dans l'arétalogie tardive de Chalcis⁵⁰. De toute manière, l'inscription est intéressante parce qu'elle prouve que l'acheteur d'un tel objet était sensé déchiffrer une légende hiéroglyphique.

En annexe, sont fournies les références aux 34 terres cuites qui ont été utilisées dans cette étude. [MM]

H. GYÖRY, "Veränderungen im Kult des Harpokrates. Harpokrates mit dem Topf", dans D. Budde *et al.* (éd.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts*, OLA, 128, Louvain-Paris-Dudley 2003, 165-194.

47/ L'auteur signale (p. 87) des statuettes d'Harpocrate présentant les traits des Ptolémées et des œuvres où un souverain lagide est figuré jeune et doté de l'un ou l'autre attribut du dieu.

48/ Sur les rares inscriptions des terres cuites dites gréco-égyptiennes, cf. Malaise 1994c, 377-378 ; Nachtergaele 1994, 413-433.

49/ Cf. p. 94-95 l'avis communiqué par H.-W. Fischer-Elfert.

50/ Cf. Matthey 2007, 191-222.

45/ Sur ces lampes, cf. Dekoulakou 2003, 213-221, et Fotiadi, *supra*, p. 65-77.

46/ On notera que les Harpocrate à la corne d'abondance sont presque toujours coiffés du *pschent*, la couronne royale par excellence.

Cet article donne une évolution du développement des terres cuites d'Harpocrate depuis le III^e siècle a.C. jusqu'au IV^e siècle de notre ère, accordant une attention particulière à l'iconographie du jeune dieu pourvu d'un vase rond ou ovale, ou d'une amphore.

Dès le III^e siècle a.C., on distingue trois types principaux dans la coroplatie harpocratique, selon que le fils d'Isis est figuré trônant (représentation conventionnelle égyptienne), debout (forme grécisée dotée de la corne d'abondance) ou accroupi (type modernisé, sans doute né à Memphis, doté d'un pot). Ce dernier type se rencontre dès le III^e siècle, avec ses caractéristiques essentielles : le geste du doigt à la bouche et la présence du pot. Sur certains exemplaires, Harpocrate, doté d'une double *cornucopia*, trône, en posant les pieds sur un grand pot. Au II^e siècle, naissent des variantes montrant Harpocrate accroupi, accompagné d'un pot, mais aussi d'un pain et d'une amphore, manifestement des offrandes. Mais si le pain évoque la nourriture et l'amphore la boisson, quelle est la signification du pot ? Le pot rond renfermait des offrandes d'eau, de vin, de lait ou de miel. Les récipients ovales servaient à divers usages.

Au plus tard, depuis le milieu du II^e siècle, on repère des Harpocrates au pot, dont certains présentent de nouvelles variantes : le dieu poussant sa main droite dans le pot ou portant la main gauche à la bouche (geste de nutrition) tandis qu'il maintient le pot incliné de la droite. Le type de l'Harpocrate nu au pot est largement répandu au I^{er} siècle a.C. À partir de cette époque, le long phallus habituel de notre dieu peut disparaître, et l'enfant chevauche parfois une oie. Un nouveau modèle met en scène Harpocrate de profil, tenant entre ses jambes, un vase ovale dont il touille le contenu, manifestement pour une préparation alimentaire.

Au début de l'ère chrétienne, des nouveautés surgissent dans le répertoire. Ainsi, le pot peut être posé sur le sol, et surtout, Harpocrate debout, avec long chiton, est figuré tenant un pot plutôt que la corne d'abondance, mais dépasse du long chiton l'extrémité d'un long phallus. Une autre variante, attestée jusqu'à la fin du I^{er} siècle, montre l'enfant au pot, nu, appuyé contre un pilier.

À la fin du II^e siècle de notre ère, surgit une innovation qui nous présente Harpocrate accroupi sur une fleur de lotus. Durant le même siècle, s'introduit un processus par lequel le dieu s'identifie à ses adhérents, jouant lui-même le rôle de son propre prêtre.

Le fait que l'Harpocrate au pot n'est pas attesté en dehors de l'Égypte montre que ce symbolisme n'était pas compréhensible en dehors de ce pays. Pour cette raison, H. G. s'interroge sur la signification de ce pot. Dès avant l'époque hellénistique, on trouve en Égypte des terres cuites avec long phallus, souvent avec la tresse de l'enfance, qui tiennent des vases de formes diverses. Les nombreux nains et personnages avec traits caricaturaux représentent sûrement le personnel lié à un culte de la fécondité. Par la suite, Harpocrate et ses desservants seront figurés seulement avec un pot rond ou ovale, ou une amphore pointue, et/ou un pain.

Le pot rond correspond au vase égyptien *mw*, vase à libation typique, destiné à contenir des liquides. Il en va autrement avec le récipient ovale, qui, depuis le II^e siècle a.C., est représenté tenu à l'horizontale, mais dont rien ne s'échappe ; il contenait donc une matière non liquide, peut-être des légumes. Une autre interprétation est possible grâce à une terre cuite du I^{er} siècle avant notre ère, dont le socle porte une inscription hiéroglyphique signifiant "celui qui apporte les produits de la cuisson". Cette bouillie semble d'abord avoir été une offrande liée à la fertilité⁵¹, puis, comme nous l'apprend Épiphane, elle servit aussi de remède. [MM]

Sharon C. HERBERT, "The Hellenistic Archives from Tel Kedesh (Israel) and Seleucia-on-the-Tigris (Iraq)", *BMusUM* (Bulletin. Museum of Art and Archaeology, University of Michigan), 15, 2003-2004, 65-87.

166 sceaux (*bullae*) furent découverts en janvier 1930, dans un habitat privé, sur le site de Séleucie-du-Tigre, lors des fouilles menées par l'Université du Michigan. Ajoutés à ceux mis au jour dans un bâtiment des archives publiques par les Italiens entre 1964 et 1985⁵², ce sont plus de 25 000 exemplaires de ces documents ayant servi à sceller des rouleaux de papyrus qui ont été livrés par la capitale des premiers Séleucides. Ces sceaux, à dater du II^e ou du I^{er} siècle a.C., ont fait connaître une riche iconographie divine, isiaque à l'occasion⁵³. En 1999-2000, des fouilles de l'Université du Michigan, menées cette fois sur le site de Tel Kedesh en Israël, ont permis la découverte, dans une même pièce ayant appartenu à un bâtiment administratif d'époque hellénistique, de plus de 2000 sceaux de même nature. Si, parmi les 32 divinités représentées, les plus populaires sont incontestablement Aphrodite (parfois coiffée du *basileion*), Apollon, Hermès, Tychè et Athéna, on trouve toutefois l'image d'Isis sur 26 de ces empreintes mais aussi, sur quelques pièces, celle d'Harpocrate (fig. 4, p. 70). Le bâtiment fut détruit vers le milieu du II^e siècle a.C. [LB]

Adolf HOFFMANN, "Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer in Kleinasien dargestellt am Beispiel der 'Roten Halle' von Pergamon", dans H. Cancik & J. Rüpke (éd.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion. Globalisierungs und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte*, Erfurt 2003, 175-184.

Présentation d'un projet d'enquête sur les cultes isiaques en Asie Mineure, à travers une étude de cas, celle de la "Rote Halle" de Pergame. La bibliographie sur le sujet est riche, mais ce complexe architectural de l'époque de Trajan-Hadrien, que Deubner, en 1940, avait déjà songé à attribuer à Sarapis, demeure énigmatique.

51/ Nous pensons, pour notre part, que c'est plutôt Harpocrate qui dispense ses bienfaits.

52/ Invernizzi 2003, 63-75.

53/ Plusieurs de ces empreintes montrent les bustes accolés de Sarapis et d'Isis ; cf. Bricault 1999, 334-335, fig. 2 ; Invernizzi 2004, II, 177-180 ; Veymiers 2009, 300-301, n° V.AAA 4-14.

Cet imposant bâtiment central à deux étages de type basilical, flanqué de deux constructions rondes à coupole, s'élève au fond d'une longue cour de 200 m entourée autrefois d'un mur et partiellement construite au-dessus du Selinus, dont les eaux furent canalisées par un tunnel à double voûte qui supporte une partie de cette cour. Le mur de façade et les parois latérales de la salle basilicale sont entrecoupés à l'intérieur de niches ayant sans doute abrité des statues. Dans l'axe longitudinal, au niveau de la quatrième niche, un bassin, voisin d'une tranchée où aboutit une conduite d'eau, divisait la basilique en deux. Derrière ce bassin s'étendait un réservoir d'eau, puis se dressait une estrade supportant elle-même un podium destiné à recevoir la statue cultuelle. Chacun des deux bâtiments ronds était séparé de l'abside de la basilique par une cour et était précédé d'une cour péristyle décorée d'un double bassin allongé accompagné de deux réservoirs ronds. Dans ces deux cours à portiques, on a découvert des atlantes de marbre blanc composés d'une figure masculine et d'une figure féminine adossées l'une contre l'autre. Ces personnages sont coiffés d'un *némès* de type abâtardi. La partie inférieure du corps de la sculpture masculine est enveloppée dans un filet ; les mains et les pieds étaient rapportés en granit noir. Certaines de ces enquêtes préliminaires ont été réunies dans un volume édité en 2005 par le même auteur, *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches*, Byzas, 1, Istanbul 2005. [LB]

Moulay M. JANIF, "L'écrit et le 'figuré' dans le domaine religieux des Nabatéens : le sanctuaire rupestre du Sadd al-Mreriyyeh à Pétra", *Syria*, 81, 2004, 119-130.

Ce sanctuaire privé rupestre de Pétra est pris comme exemple pour étudier les relations entre l'écrit et le figuré dans le domaine religieux nabatéen en contexte clos. Un texte nabatéen en écriture monumentale, daté de 25 a.C., indique que la divinité représentée est Isis (lecture de Milik et Starcky ; cf. *RICIS*, 404/0501). Le texte est situé de part et d'autre d'une niche avec un relief de divinité trônant entre deux félins. Une deuxième niche est ornée d'un bétyle ; la troisième niche est "vide". Pour M.-J. Roche, il s'agirait d'une Isis en deuil (thème des statuettes en terre cuite de la région) ; Merklein et Wenning penchent plutôt pour une Isis *lactans* ; F. Zayadine cherche un modèle cananéen. L'auteur propose une vision globale du sanctuaire consacré à une triade en se fondant sur le texte du *De Dea Syria*, 33 attribué à Lucien : Isis apparaîtrait sous les traits de la Dea Syria dont l'étendard (*sêmeion*) occupe la niche du milieu ; la dernière niche serait consacrée à Hadad (?). Il semble difficile d'identifier le bétyle à silhouette stylisée du milieu comme un étendard ; Zayadine y verrait un phallus ? Sa typologie rappellerait les bétyles syro-anatoliens à sommet conique plus que la forme quadrangulaire propre à Pétra et peut être rapprochée d'un relief d'Urfa (Édesse) représentant une triade où la Dea et Hadad encadrent un bétyle au sommet pointu. Le sanctuaire témoignerait de trois tendances iconographiques : le figuré ; l'aniconisme matérialisé (?) ; l'aniconisme vide. Le relief d'Isis serait

une des premières tentatives de représentation figurée de la déesse sur le site. Ne pourrait-on pas envisager, plutôt qu'une triade, une représentation multiple de la même divinité ? [MCB]

Pero JOSIFOVSKI, *Roman Mint in Stobi*, Skopje 2001.

Stobi a émis des monnaies à type isiaque durant l'époque sévérienne (p. 93). Au revers d'émissions au nom de Septime Sévère, Julia Domna, Caracalla et Géta est figuré Sarapis debout, vêtu du chiton et de l'himation, coiffé d'un curieux couvre-chef qui doit être un *calathos* "ajouré", levant la droite et tenant de la gauche un serpent qui l'assimile à Asclépios. En revanche, l'identification à une Victoire-Déméter-Fortuna-Isis d'une divinité féminine au revers d'une autre monnaie sévérienne (fig. 21f et n° 249-250, p. 235-237), sur la foi du seul *calathos*, ne convainc pas. [LB]

Aleksander JOVANOVIĆ, "Zwei antike Funde aus Ram (Lederata)", *Glasnik Srpskog arheološkog društva / Journal of the Serbian Archaeological Society (JSAS)*, 19, 2003, 305-312 (en serbe ; résumé en allemand).

Une fibule plate en bronze, en forme de roue (pl. IIa, b), conservée dans une collection privée de Ram (l'ancienne Lederata, site militaire de Mésie Supérieure, non loin du camp légionnaire de Viminacium) présente les bustes affrontés d'Africa coiffée de la dépouille d'éléphant et, pour l'auteur, d'Isis coiffée d'un *basileion*. Il nous semble plutôt reconnaître, sur la photographie de piètre qualité, un buste masculin, peut-être Sarapis coiffé de l'*atef*. De provenance locale, cette fibule originale, sans doute produite à Alexandrie, pourrait être datée du milieu du III^e siècle p.C. selon A. J. [LB]

Martin KREEB, "Χάλκινο αντικείμενο από την Κάλυμνο: πρώτη προσέγγιση ερμηνείας", dans D. Damaskos (éd.), *Χάρις χαίρει. Μελέτες στη μνήμη της Χάρης Κάντζια*, B', Athènes 2004, 355-371.

Un objet en bronze, unique en son genre, réputé avoir été découvert à Kalymnos en 2000, se compose d'une colonne à chapiteau corinthien supportant un groupe de cinq divinités (fig. 1-13)⁵⁴. Sarapis trône au centre, la dextre levée pour saisir probablement un sceptre, entre deux déesses debout, Isis à sa droite, reconnaissable au nœud isiaque, et Aphrodite à sa gauche, portant un Éros sur l'épaule. Deux petites figures, Harpocrate et Osiris, se tiennent aux pieds du dieu, légèrement sur sa gauche. Divers motifs, parfois difficiles à identifier, notamment des bustes et attributs divins, couvrent la surface de la colonne, qui apparaît ainsi comme un *signum pantheum*. L'utilisation d'un tel objet, qui devait être enchâssé sur une hampe, n'est pas claire, de même que sa datation, que M. K. situe entre le I^{er} siècle a.C. et le II^e siècle p.C. [RV]

^{54/} Sur ce document, cf. aussi Kreeb 2005 (dont la notice est infra, p. 397-398).

Helmut KYRIELEIS, "Ägyptische Bildelemente auf Siegelabdrücken aus Nea Paphos (Zypern)", dans P. C. Bol *et al.* (éd.), *Fremdheit – Eigenheit*, Stuttgart 2004, 109-116.

H. K. présente quelques empreintes de sceau retrouvées dans la Maison de Dionysos à Néa Paphos qui montrent des Lagides en buste dotés d'attributs égyptiens. Cette série de portraits s'étend du règne de Ptolémée VIII, à partir de 145 a.C., jusqu'à celui de Cléopâtre VII. Quelques-uns (fig. 1-4) portent le *pschent* pour se présenter comme successeurs des pharaons. D'autres (fig. 5-6) sont plutôt coiffés d'une couronne *atef* qu'ils combinent parfois avec le geste ou la mèche latérale d'Harpocrate. On rencontre aussi chez de jeunes souverains la couronne *hem-hem*, parfois combinée avec les rayons d'Hélios et les cornes de Zeus-Ammon (fig. 7) ou avec le bandeau et les feuilles de vigne de Dionysos (fig. 10). La couronne *atef* peut également être associée à des attributs grecs, comme la *kausia* macédonienne et le caducée d'Hermès (fig. 8). L'emblème hathorique à plumes (*basileion*) apparaît en relief sur la *kausia* d'un souverain surmonté de deux étoiles (fig. 11). Cette couronne, portée par Isis et, depuis Arsinoé Philadelphie, par de nombreuses reines assimilées à la déesse (fig. 9), est probablement ici le symbole de la mère du roi qui, telle Isis pour Horus, aide son fils à exercer son règne. Tel fut le cas, par exemple, de Cléopâtre III pour Ptolémée IX et Ptolémée X ou de Cléopâtre VII pour Césarion. Une combinaison tout aussi insolite, qui doit probablement s'inscrire dans le même ordre d'idées, apparaît sur le portrait d'un Ptolémée portant la couronne de Basse Égypte et l'emblème hathorique (fig. 12). Quant aux deux étoiles qui surmontent la *kausia* ornée du *basileion*, elles souligneraient le partage du pouvoir entre la reine-mère et son fils, qui étaient vénérés, à l'instar des Dioscures, comme des *Theoi Sôteres*.

La plupart des portraits ptolémaïques figurés sur les crétales de Néa Paphos ont aussi été reproduits sur des monnaies. Si des emblèmes, comme le *basileion* ou l'*atef*, sont attestés sur des revers monétaires, ils ne sont toutefois jamais combinés, comme sur les crétales, avec des portraits de souverains. Les sceaux, d'où proviennent ces empreintes initialement apposées sur des papyrus conservés dans les Archives de Néa Paphos, ont pu appartenir à des individus proches de la cour des Ptolémées, peut-être même issus de la haute société égyptienne. [RV]

Maria Costanza LENTINI, "Il nuova museo di Taormina", *Kalôs. Arte in Sicilia*, XIV.2, 2002, 13-15.

Le nouveau musée archéologique de Taormina a été inauguré, le 10 mai 2002, dans un édifice du XIV^e siècle de la Badia Vecchia. Une des pièces maîtresses de la collection (fig. 8) est la statue de prêtresse (ou de fidèle) d'Isis, trouvée un peu à l'extérieur de la porta Messina ; l'auteur rappelle la présence d'un temple isiaque, avec l'autel trouvé près de San Pancrazio en même temps que la statue (RICIS, 518/0302) ; elle décrit en détails

la statue, datée c. 200-210 p.C. par J. Eingartner⁵⁵. En revanche, l'attribution à Harpocrate d'un pendentif en or d'époque romaine avec la figure d'un petit personnage ailé, ceint d'une double guirlande, portant un glaive à la main droite et s'appuyant sur un bâton, nous semble plus problématique (fig. 13). [MCB]

Judith S. McKENZIE, S. GIBSON & A. T. REYES, "Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence", *JRS*, 94, 2004, 73-121.

Cette brillante synthèse archéologique reprend l'acquis des fouilles effectuées depuis 1900 (plans). Tous les documents susceptibles d'éclairer le sujet sont retenus : sources littéraires, iconographiques, histoire religieuse. Le complexe de Ptolémée III Évergète forme le point de départ et le cœur de la période lagide, sans oublier l'étude d'éléments antérieurs (autel de Ptolémée II) et l'évocation de la statue cultuelle. Puis, on passe à la phase romaine. L'examen des sculptures permet d'en dégager le style, tantôt classique, tantôt égyptien. Après avoir utilisé les descriptions du IV^e siècle p.C., l'auteur passe aux monuments chrétiens élevés après la destruction du sanctuaire. Des interrogations subsistent, au niveau ptolémaïque, pour la fonction des bâtiments méridionaux, du passage secret et de la "stoa". En conclusion, on constate, aux origines, des pratiques (plaques de fondation, nilomètre, statues) et des conceptions égyptiennes, dans le complexe du Sérapéum, mais l'aspect global est celui d'un monument grec classique. À la phase suivante, l'ensemble maintient des éléments de la première phase : c'est un temple oriental romain de forme originale qui n'a pas été sans influence dans le reste de l'Empire. J. Mc K. établit des comparaisons intéressantes avec les autres Sérapéums du monde romain (Leptis Magna, Sabratha, Ostie, Savaria). G. Grimm et J. Mc K. présentent en appendice une étude des fragments architecturaux trouvés en 1900 qui confirme l'allure générale gréco-romaine classique du sanctuaire. [MCB]

Ricardo MAR *et al.*, *El santuario de Serapis en Ostia*, Documents d'Arqueologia Classica, 4, Tarragone 2001.

R. M. et son équipe proposent dans ces deux volumes une analyse architecturale des structures du Sérapéum d'Ostie et une étude complète du matériel archéologique. Parmi les quelque 50 temples isiaques attestés en Italie, le sanctuaire de Sarapis à Ostie, fouillé entre 1939 et 1941 et édité pour la première fois en 1953, est, avec l'Iséum de Pompéi, le seul qui soit identifié avec certitude et entièrement fouillé. Le sanctuaire est d'une importance de tout premier ordre pour les historiens grâce aux fouilles conduites dans les espaces secondaires mais fonctionnels du temple (salle de banquet, magasins, thermes, milieux résidentiels, etc.) dont on ne trouve guère d'équivalent d'un semblable degré de conservation ailleurs en Italie. Cet espace

sacré fournit en outre un comparatif archéologique remarquable aux renseignements livrés par Apulée au livre XI des *Métamorphoses*. L'auteur de Madaure résida un temps à Ostie et il est probable qu'il en connût le Sérapéum, édifié quelques décennies plus tôt, le 24 janvier 127 p.C., *dies natalis* d'Hadrien.

R. M. étudie tout d'abord l'histoire architecturale du monument, autour de quatre phases principales (hadrienne, antonine, sévérienne et tardive), s'attachant essentiellement au temple lui-même, à la "Domus jouxtant le Sérapéum", à l'édifice "à pilastres", aux *horrea*, au Caseggiato de Bacchus et Ariane, enfin aux *Terme delle Trinacria*. F. Zevi, ensuite, publie les 29 inscriptions découvertes lors des fouilles, dont 12 étaient restées inédites, tandis qu'Is. Rodà et Eva Subias analysent respectivement la statuaire et les mosaïques livrées par le complexe, dont une, décorant la zone entourant l'autel, offre une iconographie nilotique que l'on a parfois rapprochée de celle de Palestrina. R. M. et J. Ruiz de Arbulo replacent enfin le sanctuaire dans le contexte historique, architectural et cultuel de son époque. La vie du sanctuaire semble pour partie liée aux actes d'évergétisme de trois familles : celle des *Caltilii* lors de la fondation du temple, celle des *Statilii* au milieu du II^e siècle p.C., et celle des *Umbilii, homines novi* du Sénat lors du principat de Commode et actifs à Ostie durant l'époque sévérienne.

On peut regretter que les auteurs n'aient guère porté attention aux époques antérieures à la dédicace du sanctuaire au début du II^e siècle p.C. L'existence de structures julio-claudiennes retrouvées à deux mètres de profondeur lors de sondages effectués au début des années 1950 oblige toutefois l'auteur à concéder que "*no podemos afirmar con seguridad que en esta zona no existiesen edificios de culto con anterioridad al año 123 d.C.*". Ajoutons de plus que la découverte à Ostie d'une statue d'Isis en terre cuite du II^e siècle a.C. et d'un relief du milieu du I^{er} siècle a.C. figurant la déesse au côté de Vulcain permettent d'envisager une présence cultuelle isiaque à Ostie dès la fin de l'époque hellénistique, ce qui serait en cohérence avec ce que nous savons par ailleurs de la diffusion isiaque dans la *Regio I* à l'époque républicaine. [VG]

Lila I. MARANGO, *Αμοργός I. Η Μινώα. Η πόλις, ο λιμὴν και η μείζων περιφέρεια*, Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας, 228, Athènes 2002.

L. M. rappelle dans cette monographie, centrée sur le site de Minôa, les témoignages isiaques retrouvés sur l'île d'Amorgos, à l'est des Cyclades⁵⁶. Trois inscriptions, respectivement dédiées à Sarapis, à Sarapis, Isis (et Anubis), et à Isis (*RICIS*, 202/1601-3), attestent peut-être l'existence d'un sanctuaire isiaque à Aigiale dès l'époque hellénistique (p. 38, n. 123). Une dédicace à Sarapis (*RICIS*, 202/1701), trouvée en 1981 aux Portes d'Arkésinè, renforcerait, selon L. M., l'identification d'une tête en marbre du début de l'époque hellénistique

au parèdre d'Isis (p. 45-46, fig. 59). De la même cité provient une tête féminine en marbre aux boucles libyques qui représenterait Arsinoé Philadelphie en Isis (p. 46). À Minôa, à l'époque hellénistique, une inscription (*RICIS*, 202/1501) évoque l'existence d'un sanctuaire de Sarapis (p. 156 et 240), tandis qu'une autre (*RICIS*, 202/1502) s'adresse à "Sarapis, Isis, Anubis et aux dieux qui partagent le même temple et les mêmes autels" (p. 240-241, fig. 226). Un bâtiment, situé sur la pente au nord-est du Gymnase (p. 174, fig. 172, n° 15-15a), dans la zone dite "du Théâtre", avait été identifié, notamment en raison de la présence d'un système d'adduction d'eau (p. 242, fig. 227), au "Sarapieion" attesté par l'épigraphie (p. 238-244). De nouvelles fouilles ont permis de différencier deux phases de construction, dont la plus ancienne, d'époque hellénistique, intègre les vestiges identifiés au "Sarapieion". Le remodelage de l'espace intérieur du complexe fait toutefois supposer qu'il a rapidement changé de fonction. Seul l'achèvement des fouilles pourrait définitivement nous éclairer sur les fonctions réelles du complexe et confirmer ou non l'hypothèse d'un "Sarapieion". Enfin, au sommet de l'acropole de Minôa, un sanctuaire dionysiaque (p. 171, fig. 171, n° 11) a livré des fragments de lampes à motifs isiaques que L. M. interprète comme des indices d'un culte tardif à Dionysos-Sarapis (p. 259-260, fig. 243). [RV]

Zaccaria MARI, *s. v. Antinoi sepulchrum, LTUR Suburbium*, I (A-B), Rome 2001, 68 (fig. 67, 68, 69a et b).

Reprise des différentes études de l'auteur publiées jusqu'alors sur ses fouilles à la Villa Adriana de Tivoli. D'autres ont suivi. Cf. infra, p. 404-406.

María Milagros MARTÍNEZ GONZÁLEZ, "Jarra de terra sigillata Hispánica con decoración isíaca encontrada en Badarán (La Rioja)", *Iberia* 5, 2002, 207-216.

Ces dernières années, dans le territoire municipal de Badarán, de nombreuses découvertes concernent la production céramique espagnole de l'époque romaine. Dans le présent article, il est question d'une jarre de *terra sigillata* apparue en un lieu indéterminé de la localité. Elle est à la fois surprenante par son bon état de conservation et pour sa décoration qui représente le dieu Anubis vêtu de la chlamyde et tenant la palme de la main gauche, et une autre divinité identifiée comme Isis par l'auteur, mais dont les caractéristiques (corne d'abondance du côté gauche, bras droit replié vers la bouche) sont plutôt celles d'Harpocrate ! La mauvaise qualité de la photographie et son angle ne permettent pas de trancher, d'autant que le dessin indique un disque sur le sommet du crâne. La frise se divise en six métopes sur lesquels alternent les deux divinités. Sur le registre principal, plus large que les autres, la divinité est flanquée de deux éléments végétaux. Aucun parallèle connu n'a été rencontré jusqu'à ce jour, même si les caractéristiques de la jarre la situent dans les productions hispaniques du Haut Empire.

56/ Sur les *isiaca* d'Amorgos, cf. Marangou 1994, 371-381.

Le vase peut très bien appartenir à un contexte isiaque, celui d'un temple, d'un culte domestique, d'un trousseau funéraire, etc. Son utilisation pourrait être mise en rapport avec l'importance de l'eau dans la liturgie isiaque. La présence d'Isis (?) et Anubis peut également être associée à leur forme divine romaine, Fortuna et Mercure, deux des divinités les plus représentées sur la *terra sigillata* d'Espagne. L'auteur évoque encore une troisième hypothèse explicative : cet objet pourrait simplement être un témoignage d'une certaine égyptomanie qui a inondé les premiers temps de l'Empire, surtout du point de vue esthétique. [LP, JLP]

Elena Maria MENOTTI, "La presenza del culto di Iside lungo la via Postumia: una Iside-Fortuna da Roverbella (Mn)", *Quaderni di Archeologia del Mantovano*, 5, 2003, 171-190.

Un petit bronze, signalé par l'auteur en 1996, est identifié comme une Isis-Fortuna ; cependant, aucun élément (*basileion*, nœud) ne le prouve vraiment. Ne s'agit-il pas plutôt d'une simple Fortune ? À cette occasion sont recensés quelques documents isiaques liés à Fortuna, trouvés le long de la Via Postumia, dont le débouché privilégié est Aquilée. Une étude de M. Verzàr Bass⁵⁷, où sont mentionnés les liens de certaines familles de Vérone et Aquilée avec Préneste ainsi que la relation entre le sanctuaire de Monastero et le culte de Fortuna, est ici reprise. Les *Postumii*, à l'origine de la construction de cette route, étaient des fidèles réguliers de la Fortuna Primigenia de Praeneste, à laquelle Isis fut identifiée assez tôt. Le complexe architectural situé sous le Castel S. Pietro près du théâtre romain de Vérone, datant de la fin de l'époque républicaine, au sein duquel certains pensent retrouver un Iséum car plusieurs *isiaca* y furent découverts dont le fameux "Sarapis Maffei"⁵⁸, possède bien des points communs avec le grand sanctuaire du Latium. De nombreux *isiaca* proviennent également des environs de l'église S. Stefano de Vérone, sur les bords de l'Adige, à l'ouest du théâtre, où plusieurs savants veulent situer l'Iséum. Plusieurs rapprochements prosopographiques confirmeraient les rapports isiaques étroits existant entre Délos, Praeneste et Vérone. Pour E. M. M., la statue d'Isis et Harpocrate dédiée par un certain Quintus Marius Maro (*SIRIS* 409 = *RICIS*, 501/0141), supposée provenir de Rome et conservée à la Glyptothek de Munich (n° inv. 250), qui fit partie de la collection Barberini, pourrait en fait avoir été retrouvée à Praeneste, dont proviennent plusieurs pièces importantes de la collection. Certains ont même songé à identifier le dédicant au Quintus Maro auteur d'une dédicace à Sarapis *optimus maximus* (*SIRIS* 632 = *RICIS*, 515/0810), retrouvée précisément à Vérone, au Ponte Pietra, en 1893⁵⁹.

E. M. M. identifie comme prêtre isiaque une figurine grotesque au crâne rasé coiffée d'un cirrus, au musée de Mantoue, qui doit être plutôt celle d'un athlète ; elle rejette en revanche avec raison le relief funéraire d'une soi-disant prêtresse isiaque conservé à Mantoue. Une statuette en argent trouvée à Bozzolo en 1989 est une simple Fortuna ; elle cite les deux bronzes d'Isis-Fortuna de Bedriacum, déjà connus⁶⁰. Les inscriptions isiaques de la Via Emilia sont rapidement inventoriées, sans oublier le complexe de Sarsina. Puis c'est l'inventaire des statuettes isiaques de la région. Pour Reggio Emilia, l'auteur signale une publication récente d'A. Brighi⁶¹ qui complète les études de M. Degani⁶² et de S. Pernigotti⁶³. [MCB, LB]

Marie-France MEYLAN KRAUSE, *Domus Tiberiana. Analyses stratigraphiques et céramologiques*, BAR International Series, 1058, Oxford 2002.

Les lampes constituent 15 % du matériel étudié par l'auteur. Parmi celles-ci, une trentaine sont à caractère isiaque et figurent Isis, Sarapis ou les deux ensembles sur l'anse⁶⁴. Elles ont été trouvées dans un dépotoir de la fin du II^e ou de la première moitié du III^e siècle (p. 149, 221-222, pl. 57-58). [JLP]

Elizabeth J. MILLEKER (éd.), *The Year One. Art of the Ancient World East and West*, New York 2000.

Ce catalogue d'exposition présente quelques objets égyptiens à l'effigie des divinités isiaques qui appartiennent aux collections du Metropolitan Museum of Art. Une statuette en terre cuite peinte (fig. 73), datée du II^e siècle p.C., figure une Isis-Aphrodite nue, les bras baissés le long du corps, avec des *periammata* sur la poitrine et une couronne de fleurs surmontée d'un haut *calathos* orné de l'emblème hathorique sur la tête. Une statuette en bronze (fig. 74), datant peut-être du I^{er} siècle p.C., montre un Harpocrate déhanché, coiffé d'un *pschent* précédé par un disque solaire orné d'un *uraeus*, qui porte l'index droit à la bouche et tient la massue d'Héraklès. Sur la pièce centrale d'un bracelet en or (fig. 75) du I^{er} siècle a.C. ou du I^{er} siècle p.C., deux serpents réunis par un nœud "d'Héraklès", un Agathos Daimon avec un *atef* et une Isis-Thermouthis avec un *basileion*, encadrent une Tychè/Fortuna (plutôt qu'une Isis-Tychè) et une Aphrodite Anadyomène. Enfin, parmi une série de bagues en or (fig. 76) du I^{er} siècle a.C. ou du I^{er} siècle p.C., trois portent un buste plastique au chaton figurant respectivement Sarapis, Sarapammon et Isis, et deux, en spirale, se terminent à chaque extrémité par un buste à l'effigie d'Isis ou d'Osiris-Ptah (et non d'Horus ou Sarapis). [RV]

60/ Malaise 1972a, 13-14.

61/ Brighi 1999, 1-30.

62/ Degani 1946, 3-14.

63/ Pernigotti 1991.

64/ Voir aussi Meylan Krause 2003, 155-173. Pour l'ensemble des lampes isiaques de ce site, cf. Pavolini & Tomei 1994, 89-130.

57/ Verzàr Bass 1998, 207-219.

58/ Cf. Beschi 1973, 219-260.

59/ Ianovitz 1972, 75-76, pense qu'il s'agit de la même personne.

María José MORENO PABLOS, *La religión del ejército romano: Hispania en los siglos I-III*, Madrid 2001.

Dans cet ouvrage consacré à la religion dans l'armée romaine d'Hispanie, l'auteur a dédié le chapitre 5 aux cultes orientaux. Elle les définit principalement par leur provenance. Entre le I^{er} et le III^e siècle, ces cultes originaires de l'Orient se sont implantés à Rome ainsi que dans les provinces. Ils ont fait ou non l'objet des faveurs de l'empereur. M. J. M. P. souhaite étudier la forme sous laquelle ils ont eu une incidence dans l'armée et la contribution de celle-ci quant à leur expansion.

Les soldats, les commerçants et les esclaves sont les trois groupes humains qui se déplacent le plus sous l'Empire. S'il est logique qu'esclaves et commerçants voyagent et transportent avec eux leur religion native, ce n'est pas le cas des soldats dont les origines sont principalement occidentales. Il apparaît évident que, pour ces hommes en déplacement, les divinités locales ou indigènes sont particulièrement attractives. Il faut également compter avec l'organisation du culte, très proche par certains aspects de celle de l'armée. Enfin, la crise idéologique qui a frappé le pouvoir impérial et la nécessité pour l'empereur de réaffirmer cette légitimité par de nouvelles idéologies, expliquent l'appropriation des nouveaux courants orientaux.

Pour l'Hispanie, les documents épigraphiques relatifs à des divinités orientales et à leur culte dans l'armée sont très peu nombreux. La seule nouveauté, depuis l'étude d'A. García y Bellido, concerne Mithra. Pour le reste, il s'agit de commentaires qui se caractérisent par une certaine incertitude. L'auteur fait référence à l'inscription d'Astorga dédiée à Isis et Sérapis par un procurateur impérial, *Iulius Silvanus Melanio* (RICIS, 603/1101), mais ne lui consacre que quelques lignes et renvoie aux articles de J. Alvar et C. G. Wagner, aujourd'hui vieilliss et qui datent de 1981⁶⁵. [LP]

Cornelius MOTSCHMANN, *Die Religionspolitik Marc Aurels*, Hermes Einzelschriften, 88, Stuttgart 2002.

Dans un chapitre intitulé *Marc Aurel und der Serapiskult* (p. 115-125), C. M. revient sur un passage peu clair de l'*Hist. Aug.* (vita Marci 23, 8) : *Marcus (...) sacra Serapidis a vulgaritate Pelusiaca summovit*, qui a suscité bien des interprétations. Selon lui, il s'agit pour Marc Aurèle de débarrasser le culte de Sarapis de ses aspects les plus populaires, les plus proches de la *superstitio*, tel ce culte des oignons pratiqué dans la région de Péluse, ici évoqué *pars pro toto*, pour lui donner un caractère correspondant mieux à la conception monothéiste et cosmopolite du divin propre à l'empereur. C'est ainsi que, épuré de ses oripeaux égyptiens, Sarapis a pu devenir un dieu universel, *All- und Heilgott*, à un moment où l'épidémie de peste qui frappait l'Empire devenait de plus en plus préoccupante et rendait nécessaire l'intercession d'une véritable et nouvelle divinité salvatrice et salutifère. Cet intérêt nouveau pour

Sarapis, jusque là très en retrait derrière la personnalité d'Isis, serait à dater des années 160, ouvrant la voie à la reconnaissance officielle du dieu une trentaine d'années plus tard. [LB]

Hana NAVRÁTILOVÁ, *Egyptian Revival in Bohemia 1850-1920* (Orientalism and Egyptomania in Czech lands), Czech Institute of Egyptology, with a contribution by Roman Míšek, Prague 2003.

Avant l'expédition de Bonaparte dans la vallée du Nil, l'Égypte et sa civilisation avaient essentiellement retenu l'attention dans le cadre de la recherche d'un univers plus mystérieux et plus ancien que la civilisation gréco-romaine, aspect fondamental de l'orientalisme à ses débuts. Mais avec le développement de l'égyptologie, les pastiches égyptisants ne représentent plus seulement l'exotisme et le mystère de l'ancienne civilisation du Nil, ou encore son ésotérisme, repris à son compte par la franc-maçonnerie, mais ils participent d'une nouvelle ouverture géopolitique et culturelle mettant en contact les puissances européennes et le Proche-Orient, qu'il soit contemporain ou antique. Si l'Occident européen et nord-américain a bénéficié de l'attention de nombreux savants ces dernières décennies⁶⁶, l'Europe centrale et orientale n'avait pas encore été l'objet du même intérêt, nonobstant les études magistrales de Siegfried Morenz et Jurgis Baltrušaitis⁶⁷. C'est cette importante lacune que se propose de combler cet ouvrage conçu comme une introduction à l'égyptomanie en pays tchèque, et par extension dans une bonne partie de l'Europe centrale, au cours du XIX^e et du début du XX^e siècle, soit une fourchette chronologique un peu plus large que celle indiquée par le titre de l'ouvrage.

S'attachant à la personnalité d'un certain nombre de voyageurs-diplomates comme le comte Prokesch von Osten et d'artistes tchèques, H. N. montre, par une fine étude de la société bohémienne et notamment pragoise de l'époque, combien cet attrait pour l'Égypte fut important à la fois pour le développement même de la culture tchèque, mais aussi pour la formation d'une identité nationale propre. Profitant de l'intérêt de l'Empire pour les affaires de l'Orient, dans une Europe marquée par une féroce compétition entre les principales puissances du continent, intellectuels et artistes ont trouvé en Méditerranée orientale des espaces de plus en plus accessibles cristallisant à la fois un désir sans cesse renouvelé de connaissances et un moyen d'échapper à la réalité politique du temps. Toutes ces aspirations se retrouvent matérialisées dans l'expression d'une sous-culture savante et populaire touchant aux beaux-arts, à l'architecture, à la littérature et à la culture populaire, et alimentant un vaste marché où se côtoient professionnels et amateurs éclairés⁶⁸.

66/ Voir par exemple Humbert *et al.* 1994, avec, en complément, Humbert 1996.

67/ Morenz 1952 ; Baltrušaitis 1967.

68/ Cf. Navrátilová 2001, 419-426.

65/ Alvar 1981, 309-319 ; Alvar & Wagner 1981, 321-334.

Même s'il est indéniable que ces contacts variés n'ont pas donné de résultats aussi visibles et emblématiques qu'en Europe occidentale, ils permettent toutefois de mieux percevoir, par le biais de regards croisés, comment les diverses facettes d'un Orient si proche et si lointain ont été reçues et perçues en Europe. Le miroir égyptien ne peut s'appréhender que dans la longue durée, suivant des formes variables n'obéissant pas toujours aux mêmes raisons, comme le montre bien R. Míšek dans son introduction. L'Empire des Habsbourg ne pouvait avoir le même regard sur l'Égypte que la France ou l'Angleterre. [LB]

Gérard NICOLINI, "Pendants d'oreille en or de la période hellénistique tardive au Musée du Louvre", *RA* 2001/4, 3-35.

Un élément d'une paire de pendentifs tardohellénistique (milieu du II^e siècle a.C. ?) en or et verre de la collection de Clercq, inédite (Musée du Louvre, MNE 80), est présenté par G. N. (p. 17-18, fig. 2,4 p. 8 et 8a p. 18) pour illustrer le type 4 de sa typologie. La partie supérieure du corps est à elle seule une sertissure en forme de *basileion*, reposant sur des volutes de fil ornées de rosettes de granule. Une cloison sépare les deux plumes rendues par du verre rouge veiné de blanc et l'entourage du cabochon de verre vert, qui représente le disque solaire. Une provenance syrienne peut être envisagée. [LB]

Inge NIELSEN, *Cultic Theatres and Ritual Drama: A Study in Regional Development and Religious Interchange between East and West in Antiquity*, Aarhus 2002.

Pour I. N., dans la Méditerranée antique, les espaces assimilables à des théâtres, en contexte culturel, n'étaient pas principalement consacrés à l'organisation de représentations à caractère littéraire, mais bien plutôt de drames rituels. Si certains rôles requéraient compétence et entraînement, peu d'acteurs professionnels semblent toutefois avoir participé aux drames rituels ; les interprètes étaient majoritairement des prêtres, des officiers du culte et même des enfants. À la différence de sa contrepartie littéraire, chaque drame rituel est lié à un culte particulier et à une fête précise. Aussi souvent que possible, l'action théâtrale devait pouvoir être vue à la fois par le dieu dans son temple et par un auditoire de quelques centaines de personnes. C'est ce double critère qui dirige l'enquête en forme de catalogue qu'elle mène dans cet ouvrage, excluant ainsi aussi bien les espaces de représentations littéraires que les lieux dédiés aux cérémonies d'initiation, ce qui est dommage.

Dans cette optique, elle consacre une vingtaine de pages (p. 212-236) aux sanctuaires isiaques. En Égypte, les drames sacrés étaient étroitement liés aux lieux où on les célébrait, en fonction des particularités locales et des relations entre chaque localité et le mythe lui-même. Avec la diffusion des cultes isiaques dans le monde gréco-romain, les représentations rituelles durent s'adapter aux conditions offertes par leurs nouvelles cités d'accueil, ce qui fait dire à Servius, au IV^e siècle,

dans son commentaire de l'*Énéide* de Virgile (II, 116), que "l'on doit bien comprendre que, lors des cérémonies religieuses, les substituts étaient acceptés à la place de l'article original ... ainsi, dans les temples d'Isis, l'eau qui jaillissait était censée être celle du Nil", où que l'on se trouve, en Écosse comme en Asie Mineure. C'est à Alexandrie que les fêtes saisonnières égyptiennes se seraient transformées en fêtes civiques hellénistiques, le *Sarapieion* de la métropole devenant une sorte de modèle pour les autres sanctuaires, tels ceux de Soli à Chypre ou de Cyrène. Le dossier était extrêmement intéressant, et l'on ne peut que regretter d'autant plus la superficialité de l'interprétation proposée. On retiendra de ces pages que l'existence de *dromoi*, à Délos par exemple, peut suggérer que l'on y défilait en procession et y jouait des scènes cultuelles. A Dion, en Macédoine, un autre *dromos*, flanqué de murets et de pièces, reliait l'entrée du sanctuaire à l'esplanade sur laquelle furent édifiés quatre temples. Le temple principal, à podium, est atteint par un escalier de 7 marches menant à une sorte de terrasse faisant office de *pronaos*, sur laquelle pouvaient avoir lieu les représentations. [LB]

Antonio José NUNES PINTO, *Bronces figurativos romanos de Portugal*, Coimbra 2002.

Dans la partie consacrée aux divinités orientales et orientalisantes (sic), l'auteur publie six bronzes parmi lesquels on trouve trois masques funéraires de Jupiter-Ammon (dont un inédit), un Harpocrate (peut-être originaire de Sintra), une Isis *lactans* et un buste de Sarapis enregistrés au musée national d'archéologie de Lisbonne, ainsi qu'une tête de la déesse *Africa* d'Alcacer do Sal. La provenance de la majorité de ces objets est inconnue. Les deux pièces du musée national proviennent de la collection privée de João José Fernandes Gomes et, avec le petit Harpocrate, manifestent un caractère essentiellement religieux. Elles témoignent de la ferveur et de la vitalité des communautés qui vénéraient ces divinités, garantissant leur diffusion et la permanence de dévots dans cette région de la péninsule Ibérique. [LP]

Roberto OLAVARRIA CHOIN, "Arqueología de las religiones místicas paganas en la Bética", *Arqueología y Territorio*, 1, 2004, 155-165.

À partir de quelques inscriptions de Baelo Claudia (*RICIS*, 602/0101-0103), d'Italica (*RICIS*, 602/0201-0205) et de rares documents figurés tels que la tête d'Isis en marbre d'Ilipa Magna – dont rien n'assure qu'elle appartenait à une statue colossale d'Isis *Pelagia* ou d'Isis-Tychè comme le suppose l'auteur, celui-ci conclut que les cultes isiaques se sont bien diffusés dans les centres urbains de la Bétique occidentale – mais n'ont guère pénétré la sphère privée des *villae* rurales, et n'ont quasiment pas pénétré à l'est du *conventus Astigitanus*. Sarapis est pratiquement absent de la province, le culte s'adressant presque exclusivement à Isis, sans doute pour ses qualités de maîtresse des flots, de la navigation et de la pêche, ce qui se conçoit bien dans un port comme Baelo Claudia ou encore à Ilipa, qui devait posséder un port fluvial sur le Guadalquivir. [LB]

Panagiotis PACHIS, *Ἴσις Καρποτόκος. Τόμος Ι. Οἰκουμένη. Προλεγόμενα στον συγκρητισμό τῶν ἐλληνιστικῶν χρόνων*, Thessalonique 2003.

On ne trouve pas grand-chose sur Isis dans cet ouvrage dont le titre commence par “Isis Karpotokos” ; c’est plutôt sur la deuxième partie du titre (“Écoumène. Avant-propos sur le syncrétisme de l’époque hellénistique”) que se concentre P. P. Il s’agit en fait d’un traité général d’histoire sociale, économique, institutionnelle et religieuse de la période hellénistique, qui a vu, entre autres, fleurir la religion isiaque. Pour P. P. (p. 27), la période hellénistique s’étend de la mort d’Alexandre le Grand (323 a.C.) jusqu’au règne de Théodose (379-395 p.C.), une chronologie qui pourrait sembler confuse pour un lecteur habitué à voir cette époque s’arrêter vers la fin du I^{er} siècle a.C. Par ailleurs, il la conçoit, malgré sa longue durée, plus de 700 ans, comme une période transitoire (p. 29, 36 et 63), sans expliquer clairement vers quoi (le christianisme ?).

Selon nous, les meilleures parties de l’ouvrage sont le quatrième chapitre (p. 315-359), consacré à la religion et la religiosité durant les époques hellénistique et impériale, où l’on trouvera quelques considérations sur les cultes isiaques (p. 327-340 et 356-359), et l’annexe sur l’histoire du mot “syncrétisme” (p. 361-381). En revanche, les trois premiers chapitres, qui traitent des caractéristiques générales des époques hellénistique et impériale (p. 27-68) et de leurs aspects socio-économiques (p. 73-242) et politiques (p. 247-311, notamment de la déification des monarques hellénistiques et des empereurs romains), manquent parfois d’organisation et de précision. On regrettera, par ailleurs, la lourdeur souvent inutile des notes infrapaginales et le manque de soin apporté à l’édition du manuscrit. [PC]

Hepólito PECCI TENRERO, “Isis, la Gran Maga”, *ETF*, série II, H^a Ant., t. 15, 2004, 11-26.

La déesse Isis, une des divinités les plus importantes de l’Égypte, devient l’une des déesses principales du monde antique lorsque son culte se diffuse à l’époque gréco-romaine à travers toute la Méditerranée. Cet article expose, de façon très succincte, comment s’est produite cette expansion et avec quelle rapidité des adeptes, hors de l’Égypte, ont été attirés par la déesse. L’influence d’Isis dans la société, dans la vie politique, puis sa disparition sont analysées. Ce travail est néanmoins très bref et sa bibliographie plus que dépassée. [LP]

Antonio PEÑA JURADO & Santiago RODERO PÉREZ, “Un conjunto de esculturas de pequeño formato procedente de *Italica* (Santiponce, Sevilla)”, *Romula*, 3, 2004, 63-102.

Les auteurs ont choisi de publier ici une série de sculptures inédites, de petites dimensions, conservées dans les fonds du musée archéologique provincial de Séville et provenant de l’antique Italica. L’étude de leur typologie, thématique, dimensions et qualité les amène à penser que, en majorité, ces pièces pourraient avoir appartenu à des milieux domestiques de la cité.

Parmi celles-ci, ils identifient un Sarapis trônant (n° 12, fig. 7, p. 83-85), en utilisant des références assez anciennes. Il s’agit d’une pièce en marbre blanc conçue en deux parties. Il ne reste que la partie inférieure d’un personnage assis dont il manque les pieds, ainsi que la tête et la partie avant de l’animal placé à droite du siège. À sa gauche, un sceptre semble être représenté. D’après les auteurs, même s’il manque la partie supérieure de la composition, l’iconographie décrite leur permet de reconnaître le dieu Sarapis (cf. *LIMC* n° 689). Il faut noter l’audacieuse position du personnage, le pied droit croisé sur la cheville gauche. Le travail assez maladroit du sculpteur fait penser à une production provinciale. Les détails conservés de la pièce ne sont pas suffisants pour pouvoir la dater avec précision. Les auteurs proposent de se référer à l’époque d’apogée du culte de Sarapis en Hispanie, c’est-à-dire au II^e siècle. [LP]

Sorin M. PETRESCU, “O statueta a Zeului Osiris la Tibiscum / Statue of Egyptian God Osiris of Tibiscum”, *Banatica*, 16.1, 2003, 301-304 (rés. anglais)

Une statuette en terre cuite d’Osiris (h. 21 cm) a été découverte fortuitement par un paysan sur le site de l’ancienne cité de Tibiscum, en Dacie. Elle est aujourd’hui conservée au musée de Caransebeș. L’auteur la date de la fin du II^e ou du début du III^e siècle p.C. [LB]

Blaise PICHON, *L’Aisne*, CAG, 02, Paris 2002.

Une statuette d’Osiris, sans plus de précision, aurait été trouvée à Château-Thierry (p. 173). De Mesbrecourt (p. 310) provient une Isis-Fortuna en bronze (h. 7,5 cm), conservée au musée de Laon (n° inv. O. 1164)⁶⁹. Enfin, B. P. signale (p. 429-430 et fig. 565, p. 429) le cippe votif en calcaire, en deux fragments jointifs, trouvé vers 1684 à l’emplacement de l’Hôtel-Dieu de Soisson, qui pourrait provenir de l’enceinte du Bas-Empire, dont le côté sud était proche de l’Hôtel-Dieu, et portant une dédicace à Isis myrionyme et Sérapis (*RICIS*, 608/0101).

Ajoutons une représentation d’Apis sur une intaille en cristal de roche, découverte dans la région de Laon et conservée au musée archéologique de la ville⁷⁰. D’autres *isiaica*, dont une statuette d’Isis de Soissons, sont répertoriés par Jean-Louis Podvin dans une étude parue en 1990⁷¹. Rappelons enfin la découverte, au XIX^e siècle, à Vermand, de ce qui a pu être un sistre tardif (IV^e siècle d’après les monnaies) constitué d’une chaînette et de cymbalettes qui auraient pu être à l’origine montées sur une tige en bois (d’où leur nom de “sistres tiges”)⁷². Plusieurs objets semblables ont été retrouvés dans des tombes féminines tardives (III^e-IV^e siècles) de l’Est de la Gaule. Mais leur appartenance isiaque est discutée. [LB]

69/ Cf. Jorrand 1984, 22-23, fig. 20.

70/ Guiraud 1988, 130, n° 389, pl. XXV.

71/ Podvin 1990a, 41-54.

72/ Vendries 1999, 187-195.

Joachim Fr. QUACK, "Königsweihe, Priester, Isisweihe", dans J. Assmann & M. Bommas, (éd.), *Ägyptische Mysterien ? Reihe Kulte/ Kulturen*, Munich 2002, 95-108.

L'initiation isiaque, surtout telle qu'elle est évoquée par Apulée dans le livre XI des *Métamorphoses* pour son héros Lucius, a suscité une très abondante littérature. Ses racines sont-elles égyptiennes, comment en concevoir le déroulement, quand ces mystères ont-ils vu le jour ? J. Q. revient sur ces questions, en focalisant son enquête sur le matériel proprement égyptien. Il reconnaît dans les rites d'intronisation du pharaon des éléments que l'on retrouve dans l'initiation isiaque : la pureté rituelle nécessaire, l'intervention maternelle d'Isis, face-à-face et *unio mystica* avec les divinités. Il en voit une confirmation dans un passage de Nigidius Figulus⁷³, un contemporain de Cicéron, qui décrit le début de la cérémonie du couronnement royal à Memphis comme une introduction aux mystères (*sacris initiari*).

L'intronisation des prêtres offre aussi des points de contact avec l'initiation isiaque. Le papyrus Washington University 71 (inv. 138) d'Oxyrynchos, relatif à un serment sacerdotal, comporte, dans un passage très mutilé, l'expression suivante : δεῖ μυστηριασθῆναι "il doit être introduit aux mystères". J. Q. a démontré, ailleurs, que ce papyrus est en fait la traduction grecque du grand manuel égyptien du temple. Les fragments hiératiques de ce livre recourent, eux, au terme *bsi*, "introduire". Dans le papyrus Carlsberg 312, il est question de "la première introduction d'un prophète", ce qui donne à penser que l'action pouvait être reproduite, en fonction de l'élévation dans les grades, ce qui évoque les trois initiations successives du personnage central d'Apulée. Les prescriptions de pureté rituelle paraissent avoir duré dix jours, comme pour Lucius.

Il est vrai que les mystères isiaques ne sont pas explicitement attestés avant l'époque romaine. Toutefois, on peut repérer des sources grecques plus anciennes qui sont à prendre en compte. L'arétologie de Maronée (II^e-I^{er} siècle a.C.) présente Isis comme ayant inventé les caractères (*grammata hiera*) "sacrés" pour les "mystes" et les caractères "populaires (*grammata demosia*) pour tous" (*RICIS*, 114/0201, l. 22-24). L'hymne d'Andros (*RICIS*, 202/1802, l. 10-12 - I^{er} siècle a.C.) révèle qu'Isis a utilisé les signes d'écriture sacrés (*apokrupha sunbola*) afin de rédiger pour les mystes le *hieros logos*.

L'auteur conclut que l'initiation avait gardé bien des traditions égyptiennes. La grande différence réside dans le fait que l'intronisation en Égypte était réservée au roi et aux hauts membres du clergé, alors que les mystères isiaques étaient largement ouverts. [MM]

Eliana G. RAFTOPOULOU, *Figures enfantines du Musée National d'Athènes. Département des Sculptures*, Munich 2000.

Deux figures enfantines du Musée national d'Athènes présentent, selon E. G. R., des caractéristiques

isiaques. Une statue en marbre (n° 42), conservée des épaules aux genoux, dite de Mégare et datée de l'hellénistique tardif, montre un dieu enfant déhanché et grassouillet, probablement un Harpocrate. Le bras gauche supporte les restes d'une corne d'abondance au-dessus d'un tronc d'arbre, visiblement un palmier. Le bras droit, dont subsistent quelques traces, était de toute évidence replié vers le milieu de la poitrine, peut-être pour porter l'index à la bouche. Sa tenue consiste en un chiton court et épais, laissant l'épaule gauche dénudée, un type rare chez Harpocrate, mais bien connu des représentations enfantines d'Hermès⁷⁴. Une tête de jeune fille en marbre (n° 47), réputée provenir de Lycie et datée du I^{er} siècle p.C., est qualifiée d'"isiaque" en raison de sa chevelure en boucles libyques et des restes d'une couronne élaborée qui s'articulait autour d'une base circulaire⁷⁵. [RV]

Julien RIES, "Les cultes isiaques et leur symbolique sacrale dans la vie religieuse en Égypte hellénistique et romaine", dans A. Motte, J. Ries & N. Spineto (éd.), *Les civilisations méditerranéennes et le sacré*, Homo Religiosus, Série II, 4, Turnhout 2004, 139-153.

Synthèse rapide et quelque peu ancienne, car traduction française d'un texte italien du début des années 1990, sur l'apparition d'une nouvelle culture religieuse gréco-égyptienne dans l'Égypte lagide et le rôle qu'y jouent Osiris, Sarapis et Isis. Elle s'appuie pour l'essentiel sur les travaux de M. Malaise et la lecture de Plutarque, où symboles et sacré ont un rôle important. [MCB]

Marie-Pierre ROTHÉ, *Le Jura*, CAG, 39, Paris 2001.

Plusieurs *aegyptiaca* ont été retrouvés dans le Jura, dont certains sont conservés au Musée de Lons-le-Saunier⁷⁶. Une statuette d'Osiris en bronze (h. 10,1 cm) munie d'un tenon d'emmanchement, a été découverte dans les salines de Montmorot (p. 523 et fig. 336, p. 524). Un autre Osiris en bronze (h. 6,4 cm), momiforme, brisé à mi-cuisses, aurait été recueilli à Salins (p. 668, et fig. 465, p. 667). Une belle statuette d'Horus assis (h. 9,1 cm), portant la mèche caractéristique sur la tempe droite et l'*uræus* au-dessus du front, semble provenir d'une représentation égyptienne de la XXV^e dynastie d'Isis allaitant son fils (p. 753). Elle a été mise au jour en 1797 à la "cité" des Arches près du Lac d'Antre (Musée de Lons-le-Saulnier, n° inv. 3904). Une autre statuette d'Horus, découverte à Orgelet sur le Mont Orgier (p. 541, fig. 348), n'est elle pas entrée au Musée de Lons-le-Saunier.

Signalons enfin, pour le même site d'Orgelet, une petite urne en bronze découverte en 1720 (p. 544)

^{74/} Fittschen 1977, 11-15, pl. 2-3, n° 2, en publie un exemplaire ("Hermes als Kind") et dresse une liste de parallèles.

^{75/} Cette tête avait déjà été publiée par Reinach 1903, 220-221, pl. 273, qui y voyait une Isis couronnée d'une "dépouille d'épervier (?)".

^{73/} Cf. Hopfner 1922-1925, 85, et Bergman 1968, 95-99.

^{76/} Cf. Lebel 1963.

et sculptée de l'image de ce qui serait une Isis. L'objet a malheureusement disparu. [LB]

Ligia RUSCU, *Corpus inscriptionum graecarum dacicarum*, Hungarian Polis Studies, 10, Debrecen 2003.

Trois inscriptions isiaques de Dacie sont écrites en grec. Le n° 6 de ce recueil, qui provient d'Alburnus maior (aujourd'hui Roșia Montană), figure sur un médaillon votif de terre cuite, aujourd'hui égaré (RICIS, 616/0601) et date certainement de la première moitié du III^e siècle p.C. ; le n° 68 correspond à la mention, au nominatif, du nom du dieu Apis sous un relief montrant le taureau allant à gauche (RICIS Suppl. II, 616/0103) ; le n° 110, enfin, est la dédicace à Zeus Sarapis d'une restauration probablement effectuée dans son sanctuaire de Sarmizegetusa, lors du règne de Caracalla ou peu après (RICIS, 616/0206). [LB]

Eleonora SALOMONE GAGGERO, "Culti orientali a *Vada Sabatia*", *Atti e Memorie Società Savonese di Storia Patria*, n. s. 36, 2000, 7-27.

Lors de travaux agricoles furent mis au jour, en février 1891⁷⁷, sur le site de l'antique *Vada Sabatia* (actuelle Vado, en Ligurie), port et *emporium* de la Tyrrhénienne septentrionale, plusieurs petits bronzes rapidement dispersés dans le commerce d'art. Parmi ceux-ci, un Apis (p. 9-10 et fig. 3-4, p. 26), qui présente au sommet du crâne un orifice destiné à recevoir sans doute une couronne solaire qu'entouraient ses cornes. Il est conservé au Museum of Fine Arts de Boston depuis 1898, avec pour provenance – erronée donc – Savo (Savona)⁷⁸. L'auteur rapproche ce petit bronze de ceux découverts à Industria et Luni. Signalons que deux mains sabaziaques, dont une porte une inscription grecque, proviennent du même lot. Leur provenance est donc à corriger dans la littérature moderne⁷⁹. Ces objets ont pu appartenir à un laraire. Un petit Osiris en bronze et un oushebt, conservés à la Pinacothèque de Savona depuis 1905, ne sont probablement pas de provenance locale. [LB]

John SCHEID, "Sujets religieux et gestes rituels figurés sur la colonne Aurélienne. Questions sur la religion à l'époque de Marc Aurèle à Rome", dans J. Scheid & V. Huet (éd.), *Autour de la colonne Aurélienne. Geste et image sur la colonne de Marc Aurèle à Rome*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses, 108, Turnhout 2000, 227-242.

Un double discours se dégage, sans qu'il y ait contradiction, dans l'attitude religieuse de l'empereur Marc Aurèle. D'une part la célébration des rites traditionnels et la consultation des devins, d'autre part

la pensée personnelle. Pour la question des prodiges et de l'intervention divine extraordinaire sur la colonne, on notera celle du dieu de la pluie (n° XVI, fig. 33-35) et celle du feu tombant du ciel (n° XIa, fig. 26-27) qui pourraient être de nature miraculeuse.

Quel est le dieu du miracle de la pluie ? On connaît les diverses interprétations des textes de Tertullien (Dieu des chrétiens), Dion Cassius (Hermès *aerius* évoqué par le mage égyptien Arnouphis), la Souda (Arnouphis ou le mage Julianos) qui sont probablement des arrangements postérieurs. J. S. propose de voir dans le dieu du relief à la barbe ruisselante une divinité fonctionnelle créée dans l'unique cadre de l'événement miraculeux (si tel est le cas), selon une catégorie proposée par H. Usener. Il a une grande réticence à accepter l'intervention de Mercure Hermès (même Trismégiste), en raison de l'iconographie de la divinité sur les monnaies. Il lui semble difficile qu'un empereur introduise dans la sphère publique des pratiques magiques. La piété publique de l'Empereur consiste à honorer les dieux par les rites traditionnels, même si une autre lecture privée est possible. [MCB]

Stephan F. SCHROEDER, "Emporion y su conexión con el mundo helenístico oriental. Las esculturas ampuritanas de Agathos Daimon-Serapis y Apolo", dans P. Cabrera & C. Sanchez (éd.), *Los griegos en España. Tra las huellas de Heracles*, Madrid-Barcelone 2000, 119-129⁸⁰.

L'influence grecque sur les populations de la côte méditerranéenne de la péninsule Ibérique, notable dès le VI^e siècle a.C., a notamment laissé des traces à Emporion avec la construction, à la fin de ce même siècle, de la Néapolis. Au II^e siècle a.C., le noyau urbain de la ville grecque a subi d'importantes transformations. Son aspect a complètement changé, s'adaptant au schéma de la *koimè* du monde hellénistique. Les nouvelles constructions, plus monumentales, concernent, entre autres, deux statues analysées dans le présent article.

Selon S. S., ces statues que l'on a toujours interprétées comme étant celles d'Asclépios et d'Aphrodite représentent, en réalité, Agathos Daimon ou Sarapis et Apollon. De plus, elles dateraient toutes deux du II^e siècle a.C., période qui correspond au changement urbanistique de la Néapolis. Depuis les années 1990, plusieurs nouvelles hypothèses d'interprétation circulent concernant le secteur sud d'Emporion, réservé aux supposés cultes d'Asclépios à l'ouest et de Sarapis à l'est.

Les deux sculptures ont été découvertes en 1909 dans le sanctuaire dit d'Asclépios. La partie supérieure de l'Agathos Daimon/Sarapis est apparue dans la citerne située à l'est des deux temples du dieu, alors que le corps vêtu fut découvert avec d'autres fragments de marbre à quelques mètres de distance au nord-ouest, près du temple M. L'unique argument historique actuel pour identifier ce sanctuaire a été la découverte de la statue du dieu guérisseur. Vu la nouvelle interprétation offerte

77/ Corriger la notice relative à Bulgarelli 2002, 331-332.

78/ Cf. Kater-Sibbes & Vermaseren 1975, n° 317 ; corriger en ce sens Bricault 2001, 135.

79/ L'une, conservée au British Museum, est dite provenir d'Asie Mineure ; cf. Vermaseren 1983, 13, n° 28. L'autre n'a pas été repérée. Sur ces deux mains, cf. Salomone Gaggero 1996, 195-209.

80/ Il existe une version de cette étude en catalan : Schroeder 2000, 119-129.

par S. S., si la statue de l'Agathos Daimon/Sarapis était située dans l'Antiquité à l'endroit où elle a été trouvée, le nom de l'enceinte sacrée doit être changé, puisqu'il s'agirait d'un sanctuaire dédié à Agathos Daimon ou à Sarapis⁸¹. Cependant, il est également possible que la statue provienne d'un autre lieu, en l'occurrence du sanctuaire de Sarapis, situé juste à l'est, de l'autre côté de la porte d'entrée de la ville. La statue aurait été déplacée mais, à l'origine, elle occupait la salle centrale du portique construit au II^e siècle a.C., faisant place, au I^{er} siècle a.C., au couple divin Isis et Sarapis⁸².

Quant à la statue d'Apollon, elle pouvait occuper le temple M du sanctuaire d'Asclépios puisqu'elle a été retrouvée juste devant cet édifice. Comme il existe d'autres indices du culte d'Apollon à Ampurias, elle pourrait être un témoignage supplémentaire de la présence d'un sanctuaire d'Apollon dans la cité. L'éventualité d'un culte dédié à Artémis a déjà été évoquée. S. S. postule l'idée ingénieuse, mais non assurée, d'imaginer les deux divinités sœurs, occupant les deux petits temples de l'*Asklepieion* au II^e siècle a.C. [LP]

Fabrizio SLAVAZZI, "Immagini riflesse. Copie e doppi nelle sculture di Villa Adriana", dans A.-M. Reggiani (éd.), *Villa Adriana. Paesaggio antico e ambiente moderno, Atti del convegno a Roma 23-24 giugno 2000*, Milan 2002, 52-61.

La Villa est le complexe romain le plus riche en sculpture. Prenant un angle original de recherche, F. S. s'attache à étudier, dans les copies d'originaux grecs, les œuvres en plusieurs exemplaires dans un même lieu, cas unique pour la statuaire. Un des exemples les plus intéressants est la série des Antinoüs aux couleurs alternées, déjà signalée par J.-Cl. Grenier⁸³. La composition des groupes statuaires est également étudiée : le groupe d'Apollon et Jacinthe (collection privée), trouvé dans les fouilles de 1790-1791 avec le buste d'Antinoüs enfant, présenté dans la salle ronde du Vatican forme un ensemble cohérent (enfance et éducation) pour le décor de la Palestre, auquel on ajoutera l'Hermès Sandalenbinder de Munich et un athlète de type Amelung. Le goût littéraire de l'époque pour la rhétorique trouve son reflet dans des programmes figuratifs où l'architecture et la sculpture s'intègrent fortement, même si la perte ou la disparition des documents rendent la lecture globale souvent difficile. [MCB]

Ottó SOSZTARITS, "A savariai Iseum újraindított kutatásáról", *Ókor*, 2.4, 2003, 51-54.

O. S. dirige depuis 2001 de nouvelles fouilles sur le site de l'Iséum de Szombathély (anc. Savaria). Ces

81/ J. Ruiz de Arbulo a déjà formulé cette hypothèse avec d'autres arguments. Cf. Ruiz de Arbulo 1995, 327-338.

82/ Il faut noter que, comme J. Ruiz de Arbulo, S. S. soutient l'hypothèse selon laquelle Isis occupait les lieux avec son parèdre Sarapis.

83/ Grenier 1989a, 925-1019.

travaux et la découverte de fragments appartenant très probablement à l'inscription dédicatoire qui penait place au centre de la frise ornant la façade du temple (cf. *RICIS Suppl.* II, 613/0503) amènent l'auteur à postuler un bâtiment hexastyle et non tétrastyle comme on le supposait jusqu'alors. Cette reconstitution théorique est reprise par plusieurs savants, dont T. Mezós et Z. Mráv⁸⁴. Cet ensemble serait à dater de la période sévérienne. [LB]

Oliver STOLL, "Der Gott der arabischen Legion. Zeus-Ammon-Sarapis und die legio III Cyrenaica in der römischen Provinz Arabia", dans L. Schumacher & O. Stoll (éd.), *Sprache und Kultur in der kaiserzeitlichen Provinz Arabia. Althistorische Beiträge zur Erforschung von Akkulturationsphänomenen im römischen Nahen-Osten*, Mainzer Althistorische Studien, 4, St. Katharinen 2003, 70-109.

Avant de s'installer en Arabie, dans le camp de Bosra, la *legio III Cyrenaica* stationna plus d'un siècle en Égypte. C'est durant ce séjour que Zeus-Ammon-Sarapis devint le dieu tutélaire de cette légion. Divers documents, inscriptions (*RICIS*, 403/0201 – Legio, 403/0801 – Aelia Capitolina, 404/0601 – Hawara) et monnaies, illustrent ce lien. Dans le monnayage de Bosra et de Néapolis de Samarie, le dieu, porteur du *calathos*, est figuré accompagné d'un bélier et, à l'occasion, d'un épi de blé ; dans cette dernière cité, une émission datée de Volusien, soit deux ou trois ans après la fondation de la colonie sous Philippe l'Arabe, le montre affronté à un trophée militaire. Le dieu combinait plusieurs vertus susceptibles de convenir à la troupe : celle d'un dieu officiel protecteur du Prince, *philosarapis* depuis la proclamation de Vespasien à Alexandrie, et celle d'un dieu *praesentissimus*, connu pour son écoute attentive et sa providence. [LB]

Alain TRANOY, "Panóias ou les rochers des dieux", *Conimbriga*, 43, 2004, 85-97.

Le site de Panóias, qui fait partie de la région de Vila Real (Portugal), appartient au III^e siècle au *Conventus Bracarum*. Il est certainement un exemple exceptionnel pour l'étude des cultes indigènes et romano-orientaux dans le Portugal antique. À partir des inscriptions, il est possible de proposer une interprétation des rituels qui ont eu lieu dans cet ensemble de rochers. Cependant, l'état de la documentation épigraphique laisse encore le champ ouvert à la discussion, d'autant qu'une partie des textes a probablement été gravée une seconde fois, ce qui doit inciter à la prudence, par exemple pour le nom des populations indigènes impliquées dans les cérémonies.

À la fin du II^e ou au début du III^e siècle, le séjour du légat *Calpurnius Rufinus* a été l'occasion d'un remaniement important du sanctuaire dont l'état actuel est en grande partie le résultat. C'est essentiellement le troisième rocher au sud du site qui nous apporte le

84/ Mezós 2005, 245-288 (*non vidimus*) ; Mráv 2005, 123-156.

plus de précisions sur le contexte de la présence de notre personnage. Il doit s'agir d'un légat juridique, mais l'absence de fonction précise du dédicant ainsi que l'absence de références à l'empereur ou au culte impérial incitent l'auteur à voir dans la présence de *Calpurnius Rufinus* une démarche privée et personnelle. Toutes les divinités invoquées renvoient à une même préoccupation, celle de son salut dans l'au-delà. Sa démarche englobe à la fois les divinités locales, les cultes classiques romains et les cultes orientaux selon la perspective synchrétique compatible avec la période. Sur l'organisation des cérémonies qui se sont déroulées dans cet espace sacré, constitué par l'ensemble des rochers de Panóias, beaucoup de doutes subsistent. Il est un fait certain que l'intervention de *Calpurnius Rufinus* a modifié l'aménagement de ces pierres. Les épigraphies mentionnent un temple, un édifice sacré, un autel. La prise en considération de tous les témoignages – les inscriptions antiques, les descriptions modernes et les restes actuels du site – permet de distinguer trois types de lieux composés des espaces sacrificiels, des espaces de purification et des espaces d'initiation.

A. T. fait remarquer qu'il est tout à fait conscient de la fragilité de ses hypothèses et de son essai de reconstitution du rôle des différentes parties des rochers de Panóias. En revanche, il affirme avec plus de certitude que notre légat a effectué une sorte de pèlerinage pour honorer "son dieu préféré, Sérapis". [LP]

Katerina TZANAVARI, "Λατρεία των θεών και των ηρώων στη Θεσσαλονίκη" / "The Cult of the Egyptian gods", dans D. V. Grammenos (éd.), *Ρωμαϊκή Θεσσαλονίκη / Roman Thessaloniki*, Catalogue d'exposition, Fondation Telloleion, Université de Thessalonique, juin 2003-janvier 2004, Thessalonique 2003, 237-252.

En 1917, après le grand incendie qui ravagea en partie la ville de Thessalonique, on mit au jour, dans la partie occidentale de la ville, un sanctuaire isiaque datant probablement du III^e siècle a.C. On y recueillit un nombre considérable d'inscriptions, publiées pour la plupart de façon éparse en 1972 par Ch. Edson dans le volume X, II, 1 des *IG* consacré à Thessalonique, tous documents rassemblés dans le *RICIS* sous les n^o 113/0501 à 0578. Elles s'échelonnent entre le III^e siècle a.C. et le III^e siècle p.C. et proviennent pour la majorité des fouilles effectuées en 1920-1921, demeurées hélas en grande partie inédites. En 1939, un petit sanctuaire d'époque romaine était exhumé dans le même secteur, laissant apparaître une crypte scellée contenant de nouvelles inscriptions et de remarquables sculptures attestant la popularité des cultes isiaques dans la cité macédonienne. Cette documentation est mise à contribution dans cette présentation générale, qui vaut surtout par quelques belles illustrations de certains documents découverts dans l'enceinte du sanctuaire : un pilier hermaïque (fig. 38, p. 240), le diagramma de Philippe V (fig. 39, p. 241 = *RICIS*, 113/0503), la partie antérieure d'un petit sphinx de pierre noire identifié au dieu égyptien Tutu (fig. 41, p. 244), deux belles têtes en marbre d'Isis et de Sarapis (fig. 42-43, p. 245), une remarquable statuette d'Harpocrate

en marbre (fig. 44, p. 246), une statue acéphale d'Isiaque plutôt que de la déesse elle-même (fig. 45, p. 247), un autel d'époque hellénistique dédié aux *theoi entemenioi* réutilisé au II^e siècle p.C. comme base d'une statue d'Isis *Orgia* (fig. 46, p. 248 = *RICIS*, 113/0552), une stèle votive anépigraphie présentant trois oreilles (deux droites et une gauche) en relief (fig. 47, p. 249), enfin une plaque votive avec empreintes de pieds dédiée à Isis et Sarapis (fig. 48, p. 250 = *RICIS*, 113/0555)⁸⁵.

La fig. 40, p. 242 illustre le panneau de l'arc de Galère, édifié lorsque l'empereur fit de la ville sa capitale à la toute fin du III^e siècle p.C. (en 297 p.C. exactement), sur lequel apparaissent Sarapis et Isis en compagnie des Dioscures. [LB]

Héctor UROZ RODRÍGUEZ, "La importancia de los cultos salutíferos y el cosmopolitismo en la Carthago Nova tardorrepublicana y altoimperial", *Eutopia*, 3.1, 2003, 7-31.

Carthago Nova présente un caractère hétérogène et cosmopolite. Après une phase ibérique obscure, elle est devenue capitale bécide, puis colonie romaine. Les contacts commerciaux entre la Méditerranée centrale et orientale, qui ont débuté au V^e siècle a.C. pour atteindre leur zénith au II^e siècle a.C., sa production minière ont joué un rôle important dans l'afflux d'esclaves, d'affranchis et d'émigrants orientaux ou italiques, sans oublier les contingents militaires qui l'ont occupée depuis la seconde guerre punique jusqu'au conflit entre César et les Pompéiens. L'auteur se penche d'abord sur certaines monnaies et un autel dont les symboles évoquent les dieux Salus ou Esculape. Il rappelle le témoignage de Polybe qui, au II^e siècle a.C., alors qu'il visite la cité, rapporte la présence d'une divinité guérisseuse qu'il appelle, dans sa version grecque, Asclépios (X, 10, 8). H. U. R. poursuit avec les cultes d'Isis et Sarapis, connus à Carthagène à travers deux inscriptions et deux émissions monétaires. Dans la même zone où fut découverte une inscription dédiée à la déesse syrienne Atargatis, on peut lire les trois premières lettres du nom de Sarapis sur plusieurs graffitis (*RICIS*, 603/0201-0203). La dévotion au dieu égyptien, qui semble évidente, est mise en relation avec les installations hydriques de la colline du *Cerro del Molinete* qui, à la lumière des découvertes actuelles, se présente comme un lieu d'accueil pour différents cultes. Il reste à trouver un jour à son sommet le témoignage clair d'un sanctuaire à Esculape. Mais on sait déjà qu'il a abrité les cultes de divinités comme Atargatis, Isis et Sarapis qui, par leur nature, peuvent être rattachées au domaine de la santé.

L'évolution de ces cultes dans la cité de Carthagène est fonction de sa romanisation. Esculape et Salus ont pris la place de l'Eshmun punique et des divinités indigènes correspondantes. Toutefois, face au mélange culturel auquel les Romains se sont trouvés confrontés, ils ont dû également adopter des divinités comme Isis, Sarapis et Atargatis, introduites par des commerçants

^{85/} Plusieurs de ces documents sont publiés dans le premier volume des sculptures du Musée de Thessalonique Despinis *et al.* 1997.

et des affranchis tant orientaux qu'italiques. Dès lors, ces dieux se sont convertis en un élément romanisateur supplémentaire, instrumentalisés par le pouvoir afin d'intégrer dans le système idéologique romain ceux qui n'avaient pas leur place dans la religion traditionnelle. [LP]

Eleni VASSILIKA, "A New Egyptian God in Roman Crete", dans M. Livadiotti & I. Simiakaki (éd.), *Creta romana e protobizantina. Atti del Congresso internazionale (Iraklion, 23-30 settembre 2000)*, III/2, Padoue 2004, 1083-1087.

Une statue égyptisante en marbre, haute de 110 cm, issue de fouilles clandestines et déposée au Musée d'Hérakleion (inv. ΓΛ 1140), trahirait, selon E. V., une confluence entre Aïôn, Osiris et Imhotep. On y voit un dieu acéphale, debout dans une pose hiératique, les pieds joints sur une base ovale. Son corps est enveloppé dans un manteau, formant à l'avant un long ourlet vertical, et ses épaules sont recouvertes, en outre, par une sorte de pèlerine. Le tout est constellé d'étoiles. Un serpent entoure sa moitié inférieure. Dans les mains repliées sur la poitrine, il tient deux sceptres, ornés de pendants, qui rejoignent sur les épaules une palette de scribe à gauche, et un encrier à droite. À ses côtés, un oiseau à tête humaine repose sur un réceptacle rectangulaire, au sommet duquel apparaissent trois rouleaux de papyrus. Cette œuvre, unique en son genre, date probablement du II^e siècle p.C. [RV]

Cristóbal VENY, "El estandarte romano de Pollentia testimonio de la existencia de un *Collegium iuvenum*", *Mayurqa*, 29, 2003, 51-70.

Entre 1923 et 1926, des fouilles furent conduites à Alcudia, site de l'ancienne colonie de Pollentia sur l'île de Majorque. Parmi les bronzes découverts à cette occasion et transférés au MAN de Madrid, figure une enseigne bien connue, décorée de plusieurs figures dont l'identification a varié au fil du temps⁸⁶. Pour C. V., les quatre figures conservées représentent le *Genius iuventutis* plutôt que Sarapis, Isis (-Fortuna ? mais les attributs ont disparu), Fortuna (ou plutôt Abundantia ?), ainsi que Diane *venatrix* (et sans doute un Mars aujourd'hui perdu). Deux *orbiculi* ou *clipei* latéraux ont certainement servi à présenter les portraits de l'empereur et du *princeps iuventutis*. L'étendard, qui doit dater du II^e siècle p.C., a dû être celui d'un *collegium iuvenum*, à l'instar de celui de Flobecq. [LB]

Miguel A. VINAGRE, "Los intérpretes de sueños en los templos de Serapis", *ARYS*, 3, 2000, 129-141.

Les sources épigraphiques et papyrologiques témoignent de l'existence de véritables interprètes des rêves en relation avec les temples de Sarapis depuis Memphis au III^e siècle a.C. jusqu'à Délos et Athènes

aux II^e siècle a.C. et II^e siècle p.C. Lors de l'incubation, ces personnages ont donc la charge de donner sens aux rêves symboliques qui apparaissent aux malades. Cette prérogative, Sarapis semble l'avoir obtenue par l'influence du dieu grec de la médecine Asclépios, en particulier celle de l'Asclépios-Imhotep de Memphis. M. V. propose d'étudier dans cet article l'évolution de cette pratique et l'origine de ces interprètes. À Memphis, il s'agit d'un professionnel libre qui travaille dans les alentours du temple. Lorsque le culte de Sarapis s'étend à travers toute la Grèce, cet interprète est un membre du culte attaché au temple, du moins à Délos et à Athènes. [LP]

Pavlina VLADKOVA, "Cultes et sanctuaires dans le territoire administratif de Nicopolis ad Istrum" (en bulgare), dans *Studia protobulgarica et mediaevalia Europensia. A Festschrift in honour of Prof. Veselin Beshevliev*, Sofia 2003, 101-112.

P. V. présente un aperçu des cultes romains et orientaux du territoire de Nicopolis ad Istrum, en Mésie Inférieure, d'Antonin à Gordien III. Orientés vers le monde latin, ils sont tous concentrés dans la partie ouest du territoire. Les dédicants, dont beaucoup sont des militaires en activité et surtout des vétérans, viennent d'Italie ou d'Occident. Les divinités isiaques (p. 106-107) y sont peu visibles en dehors des monnaies, qui attestent toutefois leur présence. [LB]

Győző VÖRÖS, *Taposiris Magna. A Temple, Fortress and Monastery of Egypt*, Budapest 2004.

Cette édition bilingue (anglais/hongrois), présente les résultats des fouilles hongroises menées dans les années 1998-2004 sur le fameux sanctuaire d'Isis de Taposiris Magna. G. V. se concentre sur la reconstruction du sanctuaire (p. 70-91), décrit un trésor d'objets en bronze d'usage apparemment cultuel (p. 92-125), ainsi qu'une tête et une partie de buste appartenant probablement à une même statue d'Isis ("The Cultic Statue", p. 126-139), et finit par un aperçu du monastère qui a succédé au sanctuaire. Cette monographie n'est pas sans intérêt, mais souffre de l'absence de notes de bas de page, ce qui lui donne davantage l'apparence d'une vulgarisation que d'un travail scientifique. [PC]

Alexander WEISS, *Sklave der Stadt: Untersuchungen zur öffentlichen Sklaverei in den Städten des Römischen Reiches*, Historia Einzelschriften, 173, Stuttgart 2004.

Dans cette très riche monographie sur les esclaves publics, A. W. évoque (p. 154-158) le cas des *demosioi* qui furent en charge de divers sanctuaires déliens après le retour de l'île dans le giron d'Athènes en 167 a.C., l'espace d'une ou deux années. Ce fut le cas, pour le *Sarapieion C*, en 140/139 et 139/138 si les restitutions proposées jusqu'à présent sont justes⁸⁷. S'il demeure difficile de préciser leur rôle exact, A. W. suggère qu'Athènes aurait confié cette

86/ Álvarez Ossorio 1929, 8 ; García y Bellido 1967, 118, n° 25 ; Faider-Feytmans 1980, 3-43 ; Faider-Feytmans 1980-1981, 54-58 ; Arce 1981, 75-95 ; Arce 1984, 33-40.

87/ Cf. Bricault 1996b, 597-616.

responsabilité à certains de ses esclaves publics, non à cause de problèmes internes à la cité attique comme nous le suggérons, mais afin de déstabiliser le fonctionnement

traditionnel de ces sanctuaires dans le but de les reprendre en main par la suite. [LB]