

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 τῷ 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 2005-2008

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

Benedetta ADEMBRI (éd.), *Suggestioni egizie a Villa Adriana*, Milan 2006.

Ce petit fascicule fait le point sur les fouilles récentes de la Villa Adriana depuis 2000. Les recherches se focalisent sur la mémoire d'Antinoüs, favori d'Hadrien, et sur le contexte égyptien de sa disparition, dans la perspective d'un apport culturel accessible à un large public. Les études composant ce volume sont dépouillées dans la présente chronique.

B. ADEMBRI, "Elementi esotici nella decorazione dei giardini di Villa Adriana", dans B. Adembri (éd.), *Suggestioni egizie a Villa Adriana*, Milan 2006, 15-20.

Les contacts avec l'Égypte, puis sa conquête, ont introduit dans l'aristocratie romaine une mode exotique raffinée dans le décor des édifices et des jardins ainsi qu'un art de vivre. Aussi, dans la Villa Adriana, les jardins du Canope sont peuplés de représentations animalières nilotiques (hippopotame, crocodile, antilope, grue) à côté des cerfs et chiens familiers. Silènes et calathophores évoquent une atmosphère plus proprement alexandrine. L'urbanisme de la Villa se réfère à la "planimétrie ouverte et changeante des palais d'Alexandrie". [MCB]

Aegyptiaca. Egyptian artifacts from the Roman period in the collection of Hungarian National Museum

À l'occasion du cinquième symposium *Aegyptus et Pannonia*, à Budapest, fut organisée, du 15 octobre au 31 décembre 2008, une exposition intitulée *Aegyptiaca. Egyptian artifacts from the Roman period in the collection of Hungarian National Museum*, consacrée aux objets relatifs aux cultes isiaques, principalement de Pannonie et de Dacie, conservés au musée national hongrois et montrés au public à cette occasion. Étaient ainsi présentés des bronzes de Sarapis en buste sur l'aigle, de Sarapis trônant (deux dont un de Potaiassa), d'Isis-Fortuna (deux dont une de Solva), d'Harpocrate (trois) et d'Horus (d'Intercisa), de la triade Isis-Sarapis-Harpocrate, d'Osiris (deux de Tevel et Brigetio), d'Apis (trois dont un de Savaria et un autre d'Orsova), d'un double *uraeus* (Brigetio), ainsi qu'une bague d'Isis et Sarapis en buste se regardant et une autre de Sarapis en buste. Deux bronzes de personnages

chauves sont de caractère isiaque moins assuré. On ajoutera à cet ensemble une faïence d'Harpocrate et une tête de Sarapis en pierre. Quatre panneaux rappelaient l'importance des cultes isiaques mais aussi de l'Iséum de Savaria, avec les découvertes réalisées en Pannonie comme le vase en bronze, argent et or d'Egyed, décoré des dieux isiaques "à l'égyptienne". Cette belle exposition n'a hélas pas donné lieu à la publication d'un catalogue. [JLP]

Paloma AGUADO GARCÍA, "Arquitectura religiosa y propaganda imperial en Roma bajo Septimio Severo y Caracalla", *Habis*, 36, 2005, 371-388.

Les deux premiers Sévères ont donné une grande impulsion à la politique de construction de Rome ainsi qu'à la restauration des monuments antérieurs : arcs de triomphe (dans le *Forum Romanum* et le *Forum Boarium*), *Septizodium*, *Domus Severiana*, temples isiaques, thermes, etc. Septime Sévère a fait preuve d'un grand intérêt dans la réalisation des monuments publics afin de pouvoir influencer l'opinion. Dans cette optique, on peut lire dans tous ses projets un programme de propagande avec l'idée d'une continuité dynastique légitime au trône impérial. La politique de construction de Caracalla a poursuivi, dans une certaine mesure, celle de son père en mettant en avant l'unité de la famille impériale, les divinités provenant du panthéon traditionnel, mais aussi celles d'origine orientale. Pourtant, lorsque la dynastie a été parfaitement acceptée et consolidée, Caracalla n'a pas tant insisté sur l'idée de légitimité défendue par son père que sur ses préférences religieuses. Il a accordé énormément d'importance aux dieux égyptiens et aux divinités liés à la fonction militaire. Sous son règne, les cultes isiaques ont connu un essor majeur parce que l'empereur les a introduits à l'intérieur du *pomerium*. De cette manière, ces nouvelles divinités étaient assimilées, en importance, aux dieux typiquement romains. D'autres empereurs avant lui ont vénéré les dieux venus d'Égypte, mais il a été le premier, depuis les sphères impériales, à les élever à un haut rang. Pour l'auteur, cette dévotion particulière s'est rapidement transmise au reste de la population romaine ainsi qu'à celle de tout l'Empire. Ses réalisations architecturales peuvent être considérées comme le meilleur exemple d'un programme religieux

qui trouvait sur la scène publique un lieu propice à la démonstration de l'immense panorama de pensée et de politique religieuse qu'il se proposait de mener à bien. [LP]

Sidi Mohamed ALAIOUD, "La vie religieuse à *Banasa* : témoignages archéologiques", dans *L'Africa romana XVII, Séville 2006*, Rome 2008, 549-558.

L'auteur rappelle (p. 556-558) qu'Isis a trouvé en Maurétanie une audience plus grande que nombre d'autres divinités étrangères. Il considère que cette diffusion est due à Cléopâtre Séléné, épouse de Juba II. Cela expliquerait la présence d'éléments isiaques sur les monnaies, les inscriptions de sévirs en l'honneur d'Isis *Augusta* à *Volubilis* et *Banasa* (RICIS, 706/0101 et 706/0201) et des statuette à Tanger et Tocolosida. [JLP]

Sabine ALBERSMEIER, "Griechisch-römische Bildnisse der Isis", dans H. Beck (éd.), *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung, Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie*, 26. November 2005 - 26. Februar 2006, Francfort-s/Main 2005, 310-314.

Déjà associée ou identifiée à de nombreuses divinités dans l'Égypte pharaonique, Isis voit ses compétences encore augmenter dans l'ambiance gréco-romaine. L'iconographie d'Isis de l'époque gréco-romaine s'enracine dans les traditions pharaoniques mais revêt à l'époque ptolémaïque de nouvelles formes liées à l'instrumentalisation de la déesse pour le culte des souverains et le lien étroit avec l'imagerie des reines lagides ; l'intérêt de quelques empereurs romains pour cette déesse a eu aussi son influence. Empreintes locales et associations avec des divinités helléniques et romaines élargirent de nombreuses variantes le spectre des représentations. L'auteur se propose ici d'illustrer son propos en prenant l'exemple des habits de la déesse.

Dans ses versions proprement égyptiennes, le corps d'Isis, hiératique, est étroitement pris dans une longue robe, la tête peut s'orner d'une dépouille de vautour sur laquelle repose l'hiéroglyphe du siège ou la couronne hathorique, tandis qu'elle est coiffée d'une lourde perruque tripartite. Dans la vision hellénistique, on isole déjà quelques éléments des premiers changements. Curieusement, le nouveau vêtement d'Isis renvoie à une tradition égyptienne : il se compose d'une chemise sur laquelle est noué un manteau, souvent frangé. Quant à la lourde perruque, elle fait place à des boucles tire-bouchonnées. Cette transformation est difficile à dater, mais elle s'implante dans le courant du II^e siècle a.C., tout comme les modifications analogues dans les portraits des reines ptolémaïques ; néanmoins, la question reste ouverte sur le point de savoir si cette nouvelle mode a été introduite pour une épouse lagide, pour une reine en Isis, ou pour la déesse elle-même. Avec le I^{er} siècle a.C., on rencontre de nombreuses Isis qui tendent au bout de leur bras droit un *uraeus*. On notera que les boucles de cheveux sont encore réparties en trois masses comme dans l'ancienne perruque. Le pied gauche nettement avancé rompt avec la vieille loi

de la frontalité et anime le sujet. Ensuite, avec l'époque romaine, naît la version "canonique" d'Isis debout, brandissant vers l'avant le sistre et tenant une situle. Sur la belle statue de Naples (Mus. Arch. Naz. Inv. 6372), le vêtement demeure le même, mais son agencement n'est plus bien compris, le nœud donnant l'impression de pendre dans les airs.

Il est ensuite question des représentations d'Isis-Aphrodite, qui peut troquer sa dépouille de vautour contre la colombe de la déesse grecque, et d'autres images. Une pièce très intéressante (cat. n° 214) est une bague en or à deux chatons reliés, ornés, l'un d'Isis avec Harpocrate, l'autre d'Aphrodite anadyomène avec Éros ; c'est là une association plastique qui rend très bien les liens unissant les deux déesses, mais sans les mixer comme dans le cas des Isis-Aphrodite. [MM]

Carla ALFANO, "Il bronzetto Osiride-Canopo", dans A. Di Vita & M. Livadiotti (éd.), *I tre templi del lato nord-ouest del Foro Vecchio a Letpiti Magna*, Monografie di Archeologia libica, XII, Appendice I, 2005, 299-303.

L'auteur signale la découverte d'un petit bronze d'Osiris Canope (H. 4 cm ; 5,1 cm avec le tenon), lors des fouilles du temple de Rome et Auguste à Leptis Magna (fig. 2.III, a, b). L'objet, muni d'un anneau de suspension dans le dos, est coiffé de la couronne *atef* et porte sur la poitrine un pectoral rectangulaire. Pour le contexte de la trouvaille, on se reportera dans le même volume à l'article de Monica Livadiotti et Giorgio Rocco, "Il tempio di Roma e Augusto", p. 262-264, qui précisent que le document a été exhumé des fondations de l'angle externe oriental de la *cella* du temple romain et mettent en lumière l'existence d'un temple antérieur à un niveau plus profond. [MCB]

Jaime ALVAR, "Historiografía de los cultos místicos en Hispania hasta García y Bellido", dans M. Bendala, C. Fernández Ochoa, R. Durán et A. Morillo (éd.), *La Arqueología Clásica Peninsular ante el Tercer Milenio. En el centenario de A. García y Bellido (1903-1972)*, Anejos de AEspA, XXXIV, 2005, 65-74.

Il est question dans cet article d'analyser la perspective à partir de laquelle les documents correspondant aux religions à mystères (Mithra, Isis, Sarapis, Cybèle, Attis) ont été interprétés depuis le XVII^e siècle dans l'historiographie espagnole. Il a fallu attendre le XX^e siècle pour que ce sujet soit envisagé comme un phénomène historique. La méthode positiviste a autorisé Toutain et Leite de Vasconcelos à compiler une documentation qui a été analysée depuis selon les courants analytiques dominants. Antonio García y Bellido est l'héritier de cette tradition épistémologique, mais son très grand savoir lui a permis d'élaborer un ensemble documentaire plus complet qui, à l'heure actuelle, est encore considéré comme la référence dans le domaine. [LP]

J. ALVAR, "Los misterios en la Hispania Antonina", dans L. Hernández Guerra (éd.), *La Hispania de los Antoninos (98-180). Actas del II Congreso Internacional de Historia Antigua, Valladolid 10-12 nov. 2004*, Valladolid 2005, 363-372.

Les religions à mystères ont été introduites en Hispanie durant une large période qui commence au I^{er} siècle a.C. À l'époque de la dynastie antonine, elles sont déjà bien implantées dans la péninsule, essentiellement dans des milieux urbains importants. Cependant, les témoignages religieux qui attestent ces croyances ne sont pas extrêmement nombreux, ce qui laisse sous-entendre que leur degré d'implantation n'était pas très élevé. Rien n'est attribué spécifiquement à Trajan ou à Hadrien, par exemple. La majeure partie des documents conservés correspond à la seconde moitié du II^e siècle p.C. On peut dès lors affirmer que les mystères ont atteint leur apogée en Hispanie précisément à ce moment. Le but de cet article est de déterminer les causes de cette faible implantation et les conditions de diffusion des mystères dans la péninsule Ibérique. [LP]

J. ALVAR & Mirella ROMERO RECIO, "La vie religieuse en mer", dans *Hommage à Pierre Lévêque*, DHA suppl., 1, 2005, 167-189.

La religiosité des navigateurs était déterminée non seulement par le milieu où se déroulaient leurs activités socio-économiques, mais aussi par l'ensemble des croyances propres à la communauté à laquelle ils appartenaient. Pour les auteurs, les cultes maritimes combinèrent donc à la fois les mécanismes de la religion traditionnelle (prières, offrandes, sacrifices) et des rythmes et modalités spécifiques générés par l'espace physique singulier qu'est le monde marin. Nombre de divinités antiques eurent une facette maritime, et parmi elles Isis. P. 178 sont évoqués le *Navigium Isidis*, les vers de Tibulle (I, 3, 27-28) à propos des ex-voto peints déposés dans les temples de la déesse, et le poème de Stace composé à l'occasion de l'embarquement de Metius Celer à Pouzzoles¹. [LB]

J. ALVAR, Elena MUÑIZ & Teresa de la VEGA, "Restricciones sexuales en los cultos místéricos", dans S. Celestino Pérez (éd.), *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelone 2007, 225-250.

Par son énorme potentiel symbolique, le sexe est crucial dans l'imaginaire de toutes les religions. La religion, quant à elle, comme instrument fondamental pour la survie de la communauté, est l'institution qui règle les relations sexuelles. J. A., E. M. et T. V. se proposent d'étudier les procédés spécifiques aux religions, utilisés pour contrôler la vie sexuelle des fidèles et la soumettre aux vicissitudes du devenir historique des communautés. Les cultes à mystères constituent leur objet d'étude, c'est-à-dire les cultes d'Isis/Sarapis, Cybèle/Attis et Mithra. Il s'agit de formes religieuses étrangères à la tradition civique gréco-

romaine qui, pourtant, se sont parfaitement adaptées à la trame religieuse du monde hellénistique d'abord et à la structure religieuse de l'Empire romain ensuite. Cette recherche repose sur un paradoxe : ces cultes étrangers, qui n'ont pas manqué de se démarquer, ont servi à asseoir les bases de l'identité gréco-romaine. Il est d'abord question d'analyser l'intervention explicite des cultes à mystères dans la vie sexuelle des fidèles et, ensuite, d'étudier d'autres processus religieux dont dépendent les religions à mystères et qu'elles utilisent pour modérer l'énorme potentiel du sexe en faveur de la société. [LP]

Shua AMORAI-STARK, "Roman Miniature Sculptural Bezel Rings from a Caesarea Maritima Workshop", *Liber Annuus*, 58, 2008, 361-401.

Trois bagues inédites en bronze, qui portent au chaton une sculpture miniature représentant respectivement un buste de Sarapis (A.1.1 - pl. 1), un buste de Sarapis dans un temple distyle (C.1 - pl. 4) et un buste d'Athéna (A.5.1 - pl. 2), ont été trouvées fortuitement en Israël sur le site de Caesarea Maritima. Une autre, également inédite, portant au chaton les bustes alignés d'Isis et Sarapis (B.1 - pl. 3a-b), est réputée provenir du même site, bien qu'issue du marché de l'art à Jérusalem². Cet ensemble permet à Sh. A.-S. de supposer l'existence à Caesarea Maritima d'un atelier de bijouterie produisant ces bagues entre la fin du I^{er} siècle a.C. et la première moitié du II^e siècle p.C.

D'autres bagues de ce type étant connues par ailleurs, Sh. A.-S. en dresse le catalogue, faisant ainsi ressortir l'originalité des exemplaires de Caesarea Maritima (p. 362-368)³. La sculpture appliquée sur le chaton représente généralement le buste frontal d'une divinité (A), le plus souvent Sarapis (A.1.1-13), parfois Sarapammon plutôt que Zeus-Ammon (A.3.1-2) et Isis (A.4.1-3), rarement Sarapis sur un aigle (A.2.1) et Athéna (A.5.1). On rencontre aussi quelques bustes alignés d'Isis et Sarapis (B.1-3), un buste de Sarapis dans un sanctuaire (C.1) et une Isis debout avec sistre et situle (D.1).

En associant deux parties métalliques distinctes par une légère soudure, ces bagues adoptent une technique bien attestée à l'époque romaine à partir du I^{er} siècle a.C. (p. 369)⁴. Quant aux types iconographiques, ils se seraient constitués pour la plupart en Égypte

2/ Sh. A.-S. rattache aussi à Caesarea Maritima deux bagues passées en vente chez Sternberg à Zurich (A.1.2-3). Cette information, qui n'est pas relayée pas les catalogues de vente en question, provient du marchand qui a fourni les bagues à Sternberg.

3/ Sur les bagues de ce type à l'effigie de Sarapis, cf. supra, p. 249, 252 et 254, n° I.AC 48-54, V.AAC 16, V.AD 3 et VI.BA 29, qui complète Veymiers 2009, 26-28 et 262-267, n° I.AC 2, 4-7, 9-16, 19-20, 23, 25-29, 31-37 et 39-46 (buste de Sarapis), 34 et 268, n° I.BA 9 (buste de Sarapis sur un aigle), 110 et 313-314, n° V.AAC 5, 7-8 et 11 (bustes alignés d'Isis et Sarapis), 187 et 349-351, n° VI.BA 8, 11-13, 15, 17 et 25 (buste de Sarapammon).

4/ Sh. A.-S. nous semble accorder trop d'importance à cette technique dans la définition de ce type de bagues. Certaines ont en effet été coulées en une seule pièce. C'est le cas, par exemple, d'un des plus anciens exemplaires connus (Veymiers 2009, n° I.AC 7), où le buste de Sarapis se détache en haut relief sur le chaton.

1/ Cf. Montero 1979-1980, 241-253.

ptolémaïque avant de se diffuser dans le monde gréco-romain, notamment à Caesarea Maritima (p. 370-384). On les retrouve sur d'autres supports matériels, souvent de petites dimensions, bijoux, gemmes et monnaies, qui attestent leur popularité aux I^{er} siècle a.C. et I^{er} siècle p.C.

Ces bagues, dont les premiers exemplaires ne sont probablement pas antérieurs au I^{er} siècle a.C., présentent des affinités stylistiques avec les gemmes (p. 384), ainsi qu'on peut le constater à Caesarea Maritima, qui avait aussi accueilli des ateliers de glyptique. Elles semblent par ailleurs avoir subi l'influence d'autres bijoux fabriqués en Égypte entre les III^e et I^{er} siècles a.C. : des bagues⁵ en or munies de buste(s) d'Isis et/ou Sarapis qui n'ont pas été soudés sur l'anneau, mais coulés avec lui, et d'autres, en or, bronze ou argent, dont le chaton porte un décor en relief, le plus souvent un portrait royal (p. 385-389). Enfin, la tendance romaine à élever le relief des camées à partir de l'époque augustéenne a peut-être aussi influencé la constitution de nos bagues dans les ateliers égyptiens (p. 389-391).

Les propriétaires de tels bijoux voulaient afficher leur dévotion (p. 391-393). Peut-être d'abord réservées aux membres du sacerdoce, ils auraient ensuite été également portés par les fidèles, peut-être membres d'associations religieuses ou des initiés. Les plus précieux, en or et en argent, devaient appartenir à des individus de classe élevée ou moyenne, tels des citoyens influents ou des officiers de l'armée, et ceux en bronze, à des individus aux moyens plus modestes, comme des soldats.

Les cultes isiaques étant déjà honorés à Caesarea Maritima sous le règne d'Hérode, il ne serait guère étonnant qu'on en trouve trace dès cette époque parmi les gemmes et les bijoux produits par les ateliers de la cité (p. 393-395)⁶. Il nous semble en revanche difficile de croire, sur base de la documentation actuelle, que l'un de ces ateliers aient pu se spécialiser dans ce type de bagues, allant même jusqu'à en accroître le répertoire. [RV]

Xavier AQUILUÉ, Tomàs BASES, Pere CASTANYER, Joaquim MONTURIOL, Marta SANTOS & Joaquim TREMOLEDA, "El proyecto de restitución virtual de la ciudad griega y romana de Empúries", *MARQ* 00 (sic), 2005, 113-124.

La cité gréco-romaine d'Ampurias a fait l'objet, depuis les premières campagnes de fouilles du début du XX^e siècle, d'une littérature abondante. Grâce aux nouvelles technologies, plusieurs chercheurs ont décidé de présenter un projet de reconstitution virtuelle de

celle-ci en prenant comme point de départ le sanctuaire d'Isis et Sarapis (sic), situé dans le secteur religieux de la cité grecque entièrement mise au jour actuellement. Par la suite, leur volonté est de pouvoir sillonner les différentes unités qui composent la Néapolis et la cité romaine d'Ampurias qui, quant à elle, n'a été fouillée que partiellement. [LP]

Zofia Halina ARCHIBALD, "Contacts between the Ptolemaic Kingdom and the Black Sea in the Early Hellenistic Age", dans V. Gabrielsen & J. Lund (éd.), *The Black Sea in Antiquity. Regional and Interregional Economic Exchanges*, Aarhus 2007, 253-272.

Plusieurs documents, un papyrus des archives de Zénon, le navire lagide Isis mentionné sur une fresque de Nymphaion, une dédicace à Isis, Sarapis et Anubis de Chersonèse, une statue d'Arsinoé II en basalte sont des éléments disparates qui semblent toutefois illustrer les relations ayant existé, au III^e siècle a.C. entre le Bosphore cimmérien et le royaume lagide. Si la diffusion et l'arrivée des cultes isiaques dans plusieurs cités du Nord de l'Égée et des rives du Pont-Euxin ne peuvent se comprendre que dans le cadre plus large des rapports politiques et diplomatiques entretenus par l'Égypte ptolémaïque et les divers pouvoirs de la région, les facteurs réels sont de natures variées. Politiques, à l'occasion, lorsque des garnisons lagides sont en place dans telle cité, économiques souvent, la plupart des points d'ancrage de la famille isiaque étant des ports, éléments d'un réseau commercial dense au sein duquel Alexandrie et surtout Rhodes jouent un rôle prépondérant. Il en va ainsi d'Odessos, Tomis, Istros, Olbia et Chersonesos. À l'intérêt des commerçants désireux de vendre la culture égyptienne sous toutes ses formes, même religieuses, s'ajoute celui du clergé égyptien, soucieux d'exister face aux Grecs et de marquer son territoire, fut-ce en allant faire connaître ses dieux outremer. Cette combinaison d'intérêts communs est particulièrement sensible dans le royaume du Bosphore, où le réseau de diffusion du verre coïncide fortement avec celui des cultes isiaques. [LB]

Rosalba ARCURI, "Agostino e il movimento dei pellegrini verso l'Africa romana", dans A. Akerraz *et al.* (éd.), *L'Africa romana XVI, Rabat, 15-19 dicembre 2004*, Rome 2006, 945-958.

R. A. évoque (p. 946) les pèlerinages vers les temples de Sarapis et d'Esculape pour montrer que la vogue des pèlerinages chrétiens s'inscrit dans une tradition. [JLP]

Mariagrazia ARENA & Irma BITTO, "Il motivo della morte en terra straniera nei *CLE* bücheleriani", dans A. Akerraz *et al.* (éd.), *L'Africa romana XVI, Rabat, 15-19 dicembre 2004*, Rome 2006, 1021-1042.

Les auteurs signalent (p. 1028-1029) des épitaphes découvertes en Italie et à proximité. Deux nous concernent. La première (*CLE*, 104 = *RICIS*, 510/0501), d'Urbino, est celle d'un jeune esclave : "*Hic Phocaensum*

5/ Ces bagues, dont nous avons rassemblé les exemplaires à l'effigie de Sarapis (cf. Veymiers 2009, 110 et 313-314, n° V.AAC 3-4, 6, 10 et 12), sont généralement datées de l'époque impériale et ne sont donc pas forcément des précurseurs du type dont il est ici question.

6/ Notons, à côté des *isiaica* de Césarée déjà listés dans Bricault 2001, 75, deux petites têtes inédites qui appartenaient à des statuettes d'Isis : l'une en plomb découverte en 1995, l'autre en bronze découverte en 1992 (p. 376).

civis in patrio solo, nunc Italorum Ditis intra terminos nomen tenebit Isis nati puer” ; la seconde (CLE, 1265 = RICIS, 615/0401), de Solin, mentionne L. Cassius Hermodorus. [JLP]

Adelina ARNALDI, “Il culto delle divinità *Augustae* e i *seviri* nella documentazione epigrafica della *Mauretania Tingitana*”, dans A. Akerraz et al. (éd.), *L’Africa romana XVI*, Rabat, 15-19 décembre 2004, Rome 2006, 1695-1705.

Les deux inscriptions bien connues de Banasa, dédiées à Isis *Augusta*, font l’objet, avec d’autres consacrées à Cérès, Diane, Junon et Minerve, *Spes*, Vénus et *Victoria*, de cette étude. Sur ce sujet, on consultera avec profit Y. Le Bohec, “Isis dans l’épigraphie de la Maurétanie Tingitane”, dans L. Bricault (éd.), *Isis en Occident*, Leyde-Boston 2004, 321-330. [JLP]

Ilias ARNAOUTOGLU, “Group and Individuals in *IRhannous* 59 (SEG 49.161)”, dans S. Milanezi (éd.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate. Actes du colloque international, Tours 7 et 8 mars 2005*, Tours 2007, 317-337.

I. A. traduit et commente l’importante inscription honorifique de Rhamnonte (RICIS, 101/0502) relative à l’obtention gracieuse d’un terrain par une association de Sarapiastes, des garnisaires athéniens, pour y installer un lieu de culte à Sarapis et Isis c. 220 a.C. (date avancée dans le RICIS). L’auteur, grâce à une enquête prosopographique, propose une date c. 224 a.C. Une partie du commentaire, qui s’appuie sur une identification hypothétique du généreux donateur du terrain au neveu d’un général macédonien, ne convainc pas. Il ressort toutefois que, dans les années 220 a.C., après la mort du roi Démétrios II, Athènes esquisse un rapprochement avec Ptolémée III, ce qui pourrait expliquer l’accueil positif réservé à la demande des Sarapiastes de Rhamnonte, comme à celle des Sarapiastes, non citoyens cette fois, d’Athènes, mentionnés dans un texte de 215/4 (RICIS, 101/0201), mais dont l’association devait exister depuis plusieurs années déjà. [LB]

Caroline ARNOULD-BEHAR, “L’espace urbain d’Aelia Capitolina (Jérusalem) : rupture ou continuité ?”, *Hist. Urb.*, 13, 2005, 85-100.

La fondation de la colonie sous Hadrien a-t-elle amené un remodelage total de l’espace ou subsiste-t-il des traces de continuité de la ville ancienne ? L’étude du secteur nord-est de la vieille ville, sur le site de Bethesda, fait apparaître les traces d’un sanctuaire romain, qui devait exister avant la fondation, probablement un *Asclépieion*, au nord de l’actuelle église Sainte Anne (p. 95-96)⁷. La présence de Sarapis, bien connu dans le monnayage de la ville, y est attestée par un pied votif au nom de Pompeia Lucilia et un relief du dieu en Agathodaimon dont l’auteur prépare la publication.

Elle fait l’hypothèse (p. 99) que cet édifice cultuel aurait remplacé une zone d’habitation (I^{er} siècle a.C. - I^{er} siècle p.C.). [MCB]

T. ASSANTE, “Il Tempio di Iside e il suo allestimento ‘contestuale’ nelle sale del Museo Archeologico Nazionale di Napoli”, *RStPomp*, 16, 2005, 285-294.

Cet extrait de la thèse d’un jeune chercheur en muséologie s’articule en trois parties : les fouilles de l’Iséum en 1764 et le musée de Portici ; le Real Museo Borbinico et l’évolution des collections de peintures et d’objets en provenance de Pompéi ; l’agencement actuel. On y constate un souci très précoce de conservation des peintures. Leur place dans le musée a varié en fonction de l’histoire de la ville, de la formation et des conceptions des directeurs ainsi que de l’extension possible. Si l’on prend l’exemple de l’Iséum, à l’ancienne classification typologique et thématique se substitue le souci actuel de restituer au mieux la topographie du temple. Le circuit proposé au visiteur dans les salles 79 à 84 du premier étage est un modèle efficace de remise en contexte avec une architecture discrète dans la présentation, accompagnée de panneaux didactiques. [MCB]

Luigia ATTILIA & Fedora FILIPPI, “Tra Gianicolo e Tevere: le fonti documentarie sui culti orientali”, dans B. Palma Venetucci (éd.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Rome 2008, 174-188.

Lors de fouilles menées en 2005 via Sacchi, sur le Janicule, ont été trouvées, dans un contexte dont il est difficile de dire s’il est public ou privé, dans une couche stratigraphiquement attribuable à la période flavio-antonine, plusieurs statuettes en terre cuite : une tête d’Isis (fig. 8, p. 187), un taureau (Apis ?) et deux têtes de Sarapis (dont une illustrée fig. 9, p. 187). [LB]

Sydney H. AUFRÈRE, “Au sujet des représentations du Cerbère de type ‘macrobien’ et pseudo-macrobien : une recherche iconologique”, *RANT*, 2, 2005, 3-40.

L’intérêt de cet article réside dans l’élaboration d’un catalogue de 22 objets reflétant l’évolution du type “macrobien” avec de nombreux documents qui ne figurent pas dans le LIMC⁸. Il met, ainsi, en évidence l’existence de petits bronzes votifs d’origine alexandrine, correspondant au monstre tricéphale de Macrobie, *Sat.* 1.20. La problématique de cette représentation s’appuie sur un texte de Plutarque, *De Iside* 28, qui souligne le rôle conjoint de Manéthon et de Timothée dans l’interprétation de Cerbère, mariant des conceptions grecques et égyptiennes pour aboutir à la création de Sarapis. L’auteur étudie les relations possibles de ce gardien infernal avec les dieux canidés égyptiens, la Grande Dévoreuse et Tithoès. Mais la nature du Cerbère macrobien semble essentiellement liée à la domination de Sarapis-Hadès-Pluton sur le temps et la mort. [MCB]

⁷ Pour une description du lieu et du matériel découvert, sa destination salutaire, l’identification de son dieu et sa situation hors les murs, cf. Belayche 2007, 463-468.

⁸ Woodford & Spier 1981, 30, n° 77-91.

Alexandru AVRAM, "Une inscription de Tomis redécouverte à Caen", dans L. Mihailescu-Bîrliba & O. Bounegru (éd.), *Studia historiae et religionis daco-romanae. In honorem Silviu Sanie*, Bucarest 2006, 277-283.

A. A. a reconnu, dans les locaux du Centre de recherches archéologiques et historiques médiévales de l'Université de Caen, une inscription de Tomis publiée autrefois par M. Brillant⁹, qui l'avait vue dans la cour d'un immeuble de la rue de Hambourg à Paris. Il s'agit de la dédicace d'un autel à Sarapis (*RICIS*, 618/1005) émanant de Karpion, fils d'Anubion, pour le lieu de réunion des (négociants) alexandrins, datée de l'an 23 d'Antonin, le 1^{er} Pharmouthi, soit le 29 mars 160 p.C. Remarques de détails sur le texte de l'inscription. [LB]

A. AVRAM, "L'Égypte lagide et la Mer Noire : approche prosopographique", dans A. Laronde & J. Leclant (éd.), *La Méditerranée, d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques*, Cahiers de la Villa Kérylos, n° 18, Paris 2007, 127-153.

Les relations entre l'Égypte lagide et la mer Noire peuvent être abordées de plusieurs manières : l'ingérence (discrète) des Ptolémées dans les affaires pontiques (politique, commerce), l'enquête sur les cultes isiaques (inscriptions et archéologie), les relations entre les deux mondes sans oublier le rôle de relais comme Rhodes et celui des mercenaires en Égypte. L'auteur se limite ici à l'approche prosopographique.

Pour les Égyptiens en mer Noire, on a peu de choses : l'ambassade de Ptolémée II à Nymphaion en 254, suivie de celle du roi Parisadès à Alexandrie ; un Alexandrin mort à Callatis ; *oikos* des Alexandrins de Tomis à l'époque romaine. Deux de ces témoignages touchent les isiaques : Nymphaion avec la fresque du navire Isis (*RICIS*, 115/0401) et *oikos* tomitain (*RICIS*, 618/1005). L'influence médiante de Délos ou Rhodes a pu jouer. A. A. dresse également, non sans difficultés, une liste de 89 pontiques connus dans l'Égypte lagide (mercenaires sans retour à leur terre natale, lettrés, de rares commerçants). La circulation se fait surtout vers l'Égypte et privilégie le Pont Sud. [MCB]

Yvan BARAT *et al.*, *Les Yvelines*, CAG, 78, Paris 2007.

Aux Mureaux, rue des Gros-Murs, des fouilles menées en 1906 ont amené la découverte de structures antiques. Parmi le petit mobilier recueilli, on remarque un manche de canif en os à l'effigie d'Harpocrate (p. 256, fig. 380), acquis par la municipalité en 1985. À Richebourg, au lieu-dit La Pièce du Fient, une *villa* romaine a livré de très nombreux documents, parmi lesquels une statuette de Sarapis en bronze (fig. 464, p. 302), découverte dans des déblais à proximité d'une cave où fut retrouvée une intaille en sardoine du III^e siècle p.C. figurant Sol (fig. 463, p. 302). [LB]

Paul BARATA DIAS, "La religion égyptienne chez Plutarque et chez Athanase d'Alexandrie. Les animaux, des signes d'une continuité", dans J. Boulogne (éd.), *Les Grecs de l'Antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque. Actes du colloque de Lille, 12-13 décembre 2003*, Lille 2005, 173-187.

L'étude met en parallèle deux auteurs grecs, intéressés par la présence des animaux dans la religion égyptienne, qui partageraient les mêmes inquiétudes, le même langage et les mêmes symboles dans deux ouvrages, le *De Iside et Osiride* et la *Vita Antoni*, malgré l'existence d'un contexte culturel différent dans le temps et l'approche. Dans les deux cas, les animaux sont présentés comme des médiateurs du surnaturel. Les différences constatées permettent de mesurer l'avancée du christianisme en Égypte, lors de la cohabitation : rupture avec l'intégration de l'homme dans le monde naturel. La fonction médiatrice de la nature animale devient une superstition. La pensée de Plutarque témoignerait, déjà, de la fin de l'équilibre entre hommes, dieux et nature. [MCB]

Silvia BARBANTANI, "Goddess of love and mistress of the sea. Notes on a Hellenistic hymn to Arsinoe-Aphrodite (*PLit. Goodsp.* 2, I-IV)", *Ancient Society*, 35, 2005, 135-165.

Parmi les textes composant le *PLit. Goodspeed 2* figure un hymne à Aphrodite compilé au II^e siècle de notre ère. La déesse y est célébrée essentiellement en tant que maîtresse de la mer et de déesse de l'amour conjugal, en un portrait caractéristique de la propagande royale ptolémaïque du III^e siècle a.C. S.B. avance plusieurs hypothèses à son sujet, dont une, particulièrement intéressante, sur le cadre d'exécution de l'hymne, qui pourrait être lié à un culte chypriote d'Arsinoé Philadelphie, ici assimilée à Aphrodite. L'auteur fait également l'hypothèse (p. 152), très vraisemblable, qu'Isis déesse de la mer serait une création alexandrine, due au syncrétisme avec Aphrodite et à son association avec les premières reines lagides, maîtresses des activités navales : "this could have happened under the reign of Arsinoe II, divinised both as Isis and Aphrodite", une thèse que nous avons développée dans Bricault 2006b, 22-36. [LB]

Maria BĂRBULESCU & Adriana-Claudia CÎTEIA, "Inscriptii inedite din Dobrogea", *Pontica*, XXXIX, 2006, 205-218.

Publication (n° 5, p. 209-215 et fig. 5, p. 217) d'une plaque de marbre fragmentaire inscrite découverte en 1985 dans la zone du Commandement de la Marine sur le site de l'antique Tomis (auj. Constantza) et conservée au Muzeul de Istorie Națională și Arheologie de la ville (n° inv. 35802). Elle porte une dédicace au seigneur, le grand dieu Sérapis, à Isis, à Anubis et aux dieux qui partagent le même temple et écoutent les prières. Elle peut dater de la seconde moitié du II^e siècle p.C. On distingue, au-dessus de l'inscription, la partie inférieure de figures anthropomorphes en bas-relief. Petit commentaire

9/ Brillant 1912, 284-296.

qui s'appuie sur une bibliographie essentiellement roumaine¹⁰. [LB]

Mihai BĂRBULESCU, "Culte egéptene la Potaissa", dans G. Corneliu & Cr. Găzdac (éd.), *Fontes Historiae. Studia in honorem Demetrii Protase*, Biblioteca Muzeului Bistrița, Seria Historica, 12, Bistrița-Cluj-Napoca 2006, 351-360.

Une tête de Sarapis en calcaire a été découverte dans les thermes de Potaissa situés à l'intérieur du camp romain de la *legio V Macedonica* (Muzeu de Istorie Turda, n° inv. 16516). Il s'agit d'un travail local¹¹. Les fouilles ont également mis au jour une bague avec une gemme présentant le buste du dieu tourné vers la gauche (p. 354 - Muzeu de Istorie Turda, n° inv. 14496). [LB]

Federico BARELLO, "Tra il fiume e le colline. L'area archeologica di *Industria* a Monteu da Po (Torino)", dans M. Venturino Gambari (éd.), *Vivere nei luoghi del passato. Tutela, valorizzazione e fruizione delle aree e dei parchi archeologici, Serravalle Scrivia, 25-26 settembre 2004. Atti del convegno*, Genova 2008, 139-142.

La cité romaine d'*Industria*, sur la rive droite du Pô, en Ligurie, a succédé au village ligure de Bodincomagus. Des fouilles menées depuis les années 60 par la Soprintendenza Archeologica del Piemonte ont permis de mieux connaître la structure de la cité. L'urbanisation du site ne paraît pas antérieure à l'époque augustéenne. La vie de la cité semble avoir été dominée par les deux *gentes* des *Avilii* et des *Lolli*. Le premier temple consacré à Isis paraît dater de la période augusto-tibérienne. Placé au cœur de l'espace sacré, il se présente comme un monument sur podium à pronaos et cella unique, flanqué sur les côtés sud et ouest de séries de chambres bordant une petite cour dotée d'un puits et d'une fontaine à exèdre. Le développement de la cité, la multiplication des *tabernae* et des boutiques d'artisans modifient rapidement la structure de l'*area sacra*, si bien que celle-ci est entièrement remodelée au début du II^e siècle p.C. Au premier Iséum succède un second temple qui se présente comme un grand temple à hémicycle, dont les structures reposent clairement sur les fondations des bâtiments annexes au premier temple, et précédé de ce qui pourrait être un dromos. L'activité du sanctuaire a dû être importante, si l'on en juge par le nombre et la qualité des petits bronzes qui y furent retrouvés. La phase ultime d'existence du sanctuaire doit être fixée à la fin du IV^e ou au début du V^e siècle¹².

La présentation rapide du site d'*Industria* par l'archéologue F. B. est illustrée par une photographie aérienne du site de l'Iséum (fig. 1) et une statuette en bronze d'Isis-Fortuna, déjà connue, conservée au Musée des antiquités de Turin (fig. 3 - de face et de dos). [LB]

Lorenza BARNABEI, "I Culti di Pompei. Raccolta critica della documentazione", dans *Contributi di archeologia vesuviana III*, Studi della Soprintendenza Archeologica di Pompei, 21, Rome 2007, 11-88.

Aux p. 56-63 de ce rapide et incomplet recensement des données culturelles pompéiennes sont rassemblés plusieurs documents se rapportant à Isis et son cercle. P. 57, fig. 26 est proposée une photographie de l'inscription gravée sur une grande plaque en marbre blanc posée au-dessus de la porte d'entrée de l'Iséum (*RICIS*, 504/0202), citée et brièvement commentée parmi une demi-douzaine d'autres. Suit une description de l'Iséum, illustrée par diverses peintures, statues et objets déjà connus. [LB]

Margherita BEDELLO TATA, "Ostia, la tomba 18 (della sacerdotessa isiacca) e la sua decorazione", *Bollettino d'Arte*, serie VI, 131, 2005, 1-22.

Cette tombe de la Via Laurentina est dite "de la prêtresse isiaque" en raison de la peinture d'une niche sur sa façade où une femme portant un manteau à franges brandit un sistre. L'auteur s'intéresse à un tout autre aspect, l'analyse des peintures et des stucs des parties intérieures qu'elle date de l'époque julio-claudienne ainsi que les inscriptions des propriétaires, un couple d'affranchis lié à la maison impériale des *Iulii*. La thématique de ce décor se référerait aux rites mystérieux de Dionysos. [MCB]

Giorgio BEJOR, "Tipologia di animali esotici da illustrazioni di testi?", dans *Iconografia 2005: immagini e immaginari dall'antichità classica al mondo moderno: atti del Convegno internazionale, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti, 26-28 gennaio 2005*, Rome 2006, 267-276.

L'auteur étudie la transmission des représentations d'animaux exotiques pendant l'Antiquité (jusqu'au VI^e siècle p.C. avec Cosmas Indicopleustes) et choisit l'exemple du rhinocéros pour illustrer ses propos ; il cite, à propos d'un dessin de Dürer, un protome de la basilique Ulpia (MNR) et le dessin d'un relief attribué à Pompéi. L'animal est, d'abord, connu par les chroniqueurs de l'expédition d'Alexandre en Inde et les grands classiques des curiosités lointaines (Strabon, Diodore, Pline). Pour l'iconographie et son évolution, il signale la tombe d'Apollophane à Marissa (fig. 4), la mosaïque de Palestrina, celle de Lod (Israël), le décor de l'"amphithéâtre" de Césarée, la mosaïque de la Grande Chasse de Piazza Armerina. Il fait aussi allusion aux vignettes des herbiers sur papyrus. L'introduction de l'animal cornu à Rome à la fin de la République, prolonge son succès dans les textes ; les représentations figurées deviennent plus réalistes et peuvent varier, selon son origine africaine ou asiatique. La même analyse est appliquée, brièvement, à la girafe, en fin d'article. [MCB]

10/ Cf. supra, p. 306-307 (*RICIS Suppl.* II, 618/1008).

11/ Une autre tête de Sarapis en calcaire local fut découverte en 1928 sur une colline de la ville ; cf. Isac 1970, 549-553.

12/ Cf. Zanda 1995, 241-250.

Nicole BELAYCHE, "Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur... *Basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale", dans A. Vigourt *et al.* (éd.), *Pouvoir et religion dans le monde romain en hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris 2006, 257-269.

L'utilisation d'acclamations pour proclamer la puissance éminente d'une divinité pose le problème de la cohabitation de l'hénothéisme avec le polythéisme ; l'auteur nie qu'il puisse s'agir d'une étape vers le monothéisme, comme on l'a longtemps pensé sous l'influence de la tradition judéo-chrétienne¹³. L'acclamation *Heis* (seul, unique) est un superlatif relatif ; les dieux exaltés restent en relation avec les autres dieux. Outre les divinités anatoliennes, Isis et Sarapis offrent de riches données dans ce domaine. Glorifier ainsi un dieu lui donne une souveraineté infinie, si ce n'est cosmique, comme l'attestent l'aréalogie d'Isis sur la stèle de Kymé (l. 11 ; 52-53) et les *Métamorphoses* d'Apulée (XI, 6). L'idée d'une subordination à un dieu apparaît clairement dans les essais philosophiques (Plutarque, *De Iside*, 67). Quant aux hymnes isiaques de l'époque impériale, tels ceux de Médinet Madi, ils sont l'illustration la plus frappante d'un panthéon hénothéiste où une déesse *hypsisté* est aussi protectrice des dieux *hypsistoi*. [MCB]

N. BELAYCHE, "Des divinités 'ex-altées' aux premiers siècles de notre ère : les acclamations *Heis theos*", *Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses, Religions de Rome et du monde romain*, 114, 2005-2006, 223-234.

Après avoir fait référence à l'ouvrage classique d'E. Peterson¹⁴ qui avait adopté, sur ce sujet, une optique christianisante, N. B. place la réflexion sur l'unicité du divin sous l'angle d'une "pratique religieuse pluraliste". Pour le monde isiaque, un parallèle est établi avec les aréalogies, en particulier la stèle de Maronée où Isis et Sarapis sont qualifiés de *monoi theoi*, terme qui apparaît aussi dans la légende de gemmes à caractère divin. Mais les acclamations adoptent la forme plus spécifique d'un slogan dans une perspective d'eulogie et impliquerait le choix nouveau d'une relation personnelle avec la divinité¹⁵. [MCB]

N. BELAYCHE, "Rites et 'croyances' dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale", dans J. Scheid (éd.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Entretiens sur l'Antiquité classique de la Fondation Hardt, 53, Genève 2007, 73-115.

Les stèles anatoliennes dites de confession des II^e-III^e siècles p.C. traduiraient une modification ou une évolution de la "croyance" de certains milieux païens du fait que plusieurs d'entre elles attestent une tendance

hénothéiste, voire monothéiste¹⁶. Dans ces textes, le lexique de la *pistis* est mis en rapport avec l'expérience directe, quotidienne, que les fidèles faisaient des dieux et, l'*apistis*, a contrario, désigne une conduite sociale ou rituelle déterminée par le mépris ou l'ignorance des dieux. Une gemme isiaque, conservée à l'Institut für Altertumskunde de Cologne (et non au Musée), peut-être du II^e siècle, offre un parallèle iconographique à ce schéma. On y voit deux représentations de Sarapis, l'un debout, l'autre trônant, tandis que court la légende ὁ πιστός εἰ[α]τ[η]ρίσιον¹⁷. N. B. se demande ensuite si les polythéistes ont pu croire en un seul dieu, analysant la formule *heis theos*, acclamation qui exalte certains dieux, et qui pourrait tirer son origine (p. 98) de la formule bien connue *Heis Zeus Sarapis*, qui proclame, selon un processus polyonymique fréquemment attesté, l'identité de deux grands dieux de traditions culturelles originellement différentes, mais non pas leur unicité. [LB]

N. BELAYCHE, "Les dévotions à Isis et Sérapis dans la Judée-Palestine romaine", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 448-469.

Pour N. B., les cultes venus d'Égypte sont certes bien présents en Palestine, mais, ce qui peut surprendre, le sont de façon très dispersée et très minoritaire. Lorsqu'ils sont installés dans les cités de façon visible, mais pas nécessairement officielle, leur intégration s'est opérée selon des modalités bien connues : rôle des migrants (commerçants et soldats) dans leur introduction, installation sur le littoral pour des raisons obvies de lieu d'arrivée, rôle des personnels civils et militaires à partir du moment où Sarapis est devenu un protecteur de la personne impériale et s'est fondu avec le grand dieu du panthéon gréco-romain. Ce dernier point explique pour partie le décalage constaté entre la quasi-omniprésence de Sarapis sur les monnaies et celle, plus discrète, d'Isis¹⁸. Selon l'auteur, si Sarapis a pu inspirer ainsi les monétaires, cela ne lui a pas pour autant gagné de forts attachements dévotionnels, tout au moins en l'état actuel de nos connaissances¹⁹. Cependant, le fait qu'il soit nommé ainsi qu'Isis dans le Talmud²⁰, alors que les dieux païens ne reçoivent que des noms génériques (Merkulis pour les dieux grecs et Baal Peor pour les dieux syro-cananéens) est l'indice d'une présence réelle.

La singularité de la Judée-Palestine, terre de monothéistes même s'ils furent malmenés aux I^{er} et II^e siècles p.C., ne semble pas la distinguer, à cet égard, du reste de la Syrie. Byblos mise à part, Isis et Sarapis y

16/ Voir, respectivement, Versnel 1990, et Athanassiadi & Frede 1999.

17/ Cette lecture est de Merkelbach 1994, 296, suivi par Veymiers 2009, 131, n° V.AD 1 ; comparer la restitution Ο ΠΙΣΤΟΣ ΕΙ[ΚΕ]ΤΗΡΙΟΝ proposée par Michel 2001, 345.

18/ Cf. Bricault 2006c, 123-135.

19/ Une opinion qu'il faudra peut-être faire évoluer après la publication des recherches menées par V. Vaelcke, de l'Université Humboldt de Berlin, sur la présence isiaque au Proche-Orient.

20/ Cf. Lieberman 1942, 139-141.

13/ Pour le cas exemplaire de ce type de réflexion en Égypte pharaonique, nous renvoyons à Hornung [1971] 1986.

14/ Peterson [1926] 2005.

15/ N. Belayche développe son argumentation dans Belayche 2010, 141-166.

ont suivi l'évolution religieuse d'ensemble de l'Empire, favorisant son chef et ses serviteurs en contexte public et protégeant les individus dans leurs besoins privés. Isis ne s'y est guère imposée comme grande déesse, peut-être parce que la place était déjà occupée par Astarté ? [LB]

N. BELAYCHE, "Les immigrés orientaux à Rome", dans A. Laronde & J. Leclant (éd.), *La Méditerranée, d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques*, Cahiers de la Villa Kérylos, n° 18, Paris 2007, 243-360.

Quel est le devenir des traditions religieuses des émigrés dans une Rome intégratrice ? L'exemple des motivations du choix de la langue (grec ou latin) dans les inscriptions de Rome et ses alentours sert de base à cette étude, en se limitant aux fidèles des cultes syriens et égyptiens. L'emploi du grec peut être une fidélité aux dieux d'origine, une identité revendiquée. Pour les isiaques, il s'agit, la plupart du temps, de dieux intégrés dans le panthéon romain, ce qui n'empêche pas des Romains de souche d'utiliser le grec dans des formules consacrées. Les choix linguistiques sont donc commandés par des stratégies de communication, selon que l'interlocuteur est un compagnon, un collègue professionnel ou une autorité de la cité. À l'*Iseum Campense* où la langue liturgique est le grec et où l'on trouve des fidèles et des prêtres égyptiens, on trouve des dévots bilingues. Le facteur d'autoreprésentation n'est pas non plus à négliger (*schola* de Porto) ; si les prêtres emploient le grec comme le latin pour les offrandes, les épitaphes sont généralement en latin pour des raisons juridiques. Bien qu'émigrés et fidèles à leurs traditions, les orientaux ont cœur à s'intégrer. En optant pour des formes ou une langue latine, ils veillent à la respectabilité de leurs divinités sans en sacrifier la personnalité. [MCB]

N. BELAYCHE, "La représentation du divin dans le monde romain (I)", *Annuaire EPHE, Section des sciences religieuses, Religions de Rome et du monde romain*, 116, 2007-2008, 177-186.

La notion de représentation du divin est au centre des réflexions d'un groupe de recherches internationales, FIGVRA, patronné par l'auteur ; il s'agit "d'éclairer les formes, modalités et processus de l'évolution de la représentation du divin dans le monde romain impérial". Le dossier de Sérapis est choisi au titre de premier exemple. Une historiographie antique révélatrice de l'approche de chaque auteur se dégage : le point de vue de Clément d'Alexandrie (III^e siècle p.C.), un des premiers Pères de l'Église chrétienne, s'étudie dans trois extraits où l'on discute de la place du dieu dans la chronologie biblique, de l'origine du dieu, de son nom et de son image statuaire²¹. Il ressort de la version attribuée à Athénodore de Tarse (I^{er} siècle a.C.) l'idée d'un dieu de formation hétérogène gréco-égyptienne avec correspondance entre le modelage des divers éléments minéralogiques formant la statue et sa nature

composite transparente aussi dans son nom (*Protreptique*, IV, 48, 4-6). Auparavant, l'historien romain Tacite avait dégagé les aspects fonctionnels du dieu (*Histoires* IV, 83-84). [MCB]

José BELTRÁN FORTES, "Cultos orientales en la *Baetica* romana. Del coleccionismo a la arqueología", dans B. Palma Venetucci (éd.), *Culti orientali tras cavo e collezionismo*, Rome 2008, 249-272.

Du collectionnisme à l'archéologie, J. B. F., auteur de nombreux travaux sur Italica notamment, nous propose un article consacré aux cultes orientaux dans la Bétique romaine. Il fait d'abord le point sur une série d'objets archéologiques d'époque romaine et de caractère "exotique" que l'on rencontre dans certaines collections d'Andalousie constituées depuis l'Époque moderne. De manière générale, il est principalement question des divinités égyptiennes²². Il s'intéresse notamment à un type d'objets dont l'appartenance à la sphère culturelle isiaque pose problème. Il s'agit d'un pied votif, attribué généralement au dieu Sarapis, découvert à Astigi, aujourd'hui Ecija, conservé actuellement au musée archéologique de Malaga. L'auteur fait encore état de plusieurs petits objets de caractère égyptien, notamment d'un Bès qui viendrait d'Hispalis et d'un Apis. Pour le reste, l'absence de contexte de découverte et de lieu de conservation témoignent de la valeur de ces pièces comme objets de collection, mais ne permettent pas de les rattacher à un culte ou à une époque. Les collections andalouses des siècles contemporains, principalement le XIX^e, apportent peu d'objets égyptiens ou égyptisants. Un oushebtî de la collection du Museo Loringiano peut être considéré comme faisant partie du matériel archéologique inséré en contexte funéraire dans les tombes phéniciennes du sud de la péninsule Ibérique, antérieur à la période romaine. Enfin, il met en avant quelques inscriptions qu'il qualifie de témoignages exceptionnels. En effet, les cultes égyptiens en Bétique sont, comme dans d'autres régions de l'Empire, les mieux documentés parmi les cultes "orientaux". C'est à travers l'épigraphie que l'on perçoit le mieux cette ferveur. [LP]

Colette BÉMONT & Hélène CHEW, *Musée d'archéologie nationale de Saint-Germain-en-Laye. Lampes en terre cuite antiques*, Paris 2007.

Cette publication exhaustive des collections de lampes du musée des Antiquités nationales apporte quelques exemplaires isiaques. On retrouve Isis et Héliosérapis face à face (D99 ; AF27 p. 84 et 333-334, pl. 80) sur un exemplaire tardif²³ ; Isis et Anubis se retournant (D100 ; AF15, p. 85 et 330, pl. 78)²⁴ ; Harpocrate seul de face (D101-102 ; IT55 et GA206-

^{22/} Il évoque notamment une Isis *lactans* de la cité d'Hispalis, aujourd'hui perdue ; une Isis accompagnée d'Harpocrate provenant d'Italica ; le piédestal d'Acci.

^{23/} Cet exemplaire est peut-être de Vichy : Podvin à paraître. Les autres lampes de Gaule (GA) conservées au MAN y sont décrites.

^{24/} Podvin 2001, 33-36.

^{21/} Voir l'étude de Borgeaud & Volokhine 2000, 37-76.

207, p. 85-86, 190, 277-278, pl. 22 et 54). Il est difficile de considérer comme Isis une déesse coiffée d'un *polos*, tenant la *cornucopia* et le gouvernail, debout dans un édicule (D98 ; AS14, p. 84 et 350-351, pl. 86).

On signalera aussi un masque de Jupiter-Ammon (D103 ; GA285, p. 295, pl. 62) et l'affrontement de la mangouste et du serpent (D244-245 ; GA128 et 181, p. 258 et 271, pl. 45 et 52). [JLP]

Anne BERLAN-BAJARD, *Les spectacles aquatiques romains*, Collection de l'École française de Rome, 360, Rome 2006.

Frapper les imaginations par des mises en scène recherchées et par l'ampleur des moyens déployés, tel était l'un des buts des spectacles romains, notamment à partir de la fin de la République. Parmi les innovations les plus remarquables de cette époque et du début de l'Empire figurent les ressources du décor aquatique comme lieu de l'action. Un exemple célèbre est celui des naumachies, dont certaines mirent aux prises des milliers de combattants sur de véritables navires de guerre. La fréquente association de scènes nilotiques et de combats navals, la présence de huit scènes de ce type sur les parois du portique de l'Iséum de Pompéi sont probablement à rapporter à la mise en scène de victoires remportées sur les flots par les armes de César lors du *Bellum Alexandrinum* (p. 304-307). D'autres spectacles aquatiques sont apparus à peu près au même moment : *uenationes* nilotiques ou marines (p. 66-67, 312-314 ; la première eut lieu en 29 a.C. lors de l'inauguration du temple du *Diuus Iulius*, la deuxième en 2 a.C. lors de celle du temple de Mars Ultor), et surtout mimes qui montraient "la mer au théâtre" et reconstituaient dans ce cadre la naissance de Vénus, la traversée de Léandre ou les ébats des Néréides.

Il est probable que des représentations liées à un environnement aquatique, le plus souvent artificiel, furent données en contexte isiaque. C'est ce que permettrait de suggérer la présence d'un petit théâtre à bassin élevé à proximité du temple de Diane à Ariccia, une déesse assimilée à Isis dès le I^{er} siècle a.C. La place importante du bassin dans l'*orchestra* fait supposer que ce dernier accueillait des rites aquatiques, peut-être d'immersion lustrale et, plus largement, des spectacles culturels. [LB]

G. Max BERNHEIMER, *Ancient Gems from the Borowski Collection*, Mayence 2007.

Ce catalogue des gemmes de la collection Elie Borowski à Jérusalem contient une intaille en cornaline du II^e ou du I^{er} siècle a.C. qui montre les bustes accolés d'Isis et de Sarapis (n° HG-7). La déesse porte la couronne hathorique plutôt que "a diminutive moon disc crown with horns" et son parèdre, la couronne *atef* plutôt que "a diminutive *hm-hm* crown". [RV]

Lucia Maria BERTINO, "Monete nordafricane del III-I secolo da Ventimiglia", dans A. Akerraz *et al.* (éd.), *L'Africa romana XVI, Rabat, 15-19 dicembre 2004*, Rome 2006, 1642-1647.

Une monnaie de Baria (Villaricos, au sud de l'Espagne), de 237-209, porterait la tête d'Isis-Hathor : elle est peu lisible. Une autre, émise par une cité chypriote, est ornée de Zeus-Ammon et du *basileion*. [JLP]

Alessandro BETORI & Gabriella CETORELLI SCHIVO, "Villa Adriana. Restauro degli affreschi dell'ambulacro del Serapeo", *An.Rom.*, 32, 2006, 67-91.

L'article présente la restauration technique des fresques de la voûte du grand couloir qui entoure l'exèdre du "Sérapéum" de la Villa Adriana. La consolidation et la restauration de cette voûte ont fait l'objet de plusieurs interventions depuis 1980, mettant en lumière les motifs picturaux. Suite à la présentation du cadre topographique et de la dernière interprétation du lieu comme une salle de banquets, selon la thèse de Salza Prina Ricotti²⁵, l'analyse stylistique révèle l'existence d'une décoration ornementale géométrique avec des motifs végétaux stylisés ou naturalistes, et l'imitation d'un décor en *opus sectile*. Les appendices techniques précisent le diagnostic et le programme pour l'intervention en cours. [MCB]

Fabio BETTI, "Divinità di tradizione egiziana nella glittica altinate", dans S. Fortunelli (éd.), *Sertum perusinum Gemmae oblatum. Docenti e allievi del Dottorato di Perugia in onore di Gemma Sena Chiesa*, Quaderni di "Ostraka", 13, Naples 2007, 55-68.

Trois gemmes mises au jour à Altinum, en Vénétie, et conservées au Museo Archeologico Nazionale d'Altino sont à l'effigie de divinités de tradition égyptienne, puisqu'elles figurent respectivement Isis-Tychè, Sérapis et Zeus-Ammon. F. B. avait déjà traité en 2001²⁶ des deux pierres isiaques dont il développe ici l'analyse. Une cornaline calcinée et fragmentaire, datée de la fin de l'époque hellénistique, montre une déesse debout, portant de la main droite une corne d'abondance et baissant la gauche pour saisir le menton d'un adorant, au crâne rasé, agenouillé à ses pieds (56-59, fig. 1 : AL 11.926). Sa tête est couronnée d'un emblème, une fleur de lotus selon F. B. qui l'identifie par conséquent à "Isis-Tychè"²⁷. Un prase fragmentaire, récupéré le long de la via Annia et attribué au début du I^{er} siècle p.C., représente un buste de Sérapis calathophore vu de profil vers la gauche (63-65, fig. 6 : AL 11.885). [RV]

Robert Steven BIANCHI, "Images of Isis and her cultic shrines reconsidered. Towards an Egyptian understanding of the *interpretatio graeca*", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 470-505.

La présente étude examine les plans architecturaux et le décor sculpté de trois sanctuaires du II^e siècle p.C.

25/ Salza Prina Ricotti 2002-2003, 113-144.

26/ Betti 2001.

27/ Sur une cornaline de l'Antikensammlung de Berlin, c'est Sérapammon debout qui apparaît devant un adorant agenouillé (cf. Veymiers, *supra*, p. 254, pl. 13, n° VI.BC 6).

(Ras el-Soda et Louxor en Égypte, Gortyne en Crète), mis en rapport avec l'Iséum de Pompéi et des passages d'Apulée. L'objectif de R. S. B. est triple : suggérer les origines possibles de leur plan, décrire la pratique culturelle en fonction de ces structures, tester la validité de l'hypothèse qui postule l'existence d'un archétype de la statue cultuelle d'Isis, avec une recherche sur la nature de sa coiffure faite de boucles libyennes et de son costume noué sur la poitrine. La discussion se termine par une analyse du tableau de Pompéi dépeignant l'arrivée d'Io en Égypte pour déterminer si une *interpretatio aegyptiaca* ou une *interpretatio graeca* est garantie face à des images d'Isis regardées comme contenant des antécédents pharaoniques démontrables.

Il est donc d'abord question du plan des temples choisis : ils ont tous une façade tétrastyle, avec un entrecolonnement central plus large, un trait fondamentalement grec. Une entrée secondaire latérale est attestée à Louxor et Pompéi, et peut-être à Ras el-Soda et Gortyne. Ils se dressent tous sur un podium. Ces deux caractéristiques, suggère R. S. B., étaient liées au fonctionnement du culte. L'élévation autorisait "a theatrically-staged epiphany of the divine" aux fidèles assemblés dans l'enceinte, face au podium. Cette exposition de la statue est étrangère aux pratiques égyptiennes qui réservaient tel face-à-face aux plus hauts membres du clergé, mais se retrouverait dans des cultes grecs, comme à Eleusis. L'entrée latérale permettait aux ministres de pénétrer discrètement dans le sanctuaire. Pour l'auteur, ces différentes caractéristiques ne renvoient pas à une origine égyptienne. Il en irait de même pour la présence de dieux *sumnai*²⁸, ce qui est faire fi des multiples représentations de diverses divinités dans les temples proprement égyptiens.

Est alors posée la question de savoir si l'iconographie obéirait de même par sa forme et son interprétation à un programme hellénique. La réponse est cherchée auprès des documents cités en tête, tous du II^e siècle p.C., sauf la peinture de Pompéi qui remonte au I^{er} siècle. Si l'on compare les statues d'Isis de Ras el-Soda, de Louxor et de Gortyne, entre elles et avec "La réception d'Io" de Pompéi et la description d'Apulée, on constate que le seul trait commun est la chevelure coiffée en longues boucles "libyennes". Cette mode apparaît pour la première fois en Égypte dans la tombe de Pétosiris datable du règne de Ptolémée I^{er}, mais elle a des antécédents dans l'art grec, depuis les *korai* du VI^e siècle jusqu'à l'époque hellénistique. La déesse aurait pu acquérir ses boucles à l'anglaise lors de son installation au Pirée au IV^e siècle. Suite aux lois somptuaires de Démétrios de Phalère, de nombreux sculpteurs attiques s'exilèrent, souvent vers l'Égypte, précisément quand cette coiffure voit le jour sur les rives du Nil²⁹. Les costumes portés par Isis dans les sources

utilisées diffèrent entre eux, et seules les statues de Ras el-Soda et de Louxor portent le nœud dit isiaque. Ces divergences doivent provenir d'initiatives privées ou du caractère littéraire de l'évocation d'Apulée. Il résulte de ces disparités qu'il ne faut pas rechercher une supposée statue cultuelle ayant servi de modèle. Les multiples visions d'Isis dans l'imagerie se retrouvent dans la myrionymie attribuée à notre déesse par les textes. Le nœud isiaque, qui serait issu du costume féminin égyptien depuis la Basse Époque pharaonique, serait typique des représentations nées en Égypte ou étroitement liées à ce pays³⁰.

La statue de Ras el-Soda est exceptionnelle parce que la déesse pose le pied sur un crocodile, traduisant des concepts purement pharaoniques fondés sur les rapports étroits qui lient Isis, Osiris, le crocodile et la crue du Nil. L'association d'Isis avec le crocodile se retrouve sur les deux scènes (Iséum et Casa del Duca di Aumale) de Pompéi illustrant la réception d'Io sur les bords du Nil par Isis³¹. Il est clair que cette sculpture, malgré son style classique, et non pharaonique, possède encore des allusions qu'une simple *interpretatio graeca* ne peut justifier. En conclusion, comme y engage R. S. B., face à des *isiaca* retrouvés hors d'Égypte, il faut d'abord tenter d'y déceler d'éventuels traits empruntés au passé pharaonique, avant d'y voir une stricte et unique *interpretatio graeca*. [MM]

Jürgen BLÄNSDORF, "Cybèle et Attis dans les tablettes de *defixio* inédites de Mayence", *Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 2005, avril-juin 2005*, Paris 2005, 669-692.

Lors des fouilles menées dans le sanctuaire d'Isis et de la Mater Magna de Mayence (anc. Mogontiacum), on a découvert 34 tablettes de *defixio* dans la fosse aux offrandes. J. B. en présente 6 dans cet article, qui concernent Cybèle et Attis. Elles datent de la fin du I^{er} ou du II^e siècle p.C. Il annonce la publication d'une édition définitive de ces tablettes dans le volume *Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis und Mater-Magna-Heiligtums*³². [LB]

Michael BLÖMER & Engelbert WINTER, "Doliche und das Heiligtum des Jupiter Dolichenus auf dem Dülük Baba Tepesi. I. Vorbericht (2001-2003)", *IstMitt*, 55, 2005, 191-214.

La ville de Dolichè est bien connue pour être la patrie d'origine de Jupiter Dolichenus, un *Himmels-gott* vénéré, durant la période impériale romaine, dans tout l'espace méditerranéen. Dolichè a été probablement

approfondie car les boucles d'Isis présentent des variantes : torsadées de façon serrée, mèches légèrement ondulées, longues boucles pendant assez librement ou au contraire des boucles calamistrées disposées en trois masses qui évoquent l'ancienne perruque tripartite de la déesse égyptienne.

30/ Cf. Bianchi 1980, 5-31.

31/ Sur l'interprétation de ces peintures, il convient d'ajouter Grenier 1994, 22-36.

32/ Cf. Blänsdorf 2004a, 51-58 ; Blänsdorf 2004b, 72-73 ; Blänsdorf 2005, 11-26 ; Blänsdorf 2006, 95-110 ; Blänsdorf 2008, 68-70.

28/ Il invoque la présence d'un sanctuaire dédié à Isis et Sérapis dans le *temenos* d'Apollon à Cyrène.

29/ L'auteur s'inscrit donc en faux contre l'hypothèse de Schwentzel 2000a, 21-33, qui fait dériver ces mèches torsadées de l'image de la Libye personnifiée. La question mériterait toutefois d'être

fondée vers 300 a.C., l'occupation humaine du site même pouvant remonter jusqu'au Paléolithique. Son importance au cours de la période hellénistique est méconnue et, de ce fait, largement débattue. Des enquêtes récentes sur le Dülük Baba Tepesi, au sommet d'une colline située quelques kilomètres au sud de la ville, ont confirmé l'hypothèse ancienne qui plaçait à cet endroit le sanctuaire principal de Jupiter Dolichenus. L'importance de ces fouilles, entreprises par l'Université de Münster, réside dans le fait que si nous possédons de nombreuses informations sur Dolichenus hors de sa "ville natale", nous ne savons quasiment rien de ce qu'il en allait de son culte à Dolichè même. Remarquables sont les trouvailles datant de la période achéménide, même si l'architecture et la chronologie du sanctuaire demeurent obscures. Jusqu'à présent, les principales découvertes incluent la tête d'une statuette d'Osiris, datée du VI^e ou du V^e siècle a.C., une amulette en forme de tête de Bès, de la même période, une empreinte de sceau de la fin de l'âge du fer, en forme de scarabée, avec des hiéroglyphes égyptiens, et un pendant en forme d'hippopotame. [MJV]

Martin BOMMAS, *Heiligtum und Mysterium. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten*, Mayence 2005.

Au travers d'une étude diachronique de la pénétration d'Isis dans l'ensemble du monde égéen, et une analyse des sanctuaires pour y déceler des installations relatives à la mise en œuvre des mystères, M. B. se propose de déterminer quand, dans le cadre du monde grec, Isis devint une déesse mystérieuse, assumant ainsi un rôle salvateur, exercé dès ici-bas, une prérogative que, selon l'auteur, Osiris ne pouvait jouer, aux yeux des Grecs, dans la mesure où les dieux des Hellènes ne sont pas mortels. Dès lors, pour lui, le but de l'initiation est d'être trouvé et sauvé par Isis, comme le fut son époux. L'ignorance des sources et des principales références bibliographiques ruine en grande partie cet essai, entaché de très nombreuses erreurs et oublis, qu'il serait trop long de tous reprendre ici. Pourtant au cœur du sujet, une stèle du sanctuaire isiaque de Thessalonique (*RICIS*, 113/0505), de la seconde moitié du II^e siècle a.C., dédiée à Osiris *mystès*, manifestement conçu comme dieu de l'initiation, est ainsi ignorée ; une épiclese identique est appliquée à Isis, dite *mystis* dans le *P. Oxy.* 1380, III. Toujours dans la même cité, la présence de mystes est prouvée par une autre stèle du sanctuaire (*RICIS*, 113/0537), tout comme par l'attestation d'une Isis *Orgia* (*RICIS*, 113/0552), que l'on retrouve sans doute à Cenchrées (*RICIS*, 102/0201).

Quelques observations sur les dieux et la signification des titres au sein de la hiérarchie isiaque surprennent. Alors qu'aujourd'hui un consensus s'est dégagé pour faire dériver la forme grecque Sarapis de l'égyptien Osiris-Apis³³, donnant une transcription grecque qui fut d'abord Osarapis ou Oserapis, l'auteur

propose une nouvelle étymologie (p. 25). Pour lui, Sérapis dériverait de l'égyptien *ser-Apis*, signifiant "Apis proclame (des oracles)". Cette hypothèse est intenable, notamment face aux plaques bilingues de fondation des temples alexandrins qui traduisent toujours l'égyptien Osiris-Apis par Sarapis. On retrouve le même phénomène sur les dédicaces bilingues grec/dénotique. En revanche, sur la même page, l'idée selon laquelle Sarapis aurait pu être créé pour les Grecs, pour remplacer l'Osiris égyptien, qui n'était ni préposé aux affaires d'ici-bas, ni à la délivrance d'oracles, ne manque pas de pertinence. Page suivante, le serpent Agathos Daimon n'est évidemment pas Harpocrate. Il est également abusif de considérer (p. 71) les thérapeutes comme des prêtres, alors qu'il s'agit de l'assemblée des fidèles d'un lieu³⁴. En quoi la découverte à Ai Khanoum des restes d'une certaine Isidora (p. 95), ayant vécu dans la première moitié du III^e siècle a.C., constitue-t-elle un indice de la présence des dieux égyptiens en Inde ? De même, il est osé de mettre l'arrêt de l'apôtre Paul (p. 125) dans les sites macédoniens d'Amphipolis et d'Apollonia en rapport avec une mission menée sur des sites isiaques.

En ce qui regarde l'interprétation des dispositifs qui auraient servi de cadre à l'accomplissement des mystères, on est forcément dans le domaine des hypothèses. Cependant, nous voyons mal en quoi les terrasses du temple de Théra pourraient constituer une première preuve archéologique de l'exécution de mystères, ni pourquoi le podium du temple de Gortyne, qui supportait les statues d'Isis, Sérapis et Anubis, est supposé avoir servi de scène à l'*Inventio Osiridis* (p. 73). En bout de course, ce sont les installations hydrauliques qui constitueraient la véritable spécification des temples isiaques ; assurément, la présence de ces dispositifs est essentielle dans pareils lieux saints, mais ils ne leur sont pas propres.

De cette tentative de synthèse, on retiendra, chose que l'on savait déjà, que l'épanouissement des cultes isiaques n'était pas le fait de la politique lagide et qu'il dépendait au début d'initiatives privées égyptiennes ou de commerçants, puis pour beaucoup de l'aisance économique des centres urbains et du réseau des voies romaines. [MM]

Margherita BONANNO ARAVANTINOS, "Culti orientali in Beozia : le testimonianze archeologiche", dans B. Palma Venetucci (éd.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Rome 2008, 235-247.

M. B. A. présente quelques documents archéologiques méconnus et inédits relatifs aux cultes métrouaque et isiaque provenant du territoire de la Béotie³⁵. L'auteur rappelle (p. 240), pour Thèbes, le relief du Louvre portant une dédicace à Isis, de la fin du I^{er} siècle a.C. (*RICIS*, 105/0302) et, pour Thespies, les trois statuettes égyptisantes publiées par A. De Ridder

33/ Cf. par exemple Borgeaud & Volokhine 2000, 54-57 et 61, n. 102.

34/ Cf. Baslez 1977, 192-195.

35/ Pour une analyse des données épigraphiques isiaques de Béotie, cf. Schachter 2007, 364-391.

en 1922³⁶, sur lesquelles elle prépare une étude. Puis elle fournit (fig. 5-6, p. 247) deux bonnes photographies des stèles d'isiaques *RICIS*, 105/0205 et 105/0206, conservées aujourd'hui au musée archéologique de Schimatari et datées respectivement de l'époque julio-claudienne et des années 130-140 p.C. Enfin, M. B. A. fait connaître un sistre en bronze trouvé en 1913 sur la colline à l'est de Chéronée et conservé au musée local (n° inv. 1712). Le pied du manche présente l'image du dieu Bès, tandis qu'une figure hathorique *bifrons* soutient l'arceau du sistre. Une petite chatte (Bastet) est figurée allongée sur le sommet de l'arceau. Les tiges ont disparu. L'auteur rapproche cet objet d'autres sistres à l'iconographie proche, découverts à Rome et bien connus, ainsi que d'un autre, inédit, de provenance inconnue, conservé au musée archéologique national d'Athènes (n° inv. 7840), qu'elle date lui aussi du I^{er} siècle a.C.-I^{er} siècle p.C. [LB]

Corinne BONNET, Jörg RÜPKE & Paolo SCARPI (éd.), *Religions orientales - culti misterici. Neue Perspektiven - nouvelles perspectives - prospettive nuove*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 16, Stuttgart 2006.

Plusieurs contributions à ce volume sont recensées dans la présente chronique.

Dimitris BOSNAKIS, *Ανεκδοτές επιγραφές της Κω. Επιτύμβια μνημεία και όροι*, Athènes 2008.

Ce recueil nous fait connaître une série de stèles funéraires et de bornes inscrites inédites qui ont été trouvées sur l'île de Cos. Certains monuments ont conservé le souvenir de théophores à coloration isiaque : une Serapias, fille de Serapiôn, d'Antioche (n° 85), une Eisdôra, fille d'Hérakleitos, de Tyr (n° 87), une Isidôra, fille de Nikolaos (n° 97), et un Isias (n° 115) sur des stèles du I^{er} siècle a.C. ; un Isidotos (n° 178) sur une stèle du II^e siècle p.C. ; une Isias, fille d'Aphrodisios (n° 263) sur une borne du I^{er} siècle p.C. Notons aussi un Dionysios, fils d'Ammônios (n° 13) sur une stèle du III^e ou II^e siècle a.C. Si trois cippes datés du I^{er} ou II^e siècle p.C. fixent la limite des sépultures du thiasse des Agathodaimonistes (n° 277-279), une borne du II^e siècle p.C. évoque celle des Osiriastes présidée par un certain Epitynchanôn (n° 286 ; *RICIS Suppl.* II, 204/1012). La confrérie des Osiriastes était déjà attestée à Cos au II^e siècle a.C. par une plaque portant, sur trois colonnes, le nom de 18 de ses membres (*RICIS*, 204/1001). [RV]

Angelo BOTTINI (éd.), *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma*. Catalogo della mostra di Roma. Colosseo, 22 juillet 2005 - 8 janvier 2006, Milan 2005.

Les articles de F. Coarelli, Fr. Graf, M. Papini et S. Vilucchi sont recensés dans la présente chronique.

Jacques BOULOGNE, "Le culte égyptien des animaux vu par Plutarque. Une étymologie égyptienne (Isis et Osiris, 71-76,

379D-382C)", dans J. Boulogne (éd.), *Les Grecs de l'Antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque. Actes du colloque de Lille, 12-13 décembre 2003*, Lille 2005, 197-205.

L'analyse de ce passage du *De Iside* est un exemple de l'herméneutique religieuse de Plutarque appliquée au cas du culte des animaux en Égypte ; on en reconnaît les quatre niveaux de la grille d'analyse du mythe d'Osiris : évhémerisme (§ 22-24), démonologie (§ 25-31), physique (§ 32-67), philosophie (§ 68-80). Nous sommes dans un contexte de la tradition littéraire des *problemata*. Un écho de ce texte pourrait trouver sa place dans l'ouvrage perdu des *Etiologies barbares* avec un schéma commun : énonciation, exposition des neuf explications (*aitiaî*) dans l'ordre croissant de la vraisemblance, du mythique au théologique. Dans le cas présenté, l'énoncé répondrait à la question : comment concilier le culte rendu aux animaux en Égypte avec l'exigence d'une piété véritable ? Le culte des animaux ne doit pas être déprécié, car ils sont le miroir naturel pour penser l'intelligible et participent au divin grâce à leur lien avec la Vie et la Nature. [MCB]

Elisa Valeria BOVE, "Obelisco di Palestrina", dans E. Lo Sardo (éd.), *La Lupa e la Sfinge. Roma e l'Egitto dalla Storia al Mito*. Catalogo della mostra, Roma, Museo Nazionale di Castel S. Angelo, 11 luglio - 9 novembre 2008, Milan 2008, 88-91.

Quatre fragments d'obélisque en granit rose d'Assouan ont été retrouvés en 1791 à Palestrina, recueillis dans la Collection Borgia et conservés au MNA de Naples. En 1881, deux autres fragments furent exhumés, lors de la fouille de "l'Aula absidiata", où est située la mosaïque nilotique (musée de Palestrina, réserve, inv. 80548 ; E 19). Il semblerait, d'après la position des inscriptions qu'il faille reconstituer un seul obélisque, plutôt que deux, comme on le pense communément. On lit : *Maître des Deux Terres César (Caius) ... Auguste Imperator Titus Sestius Africanus a érigé (l'obélisque)* ; c'est sans doute une traduction en hiéroglyphes d'un texte en grec ou en latin. Le maître d'œuvre, cité aussi dans l'obélisque Albani, est d'identification incertaine, bien qu'il appartienne à une famille connue. Il est tout aussi difficile d'identifier l'empereur ; s'agirait-il de Caligula ? Les différentes hypothèses sur l'origine et la fonction de l'obélisque sont présentées. Pour la présence d'obélisques devant les temples isiaques, voir T. Zawadski, dans *IBIS IV*, n° 1742³⁷. [MCB]

Irene BRAGANTINI, "Il culto di Iside e l'egittomania antica in Campania", dans St. De Caro (éd.), *Egittomania*, Milan 2006, 159-167 (texte) et 168-217 (catalogue) : n° III.1-18, gli strumenti di culto (Rosa De Bonis) ; n° III.19-49, le immagini di culto (R. De Bonis) ; n° III.50-69, Iside nella decorazione delle case : le pitture (Serena Vendito, sauf les n° III.59-60, la Casa del Bracciale d'oro par Marisa Mastroroberto) ; n° III.70-104, gioielli e amuleti (S. Vendito) ; n° III.105-107, lucerne isiache (R. De Bonis) ; n° III.108-150, egittomania in area vesuviana (R. Pirelli, R. De Bonis, Maddalena Cima et S. Vendito).

36/ De Ridder 1922, 232-233, n° 25, fig. 11-13.

37/ Zawadski 1969, 106-117.

La question de la distinction entre témoignages culturels et cultuels est à nouveau posée, mais dans le cadre précis des habitations privées et avec des principes méthodologiques rigoureux : chronologie, condition sociale des commanditaires (maîtres ou esclaves), fonction des images dans leur contexte de provenance.

I. B. examine d'abord le culte domestique à partir de plusieurs exemples en situation : les peintures (fig. 2), leur place dans la maison, leur lien avec un autel ; de même, les statues peuvent appartenir à un laraire (III.19-21, Scafati) ou être mises en scène dans un "bosquet sacré". Quant aux sistres (III.1-16), ils sont un marqueur de la foi isiaque. Puis, les objets trouvés hors contexte sont examinés en fonction de leur degré de fiabilité : le caractère religieux des fresques d'Herulanum (inv. 8919 et 8924) ne fait, ainsi, aucun doute, de même que la peinture du prêtre de la maison de D. Octavius Quarto (fig. 3) que l'on peut rapprocher d'un groupe de monuments significatifs.

Dans la sphère de l'égyptomanie, l'auteur distingue entre paysage nilotique et pharaonique. Face au débat entre une vision ancienne exclusivement religieuse et une interprétation réduite à l'exotisme, l'analyse méthodologique s'impose encore. Les paysages nilotiques apparaissent à la fin de l'époque républicaine avec des *topoi* précis (faune, flore, pygmées...) qui ne correspondent pas à une description réelle (p. 158), mais nécessitent une analyse historique du langage décoratif. Les maîtres de maison les utilisent dans une perspective de prestige, à la recherche de dépaysement, grâce à un autre monde. Quant à l'introduction d'éléments pharaoniques, elle remonte à la victoire romaine sur l'Égypte et à la naissance du principat. De même, on note, lors des dernières années de la cité, un retour à la mode nilotique élargie à un cercle plus large d'usagers, signe d'une prospérité grandissante sous l'Empire romain. L'étude du décor des maisons du Bracciale d'Oro, del Frutteto et de Julia Felix montre la variété de l'adaptation des thèmes au décor des pièces et les mutations chronologiques, sans oublier les diverses conditions sociales.

Un riche catalogue complète cet important article. Pour les instruments de musique, la part belle est donnée aux sistres : typologie, lieux de trouvaille, dix illustrations (III. 1-16). Les images de culte célèbrent principalement Isis (III.25, 36, 37, 45), Isis Fortuna (III.28, 30, 31, 34, 39-41), Isis *lactans* (III. 35-38), Isis panthée (III. 20, 27), Isis Hydrie (III.26), Isis Io (III.44). Harpocrate est également bien représenté (III.24, 29, 32, 33) ainsi que Bès (III.46, 48, 49). Viennent, ensuite, les peintures des maisons en allant du cultuel au culturel : Isis Fortuna à Pompéi (III.50, 51), mythe d'Io (III.55, 56), Harpocrate (III.57), prêtre et fidèle (III.52-54), sphinx (III.58-60) et figures égyptisantes (III.61, 62), paysages nilotiques et égyptiens (III, 63-69) ; dans cet ensemble, une longue analyse est consacrée à la maison del Bracciale d'oro (III.59-60). Puis, on passe à une autre série de petits objets portant l'image d'une divinité : amulettes d'Harpocrate (III.73-79, 81-87), Bès (III.88-91), Patèque (III.92-95), Isis Fortuna (III.70, 71), Apis

(III.99) ; intailles d'Anubis (III.97), de Sérapis (III.101), *basileion* (III.102-104). Enfin, trois lampes représentent la triade Isis-Harpocrate-Anubis (III.105-107).

Un dernier chapitre illustre l'égyptomanie dans la zone du Vésuve. D'abord des *pharaonica* : inscription de Psammétique II utilisée comme seuil (III.108), canopes (III.109-112), oushebt (III.113), statuettes divines de Bastet (III.114), d'Horus (III.115), statues privées (III.116, 117), inscription dorsale d'un notable trouvée dans l'Iséum pompéien (III.118). Puis une seconde série formée d'objets égyptisants d'époque romaine : hermès (119-121), statuettes d'animaux nilotiques (III.122-125), de Ptah Patèque (III.126, 129), de Bès (III.127, 130), sphinx (III.132-135) ; un service de vases égyptisants en obsidienne, longuement commenté (III.136) ; enfin, des colliers et des scarabées égyptisants, présentés le plus souvent sans datation (III.137-150). Pour les *aegyptiaca* de Pompéi, comparer M. R. Swetnam-Burland, *Egypt in the Roman Imagination: A Study of Aegyptiaca from Pompeii*, Université de Michigan, 2002, et notre notice dans la *Bibliotheca Isiaca* I, 216-217. [MCB]

Néjat BRAHMI, "Les autels du culte domestique à Volubilis", dans *L'Africa romana XVII, Séville 2006*, Rome 2008, 441-459.

Parmi les divinités tutélaires du foyer, figurent plusieurs statuettes en bronze, dont une Isis Fortuna (p. 458), déjà connue. Une statuette semblable, connue elle aussi, a été trouvée non loin de là, à Tocolosida. [JLP]

Néjat BRAHMI & Jean-Louis PODVIN, "Témoignages isiaques et égyptisants en Maurétanie Tingitane", *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, 21, 2005 [2009], 224-233.

L'article présente dans un premier temps les documents égyptiens ou égyptisants présents dans l'espace marocain avant la diffusion isiaque. Ils consistent en scarabées (Volubilis, Sala, Lixus), amulette de Patèque (Tingi), pseudo-Horus sur un manche d'ivoire, corniches à gorge égyptienne (Sala, Volubilis, Cotta).

Les témoignages isiaques sont d'époque romaine : inscription, temple et lampes à Septem Fratres ; dédicace à Isis *Augusta* et autel à Volubilis ; statuette d'Isis Fortuna à Tocolosida ; inscription à Isis *Augusta* et lampe décorée d'Anubis à Banasa ; lampe à effigie d'Anubis à Thamusida. Ces objets datés du Haut-Empire et les dédicaces retrouvées sur le forum local indiquent un culte, sinon officiel au moins reconnu.

D'autres documents témoignent d'un certain intérêt pour les objets égyptiens, comme l'oushebt de Tingi, décoré de cartouches comme un autre d'Afrique du Nord, trouvé à Hippo Regius.

En revanche, d'autres documents sont rejetés : à Tamuda, deux lampes qui ne figurent ni un *basileion*, ni Osiris, et une statuette faussement attribuée à Isis ; à Volubilis, une statuette considérée comme représentant Isis et une autre Sérapis ; à Thamusida un Anubis et un Bès ; à différents endroits, des masques de Jupiter-Ammon. [LB]

Laurent BRICAULT, *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques (hors d'Égypte) (RICIS)*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXXI, 3 vol., Paris 2005.

L'étude des cultes isiaques s'alimente d'une série de documents divers, dont le message n'est pas toujours évident. Les trouvailles hors d'Égypte d'objets égyptiens ou égyptisants peuvent relever aussi bien de la sphère proprement culturelle que d'influences culturelles, voire de découvertes peu ou point significatives³⁸. Si les témoignages archéologiques, architecturaux et figurés, doivent être pris en compte, en mesurant soigneusement pour les interpréter les conditions de contexte, il n'en reste pas moins vrai que ce sont les textes, et singulièrement les inscriptions, qui constituent les preuves les plus objectives de la présence du cercle isiaque sur un site donné, que ce soit sur le plan des croyances individuelles ou dans le cadre d'un culte public.

Grâce à L. Vidman³⁹, nous disposons jusqu'à présent d'un remarquable instrument regroupant 851 inscriptions grecques et latines. Depuis lors, environ 35 ans ont passé, et la documentation, tout comme les commentaires, n'ont cessé de s'accroître, à travers une bibliographie très dispersée. L'isiacologue espérait donc un corpus actualisé qui lui épargne, pour chaque recherche, de lents travaux de dépouillement. C'est aujourd'hui chose faite, grâce au long et méticuleux travail de L. B. qui nous offre, dans son *Recueil*, 1771 inscriptions. Non seulement de multiples documents se sont ajoutés, mais bien des lectures ont été améliorées, des textes complétés et des vérifications effectuées par l'auteur.

Il est vrai qu'une bonne partie de cet accroissement est due au fait que L. B. accueille aussi les nombreux actes d'affranchissement (122) par consécration à Sarapis en Grèce continentale, ainsi que les quelque 338 documents déliens que Vidman n'avait pas reproduits, jugeant suffisant de renvoyer à leur publication par P. Roussel en 1916⁴⁰. Le recueil abrite aussi quelques textes rédigés en égyptien (hiéroglyphique ou démotique), en nabatéen ou en (néo)-punique retrouvés hors d'Égypte. En outre, dans un louable souci d'être le plus complet possible, l'auteur a introduit 154 entrées pour réserver une place aux cités dont le monnayage reproduit au moins une divinité isiaque ou pour lesquels les témoignages littéraires mentionnent un sanctuaire isiaque, et ce en l'absence actuelle de traces épigraphiques. En revanche, le *RICIS* n'a pas repris certaines inscriptions présentes dans la *SIRIS*, mais qui n'offrent pas de lien véritable avec les cultes isiaques.

L'auteur a voulu embrasser largement son sujet. On y trouve les divinités considérées traditionnellement comme appartenant au cercle isiaque (Apis, Anubis, Boubastis, Harpocrate, Hermanubis, Horus, Hydreios,

Isis, Neilos, Nephthys, Osiris et Sarapis), mais aussi leurs ministres, leurs dévots et les réalités cultuelles. Les épigraphes figurant sur des supports comportant un élément iconographique relevant de la même sphère, les parasèmes isiaques de navires, tout comme les textes relatifs à d'autres membres du panthéon antique exhumés dans des sanctuaires isiaques ont également été intégrés au corpus. Ont été exclues les inscriptions des intailles magiques, et les anthroponymes théophores, dont la portée pose trop de problèmes pour être insérés dans un dossier isiaque. Ont été aussi écartés Ammon/Jupiter Ammon (dont l'appartenance isiaque n'est guère évidente) et Bès, qui fut plutôt un compagnon qu'un membre de la famille d'Isis⁴¹.

Quand on prend conscience que le *Recueil* couvre huit siècles de textes épigraphiques, dispersés à travers une aire géographique qui recoupe les frontières de l'Empire romain, on comprend l'ampleur de la tâche. Seul le dossier de Thessalonique a été facilement rendu accessible grâce aux *IG X*, 2, 1 (63 nouveaux documents). Les 19 documents de Dion, comme la trentaine de Leptis Magna, attendent toujours une édition définitive, mais ont été déjà intégrés dans le *RICIS*. On peut faire le même constat pour les inscriptions récemment exhumées à Mayence, dont L. B. est obligé de se borner à signaler brièvement l'existence (609/0501-03). À présent, ces découvertes ont été sommairement publiées⁴².

Venons-en à la présentation du *Recueil*. Les inscriptions sont classées dans un ordre géographique, inspiré du *Bulletin épigraphique* pour le monde grec et de l'*Année épigraphique* pour la sphère latine. La conversion éventuelle avec la *SIRIS* de Vidman est facile puisque chaque lemme donne la correspondance et qu'une table générale met, à l'inverse, en parallèles les numéros de la *SIRIS* et du *RICIS*. Chaque document est numéroté selon une numérotation sérielle porteuse de sens. Le premier chiffre renvoie à une grande région ; il est immédiatement suivi de deux chiffres qui correspondent à une zone plus réduite ; puis, après un *slash*, les deux premiers chiffres caractérisent une ville, et sont suivis de deux derniers chiffres qui indiquent le numéro d'ordre au sein de ce site. Pour reprendre l'exemple donné, l'inscription 304/0614 correspond à Asie Mineure, Ionie/Éphèse, n° 14. Ce système est rationnel, mais l'on peut craindre que sa complexité engendre des erreurs dans les références. Si le caractère isiaque de la source n'est pas assuré ou si l'inscription est douteuse, un astérisque initial en avertit le lecteur.

Chaque entrée fournit, après le nom du site, une description matérielle, l'indication éventuelle du lieu de trouvaille, la date ou une proposition chronologique. Viennent ensuite la reproduction du texte ancien, sa traduction française, une bibliographie bien choisie (renvoi aux grands recueils, et aux études les plus riches et/ou les plus récentes), et enfin, si nécessaire, des

38/ Nous avons étudié cette problématique dans Malaise 2005.

39/ *SIRIS*.

40/ *CE*.

41/ Cf. Malaise 2004c, 266-292.

42/ Witteyer 2004 ; voir aussi le *RICIS Suppl.* I, 117-121.

commentaires sur la lecture et des explications sur les *realia* isiaques, avec d'utiles renvois internes. L'auteur, fort modeste, souligne qu'il a voulu faire travail d'historien, et non d'épigraphiste, en mettant à notre disposition un "outil facilement accessible". Son but est pleinement atteint. Il est clair que les traductions permettent des repérages aisés, surtout à une époque où la connaissance des règles épigraphiques, sans parler de la maîtrise du grec et du latin, se font malheureusement de plus en plus rares. Mais un autre atout majeur de ce *Recueil* est la richesse des index multiples (p. 709-806) qui permettent de retrouver rapidement des tas de renseignements, fût-ce sur des points mineurs. Le lecteur dispose ainsi de 9 index : 1. Dieux et déesses, comportant notamment les séquences divines ; 2. Membres du clergé, dévots, associations ; 3. Manifestations culturelles ; 4. Offrandes et *realia* ; 5. Formules impératives, dédicatoires, funéraires et acclamatives ; 6. Faits de grammaire, d'orthographe et de langue ; 7. Toponymes anciens et modernes ; 8. Types de textes ; 9. Statues, reliefs et figures. Puis viennent des tables de concordances (p. 807-837) avec les autres corpus, recueils, bulletins épigraphiques, périodiques et livres.

Les deux volumes de textes sont complétés par un album photographique de 135 planches, une sélection dictée par diverses motivations : offrir des documents inédits ou peu accessibles, privilégier les inscriptions accompagnées d'éléments iconographiques intéressants ou encore présenter un moyen d'appuyer des lectures nouvelles ou confirmées.

Travaillant nous-même sur ce sujet depuis de nombreuses années, nous avons pu constater l'exhaustivité du dépouillement (le corpus compte même six inscriptions inédites) et combien la riche bibliographie tenait compte des études les plus récentes. Cet ensemble constituera pour tout chercheur qui est amené à traiter des cultes isiaques un vade-mecum incontournable et précieux, fruit d'une longue quête et d'une savante exploitation pour lesquelles nous pouvons remercier l'auteur. La *Bibliotheca Isiaca* I a déjà accueilli un premier supplément. Un second se trouve dans le présent volume. D'autres suivront. [MM]

L. BRICAULT, "Dieux de l'Orient en Afrique romaine", dans *L'Afrique romaine. 1^{er} siècle avant J.-C. début 5^e siècle après J.-C.*, Actes du colloque de la SOPHAU Poitiers 1-3 avril 2005, Pallas, 68, 2005, 289-309.

La plupart des divinités originaires de l'Orient méditerranéen sont restées des étrangères en Afrique, à l'exception peut-être de Cybèle, dont l'association à Tanit-Caelestis lui valut une large diffusion, tant géographique, qu'ethnique ou socio-professionnelle. Les cultes isiaques ont connu également un succès non négligeable en Afrique, et pas seulement dans les ports. Protecteurs de la navigation, dispensateurs de richesse, guérisseurs, salutifères, Isis et Sarapis ont conquis de nombreux fidèles sur les rives sud de la Méditerranée, souvent des Orientaux, parfois des Romains, mais aussi des Africains. Quant aux autres dieux, de Mithra à Iorchohol, ils ont majoritairement touché les militaires,

et, parmi eux, surtout ceux issus des patries d'origine de ces divinités, comme certains noms orientaux le laissent supposer. Mais les dates tardives de la majorité des documents épigraphiques, II^e-III^e siècles, correspondent à une époque où les troupes se recrutent de plus en plus localement. Il y avait donc sans doute plus d'Africains qu'on ne le pense généralement parmi les fidèles des divinités venues d'Orient en Afrique. [JLP]

L. BRICAULT, "Présence isiaque dans le monnayage impérial romain", dans Fr. Lecocq (éd.), *L'Égypte à Rome. Actes du colloque international de Caen, 28-30.11.2002*, Cahier de la MRS-H-Caen, 41, Caen 2005, 91-108.

Depuis Vespasien jusqu'aux ultimes frappes païennes des dernières années du IV^e siècle, les émissions impériales à types isiaques ont accompagné pratiquement tout le principat, quoique d'une façon discontinue. Les hiatus comme les périodes plus fastes renvoient le plus souvent à des réalités politiques et religieuses très précises : dédicace de l'*Iseum Campense*, restauration des sanctuaires de Rome après l'incendie de 80, voyage d'Hadrien en Égypte, identification de Faustine Mineure à Isis, dévotions de Commode, Caracalla et Gallien pour le couple isiaque, tutelle de Sarapis sur le commerce fluvial rhénan ou encore mobilisation de Sarapis dans la lutte de Maximin Daia contre Constantin. Après un long intermède, Dioclétien réintroduit des types isiaques dans le programme de l'atelier romain avec les émissions destinées aux libéralités des *Vota publica* du 3 janvier, qui s'étendent sur plus d'un siècle. Les multiples types isiaques ornent les revers de ces monnaies, qu'il s'agisse d'Isis ou de Sarapis *navigantes*, d'Anubis tenant la palme et le caducée, d'Isis-Sothis chevauchant le chien, d'Isis et Nephthys revivifiant Osiris, ou encore d'Isis allaitant Harpocrate, se rattachent tous à la thématique des vœux du Nouvel An (santé, paix, nourriture, prospérité, naissance), ainsi placés sous les auspices de Sarapis et d'Isis *Pharia*, protectrice de la flotte frumentaire qui apporte l'annone à Rome. Avec Gratien disparaît l'association du portrait de l'Empereur et d'un type isiaque, laissant place aux émissions dites "anonymes", pour plus d'une décennie, sans doute jusqu'à la défaite d'Eugène en 394. [JLP]

L. BRICAULT, "Zeus Hélios mégas Sarapis", dans Chr. Cannuyer et al. (éd.), *La langue dans tous ses états. Michel Malaise in honorem*, Acta Orientalia Belgica, XVIII, 2005, 243-254.

L'épiclese Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπισ, la plus fréquemment portée par Sarapis dans la documentation d'époque impériale de langue grecque, apparaît en Haute Égypte au plus tard lors du règne de Trajan. Cette formule syncrétique identifie Sarapis à Zeus et à Hélios, assimilations bien connues depuis l'époque hellénistique. À Karnak, le grand temple est appelé dans les sources grecques Ἀμμωνιεῖον, un nom composé sur celui d'Amon, dont le nom complet est Ἀμμωνρασονθηῖο (ég. *Imn-R^c-nsw-ntr:w*) "Amon-Ra, roi des dieux". Déjà assimilé à Zeus-Hélios, le grand dieu de Thèbes est désormais identifié à

Sarapis. Plusieurs temples lui furent consacrés, sous cette formule syncrétique, en Haute Égypte tout d'abord, puis dans le reste de la vallée du Nil. La formule se répand ensuite dans les régions hellénisées de l'Empire romain (à l'exception notable de la Grèce). Le fait que l'épiclèse apparaisse initialement en des lieux où la présence militaire était forte (mines, carrières, ports, camps) amène L. B. à voir dans cette appellation une création "officielle" émanant du pouvoir politique et/ou religieux. Elle fut, semble-t-il, bien reçue par les soldats, dont l'attachement à Zeus/Jupiter et dans une moindre mesure à Hélios/Sol est connu.

Le dieu barbu, lauréat, radié et cuirassé figurant sur un grand relief de Louxor conservé au Musée du Caire doit représenter cette divinité syncrétique, associée à Isis et accompagnée d'un petit Harpocrate sur le lotus. Ce document peut dater de la fin de l'époque flavienne ou du début de l'époque antonine. L'auteur pense reconnaître Hadrien et Sabine sous les traits de ce couple divin, une identification qui n'est pas partagée par tous⁴³. [JLP]

L. BRICAULT, "Sérapis. Histoire et mythe de la création d'un dieu", dans *D'Osiris à 1905, et au-delà. Éléments pour enseigner le fait religieux*, Poitiers 2005, 29-41.

Les textes de Tacite, Plutarque et Clément d'Alexandrie invoqués pour soutenir la soi-disant création du dieu Sarapis par Ptolémée I^{er} (voire Ptolémée II) ne résistent pas à une analyse critique. Ce ne sont que des fables inspirées par un texte perdu, peut-être dû au prêtre égyptien Chaeremon, et destinées à légitimer la prise de pouvoir par Vespasien, en 69 p.C., par le biais d'un parallèle antique et vénérable.

En fait, le dieu Sarapis est né sans doute au V^e siècle a.C., à Memphis, d'une *interpretatio graeca* d'Osiris-Apis, l'un des dieux principaux de l'ancienne capitale des Pharaons. Son iconographie originelle est celle d'un bovin, parfois anthropomorphisé. S'il y eut création, c'est celle de son image hellénisée, au début du III^e siècle a.C., lorsque l'un des premiers souverains lagides, Ptolémée Philadelphie ou Ptolémée Évergète décida de faire du Sarapis hellénisé à la fois la divinité tutélaire de sa capitale Alexandrie mais aussi, associé à Isis et accompagné de leur fils Harpocrate, une triade divine protectrice et inspiratrice du couple royal⁴⁴. [JLP]

L. BRICAULT, "Toponymie égyptienne et épiclèses isiaques", dans N. Belayche et al. (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, 443-452.

L. B. traite de cinq épiclèses toponymiques d'Isis qui renvoient à des lieux situés en Égypte : Taposiris à l'Est d'Alexandrie, Ménouthis, près de Canope, Alexandrie elle-même, Memphis, l'antique capitale pharaonique, enfin Bouto dans le XII^e nome

de Basse Égypte. Ces cinq exemples sont révélateurs de l'extraordinaire diversité de la personnalité divine d'Isis à l'époque gréco-romaine. Derrière *Taposiris* se cache un aspect mythographique d'Isis en relation avec le deuil de la déesse pleurant Osiris ; *Ménouthis* recouvre une épiclèse fonctionnelle et renvoie au célèbre sanctuaire local d'Isis guérisseuse ; *Pharia*, qualificatif poétique mais aussi politique et économique, désigne à la fois l'Isis d'Égypte et la déesse protectrice de l'annone ; *Memphitis*, plus ambiguë, pourrait s'appliquer à une image non hellénisée de la déesse, lorsque s'amorce une égyptianisation formelle des cultes à partir du règne d'Hadrien ; enfin *Nébouto*, épiclèse syncrétique autant que fonctionnelle, exprime au mieux le rôle ancestral d'Isis en tant que protectrice des naissances et des petits enfants. [JLP]

L. BRICAULT, "Deities from Egypt on Coins of Southern Levant", *Israel Numismatic Research*, 1, 2006, 123-135.

Il ressort de cette étude que l'apport des monnaies à une meilleure compréhension de la diffusion isiaque dans le sud du Levant à l'époque gréco-romaine échappe à toute doctrine généralisatrice. Les situations sont très contrastées selon les époques, les zones géographiques, et même d'une ville à l'autre. Il apparaît toutefois que dans plusieurs cas (Aelia Capitolina, Ascalon, Césarée, Ptolémaïs), la présence de types isiaques dans les monnayages locaux est l'indice d'un culte, très probablement public, qui doit s'accorder aux dévotions d'une partie de la population, fut-elle numériquement faible. [JLP]

L. BRICAULT, "Du nom des images d'Isis polymorphe", dans C. Bonnet, J. Rüpke & P. Scarpi (éd.), *Religions orientales - culti misterici. Neue Perspektiven - nouvelles perspectives - prospettive nuove*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 16, Stuttgart 2006, 75-94.

À partir du début du III^e siècle, Isis dotée d'une polyonymie et d'une polymorphie fortement hellénisée va entreprendre sa conquête du bassin méditerranéen. Face à des images "syncrétistes", notre esprit cartésien nous pousse à vouloir étiqueter ces représentations, mais cette démarche a-t-elle vraiment un sens ? "La perception d'un document iconographique ne dépend-elle pas aussi du fait de celui qui se trouve face à lui et l'interprète selon ses propres référents ?" (p. 77). Ainsi, par exemple, faut-il parler d'Isis-Boubastis ou de Boubastis-Isis, alors qu'il s'agit plutôt de prêter à chacune de ces déesses des connotations avec sa consoeur.

La situation paraît plus confortable quand la représentation divine est accompagnée d'un nom, mais il faut prendre garde que ce nom n'est pas nécessairement la légende de l'image, et qu'il demande parfois à être lui-même explicité. L. B. commence par illustrer son propos par l'exégèse de la statue d'une déesse dolente de Fiesole dédiée à Isis de Taposiris, site réputé contenir le tombeau d'Osiris. Cette épiclèse, connue par d'autres inscriptions et des papyrus, nous renvoie donc à l'aspect d'Isis en deuil d'Osiris ; c'est là un aspect plus mythique

43/ Cf. Quaegebeur 1994a, 341-344, avec la bibliographie antérieure.

44/ Sur ce sujet, voir l'étude fondamentale de Borgeaud & Volokhine 2000, 37-76.

que fonctionnel, ce qui est assez rare. Une série d'indices, dont la statue d'Osiris debout accompagnant l'Isis de Fiesole, montrent que le parèdre de l'Isis de Taposiris était bien Osiris, et non Sérapis. Avec l'Isis de Taposiris, c'est le nom qui a déterminé le choix de l'image.

La présence d'un nom n'est pas toujours une garantie certaine de l'identification de la représentation. Tel est le cas d'une statuette de Balanea qui a tous les traits d'une Fortuna, dont la base est cependant dédiée à Isis Pharia ; mais ce socle est-il celui d'origine ? En effet, l'iconographie de l'Isis marine, bien connue, met en scène une déesse debout tenant devant elle une voile gonflée par le vent, et généralement pourvue du sistre et/ou du *basileion*. En l'absence de ces traits distinctifs, il est nécessaire d'identifier la déesse à la voile "par contextualisation ou par comparaison", problématique illustrée par des monnaies de Kymè et une lampe de Délos. Par ailleurs, plusieurs documents (intailles, monnaies alexandrines) permettent d'avancer que l'Isis avec corne d'abondance et gouvernail est également une image qui en fait la protectrice de la navigation. Cette double iconographie s'explique par des raisons matérielles (difficulté de figurer en trois dimensions une divinité maintenant une voile) et symboliques (le gouvernail, symbole de la bonne fortune, mais aussi lié à la navigation, et la *cornucopia*, évocatrice des richesses qu'elle dispense, notamment en patronnant le bon acheminement de l'annonce depuis Alexandrie). Dans de telles conditions, l'Isis de Balanea pouvait très bien être invoquée sous une épiclèse marine. Il faut toutefois se garder de voir dans toutes les statuettes d'Isis avec gouvernail et corne d'abondance des représentations d'Isis dame des flots⁴⁵. "Si à une même fonction peuvent correspondre plusieurs images, une même image peut à l'évidence être perçue diversement par ceux qui la voient". [MM]

L. BRICAULT, *Isis, Dame des flots*, Aegyptiaca Leodiensia, 7, Liège 2006.

Le présent ouvrage est consacré à une des facettes les plus hellénisées d'Isis, qui fait d'elle une déesse liée à l'élément marin. À l'aide de nombreux documents tant écrits que figurés, et souvent trop méconnus, l'auteur offre une synthèse sur les divers et difficiles problèmes que soulève cette prérogative.

Dans un premier chapitre, il est question des origines de cette Isis "marine", étrangère aux anciennes conceptions pharaoniques, mais qui doit sans doute beaucoup à Arsinoé II. Ce nouveau trait sera mis en avant dans les textes aréalogiques qui sont ensuite examinés. Cette *arété* d'Isis amènera à voir en elle l'inventrice de la voile. Le troisième chapitre est consacré aux problèmes des traductions iconographiques choisies pour illustrer la maîtrise de la déesse sur les eaux. La formule la plus typique nous la montre tenant une voile gonflée et/ou un gouvernail. Une statue récemment découverte à Messène et la documentation numismatique corinthienne

permettent de supposer l'existence de statues d'Isis à la voile, une hypothèse autrefois réfutée par Ph. Bruneau⁴⁶. Ensuite sont examinés les qualificatifs qu'on lui attribua pour manifester ce nouveau pouvoir (*Euploia*, *Pharia*, *Pelagia*, etc.). Le cinquième chapitre étudie les questions de culte : existence de temples réservés à la déesse, Dame des flots, signification des lampes naviformes avec types isiaques, puis examen des deux grandes fêtes (*Navigium Isidis* et *Sacrum Phariae*) qui marquent, l'une la réouverture solennelle de la navigation avec participations des navarques et des triérarques, l'autre, l'arrivée à Ostie de la flotte frumentaire placée sous la sauvegarde d'Isis et de son époux. À ce dernier est consacré un chapitre qui nous montre que Sarapis fut lui aussi, mais dans une moindre mesure, un *Pelagius*. [MM]

L. BRICAULT, "Isis : des eaux du Nil à celles de la Méditerranée", dans A. Laronde & J. Leclant (éd.), *La Méditerranée d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques*, Cahiers de la villa "Kérylos", 18, Paris 2007, 261-269.

Cet article de synthèse retrace le chemin parcouru par Isis, devenue une déesse omnipotente et cosmique au crépuscule de l'Égypte pharaonique, et transformée, sous le régime lagide, en une divinité aux tendances universalisantes, véritable impulsion à la diffusion de son culte hors de la vallée du Nil. Parée de nouveaux vêtements, abandonnant son ancienne perruque pour être coiffée de boucles à l'anglaise, et couronnée du *basileion*, elle apparaît dans les terres cuites de la *chôra* comme une déesse courotrophe, agraire (sous sa forme ophiomorphe égyptienne de Thermouthis ou portant les attributs de Déméter), ou encore assimilée à Aphrodite, comme protectrice des femmes et des marins. Ce mouvement issu des milieux sacerdotaux égyptiens plus ou moins hellénisés a donné naissance à l'Isis hellénistique qui va se répandre dans le cadre de la diaspora isiaque. Sans renoncer au fond égyptien, l'expansion de la déesse va privilégier certaines de ses prérogatives. Isis se rapprochera de diverses consœurs, à travers des expressions figurées qu'il convient d'interpréter moins comme un syncrétisme que comme une "coexistence d'images", une polysémie traduisant les différentes facettes de la divinité égyptienne, et trouvant son pendant dans ses nombreuses épiclèses et épithètes.

Les rapports liés entre le pouvoir lagide, Isis et son nouveau parèdre Sarapis demandent à être nuancés par rapport aux anciennes théories qui voulaient voir dans la promotion de ces divinités la mise en place d'un nouveau couple divin, modèle et garant de leur pouvoir, et l'attribution d'une divinité poliade, Sérapis, à Alexandrie, dès le règne des deux premiers Ptolémées.

En ce qui concerne la diffusion des cultes isiaques, elle se fit d'abord au bénéfice d'Isis, grâce à des Égyptiens, et non des Alexandrins, dans les sites portuaires grecs. Vers 230-220, Isis et/ou Sérapis possèdent des temples dans un large cercle de lieux en Grèce, mais aussi en

45/ Sur cet aspect d'Isis, cf. Bricault 2006b.

46/ Bruneau 1974, 333-381.

d'autres endroits, tels Carthage, Byblos et la Sicile. Ce succès est dû aux innombrables "vertus" de la déesse.

Dès le II^e siècle a.C., le culte d'Isis gagne la Campanie, puis Rome, suite à la conquête de la Sicile et au retour forcé des *negociatores* italiens de Délos. Isis y rencontre plus de succès que son époux dans les croyances populaires, mais son aspect maternel n'est plus prédominant ; elle devient avant tout une garante de la bonne fortune supérieure au destin qu'elle domine. L'absence d'emprunts (à l'exception d'Isis-Noreia en Norique) est remarquable à travers l'Empire romain.

Le rituel, tout en conservant des influences égyptiennes (toilette de la statue cultuelle, pratiques de lustration ou de purification), était fort comparable à celui des cultes grecs.

Enfin, dès l'époque hellénistique, Isis était devenue, sous l'influence des pratiques éleusiniennes, une déesse des mystères qui, à travers l'initiation, libère le myste des angoisses terrestres et assure sa sauvegarde du néant.

Bien que relativement bref, l'article rend très bien compte des problèmes isiaques tels qu'ils se posent aujourd'hui. [MM]

L. BRICAULT, Miguel John VERSLUYS & Paul G. P. MEYBOOM (éd.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14 2005*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007.

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

L. BRICAULT, "La diffusion isiaque en Mésie Inférieure et en Thrace : politique, commerce et religion", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 245-266.

La diffusion des cultes isiaques en Thrace et en Mésie Inférieure s'est opérée dès le III^e siècle a.C., d'abord sur les littoraux, puis plus avant vers l'intérieur à partir de l'époque flavienne. Les dernières traces cultuelles se perdent dans les soubresauts de la fin du III^e siècle p.C. Isis et Sarapis paraissent avoir suivi, dans ces régions, des voies parfois aussi divergentes que convergentes. Isis, assimilée d'abord à Aphrodite et à Arsinoé II, y est vénérée comme divinité protectrice des marins, un rôle dont la popularité ne se dément pas six siècles durant, y compris sur le réseau fluvial. Elle est aussi une divinité guérisseuse, à l'instar de son père qui, quant à lui, semble avoir eu quelques difficultés à s'implanter, avant de connaître le succès, certes relatif, aux époques antonine et sévérienne, bénéficiant de l'appui du pouvoir impérial, mais aussi d'un rapprochement qui n'est peut-être pas fortuit avec le Théos Mégas. [JLP]

L. BRICAULT, "Serapide, dio guaritore", dans E. dal Covolo & G. Sfameni Gasparro (éd.), *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani, Atti del Convegno Internazionale, Accademia di Studi Mediterranei, Agrigento 20-21 novembre 2006*, Rome 2008, 55-71.

C'est sans doute dès l'institution du culte hellénisé de Sarapis à Canope, Memphis et sans doute Alexandrie que celui-ci fut considéré comme un dieu oraculaire et guérisseur. Longtemps cantonnée à l'Égypte, cette fonction semble avoir enrichi la personnalité du dieu hors d'Égypte à partir du moment où il se rapprocha d'Asclépios, en tant que dieu libérateur et salvateur, à la fin de l'époque hellénistique. Ces attributions acquièrent en puissance lorsque la Méditerranée fut devenue romaine, et l'épisode alexandrin de la geste flavienne pourrait ne pas y avoir été étranger. En tous cas, à l'époque impériale, Sarapis et Isis sont devenus, eux aussi, des dieux guérisseurs de tout premier plan. Ils le restèrent longtemps, et même bien après l'édit de Théodose puisque, au V^e siècle encore, le patriarche Cyrille d'Alexandrie tenta de christianiser le culte d'Isis guérisseuse en transportant à Ménouthis les restes des saints Cyr et Jean. [MM]

L. BRICAULT, "Fonder un lieu de culte", dans C. Bonnet, S. Ribichini & D. Steuernagel (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza, Atti del 3 colloquio su "Le religioni orientali nel mondo greco e romano", Loveno di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006*, Mediterranea, IV, Pise 2008, 49-64.

Entre les approches que peuvent déterminer discours théologiques et pratiques religieuses, les voies de diffusion d'un culte, les motivations justifiant la fondation d'un lieu consacré à ce culte offrent d'autres angles d'analyse, souvent fort instructifs. Cette diffusion et cette fondation, à partir d'un foyer originel connu ou supposé, s'opèrent, hier comme aujourd'hui, en fonction de facteurs et de vecteurs multiples. Les circonstances, les contextes, les motivations, les comportements sont de ces facteurs. Les agents humains, les voies de communications, les codes écrits ou oraux, les supports matériels sont de ces vecteurs. Or vecteurs et facteurs peuvent être liés, facilitant ainsi la diffusion et la fondation, mais cela n'est pas systématique, ce qui rend alors celles-ci plus aléatoires. L. B. propose ici une typologie complète et détaillée des actes de fondation des sanctuaires isiaques. [JLP]

L. BRICAULT (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008.

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

L. BRICAULT, "RICIS Supplément I", dans L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008, 77-121.

Dans un louable souci de ne pas laisser "vieillir" son *RICIS*, paru en 2005, l'auteur nous gratifie déjà d'une mise à jour articulée en deux parties. La première s'attache à fournir des compléments (près de 110), souvent de nature bibliographique, aux inscriptions déjà publiées ; la seconde, plus utile encore, nous fournit 47 nouvelles entrées (13 pour la Grèce continentale, 4 pour la Grèce insulaire, 9 pour l'Asie Mineure, 4 pour le Proche-Orient, 4 pour l'Italie, 1 pour la Gaule

Narbonnaise, 10 pour la Germanie Supérieure, 2 pour la Tripolitaine). Dans cet ensemble, on repère 13 sites⁴⁷ qui n'avaient pas encore livré d'inscriptions isiaques. La découverte la plus marquante est celle faite lors de fouilles menées, entre 1999 et 2001, à Mayence, où a été mis au jour un sanctuaire qui paraît bien commun à Isis et à Mater Magna, et qui a été construit dans le dernier tiers du I^{er} siècle p.C. Ses ruines ont livré 10 inscriptions latines, dont 5 citent le nom d'Isis, dotée une fois (*RICIS*, 609/0503) de l'épiclese *panthea*, connue jusqu'ici par une seule mention en provenance de la Bétique (*RICIS*, 602/0701). L'existence de ce sanctuaire sur le sol de la capitale de la Germanie Supérieure ne nous étonnera pas, d'autant moins que des trouvailles archéologiques antérieures⁴⁸ permettaient de supposer que Mogontiacum n'avait guère de raison de se différencier de Cologne, centre de la Germanie Inférieure, bien connu pour ses *isiaca*. [MM]

L. BRICAULT (dir.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, XXXVIII, Paris 2008.

L'ouvrage se présente sous une forme double. D'une part un volume de 290 pages, suivies de 51 cartes couleur. Ces cartes situent les ateliers émetteurs, d'abord globalement en Méditerranée, puis en les détaillant par région d'abord, puis par thème iconographique. Ce volume s'accompagne d'une base de données sur cédérom réunissant près de 30 000 monnaies avec 1500 photographies, comportant les fiches et les illustrations des émissions monétaires, ainsi qu'un moteur de recherche permettant d'interroger la base de données selon des critères très variés.

Le volume d'analyse et de synthèse se répartit en trois parties. La première présente une mise au point sur l'iconographie des diverses divinités en question, Isis, Osiris, Sarapis, Horus, Apis, Harpocrate et Anubis, ainsi que sur les éléments constitutifs de cette iconographie et éventuellement ses évolutions.

Une deuxième partie se subdivise en 15 chapitres, consacrés à autant d'études régionales : Égypte lagide ; Grèce ; Troade-Mysie-Bithynie-Paphlagonie-Pont ; Cappadoce-Galatie-Lycaonie ; Éolide-Ionie-Carie ; Lydie-Phrygie ; Lycie-Pisidie-Pamphylie ; Cilicie ; Proche-Orient ; Cossura et Melita ; Sicile ; Rome ; Mésie et Thrace ; Périphéries septentrionales et orientales ; Afrique du Nord.

L'ouvrage se clôt sur une troisième partie qui pose les grandes lignes d'une évolution générale sous la forme de courtes synthèses reprenant en écharpe, de manière chronologique, la matière évoquée dans les chapitres régionaux de la deuxième partie. Il s'agit de montrer, en dépassant le cadre des 239 cités qui ont usé

de thèmes isiaques, les facteurs extérieurs généraux qui ont généré cette iconographie. Les dieux égyptiens ont essaimé à l'époque hellénistique tout au long des routes maritimes, puis ont gagné les arrière-pays à partir des ports, selon des modalités variées. Et cela tout autant pour des raisons politiques liées au début à la puissance des Lagides que pour des causes directement religieuses. C'est sous les Julio-Claudiens et surtout les Flaviens que l'on perçoit véritablement l'éclosion du répertoire monétaire isiaque. Ces types isiaques continuent à fleurir davantage à l'époque antonine malgré le désintérêt des empereurs, et c'est sous les Sévères que l'on trouve l'apogée de ces frappes favorisées par l'engouement de Caracalla. La disparition, à partir d'Aurélien, des émissions locales fait qu'ensuite la trace des divinités égyptiennes se perd sur le monnayage. [JLP]

L. BRICAULT & Richard VEYMIERS, "Figurines en argent du limes Danubien à l'effigie d'Isis et d'Harpocrate", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 3, Budapest 2006, 309-320.

Publication de 10 figurines à l'image d'Isis et d'Harpocrate, de quelques centimètres de hauteur et presque toutes coulées en argent massif, et parfois dorées (n° 7). Plusieurs moules différents furent utilisés pour les fabriquer. Sur le revers, non aménagé, sont souvent placés un ou deux œillets de fixation permettant de porter la pièce en amulette. Une figurine (n° 6) possède au dos de larges anneaux à spires destinés à l'attacher en pendentif ou en boucle d'oreille, tandis qu'une autre très usée (n° 3) porterait des particules indiquant qu'elle était appliquée sur un support en bois. Isis et Harpocrate sont figurés debout, l'un à côté de l'autre, sur une plinthe rectangulaire. À gauche, Isis est vêtue d'un long chiton à manches courtes, plissé et serré à la taille par une ceinture, et parfois d'un himation. Une couronne imposante et fantaisiste faite de deux hautes plumes la coiffe. Dans la main droite baissée, elle tient une patère et dans la gauche, une corne d'abondance. À droite, Harpocrate adopte une attitude légèrement déhanchée. Il porte une *nebris* en sautoir sur le torse ou, parfois, un pendentif à *bullae* autour du cou (n° 2 et 6). Sa chevelure est surmontée d'un emblème imposant à trois plumes, reposant parfois sur une demi-lune (n° 6, 8 et 9). Le jeune dieu dirige sa main droite vers la bouche et soutient dans la gauche une corne d'abondance, qui repose sur un pilier ou un tronc d'arbre, autour duquel peut s'enrouler un serpent (n° 2, 5 et 6). À ses pieds, se tiennent parfois un ou plusieurs animaux : un chien, une tortue et/ou un faucon⁴⁹. Ces figurines possèdent une composition iconographique très significative, orientée vers la fertilité/fécondité. Portées en amulette ou accrochées sur divers supports, elles ont une dimension privée, personnelle ou familiale. Produite à Carnuntum en Pannonie ou dans les environs, elles rendent compte de la vivacité de la présence des cultes isiaques dans la zone danubienne aux II^e et III^e siècles p.C. [MM]

47/ Messène (1) ; Grammata (2) ; Potidée (1) ; Lagina (1) ; Hiérapolis (1) ; Comama (1) ; Aegeae (1) ; Epiphaneia (1) ; Anemurium (1) ; Sir (1) ; Venusia (1) ; Arquata del Tronto (1) ; Mogontiacum (10).

48/ Une statuette en bronze d'Isis-Fortuna, une d'Apis, un médaillon en grès avec le buste de Sarapis et une poignée de lampe en terre cuite agrémentée du buste de ce même dieu.

49/ Malaise 1991, 13-35.

L. BRICAULT & R. VEYMIERS, "Isis in Corinth: The Numismatic Evidence. City, Image and Religion", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 392-414.

Les monnaies à types isiaques de Corinthe, dont le catalogue illustré est dressé dans cet article, attestent le succès rencontré par les cultes d'Isis et de Sarapis aux portes du Péloponnèse aux II^e et III^e siècles p.C. La description de Pausanias mentionnant quatre lieux sacrés, la plupart des *isiaca* de Corinthe date de cette même époque. Les divinités isiaques y étaient vénérées sous leurs formes les plus fréquentes et les plus ordinaires à l'époque impériale (type 1 : Isis debout tenant sistre et situle ; type 4 : Sarapis trônant la droite au-dessus de Cerbère), mais pouvaient aussi revêtir un aspect beaucoup plus spécifique (type 2 : Isis à la voile ; type 3 : port de Cenchrées avec en son centre la statue d'Isis *Pelagia*). Comme l'indique l'iconographie d'Isis à la voile, la plus fréquemment utilisée sur les revers monétaires à type isiaque frappés entre les règnes d'Antonin et de Caracalla, c'est incontestablement la Dame des flots qui règne ici, à la charnière entre la Grèce continentale et le Péloponnèse, sur le bord des deux golfes assurant le commerce avec l'Orient et l'Occident. [JLP]

L. BRICAULT & R. VEYMIERS, "Un portrait de Néron doté du sistre isiaque", dans D. Gerin *et al.* (éd.), *Aegyptiaca certa in Sobeir Bakhboum memoria. Mélanges de numismatique, d'iconographie et d'histoire*, Collezioni Numismatiche – Materiali pubblici e privati – 7, Milan 2008, 211-219.

Publication d'une intaille en agate d'un buste de Néron, ceint d'une couronne de laurier, et devant lequel se trouve un élément composé d'un manche et d'un cadre rectangulaire. La lourdeur des traits et la chevelure in *gradus formata* (boucles parallèles couvrant le haut du front et retombant en larges favoris devant les oreilles) sont typiques de la fin du règne. L'attribut ajouté dans le champ est en fait un sistre à arceau stylisé, bien répandu dans le monde gréco-romain comme symbole isiaque.

Les auteurs se posent donc la question de savoir si cet attribut isiaque est à mettre en liaison avec les croyances personnelles de Néron. Ils passent en revue des indices, mais ceux-ci permettent de se forger une idée non des sentiments personnels de l'empereur face à Isis, mais des relations qu'il pu entretenir avec l'Égypte, à travers des membres de son entourage. D'abord, Chaeremon de Naucratis qui servit de tuteur au jeune prince. Sénèque avait entrepris un long voyage sur la terre des pharaons, mais ce précepteur se moquait des rituels égyptiens. Avant de devenir conseiller et astrologue de Néron, Ti. Claudius Balbillus fut préfet d'Égypte, sous Claude (où il fut *archiereus Aegypti*), puis sous son successeur. Le rôle de sa seconde épouse, Poppée, a peut-être été plus déterminant, car des membres de sa famille affichaient leur attachement aux cultes isiaques. Ce fut le cas de son premier mari, Othon, et de son cousin Poppaeus Habitus. Certains comportements illustrent un attrait pour la vallée du Nil, qu'il avait envisagé de visiter. En 68, peu avant la fin de sa vie, il aurait songé à

supplier qu'on lui abandonne au moins la préfecture de l'Égypte. En dehors du monnayage alexandrin, aucune monnaie à type isiaque ne fut frappée au nom de Néron. Seule, une trouvaille effectuée au nord de Rome pourrait revêtir un intérêt tout particulier. Il s'agit d'une statue égyptisante (fig. 8), en granit rose, d'un empereur qui fait penser à Néron, nu, coiffé du *némès*, un manteau (*léonté* d'Hercule ?) sur le dos, et accompagné d'une petite statue d'Isis qui se tient debout contre sa jambe gauche. Si le souverain en cause est bien Néron, cette œuvre trahirait alors peut-être des liens entre l'époux de Poppée et la religion isiaque. Dans le cas contraire, il ne faut pas exclure que le sistre de l'intaille étudiée soit la marque d'un atelier égyptien ou de la foi isiaque de son propriétaire. [MM]

L. BRICAULT & Jean-Louis PODVIN, "Statuettes d'Isis en argent et en bronze", dans L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008, 7-21.

Publication d'une trentaine de statuettes d'Isis passées ces dernières années dans le commerce d'art. Si l'on peut regretter avec les auteurs que nous ne disposons presque jamais, dans pareils cas, des circonstances de découverte⁵⁰, néanmoins, "l'image invite à s'interroger sur les ateliers ... sur les rythmes de production et les typologies, locales ou génériques, mais aussi sur le rôle des commanditaires". En tant que petits objets, ces productions ont dû jouer un rôle important dans la diffusion des cultes isiaques. En outre, ils montrent bien que le polymorphisme d'Isis est plus riche sur ses nouvelles terres que dans sa patrie nilotique.

Le type le plus répandu est celui dit de l'Isis-Fortuna, généralement couronnée du *basileion*⁵¹, tenant *cornucopia* et gouvernail, bien que jusqu'à maintenant aucun document n'associe cette image au nom en cause. Ici sont rassemblées 17 figurines appartenant à cette iconographie que l'on peut subdiviser en 6 types : Isis-Fortuna seulement couverte du chiton, Isis-Fortuna vêtue du chiton et de l'himation avec noeud isiaque sur la poitrine, Isis-Fortuna avec les mêmes vêtements, mais sans le noeud isiaque, Isis-Fortuna dont le chiton serré laisse le sein gauche nu et drapée de l'himation, Isis-Fortuna habillée du chiton et de l'himation qui descend de l'épaule droite, et enfin Isis-Fortuna vêtue d'une draperie cachant uniquement l'épaule gauche et la jambe droite. En l'absence du noeud isiaque et du *basileion*, on peut se demander si la pièce IFo.2 (couronnée d'un *calathos* supportant un croissant) mérite strictement l'étiquette d'Isis-Fortuna.

La seconde sélection regroupe 5 bronzes d'Isis-Aphrodite qui présentent des traits iconographiques empruntés à l'une et l'autre, et qui semble caractéristique de l'espace syro-égyptien. La déesse, déhanchée, est couronnée d'un *basileion*, reposant au milieu d'une

^{50/} Une provient du Yémen et porte une inscription sud-arabique (IF1.1) ; une autre, d'Arykanda, en Lycie (IF3.2) ; une troisième (IF2.10) serait d'origine syrienne.

^{51/} À l'exception des n° IFo.2 et IF1.1 coiffés du *calathos*.

couronne à palmettes (IA1-IA2) ou placé sur un vautour accouvé (IA3, IA5). Sur le n° IA4, le crâne est ceint d'un diadème composé d'un vautour et d'un lotus, qui a sans doute dû servir d'appui à un *basileion* disparu. La déesse est toujours nue, sauf dans un cas (IA5), où, comme l'Aphrodite pudique, elle est vêtue d'un chiton.

Sont ensuite proposés : une Isis marchant, brandissant un *uraeus*, la tête couverte d'un vautour accouvé supportant un *basileion*⁵² ; deux bustes d'Isis-Thermouthis, une petite statuette d'Isis, au style grossier, qui devait autrefois être accompagnée d'Harpocrate⁵³, et enfin une tête et trois bustes d'Isis. On notera l'excellente facture de certains objets ici sauvegardés pour la communauté scientifique. [MM]

Marie-Christine BUDISCHOVSKY, "Témoignages isiaques en Dacie (106-271 ap. J.-C.) : cultes et romanisation", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 266-288.

En Dacie, Sarapis et Isis, soit seuls, soit en couple ou en modèle familial, apparaissent fortement liés à la romanisation de la province. Même si l'accent est mis sur Sarapis à l'époque sévérienne, la déesse est aussi remarquablement présente, contrairement à ce que l'on a pu constater pour le *limes* de Pannonie et de Mésie. Sanctuaires et inscriptions isiaques sont localisés dans les principaux centres du pouvoir administratif et militaire de Rome. Ils révèlent le zèle de hauts fonctionnaires romains, gouverneurs à Apulum, procureurs financiers à Sarmizegetusa, ainsi que celui de notables locaux fraîchement romanisés (Apulum, Micia, Sarmizegetusa) ou de cadres militaires (Potaissa, Apulum). Lieux sacrés, forme et composition des monuments épigraphiques, formules cultuelles (*sacrum, v. s. l. m., pro salute, dono, ex voto*) reflètent tout autant l'empreinte de Rome. Sarapis, dieu métis à l'origine, devenu poliade à Alexandrie, garde des liens profonds avec le maître des cités romaines, Jupiter ; cet aspect est bien attesté dans la documentation, avec un accent particulier de solarisation sous les Sévères ; il a connu une certaine diffusion dans les Balkans, particulièrement sur le *limes* pannonien, où l'on trouve, comme en Dacie, plusieurs représentants du pouvoir impérial parmi ses fidèles (Aquincum, Carnuntum)⁵⁴. La politique danubienne et les dévotions des Sévères, qui ont promu ces cultes de façon officielle, ne sont pas étrangères à ce relatif succès ; ces dieux sont parfaitement intégrés à l'idéologie dominante. Ainsi, sous haute protection impériale, par la grâce des édiles locaux et de leurs épouses ou dans le cadre familial, professionnel et associatif, ils ont dû passer par le moule de la romanité pour avoir une reconnaissance. Ils sont devenus respectivement, dans la capitale, un *deus* et une *dea*, comme le proclament les

inscriptions de Sarmizegetusa ; ils sont intégrés dans la vie des cités romaines et admis dans la sphère de la fidélité à l'empereur. Cependant, l'épiclèse myrionyme, attestée par deux textes (*RICIS*, 616/0404 à Apulum et 616/0102 à Potaissa), reprise adaptée au monde grec et à l'Empire de Rome de sa lointaine origine, ainsi qu'une iconographie fortement caractérisée donnent à l'Isis dace une figure plus complexe et plus personnelle que celle de son époux.

Notons enfin, parmi les documents utilisés par M.-C. B., quelques objets inédits ou méconnus : un moule en terre cuite orné d'une représentation de Sarapis en buste de Cristești (p. 279), une statuette en bronze de Sarapis trônant de Potaissa (Musée National de Budapest, n° inv. 96.1902.2) (p. 279), ou encore un buste d'Isis de Sarmizegetusa (p. 276, fig. 2)⁵⁵. [LB]

M.-Chr. BUDISCHOVSKY, "*Anubiaca*", dans L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008, 23-30.

Publication de quatre statuettes en bronze inédites, d'époque romaine, apparues ces dernières années dans le domaine des ventes aux enchères. Les deux premières figurent Anubis guerrier, c'est-à-dire en habit militaire. L'Anubis guerrier peut se présenter comme un légionnaire portant lance et bouclier, ou bien revêtir une tenue plus théâtrale, celle de l'*Imperator*, inspirée des statues de l'empereur triomphant. C'est à cette catégorie, à la diffusion très large, qu'appartiennent nos deux documents. Le dieu, légèrement déhanché, est protégé par une cuirasse à épaulières, tandis que le bas du ventre est couvert d'une jupe courte à lambrequins ; autour d'un bras s'enroule le *paludamentum*. Sur la seconde figurine, qui a conservé la totalité de ses jambes, les pieds sont chaussés de bottines à lacets. Les armes, aujourd'hui disparues, devaient consister en une lance et un glaive. Le caractère guerrier d'Anubis remonte à l'Égypte où, sa nature de canidé lui valut d'assurer la protection d'Isis et d'Osiris. Luttant contre les forces maléfiques, Anubis s'est ensuite paré des insignes romains du triomphe.

Le troisième objet, très petit, nous offre une image très populaire : un Anubis, avec palme et caducée, habillé d'une tunique courte serrée à la taille et d'un manteau rejeté en arrière. Il emprunte évidemment son caducée à Hermès, parce que déjà sur les rives du Nil, Anubis était un agent de communication entre l'espace terrestre et infernal. Quant à sa palme verdoyante, elle est d'origine égyptienne et promesse de survie.

La dernière pièce est beaucoup plus originale. Anubis, à l'allure trapue et pataude, est enveloppé d'un ample manteau et chaussé des bottines d'Hermès/Mercure ; il brandit une palme et semble soutenir de l'autre main, cachée sous le manteau, un objet de forme arrondie, sans doute la panse d'un vase sacré. Bien que la tête soit celle du canidé, elle est coiffée d'un *modius*, sur

52/ Le style hiéroglyphique pourrait indiquer une production de l'Égypte ptolémaïque.

53/ Cette pièce, fort plate, rappelle beaucoup certains éléments publiés par Bricault & Veymiers 2006, 309-320.

54/ Budischovsky 2004, 171-191.

55/ Alicu *et al.*, 116, n° 254 et pl. XLI. Dans cet ouvrage, on n'attribuera pas à Isis l'applique en bronze n° 28, pl. CXII, ni la statuette de Fortuna n° 256, pl. CXX (1-3).

lequel repose un croissant lunaire surmonté d'un disque solaire, emblèmes qui amènent à reconnaître dans la statuette plutôt la représentation d'Anubis lui-même que celle d'un prêtre affublé du masque du dieu. Anubis en protégeant le récipient contenant l'eau identifiée aux écoulements d'Osiris mort, devient "gardien respectueux du mystère d'Osiris, si ce n'est agent zélé de sa reviviscence". [MM]

Adél BUGÁN, "Aquincum Decorative Pottery: Ancient Egyptian Style during the Roman Middle Period", dans H. Győry (éd.), *Aegyptus et Pannonia*. Acta symposii anno 2002, 2, Budapest 2005, 1-11.

Parmi les céramiques fabriquées à Aquincum au II^e siècle p.C., certaines présentent des motifs égyptiens. Plusieurs sortent de l'atelier du potier Pacatus. On trouve ainsi Isis et un Seth à tête d'âne tenant une palme (mais ne s'agirait-il pas plutôt d'Anubis, mal interprété par le graveur) entourés d'ibis au milieu de vignes sur des assiettes et des couvercles (p. 4 et pl. 1; voir aussi, dans le même volume, la pl. 52, fig. 1), ou encore la tête de Sarapis sur un médaillon d'argile (p. 4 et pl. 2)⁵⁶. [LB]

Anemari BUGARSKI-MESDJIAN, "Traces d'Égypte en Dalmatie romaine : culte, mode et pouvoir", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 289-328.

Cet article reprend pour l'essentiel la documentation et les analyses présentées en 2004 par A. B.-M. dans une importante étude issue de sa thèse⁵⁷. Pour l'auteur, les différents témoignages, rarement trouvés *in situ*, ne donnent pas l'impression qu'en Dalmatie existaient d'importantes communautés isiaques organisées. Le culte semble toujours de caractère privé. La diffusion des cultes isiaques s'est opérée à partir de l'Italie, peut-être par l'intermédiaire d'Aquilée, depuis la seconde moitié du I^{er} siècle p.C. Les principaux agents de diffusion étaient sans doute des colons ou des marchands italiques, ou encore des marins venus s'installer dans les cités portuaires de l'Adriatique. De cette époque datent une statue d'Isis en marbre provenant de Nin (ancienne Aenona) et le cippe de Bigeste orné d'un sistre. Les II^e et III^e siècles ont vu le *floruit* des cultes isiaques en Dalmatie. Les isiaques sont encore présents au IV^e siècle comme l'atteste le décor d'un sarcophage de Salone. L'origine ethnique et sociale des adeptes isiaques est assez variée. Certains fidèles sont d'origine orientale, d'autres sont des Italiens ou des indigènes. Outre les militaires et les fonctionnaires, les adeptes isiaques comptent aussi beaucoup d'affranchis. Pour l'auteur, formellement et foncièrement, le culte isiaque est un culte romain, expression de la romanité urbaine dans la province. Les nombreux *aegyptiaca* retrouvés en Dalmatie, à la connotation plus magique, plus exotique, s'attacheraient à des sentiments religieux très personnels et ne constitueraient pas des preuves directes de l'existence d'un culte isiaque. [LB]

56/ Voir aussi Kiss 1938, 199-200, pl. XVIII, n° 19.

57/ Bugarski-Mesdjian 2004, 619-632.

Aude BUSINE, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (I^{er}-VI^e siècles)*, RGRW, 156, Leyde-Boston 2005.

Cette étude, consacrée aux oracles apolliniens dans l'Antiquité tardive, mentionne à plusieurs reprises (p. 56, 59, 97, 101 et 210) le bloc trouvé au *Sarapieion* de Milet, près de la porte ouest de l'agora sud. Cette pierre porte deux oracles d'Apollon Didyméen datés de la première moitié du II^e siècle, l'un (cat. 42) conseillant à un artiste alexandrin, nommé Apphion et surnommé Hérônas, de supplier notamment "l'œil prompt de l'indicible Sarapis", l'autre (cat. 43) s'adressant à un certain Carpos, peut-être le bouleute milésien Ulpius Carpus (p. 83), qui se demandait "si, comme il préfère, il est agréable à Sarapis qu'il lui adresse une prière" (*SIRIS* 286 = *RICIS*, 304/0901). Traitant de la présence du dieu suprême dans les prophéties apolliniennes, A. B. évoque aussi (p. 206, n. 212) l'inscription de Quintanilla de Somoza assimilant Iao à Zeus et Sarapis (*SIRIS* 769 = *RICIS*, 603/0901). Du côté des témoignages littéraires, elle signale des révélations de Sarapis dans les fragments de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre⁵⁸ livrés par la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée (p. 234, 246 et 357), ainsi que dans un extrait de "la *Théosophie* de Tübingen"⁵⁹ (p. 401). Enfin, elle cite un passage de Grégoire de Naziance⁶⁰ "dans lequel, en un oracle fictif, Apollon établit une liste des dieux païens qui avaient cessé leur activité, comme Ammon, Mithra, Sarapis, Aphrodite ou encore Isis et Osiris" (p. 422-423). [RV]

Jean BUSSIÈRE, *Lampes antiques d'Algérie II. Lampes tardives et lampes chrétiennes*, Monographies Instrumentum, 35, Montagnac 2007.

J. B. poursuit dans cet ouvrage l'énorme travail de recension des lampes découvertes en Algérie. Une seule, trouvée à Hippone, peut être qualifiée d'isiaque. Elle figure Sarapis en buste à gauche (C 37, p. 58, 86 et pl. 4). [JLP]

Beatrice CACCIOTTI, "Testimonianze di culti orientali ad Antium", dans B. Palma Venetucci (éd.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Rome 2008, 220-234.

Les cultes isiaques sont attestés à Antium (actuelle Anzio), la ville natale de Néron, par plusieurs documents dont la célèbre statue d'Anubis debout (h. 1,55 m), tenant caducée et sistre (ou plutôt une palme ?), trouvée dans la villa Pamphili en 1749 et conservée au Vatican (Museo Gregoriano egizio, n° inv. 76)⁶¹. Elle est considérée à juste titre par l'auteur comme une statue de culte ayant pu appartenir à un *sacrarium* privé et non

58/ Pour ces oracles de Sarapis, l'auteur renvoie à Merkelbach 1995, 84-85.

59/ *Théosophie* I 22 (éd. Beatrice) = § 25 (éd. Erbse).

60/ Grégoire de Naziance, *Carmina* II 2, 7 v. 258-278 (PG 37 col. 1571-1573).

61/ Botti & Romanelli 1951, n° 188, pl. LXXX; Grenier 1977, 141, n° 213, pl. XVI; Leclant 1981a, 866, n° 27; Budischovsky 2008.

comme un simple élément décoratif. B. C. rapproche cette statue du bas-relief inscrit (*RICIS*, 503/0101) portant une représentation d'Anubis debout vers la gauche, tenant dans la dextre une grande palme posée au sol et de la senestre un caducée (fig. 4, p. 232). La présence, inusuelle en Italie, de deux documents importants à l'image d'Anubis pourrait être mise en rapport avec la présence dans le port d'Antium de *negotiatores* romains ayant fréquenté les sanctuaires isiaques de Délos, et notamment, ajoutons-nous, le *Sarapieion C* au sein duquel se trouvait un *Anubideion*. B. C. cherche enfin dans le triangle Tychè Protogénéia (Délos), Fortuna Primigenia (Préneste) et Fortuna Antiatina (Anzio) une explication supplémentaire à la présence isiaque dans le port latial. Elle évoque enfin plusieurs documents isiaques et égyptisants, dont la provenance anziante reste problématique. [LB]

Sara CAMPANELLI, "Kline e synklitai nel culto di Hypsistos: nota su due iscrizioni del Serapeo di Tessalonica", *ZPE*, 160, 2007, 123-133.

Deux inscriptions (sinon trois) relatives aux *synklitai* du Théos Hypsistos proviennent peut-être du *Sarapieion* de Thessalonique et posent la question de la relation pouvant exister entre les deux divinités, généralement considérées comme indépendantes l'une de l'autre⁶², une opinion partagée par l'auteur. Pour elle, toutes deux ont en commun d'avoir établi, par cette théoxénie, un rapport de réciprocité avec leurs dévots, sous la forme d'une hospitalité offerte et reçue, la *klinè* apparaissant alors comme un rite d'intercession. L'influence de la *klinè* sarapiaque sur celle du Théos Hypsistos semble ici évidente. [LB]

L. CAMILLI, s.v. *Isiaca Figlinae* (425), *LTUR Suburbium*, III (G-L), Rome 2005, 96.

Des *Figlinae doliari* de l'époque de Trajan et Hadrien sont attestées par des *bolli* (*CIL* XV 248-255). Les textes mentionnent le produit : tuile isiaque (*Isiaca* scil. *Tegula*). L'indication topographique *ab Isis* qui est seulement présente dans *CIL* XV 252 est à confronter avec des inscriptions analogues *CIL* XV 353 – *praedia Narnesium a Venere* –, *CIL* XV 355 et Bloch, Supp. 92-93 – *figlinae ab Neptuno* – ; elle fait allusion à un emplacement des *figlinae* dans une région homonyme de celle de Rome ou plutôt aux alentours d'un temple de la déesse ; le caractère isiaque se déduit des *signa* ornant les *bolli*, comme le sistre. Selon M. Malaise⁶³, cette production serait issue *ex pr(aedis) Ti. Claudii Maximi*. [MCB]

Daniela CANDILIO, *L'arredo scultoreo e decorativo della domus degli Aradii*, Academia nazionale dei Lincei, Monumenti Antichi, serie X (63), Rome 2005.

Le matériel récupéré en 1944 par la Surintendance des antiquités de Rome dans la Villa Grandi (*regio* I : entre la via Porta Latina et les murs auréliens) est présenté ici. On y remarque (p. 9-10) une statue en marbre d'Isis (pl. XXII-XXIII ; n° inv. 125412 : h. 120 cm, l. 40 cm, ép. 30 cm). Les doigts de la main droite et la main gauche devaient tenir les attributs habituels. La déesse est couverte d'un manteau frangé. Coiffée de boucles calamistrées, elle porte un *basileion* avec traces de couleurs. Par comparaison, D. C. propose comme date la fin du II^e siècle ou le début du III^e siècle p.C. Une autre statue en marbre, figure un enfant portant une massue, debout sur un crocodile dressé (p. 14-15), la tête au sol (pl. XXIXa ; n° inv. 12545 : h. 78 cm). Le type rappelle celui d'Hercule triomphant, dans le cas présent sur les forces du mal qui seraient représentées par le saurien. De qualité modeste, elle est datée de la fin du II^e siècle p.C.

Les fouilles menées par S. Aurigemna en 1945 ont également mis au jour une statue acéphale (p. 20-22), en marbre, de Fortuna (pl. XXXI ; n° inv. 125417 : h. 109 cm, l. 54 cm, ép. 23 cm). La déesse acéphale était coiffée de boucles ondulées et devait tenir une *cornucopia* et un gouvernail reposant sur un globe, mais on ne voit pas le nœud caractéristique. Elle est datée de la seconde moitié du II^e siècle p.C. Par comparaison et rapprochement avec l'Isis Fortuna du laraire de S. Martino ai Monti, l'auteur fait l'hypothèse qu'il s'agit d'une Isis-Tychè. [MCB]

D. CANDILIO, "La decorazione scultorea della domus degli Aradii", dans A. Akerraz et al. (éd.), *L'Africa romana XVI, Rabat, 15-19 dicembre 2004*, Rome 2006, 1121-1136⁶⁴.

Lors de travaux agricoles effectués sur les pentes du Monte d'Oro, non loin des Thermes de Caracalla, à Rome, dans la Villa Grandi, furent découvertes, en 1937, une série de sculptures parmi lesquelles se trouve une statue d'Isis en marbre conservant des traces de polychromie (fig. 1, p. 1122)⁶⁵. Ces sculptures firent partie de la décoration d'une *domus* ayant appartenu à la famille des *Aradii*, originaire de Bulla Regia et entrée au Sénat à l'époque sévérienne. Pour D. C., la statue d'Isis aurait appartenu à un petit *sacellum* isiaque situé à l'intérieur de la villa. La statue date de la période 210-230 p.C. Une autre statue d'un jeune homme avec un crocodile pourrait être mise en relation avec les cultes isiaques, de même qu'une statue fragmentaire (il n'en reste que les pieds et la partie inférieure d'un vêtement) sur laquelle figure une rose. Une dernière statue, de Fortuna, avec timon et corne d'abondance, est malheureusement acéphale. [LB, JLP]

Giuseppina CAPRIOTTI VITTOZZI, "Un nouveau relief égyptien de Rome", dans Fr. Lecoq (éd.), *L'Égypte à Rome, Actes du colloque international de Caen, 28-30 septembre 2002*, Cahier de la MRS, 41, Caen 2005, 137-145.

62/ Cf. Edson 1948, 187 et Vom Brocke 2001, 217-222.

63/ Malaise 1972b, 237 ; on verra aussi *CIL*, XV, S 316, étudié par Bodel 1983, 50, n° 86.

64/ Cf. Candilio 2005, 9-10, 14-15 et 20-22.

65/ Cf. Eingartner 1991, 121-122, n° 33 et pl. XXIV.

Un relief conservé dans la cour du Palazzo Venezia de Rome (n° inv. PV. 3283) est l'objet de cette publication. Le monument, fragmentaire, en marbre de Luni (h. 58,1 cm), a été restauré. Technique et relief dans le creux sont de facture égyptienne. Il figure le dieu Geb assis sur un trône. L'auteur le classe parmi les reliefs égyptiens exécutés en Italie. Le rapport de l'architecte C. Pistrucci, lors des travaux du Palazzetto Venezia au début du XX^e siècle, lui permet de situer la trouvaille dans cette zone, proche de l'*Iseum Campense*. Tout près, on voit encore le buste colossal d'Isis, dit Madama Lucrezia. Il pourrait sans doute s'agir d'un décor de l'*Iseum Campense* (ou peut-être de l'Isis du Capitole), daté du temps de Domitien. [MCB]

G. CAPRIOTTI VITTOZZI, "Una statua di Bes al Museo Gregoriano Egizio", *Bollettino Monumenti Musei e Gallerie Pontificie*, XXV, 2006, 53-78.

À l'occasion de la restauration de cet objet, l'auteur publie une relecture de la statue du musée Gregoriano Egizio d'époque impériale, montrant un type (II, A) de Bès assis, les mains sur les genoux (inv. 22842) différent d'un type I, du même musée (inv. 22843), debout, les mains sur les cuisses, plus proche du modèle égyptien. Il est fait référence à d'autres exemples du type II (B : Rome, Museo Barracco, inv. n. 60 ; C : Cambridge, Fitzwilliam Museum, inv. GR.I.1818). Le type II est un témoignage d'*interpretatio romana* mettant en évidence le thème de la maternité et de l'enfance largement diffusé dans la Méditerranée gréco-romaine et influencé par l'iconographie du Silène et du singe. Les types II, B et C dépendraient d'un modèle égyptien d'époque gréco-romaine et conviendraient à l'ambiance d'un mobilier de jardin. En revanche, le type II, A présente des caractéristiques (lien avec Héraclès et *bullā*) qui en font un *unicum*. Il serait une statue de culte. Pour l'iconographie de Bès, voir Tran tam Tinh, *LIMC*, III, 1, 98-108 ; 2, 74-86. [MCB]

G. CAPRIOTTI VITTOZZI, "Cultes égyptiens près du Mont Soracte. Kircheriana nova", dans L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008, 31-37.

Toujours à la recherche de nouveautés touchant aux cultes égyptiens sur le sol italien, l'auteur soumet ici à son enquête les travaux du Père Kircher. Elle met notamment en évidence une statue royale en pierre noire qui, percée d'un trou à travers les lèvres, a dû servir, probablement à Rome, de statue-fontaine, type de sculpture inconnue en Égypte.

La suite de l'article étudie une notice du savant jésuite relative à une grande statue naophore provenant d'*Origanum Oppidum* (aujourd'hui Rignano Flaminio), près du Mont Soracte, à 24 milles de Rome, peut-être à identifier à la statue de Neshor (26^e dynastie, conservée au Louvre), bien que les deux statues offrent de nombreuses discordances. De son côté, un magnifique codex illustré par Pietro Santi Bartoli (XVII^e siècle) reproduit deux autres sculptures de Rignano. La première, porteuse d'hiéroglyphes, figure

un personnage agenouillé, appuyant bizarrement ses mains sur deux grands phallus. La deuxième, décrite comme exécutée en pierre égyptienne, représente une femme assise, vêtue d'une longue robe, avec ceinture sous les seins, et posant, à nouveau, ses mains sur deux grands phallus. La présence de ces sexes masculins n'est pas sans poser problème : ajout romain pour des raisons culturelles ou additions de l'époque moderne. Pour sa part, Giuseppe Tomassetti, dans ses volumes rédigés à la fin du XIX^e siècle, sur les trouvailles de la campagne romaine, mentionne une tête égyptienne ou égyptisante dans une maison de Rignano, et prétend qu'une statue d'Isis, conservée au Musée du Capitole, provenait aussi de ce site. Nous avons donc plusieurs témoignages relatifs à Rignano, mais nous ne pouvons les identifier à travers les musées. Néanmoins, le Mont Soracte, s'élevant seul dans la campagne, a été considéré comme un mont sacré depuis les temps les plus anciens. S'y relie Apollon Soranus (dieu solaire et chtonien), Feronia, assimilée à Proserpine, mais aussi cavernes et eaux salutaires, des éléments que G. C.-V. considère comme un milieu très favorable à l'assimilation des divinités égyptiennes. Elle songe à mettre en relation les phallus des statues du codex de Bartoli avec les antiques cultes de régénération probablement pratiqués près du Mont Soracte et entrevoit un parallèle possible avec le temple des divinités syriaques du Janicule, où l'on pratiquait des cultes liés à la régénération, avec des connotations égyptiennes, installation qui succéda à l'ancien sanctuaire du *lucus Ferrinae*, - Ferrina étant une déesse liée aux sources et aux forêts. L'auteur insiste sur le fait que nombre de "lieux de culte isiaque de l'époque romaine cachent - ou révèlent - la préexistence de cultes naturels pré-romains souvent liés aux eaux salutaires". La conclusion finale est cependant peut-être un peu hardie : "Le Mont Soracte serait un autre cas d'assimilation, qui suppose des connaissances approfondies et la présence en Italie de spécialistes égyptiens". [MM]

Josep CASAS i GENOVER & Victòria SOLER i FUSTÉ, *Llànies romanes d'Empúries. Materials augustals i alto-imperials*, Gérone 2006.

Dans la partie consacrée aux dieux orientaux et africains figurant sur les lampes romaines d'Ampurias, trois nouvelles lampes isiaques sont publiées avec leur photographie respective. La première (E413) est à l'effigie d'Anubis, la tête de profil, portant palme et caducée (fin I^{er}, début du II^e siècle). La deuxième (E784) représente également le canidé, cette fois accompagné de la déesse Isis reconnaissable au *basileion* (II^e siècle), tous deux en buste se retournant. Sur la troisième (E210), on voit Harpocrate, le doigt posé sur la bouche, tenant une corne d'abondance à gauche (seconde moitié du I^{er} siècle). Sur une dernière (E80), complète, un enfant nu est assis sur une peau d'animal, sous un papyrus (?), portant la main gauche à sa bouche comme s'il mangeait un fruit de la corbeille qui se trouve en face de lui (milieu du I^{er} siècle) : il ne s'agit cependant pas d'Harpocrate⁶⁶. [LP, JLP]

Nicoletta CASSIARI, "Un gruppo di nuove tombe da Caracupa (Sermonetta). Latina", dans G. Ghini (éd.), *Lazio e Sabina* 3, *Convegno 18-20 novembre 2004*, Rome 2006, 251-252.

Trouvaille d'un unique scarabée en faïence dans la nécropole (fig. 21 a-b) avec pour légende "Que vive et soit prospère le roi de Basse Égypte (?)". Il est daté de la fin de la phase IIB – début de la phase III de la culture latiale. Il proviendrait de Campanie. [MCB]

R. W. V. CATLING & Nikoletta KANAVOU, "The Gravestone of Meniketes Son of Menestheus: *I.Prusa* 1028 and 1054", *ZPE*, 163, 2007, 103-117.

Les auteurs rapprochent très judicieusement le fragment de stèle funéraire *RICIS*, 308/1201 (= *I.Prusa* 1028) conservé au musée de Bursa d'un autre fragment, au même musée et publié comme *I.Prusa* 1054, qui appartiennent clairement au même monument. Cette stèle présente une épigramme dans laquelle le défunt, Ménikétès, fils de Ménestheus, évoque à mots couverts son passé de myste isiaque. La pierre, sans provenance connue, pourrait être attribuée (p. 108) à une cité portuaire de Mysie orientale ou de Bithynie occidentale, à savoir Cyzique, Cios ou Nicomédie et datée de la fin du II^e siècle a.C. (p. 109). Quelques remarques sur les rapports entre le dieu Mên et les cultes isiaques sont esquissées en fin d'article. [LB]

Marco CAVALIERI, "Referre, revocare, restituere. Forme e significati dell'urbanistica nella Roma di fine I sec. d. C.", *RANT*, 2, 2005, 103-168.

Cet article étudie l'urbanisme de l'*Urbs* à l'époque de Domitien, dont les interventions architecturales reflètent une idéologie de domination et d'exaltation de la personne de l'empereur. En particulier, l'espace du Champ de Mars où se situaient un Iséum et un Sérapéum est rationalisé et harmonisé dans une perspective à fonctions multiples (p. 124-125). Pour la date de l'érection de ces sanctuaires sous Domitien, cf. la thèse séduisante de J. Scheid⁶⁷. Un point de l'article est consacré au problème fort débattu de l'égyptophilie de l'empereur (p. 148-154) en référence à ce secteur : l'instrumentalisation des concepts royaux pharaonique et ptolémaïque serait mise au service du *dominus* et *deus* ; après le rappel habituel des liens des Flaviens avec les divinités isiaques et une citation du texte de l'obélisque de Domitien⁶⁸, M. C. conclut à une base plus politique que religieuse des initiatives de l'empereur dans l'espace urbain : l'absolutisme impérial. [MCB]

Mireille CÉBEILLAC-GERVASONI, Maria Letizia CALDELLI & Fausto ZEVI, *Épigraphie latine*, Paris 2006.

Dans ce manuel d'épigraphie latine, réalisé à partir des seuls documents d'Ostie, figurent quatre inscriptions isiaques qui sont commentées. Il s'agit

de celles du temple d'Isis à Portus (n° 43, p. 160-161 = *RICIS*, 503/1223), du temple de Sérapis (n° 44.1., p. 161-164 = *RICIS*, 503/1102), d'Isis *regina* (n° 76.1., p. 270-271, avec photographie = *RICIS*, 503/1118) et d'Isis *sancta* (n° 76.2., p. 271-272 = *RICIS*, 503/1114). [JLP]

Rosario CEBRIÁN FERNÁNDEZ, "Los Entalles de *Segobriga* y su territorio", *Archivo español de arqueología*, 79, 2006, 259-270.

Une intaille en onyx du II^e siècle p.C., trouvée dans la commune d'El Hito, à proximité de la ville romaine de Segobriga en Tarraconaise, montre un buste d'Harpocrate, vu de profil, avec la main à la bouche et une *cornucopia* (n° 11), un type que l'on retrouve, par exemple, à Chersonèse⁶⁹ sur le littoral nord de la mer noire. [RV]

Giuseppina Alessandra CELLINI, "Aspetti iconografici ed ideologici di *Tyche* nel mondo ellenistico-romano", *Quad.Tic.*, 36, 2007, 157-190.

La Tychè, debout ou trônant, apparaît surtout dans les frappes de l'Orient asiatique. Il convient de distinguer la Tychè et l'Agathè Tychè avec *cornucopia* de la Tychè de cité à la coiffe tourelée ou de celle du roi. L'auteur mentionne l'importance de la création des oinochoés lagides d'Arsinoé II debout avec phiale et *cornucopia* qui portent des dédicaces "à la Bonne Fortune Arsinoé Philadelphie Isis". Alexandrie, siège d'un *Tychaion* fameux, serait le centre moteur de cette iconographie de Tychè debout ; on lui oppose le type assis et la coiffe tourelée, qui seraient des créations rivales des Séleucides. Quant aux Tychès de cités, leur référence littéraire est la *pompè* de Ptolémée Philadelphie. Le rapprochement entre Isis et Agathè Tychè se retrouve dans des inscriptions de Crète et de Délos. Plus tard, la correspondance avec la Fortuna romaine n'est pas complète. Les schémas iconographiques de la Tychè sont très divers ; celui d'Isis-Fortuna avec timon et *cornucopia* dériverait d'un prototype commun qui aurait connu de multiples variations. Il est fait l'étude, p. 183-4, d'une statue perdue de Tychè de Cyrène, connue par une photographie, dont le type semble se situer dans une ambiance micro-asiatique sans exclure une influence alexandrine, vers le milieu du II^e siècle p.C. Dans l'élaboration du type monétaire de la Fortuna Caesaris se rencontrent traditions lagides et séleucides, dont la Rome impériale devient l'héritière. [MCB]

Francesca CENERINI, "Iside a Bononia: in margine a *CIL*, XI, 695", dans Fr. Beutler & W. Hameter (éd.), *Eine ganz normale Inschrift ... und ähnliches zum Geburtstag von Ekkehard Weber. Festschrift zum 30. April 2005*, Althistorisch-epigraphische Studien, 5, Vienne 2005, 229-234.

Pour F. C., cette dédicace témoigne vraisemblablement de l'implantation, à l'époque néronienne ou flavienne, d'un sanctuaire consacré à

67/ Scheid 2004, 308-311.

68/ Cf. Parker 2003, 193-215.

69/ Neverov 1976, 58, pl. XLIX, n° 18.

Isis dans le *suburbium* de la cité de Bononia, peut-être liée au programme édilitaire consécutif à l'incendie qui ravagea la cité en 53 p.C. Elle rappelle également à grands traits le processus de diffusion des cultes isiaques dans l'Empire à partir de Caligula, une dynamique qu'il vaudrait mieux rapporter à l'avènement de Vespasien plutôt qu'au règne bref et finalement très peu isiaque du successeur de Tibère. [LB]

Dobrinka CHIEKOVA, *Cultes et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche (VI^e-I^{er} siècles avant J.-C.)*, Europäische Hochschulschriften, 38, Archäologie, 76, Berne 2008.

Dans cet ouvrage qui passe en revue les panthéons des cités grecques des rives occidentales du Pont-Euxin, une dizaine de pages (149-159) sont consacrées aux "divinités égyptiennes". Pour l'essentiel, les documents évoqués sont de nature épigraphique, ce qui réduit considérablement les perspectives d'analyses, souvent superficielles au demeurant, erronées parfois. La bibliographie est très datée, et s'arrête pour l'essentiel au milieu des années 1990. Ces pages n'apportent rien de nouveau. [LB]

Pavlos CHRYSOSTOMOU, "Σωστική ανασκαφή στο δυτικό νεκροταφείο της Πέλλας κατά το 2006 : οι ρωμαϊκοί τάφοι", *Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη*, 20, 2006, 658-671.

Les fouilles de sauvetage menées en 2006 dans la nécropole occidentale de Pella ont mis au jour 390 tombes d'époque romaine contenant parfois un riche mobilier funéraire. Quelques documents retrouvés dans ces sépultures attesteraient, selon P. C. (p. 665, n. 13), la présence des cultes isiaques à Pella, une cité jusqu'ici non reprise sur la carte isiaque de Macédoine. Une lampe trouvée dans la tombe à tuiles 1 montre au médaillon un buste de Sarapis vu de profil vers la gauche (p. 669, fig. 4). La présence d'un bandeau garni d'oves interrompus, de chaque côté, par un panneau, indique, selon nous, une fabrication corinthienne⁷⁰. Une autre lampe, non reproduite, provenant de la tombe à tuiles 55, représenterait au médaillon "l'embarcation d'Isis". Dans la tombe à tuiles 47, datée par un trésor monétaire après 222-235 p.C., le jeune défunt portait à la main gauche une bague en argent inscrite de la formule εἰς Ζεὺς Σέρραπυς signifiant "Un est Zeus Sérapis !" (p. 671, fig. 11). Enfin, une gemme découverte dans la tombe à tuiles 354 figurerait une Isis-Fortuna debout, avec une corne d'abondance dans la main gauche et un gouvernail dans la droite, couronnée par un Anubis tenant un caducée. [RV]

Fulvia CILIBERTO & Annalisa GIOVANNINI (éd.), *Preziosi ritorni. Gemme aquileiesi dai Musei di Vienna e Trieste*, Aquilée 2008.

Ce catalogue d'une exposition organisée à l'occasion du colloque international "Il fulgore delle gemme. Aquileia e la glittica di età ellenistica e romana" (Aquilée, 19-20 juin 2008)⁷¹ présente une sélection de documents d'origine aquiléenne conservés dans les Musées de Vienne, Trieste et Aquilée. Du "Kunsthistorisches Museum" de Vienne, proviennent une cornaline avec le buste d'Isis de profil (p. 47, 60, 68 et 145, n° 1), ainsi que deux héliotropes, l'un avec Anubis assis (p. 48, 61, 155, n° 41), l'autre avec Harpocrate sur le lotus (p. 48, 61, 155, n° 42). Le "Civico Museo di Storia ed Arte di Trieste" possède une agate figurant Isis *lactans* (p. 166, n° 6) et une tessère en marbre jaune (p. 161-162 et 177, n° 51) commémorant probablement la consécration d'un quartier de la ville à Isis et Sérapis (RICIS, 515/0118). Le "Museo Archeologico Nazionale di Aquileia" compte une calcédoine à l'effigie d'Isis-Fortuna (p. 186, n° 5) trouvée en 1926 dans un contexte domestique ("Braida della Stazione"). Notons enfin qu'en 1721 Giandomenico Bertoli a correspondu avec l'abbé Bellotto à propos d'une gemme montrant les bustes accolés d'Isis et de Sérapis (p. 80-81, fig. 1) qu'il faut probablement identifier avec un jaspe rouge entré depuis au Musée d'Aquilée. [RV]

Kevin CLINTON, *Eleusis. The Inscriptions on stone. Documents of the Sanctuary of the two Goddesses and Public Documents of the Deme*, Athènes 2005.

K. C. republie sous les n° 282 (p. 288-289 et pl. 136) et 283 (p. 289) les deux inscriptions RICIS, 101/0301 et 101/0302 honorant une ancienne canéphore d'Isis et de Sarapis, initiée aux mystères d'Éleusis. [LB]

Filippo COARELLI, "Iside", dans A. Bottini (éd.), *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma. Catalogo della mostra. Roma. Colosseo. 22 luglio 2005-8 gennaio 2006*, Rome 2005, 85-95.

Ce texte introductif au catalogue sera complété par les notices de M. Papini, infra, p. 415. Pour les grandes lignes de son contenu, on verra le texte de F. C. dans *Egittomania*, infra, p. 371-372. F. C. insiste sur les correspondances entre le texte d'Apulée et la disposition des *Isea* de Pompéi et Ostie. [MCB]

F. COARELLI, "Iside", dans St. De Caro (éd.), *Egittomania*, Milan 2006, 59-67.

L'auteur esquisse une présentation générale du culte d'Isis à l'époque romaine, en reprenant les articles qu'il a consacrés à ce sujet. L'introduction de ce culte, d'abord lié à la présence de marins et commerçants étrangers, reste dans les premiers temps un phénomène marginal et mal connu en raison de sources lacunaires. Le vieux culte pharaonique a été profondément hellénisé avec, par exemple, la création de Sarapis, nouvel époux d'Isis. Son arrivée a été favorisée par les relations politiques entre Rome et l'Égypte lagide ; la pénétration se fait par les ports de Campanie et du Latium. F. C. insiste

sur le rôle parallèle d'Ostie : statuette d'Isis trouvée dans une chapelle datée de la fin du II^e siècle a.C. ; relief où la déesse est associée à Vulcain, dieu officiel de la cité, dans la première moitié du I^{er} siècle a.C. Ces documents sont rapprochés de l'inscription officielle de Pouzzoles en 105 a.C. (*RICIS*, 504/0401), tandis qu'un Iséum est élevé à Pompéi à la fin du II^e siècle a.C. dans la zone du Forum triangulaire, une date maintenue malgré des propositions récentes pour l'époque augustéenne⁷². De même, à Préneste, l'*Aula absidata* serait un sanctuaire d'Isis, dès le II^e siècle a.C.⁷³. Quant à Rome, il faut se référer aux luttes entre conservateurs et *populares*⁷⁴ pour comprendre la situation mouvementée du culte et son extension dans le secteur privé à la fin de la République. Selon F. C., César aurait été le premier à avoir le projet d'officialiser le culte d'Isis et de Sarapis, d'où le vote des triumvirs en 43 a.C., qui viserait à la construction de l'*Iseum Campense*⁷⁵. Dès lors, l'auteur souligne l'importance du monde isiaque dans toutes les sources écrites. Il met en lumière les caractères architecturaux et fonctionnels de l'Iséum de Pompéi, un sanctuaire public qu'il met en parallèle avec le Sérapéum d'Ostie et le texte bien connu d'Apulée. Il reste cependant à définir, pour l'ensemble de la Campanie, ce que l'on entend par sanctuaire public et à présenter le matériel : une seule trace archéologique de temple, l'Iséum de Pompéi, des témoignages épigraphiques pour le Sérapéum de Pouzzoles et le prêtre public d'Acerra, des hypothèses plus ou moins fondées sur l'abondance et la nature des documents pour Bénévent, Herculaneum, Capoue, Naples, Cumes, Téano. Ce dossier mérite d'être repris sur la base de tout le matériel récolté durant les dernières décennies. [MCB]

F. COARELLI, "Roma e Alessandria", dans E. Io Sardo (éd.), *La Lupa e la Sfinge. Roma e l'Egitto dalla Storia al Mito. Catalogo della mostra (Roma, Museo Nazionale di Castel S. Angelo, 11 luglio - 9 novembre 2008)*, Milan 2008, 37-48.

L'auteur rappelle à nouveau les conditions de diffusion des cultes isiaques en secteur privé, puis leur adoption officielle, à la fin de la République. [MCB]

Isabella COLPO, Irene FAVARETTO & Francesca GHEDINI (éd.), *Iconografia 2005: immagini e immaginari dall'antichità classica al mondo moderno : atti del Convegno internazionale (Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti, 26-28 janvier 2005)*, Antenore Quaderni, 5, Rome 2006.

Les articles de G. Bejor, H. Lavagne, S. Mele et D. Scagliarini sont recensés dans la présente chronique.

72/ Blanc *et al.* 2000, 227-309.

73/ *Contra* Meyboom 1995, 208-212 ; cf., déjà, Coarelli 1994, 119-129.

74/ Coarelli 1984, 461-475. Pour un état récent de la question, Versluys 2004, 421-448.

75/ Coarelli 1996a, 107-109. Comparer Scheid 2004, 308-311.

Filip COPPENS, "The Roman temple of Isis in Shanhúr (Upper Egypt)", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 2, Budapest 2005, 13-26.

Dans les années qui suivent la prise de contrôle de l'Égypte par Rome, deux temples, l'un à El-Qal'a, l'autre à Shenhur, sont édifiés dans la région de Coptos en l'honneur d'Isis, qui possède déjà un grand sanctuaire dédié à Min et à elle-même. Le temple de Shenhur, fouillé dans les années 1990 par l'Université de Leuven, est constitué d'un naos bâti lors du principat d'Auguste et achevé sous Claude, et d'une chapelle d'époque tibérienne. Une salle hypostyle et un pronaos, ajoutés par la suite, furent décorés sous Néron et Trajan. Isis, sous son nom de grande déesse, y est associée aux grands dieux de Coptos et de Thèbes, distante d'à peine 25 km. Rares sont les objets culturels retrouvés lors des fouilles, pour la plupart dans la cour et la crypte sous le *wabet*. Signalons un morceau de colonne remployé comme autel à libations et différents fragments statuaire, dont un torse de la déesse et la partie supérieure d'une statue d'Osiris. La fin violente du sanctuaire est suggérée par de nombreux indices. [LB]

Pierre CORDIER, "Dion Cassius et les phénomènes religieux 'égyptiens'. Quelques suggestions pour un mode d'emploi", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 89-110.

Si l'*Histoire romaine* de Dion Cassius livre bel et bien le point de vue d'un sénateur d'époque sévérienne sur les phénomènes religieux égyptiens, il faut se garder de chercher ce point de vue dans les apparences qu'offrent des séquences de détails coupés de leur contexte narratif. Une fois rapportées aux usages de composition de Dion Cassius, à la structure de son récit et à ses principes de sélection de l'information, les séries d'épisodes qui traduisaient, à première vue, les réflexions moroses d'un rigide défenseur de la tradition face aux pratiques égyptisantes prennent un tout autre sens : elles expriment une vision dynamique de la vie culturelle, marquent clairement son évolution, prennent acte des changements sans porter *a priori* sur eux de jugement défavorable, voire en leur assignant, dans la consolidation de l'édifice romain, un rôle propre. Une lecture attentive des passages de Dion Cassius consacrés aux faits religieux égyptiens ou égyptisants fait ressortir la distance qu'il prend avec ces rites et ces cultes. Son insistance sur leur étrangeté ne traduit pas d'hostilité, mais seulement le souci de distinguer l'état actuel du monde romain des étapes antérieures de sa genèse. Loin de rejeter les influences égyptiennes, cette approche souligne les phases de leur intégration progressive et contribue à faire de l'*Histoire romaine* une archéologie du présent. À chaque fois, le matériau égyptien s'inscrit dans un double contexte. Il explique et oriente des éléments proches de la narration, tout en soulignant les phases successives des mutations qui ont abouti à l'état présent des choses. Il n'y a pas lieu d'opposer catégoriquement l'écriture de l'histoire chez Dion Cassius aux données de l'épigraphie et de l'archéologie, lesquelles multiplient

les traces d'interactions des cultes égyptiens et des pratiques égyptisantes avec de nombreux secteurs de la société romaine, notamment avec le pouvoir impérial et ses symboles. [LB]

Zaharia COVACEF, "Templele Tomisului (Les temples de Tomis)", *Peuce*, n.s. 3-4, 2005-2006, 159-172.

Z. C. recense les divers temples de Tomis attestés par l'archéologie et les textes épigraphiques. L'association professionnelle et religieuse des Alexandrins, connue par l'inscription *RICIS*, 618/1005, aurait possédé au II^e siècle p.C. son propre temple consacré à Sarapis que l'auteur situe dans la ville. [LB]

Armando CRISTILLI, "L'Iside Pelagia di Budapest: problemi di iconografia e di cronologia", *BABesch*, 82, 2007, 201-206.

Pour A. C., la statue de marbre du musée de Budapest, supposée provenir de la zone du Pausilippe, représente bien Isis *Pelagia*. Cependant, il lui semble impossible que la déesse ait pu tenir une voile de ses deux mains. Pour lui, la statue était intégrée à un ensemble statuaire plus important auquel était fixée la voile en question. La statue aurait été par la suite transformée en une Nikè ailée, comme l'attestent deux trous pratiqués derrière les épaules. La statue doit dater de la seconde moitié du II^e siècle p.C. [LB]

A. CRISTOFORI, "Egiziani nelle province Romane della penisolaiberica", dans M. Mayer Olivé, G. Baratta & A. Guzmàn Almagro (éd.), *XII Congressus internationalis epigraphicae graecae et Latinae : provinciae imperii romani inscriptionibus descriptae, Barcelona, 3-8 Septembris 2002*, Monografies de la Secció històrico-arqueològica, 10, Barcelone 2007, 333-338.

L'émigration des Égyptiens dans d'autres parties du monde antique gréco-romain est attestée par nombre de documents. Si l'on possède une prosopographie générale sur laquelle fonder les recherches sur ce sujet pour l'époque hellénistique, il n'en va pas de même pour l'époque romaine. Avec cette étude, A.C. poursuit son enquête générale sur l'onomastique des Égyptiens dans le monde romain. Il mentionne plusieurs noms de personnages dont certains théophores. Ils sont fondés sur le nom de Sérapis (Serapiacus à Jerez de la Frontera, Serapia à Italica, L. Varvius Serapio de Mellaria, Serapeus à Baesucci), d'Isis (Setuleia Isisa à Cordoue, Isidorus en Bétique et à Sagonte, Fabius Isas à Mirobriga), Horus à Sagonte. Un Isidorus à La Villeta et un autre à Emerité sont beaucoup plus tardifs (V^e-VII^e), tout comme une Serapia de Tarraco. Remarquons qu'il convient toutefois de rester très prudent sur l'identification "égyptienne" ou "alexandrine" de personnes sur la seule base de leur nom⁷⁶. Il est peu probable que tous les personnages cités dans cette étude, même porteurs de noms théophores égyptisants aient été eux-mêmes des Égyptiens, ni même simplement des adeptes des cultes isiaques. [JLP]

Julie DALAISON, *Latelier d'Amaseia du Pont. Recherches historiques et numismatiques*, Numismatica Anatolica, 2, Bordeaux 2008.

Parmi les différentes divinités apparaissant sur les monnaies frappées à l'époque romaine par la cité d'Amaseia, dont le monnayage s'étend du I^{er} au début du III^e siècle p.C., figure à plusieurs reprises Sarapis trônant, au revers d'émissions d'Antonin, Caracalla et Sévère Alexandre. Sous Septime Sévère et Caracalla encore, le dieu ainsi figuré prend place sous une arcade tétrastyle qui doit être celle de son temple (p. 167-168). Si nulle inscription ne vient pour le moment confirmer l'existence de son culte dans la cité, un passage de la *Vie de saint Basiliscus* mentionne toutefois la présence d'un *Sarapieion* local (*Acta Sanctorum* 1668, 238)⁷⁷. [LB]

Anne-Sophie DALIX, "L'épisode gibilite' chez Plutarque (*De Iside et Osiride*, 357 A-D, chapitres 15-16)", *A Contrario*, 3.1, 2005, 28-44.

Dans le *De Iside et Osiride* de Plutarque, deux chapitres sont particulièrement originaux et se singularisent par un développement sur le cadre géographique, inhabituel chez cet auteur. Pour A.-S. D., l'analyse des composantes de ce récit fournit une série d'éléments authentiques qui permettent de le localiser au Liban, à Byblos même, et de reconstruire un récit étiologique local centré sur le cèdre. Ces deux chapitres se rattachent donc à une longue tradition proche-orientale et égyptienne vantant l'origine divine de ces arbres et leur place dans l'économie locale. Comparer cette analyse à la thèse de Cl. Vandersleyen, "Plutarque et Byblos, *De Iside et Osiride* 15-16", *DE*, 60, 2004, 97-112. [LB]

Maria-Pia DARBLADE-AUDOIN, *Nouvel Espérandieu*, tome II. *Recueil général des sculptures sur pierre de la Gaule*. Lyon, Paris 2006.

Plusieurs éléments statuaire à caractère isiaque, conservés au Musée de la civilisation gallo-romaine, à Lyon, sont recensés et illustrés dans cet important volume : un buste inédit d'Isis, fragment d'une statue de taille moyenne, en marbre blanc, que l'auteur daterait des années 110-130 p.C. (n° 042, p. 28 et pl. 36 ; n° inv. 2001-0-136) ; une statue funéraire acéphale en marbre blanc d'un enfant enveloppé dans un long manteau, pieds nus, qui serait assimilée à un Harpocrate (n° 263, p. 90 et pl. 100 ; n° inv. 2001-0-108), ce dont on peut douter ; elle est datée du II^e siècle p.C. ; une tête inédite dite de Jupiter-Sarapis (mais l'absence d'élément permettant de fixer un *calathos* pose problème) ayant appartenu à une statue (n° 422, p. 145-146 et pl. 155 ; n° inv. 2001-0-327), du II^e siècle p.C. ; un fragment en marbre blanc présentant une guirlande de lauriers accrochée à une torche sous un sistre à trois tringles, provenant d'un monument funéraire qui ne serait pas antérieur au III^e siècle p.C.

76/ Cf. Malaise 1972b, 25-53 et 321-322.

77/ Cf. Lüdtke 1914, 46-47.

(n° 461, p. 157 et pl. 179 ; n° inv. 2001-0-360). En annexe sont mentionnés plusieurs documents disparus, d'identification parfois douteuse. Ainsi le chapiteau avec représentation d'oreilles humaines portant la dédicace originale *Edias Isidi*, autrefois à Fourvière et aujourd'hui disparu (n° AI.009*, p. 172 = *RICIS*, 607/0101). Enfin est signalée (n° AI.038*, p. 178) la statuette d'Isis qui a dû couronner la colonnette portant la dédicace *RICIS*, 607/0102. [LB]

Sylvie DARDAINE, Myriam FINCKER, Janine LANCHÀ & Pierre SILLIÈRES, *Belo VIII. Le sanctuaire d'Isis*, Collection de la Casa de Velázquez, 107, Madrid 2008.

Cet ouvrage propose une étude archéologique et documentaire remarquable sur le temple de la déesse Isis situé dans le municpe de Belo, à l'extrême sud de la péninsule Ibérique. Le volume s'articule autour de trois grandes parties. L'archéologie et l'histoire du sanctuaire sont rapportées par P. S. dans le premier chapitre. L'analyse architecturale du sanctuaire est abordée ensuite par M. F. Enfin, S. D. et J. L. nous plongent dans l'étude de l'architecture au service de la liturgie de l'Iséum de Belo. Leur exposé est complété par deux annexes où les restes d'offrandes retrouvés dans le sanctuaire ont été examinés par des spécialistes. Une intéressante bibliographie, plusieurs indexes facilitent l'utilisation de ce large volume très bien illustré. Plans, photographies, tableaux accompagnent les sondages, les coupes stratigraphiques, les relevés de terrain, et rendent la lecture ainsi que la compréhension de ce livre bien plus commodes à la fois pour les archéologues et historiens, mais également pour tous ceux qui souhaitent découvrir près de quarante années de fouilles et de recherches autour d'un emplacement ici consacré à la vie religieuse du *Municipium Claudium Baelo*. Il est accompagné d'un second volume de planches qui donne à connaître le plan d'ensemble du sanctuaire, les coupes nord-sud et ouest-est, les coupes stratigraphiques XX', YY' et ZZ'⁷⁸ ainsi qu'une vue cavalière écorchée en guise d'hypothèse de restitution du sanctuaire.

Un plan très aéré de la ville permet de repérer les zones déjà fouillées et de situer le sanctuaire d'Isis sur la terrasse qui domine le forum au nord-est de celui-ci (p. 3, fig. 2). Édifié à droite du capitole, l'espace cultuel de l'Iséum est parfaitement délimité par une enceinte rectangulaire qui isole le sanctuaire. L'unique entrée entourée de deux tours se trouve du côté sud. L'intérieur présente un plan tout à fait habituel avec le portique, la cour, le temple, les logements des prêtres et peut-être une salle d'initiation. La première campagne archéologique a été réalisée en 1970. Le temple D ne fut identifié à un Iséum qu'en 1983, lors de la découverte des deux inscriptions situées devant la première marche d'entrée qui conduisait au temple de la déesse (*RICIS*, 602/0102-0103). Les ultimes recherches sur le terrain ont eu lieu en 1990. Entre temps, architectes et

dessinateurs ont commencé les relevés architecturaux et topographiques. Travaillant en constante collaboration avec les archéologues, leur travail a aidé à sauvegarder le plus grand nombre possible de données livrées par la fouille.

Le temple d'Isis à Belo aurait été construit dans les années 60 de notre ère. Il s'intègre parfaitement au plan général urbain de la ville. Il a fonctionné jusqu'en 250 environ, au moment du deuxième tremblement de terre qui secoua la cité. Le sanctuaire d'Isis a donc vécu durant un peu moins de deux siècles. La principale raison de la construction de l'Iséum de Belo réside, selon les auteurs, dans la situation géographique même de la ville. Elle était un lieu fréquenté par de nombreux voyageurs et faisait le lien entre l'Europe et l'Afrique, et entre la Méditerranée et l'Atlantique. L'onomastique de ses habitants ainsi que les pratiques funéraires témoignent de la diversité des populations qui ont séjourné ou habité à Belo. Les activités maritimes, portuaires et commerciales font état d'une ville riche et prospère. Alors que d'autres divinités du panthéon romain auraient pu prendre place à côté de la triade capitoline, c'est une déesse "étrangère", protectrice de la navigation, des marins, une déesse à vocation universelle qui a été choisie. L'emplacement et l'édifice qu'elle occupe témoignent de la reconnaissance officielle dont jouissait le culte isiaque à Belo. D'après les auteurs, son implantation ne tient pas tant dans la romanisation de la province de Bétique que dans l'influence d'une communauté isiaque qui entretenait des liens avec la Maurétanie d'une part et avec la Sicile, l'Italie du Sud et l'Orient d'autre part. Le culte de la déesse qui, à partir du III^e siècle a.C., s'est propagé dans le monde méditerranéen devait avoir été initié par des Orientaux même si les inscriptions de Belo ne permettent pas de le confirmer. Un collège de marchands syriens est connu à Malaga. Le travail de comparaison opéré par les auteurs avec d'autres sources isiaques offre une intéressante synthèse sur la liturgie, faisant de ce beau volume une somme qui dépasse la simple étude archéologique. Des questions sont restées volontairement en suspens et pourront être éclaircies à l'avenir suite aux découvertes, dans le monde méditerranéen, de nouveaux temples dédiés aux divinités égyptiennes. [LP]

Stefano DE CARO (dir.), Catalogue de l'exposition *Egittomania: Iside e il mistero*, Naples 12 octobre 2006-26 février 2007, Milan 2006.

On notera, d'emblée, que le propos de cette exposition est moins réducteur que le titre *Egittomania*⁷⁹, et que ce catalogue traite, en fait, de la présence large de l'Égypte en Campanie, y compris religieuse. L'ouvrage s'échelonne en quatre parties, du IX^e siècle a.C. à l'Ottocento, avec une bibliographie conséquente (p. 259-269). Le premier chapitre, "Egitto faraonico e Campania pre-romana : gli Aegyptiaca (secoli IX-IV a.C.)", rédigé par Fulvio de Salvia, est consacré aux

^{78/} Elles correspondent aux coupes stratigraphiques générales (cf. p. 12-21).

^{79/} Cf. Humbert 1998, 25, et Malaise 2005, 214.

Aegyptiaca, matériel égyptien ou d'imitation égyptienne à l'époque pré-romaine (p. 20-55).

Le deuxième chapitre, "Il culto pubblico di Iside in Campania", se subdivise en sept articles consacrés à la période romaine, par zone géographique : "Iside" par Filippo Coarelli (p. 58-67) ; "Pozzuoli come 'Delo minore' e i culti egizi nei Campi Flegrei" par Fausto Zevi (p. 68-85) ; "L'Isèo pompeiano" par Valeria Sampaolo (p. 86-119) ; "Iside a Ercolano : il culto pubblico" par Valentino Gasparini (p. 121-127) ; "Il culto di Iside a Benevento" par Rosanna Pirelli (p. 128-143) ; "Iside a Napoli" par Francesca Longobardo (p. 144-149) ; "Il culto di Iside nei centri minori della Campania, un aggiornamento" par Francesco Sirano (p. 150-155).

Le troisième chapitre a un titre plus ambigu : "Il culto privato di Iside e l'egittomania sotto il Vesuvio" par Irene Bragantini (p. 158-217).

Le dernier chapitre s'intéresse au succès d'Isis et à l'égyptomanie à l'époque moderne : "La fortuna di Iside e l'egittomania in età moderna" avec trois développements ; "Mozart, Iside e Pompei" par Umberto Pappalardo (p. 220-229) ; "Retour d'Égypte tra Illuminismo ed eclettismo" par Luisa Martorelli (p. 230-245) ; "Faraoni e Borghesi : lo 'stile egizio' nell'architettura ottocentesca, a Napoli e nell'Italia meridionale" par Fabio Mangone (p. 246-257).

Dans ce riche catalogue sont présentés de très nombreux *isiaica* et *aegyptiaca* campaniens, dont plusieurs sont inédits. Une plaque en marbre blanc des Cyclades, trouvée à Pouzzoles, Rione Terra (p. 82, n° II.9), présente, entre deux oreilles sculptées en relief, une dédicace à Junon Sospita, à la Mère des dieux (et) à Isis, datée du II^e siècle p.C. (*RICIS Suppl.* I, 504/0406). Deux sœurs en bronze (MAN Naples, n° inv. 76944 (2) ; p. 170, n° III.13 et MAN Naples, n° inv. 19480 ; p. 172, n° III.16), datés du I^{er} siècle p.C., proviennent de Pompéi : le premier présente un manche à l'image de Bès et d'Hathor, le second est aniconique. Une statuette en bronze d'Isis (MAN Naples, n° inv. 20255 ; p. 179, n° III.36) provient également de Pompéi, tout comme un petit Bès accroupi en bronze (MAN Naples, n° inv. coll. Egizia 284 ; p. 183, n° III.49). Une statuette en bronze d'Herculanum représenterait Isis-Fortuna trônant, mais aucun élément ne plaide pour une identification à Isis (MAN Naples, n° inv. 77354 ; p. 180, n° III.41). – Le contenu de cet important catalogue d'exposition est dépouillé dans le présent ouvrage. [LB, MCB]

St. DE CARO, "LEgitto in Campania: le ragioni di una mostra", dans St. De Caro (éd.), *Egittomania*, Milan 2006, 13-20.

À partir du très riche matériel de l'Iséum de Pompéi conservé au musée archéologique national de Naples, l'exposition *Egittomania* permet d'étendre l'étude du matériel à la sphère isiaque privée dans les cités du Vésuve et à l'arrière-pays campanien. Les traces de contact entre la Campanie et l'Égypte suivent une trame chronologique liée à l'évolution sociale, économique et politique de la région, depuis les premiers témoignages d'*aegyptiaca* (VIII^e siècle a.C.) jusqu'à la fin des cultes isiaques, au début du V^e siècle p.C. [MCB]

St. DE CARO, *Guida rapida. Il santuario di Iside di Pompei*, Museo archeologico nazionale di Napoli. Le collezioni, Naples 2006.

L'exposition *Egittomania* est l'occasion d'une présentation du sanctuaire d'Isis à Pompéi, à travers les riches collections du musée archéologique napolitain (peintures, inscriptions, sculptures, mobilier). Cet ouvrage est donc le complément obligé de la contribution de V. Sampaolo dans le catalogue *Egittomania* (infra, p. 426-427), qui n'a sélectionné que 65 objets. Les notices sont plus courtes, mais plus nombreuses avec davantage d'illustrations et d'objets, en particulier les peintures de paysages.

Une introduction est consacrée à l'historiographie du temple avec une étude précise de son rayonnement sous les Bourbons (entrée des objets au Musée Royal) dans le domaine des lettres et des beaux arts. Après un vif succès, de la découverte en 1765 à la fin du XVIII^e siècle (voyageurs, "antiquaires", artistes), l'intérêt baisse au XIX^e siècle au profit de l'égyptomanie classique, révélée par l'Expédition d'Égypte, sauf dans le domaine de la littérature (E. Bulwer Lytton, G. de Nerval) ; des gravures et aquarelles sont exposées à l'appui (cat. 1-17) suivies d'une demi-douzaine d'éléments de l'Iséum dont la reconstitution ou la localisation a été retrouvée grâce à ce type de documents (cat. 18-24). On nuancera cet aperçu un peu schématique par l'article de L. Martorelli dans *Egyptomania*, p. 231-237.

La suite du catalogue présente le matériel en suivant l'ordre traditionnel des éléments de l'Iséum avec un petit commentaire et l'indication des salles du musée : les peintures du portique (cat. 25-83), l'inscription de Numerius Popidius Celsinus (cat. 84), les sculptures principales (cat. 85-89) et le mobilier (cat. 90-91). On passe, ensuite, aux peintures de l'*ekklesiasterion* (cat. 92-105) suivies de quelques sculptures (cat. 106, 111, 112, 114) et de pièces de mobilier (cat. 107-110, 113) ; puis viennent les peintures du *sacrarium* (cat. 115-123) et quelques sculptures diverses (cat. 124-130) ; enfin, les peintures du *pastophorion* (cat. 131-135). Le livre se clôt par deux annexes sur les monuments du temple pompéien conservés au musée de Rio de Janeiro (p. 82) et sur les relations entre l'Égypte et la Campanie (p. 83-92). [MCB]

Jean-Claude DECOURT & Athanassios TZIAFALIAS, "Cultes et divinités isiaques en Thessalie : identité et urbanisation", dans L. Bricault et al. (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 329-363.

La présence isiaque en Thessalie est attestée par un nombre réduit mais notable de documents. Elle présente plusieurs particularités. Son implantation reste très limitée dans le temps, car ces cultes ont connu une disparition extrêmement rapide, qu'il faudra expliquer. Elle s'est opérée sur l'ensemble de la Thessalie, de Démétrias à l'est à Gomphoi à l'ouest, de la sortie de Tempé au nord à la vallée du Sperchéios au sud. Tous les témoignages, qu'ils soient littéraires, onomastiques, archéologiques ou épigraphiques, vont dans le sens

d'une concentration sur les grandes agglomérations, Démétrias, Larissa et Hypata. Ce sont des cultes foncièrement urbains. Leur reconnaissance officielle, celle d'Isis, de Sarapis, voire d'Harpocrate, enfin, est à signaler. À Démétrias, à Larissa, à Macra Comè, c'est-à-dire au port, dans la grande ville et dans un bourg, il existait un culte public de la famille isiaque. [LB]

Xavier DELESTRE, *Hippone*, Aix-en-Provence 2005.

Rares sont les témoignages isiaques provenant d'Hippo Regius. X. D. signale une lampe avec Isis et Sarapis, déjà connue⁸⁰ et une statuette osirienne en terre cuite, conservée au Musée d'Hippone (p. 223 avec ph). [LB]

Günther DEMBSKI, *Die antiken Gemmen und Kameen aus Carnuntum*, Archäologischer Park Carnuntum. Neue Forschungen, 1, Vienne 2005.

Quelques intailles du II^e ou III^e siècle p.C., trouvées à Carnuntum, en Pannonie Supérieure, portent un type isiaque⁸¹. Un jaspe rouge (n° 703 = Dembski 2003, p. 7-8, pl. 9, n° 8) et une sardonix (n° 705 = Dembski 2003, p. 8, pl. 9, n° 10) montrent un buste de Sarapis, vu de profil vers la gauche, la tête coiffée du *calathos*. Sur une pâte de verre imitant la calcédoine (n° 708 = Dembski 2003, p. 9-10, pl. 9, n° 13), le dieu, toujours en buste, est emporté par un aigle aux ailes éployées. Une cornaline (n° 707 = Dembski 2003, p. 9, pl. 9, n° 12) reproduit une scène similaire en l'encadrant d'enseignes légionnaires. Sur un onyx (n° 40 = Dembski 2003, p. 7, pl. 9, n° 7), le dieu est debout vers la gauche, tenant un sceptre oblique et levant la dextre à hauteur du visage. Une pâte de verre imitant l'héliotrope (n° 709 = Dembski 2003, p. 10, pl. 9, n° 14) figure les bustes affrontés d'Isis et de Sarapis au-dessus d'un aigle éployé, tandis qu'un jaspe vert (n° 706 = Dembski 2003, p. 8-9, pl. 9, n° 11) fait apparaître les Dioscures, debout sur une enseigne, autour du buste de Sarapis sur l'aigle. La formule qui entoure un buste du dieu sur un jaspe vert (n° 704 = Dembski 2003, p. 8, pl. 9, n° 9) doit se lire εἰς Ζεὺς Σάραπυς et celle qui accompagne un Arès debout, et non un Jupiter-Sarapis, sur une cornaline du II^e siècle p.C. (n° 40N ; Archäologisches Museum Carnuntinum, n° inv. 22614 H 25), εἰς Ζεὺς Σάραπυς εἰλέως Κάρω. Une cornaline du II^e siècle p.C. (n° 683 ; ancienne collection Graf Abensperg-Traun : Archäologisches Museum Carnuntinum) montre un buste panthée regroupant les rayons d'Hélios, le trident de Poséidon combiné au serpent d'Asclépios, et, dans une zone aujourd'hui manquante, peut-être le *calathos* de Sarapis. Une sardonix (n° 712), montée dans une bague antique en argent, représente un buste d'Isis, vu de profil vers la gauche, la tête coiffée du *basileion*. Sur une cornaline du III^e siècle p.C. (n° 322 ; Archäologisches Museum Carnuntinum, n° inv. 17898), Isis-Tychè/

Fortuna est debout de trois quarts vers la gauche, la tête couronnée d'un *calathos*, et tient une corne d'abondance dans la dextre, un gouvernail et un sistre dans la senestre. Harpocrate, plutôt qu'un Genius, debout avec l'index à la bouche et une *cornucopia* apparaît sur une agate noire du III^e siècle p.C. (n° 231 ; coll. privée) montrant de l'autre côté Déméter/Cérès face à Tychè/Fortuna. Une hématite (n° 1108) figure Harpocrate assis sur un lotus à l'intérieur d'une barque de papyrus et entouré par des groupes de trois animaux (scarabées, oiseaux, capridés, crocodiles et serpents). Quant à Anubis, on le voit debout avec une torche et un poignard, une roue dans le champ, sur une cornaline (n° 417), et avec une palme et une situle, plutôt qu'une couronne, sur un jaspe vert (n° 418). [RV]

Filippo DEMMA, *Monumenti pubblici urbani di Puteoli. Per un'archeologia dell'architettura*, Monografie della rivista Archeologica classica, 3, Rome 2007.

Dans le chapitre sur les édifices sacrés de Pouzzoles, il est fait état de la présence de Sarapis (p. 151-157). Un Sérapéum est attesté par deux inscriptions. Celle de 105 a.C. fait mention d'une loi parietale, dans l'espace public devant le temple (*aedes*) du dieu (*CIL X, 1781 = RICIS, 504/0401* qui signale deux vases gravés permettant peut-être de localiser le temple). La deuxième, dédicace de Sextus Pompeius Primitivus, fait mention de l'ajout d'un portique et de l'embellissement de l'entrée et daterait de Caracalla (*CIL X, 3759 = RICIS, 504/0405*) ; l'auteur fait, enfin, une étude de la dédicace de Herennius Priscus au dieu (*CIL X, 1593*) ; en accord avec *RICIS, 504/0404*, il propose une datation postérieure à 137 p.C., mais aussi des restitutions qui justifieraient une origine de Misène pour ce document. Les monuments iconographiques de Puteoli en relation avec Sarapis sont rappelés : la statue trônante du *macellum*, le buste de la collection Barracco ; on notera l'existence d'une pâte vitrée du musée de Turin ornée de la tête divine et portant l'acclamation "grand est le nom de Sarapis" en grec ; on complétera avec le catalogue d'Elsa Nuzzo sur Pozzuoli⁸². [MCB]

Fulvio DE SALVIA & Roberto MURGANO (éd.), *Calabria antica ed Egitto, Atti del Convegno, 15-16 dicembre 2004*, Quaderni ADA-Magna Grecia e Levante Mediterraneo, 1, Catanzaro 2006.

Plusieurs contributions à ce volume sont recensées dans la présente chronique.

Fulvio DE SALVIA, "Calabria antica ed Egitto: lineamenti d'una storia poco nota", dans F. De Salvia & R. Murgano (éd.), *Calabria antica ed Egitto*, Catanzaro 2006, 12-30.

L'auteur présente un tableau complet de l'influence culturelle égyptienne en Calabre antique du X^e siècle a.C. à l'époque romaine. Après un bref aperçu

80/ Dahmani 1973, 94 ; Kater-Sibbes 1973, n° 757.

81/ Certaines de ces gemmes avaient déjà été publiées dans Dembski 2003, 3-14.

82/ Dans le catalogue *Egittomania*, 69-82.

historiographique, il distingue trois grandes phases. Tout d'abord, la phase sémitique (fin du X^e siècle a.C.-fin du VI^e siècle a.C.), d'interprétation (ou de transmission) phénicienne, est caractérisée par un matériel populaire magico-religieux à l'usage quotidien des femmes et des enfants dans les milieux indigènes ou gréco-italotes. Il s'agit essentiellement d'amulettes divines égyptiennes, surtout des scarabées, retrouvées dans les tombes féminines et enfantines ou dans les sanctuaires des divinités de la fertilité. Pour une définition du terme *aegyptiaca*, et le matériel de Campanie, on consultera la notice de F. D. S. dans le catalogue *Egittomania*, ainsi que les ouvrages mentionnés en bibliographie, p. 95-96 ; pour le matériel italien, on consultera l'ouvrage fondamental de G. Hölbl⁸³. Ce sont les *aegyptiaca* pré-romains qui sont les mieux représentés dans cette province. Les scarabées de Torre Galli illustrent la période la plus archaïque, puis d'autres pièces sont trouvées, appartenant au VIII^e siècle (zone de Sybaris et Amendolara), au VII^e siècle (sanctuaires féminins de Sybaris et de Locres), et au VI^e siècle (*cypraea* de Sybaris, objets de Locres). La deuxième phase, d'interprétation grecque, est représentée par des terres cuites de Locres (VI^e-IV^e siècles) ; la période hellénistique voit l'arrivée des cultes isiaques, qui se développent durant la phase romaine en Campanie, avec quelques rares témoignages en Calabre : inscription d'architrave dédiée à Isis et Sérapis par des fidèles isiaques (*RICIS*, 506/0101) ainsi qu'une statuette d'Isis Fortuna à Rhegium ; attestation d'un collège de Sérapis et Junon à Locres (*RICIS*, 506/0201), un médaillon de lampe orné d'un Harpocrate debout de face à Sybaris, ou encore une stèle d'Horus au crocodile trouvée à Crotona. D'autres objets signalés à Rhegium par M. Malaise⁸⁴ ne sont pas mentionnés : tête d'Harpocrate, figurines égyptiennes d'Isis debout, amulettes en faïence d'Anubis ou portant des hiéroglyphes. Pour finir, il est fait mention des survivances locales possibles. [MCB]

F. DE SALVIA, "Egitto faraonico e Campania pre-romana: gli *Aegyptiaca* (secoli IX-IV a.C.)", dans St. De Caro (éd.), *Egittomania*, Milan 2006, 21-30 (texte), et 31-55 n° I.1-104 (catalogue).

Dans son article de synthèse, encadré par les deux images emblématiques de la coupe Tyskiewicz (fig. 1) et d'un oushebti de la XXVI^e dynastie au nom de Nesmin (I.51), l'auteur définit l'emploi du terme *aegyptiaca* : il s'entend dans la limite chronologique de son sujet d'étude (IX^e-IV^e siècles a.C.) et concerne tant les objets d'origine égyptienne que leurs imitations dans une des zones les plus richement documentées, la Campanie⁸⁵. L'auteur brosse, d'abord, un tableau historiographique des premières découvertes de ces témoignages de type pharaonique d'origine ou d'imitation, au XIX^e siècle ; comme le matériel de nature proche retrouvé dans la

zone du Levant, il est, alors, considéré de manière dépréciative, selon les critères ultra classiques de l'époque, sans soulever la véritable question de sa signification culturelle. S'agit-il d'une pacotille diffusée par les marchands de la Méditerranée ? Grâce aux travaux systématiques de F. D. S. et de Günther Hölbl⁸⁶, ce type de documentation est, désormais, doté d'une typologie moderne et bénéficie d'un nouveau regard depuis le dernier quart du XX^e siècle. L'auteur retrace les étapes successives et les différents foyers de diffusion en Méditerranée (carte p. 24) ainsi que les métissages qui en résultent, dans la première moitié du premier millénaire a.C. : delta égyptien, commerce phénicien et carthaginois (groupe égypto-sémitique), rôle des Grecs avec *interpretatio* (groupe égyptisant-grec). Il souligne le succès des amulettes médico-magiques pour la protection des femmes et des enfants dans les milieux populaires.

Selon le schéma général énoncé, il présente enfin le cas exemplaire de la Campanie pré-romaine en s'appuyant sur les objets présentés à l'exposition dont il a fait le catalogue en sélectionnant six sites (voir carte 2, p. 22) : Pithecusa (I, 1-9) ; Cumes (I, 10-50) ; Capoue (I, 51-58) ; Calatia (I, 57-79) ; Suessula (I, 80-95) ; Santa Maria delle Grazie (I, 96-104). Les différents types de scarabées, objet le plus courant, sont étudiés avec acribie. Colliers magiques, amulettes divines, balsamiques sont également caractéristiques de cette époque archaïque. On remarque quelques documents rares : vase en forme de porc-épic (I.44), oushebti de Nesmin (I.51), pendentif *ciprea* (I.104). [MCB]

Lucienne DESCHAMPS, "Quelques hypothèses sur le 'calendrier de Thysdrus'", *REA*, 107.1, 2005, 103-130.

Pour L. D., les noms des mois figurant dans les tableaux composant la mosaïque dite du "calendrier de Thysdrus", écrits soit au nominatif singulier soit à l'accusatif pluriel, ont pu former, en complément des tableaux eux-mêmes, des rébus. Remarquons que le fait qu'une scène isiaque (avec deux ptérophores et Anubis)⁸⁷ illustre le mois de novembre sur ce calendrier ne fait pas nécessairement du propriétaire de la maison un dévot d'Isis, les *Isia* servant sur d'autres calendriers à illustrer ce même mois. [LB]

Borja DÍAZ ARIÑO, *Epigrafía latina republicana de Hispania*, Barcelone 2008.

Les premiers textes latins apparaissent dans la péninsule Ibérique au III^e siècle a.C. Ils sont à mettre en relation avec l'accroissement des importations italiennes et peut-être aussi avec la présence occasionnelle de commerçants italiens dans les principaux ports de la côte méditerranéenne. L'épigraphie latine de la péninsule doit être considérée comme une épigraphie de type colonial.

83/ Hölbl 1979.

84/ Malaise 1972a, 312.

85/ Pour une définition des *aegyptiaca*, cf. Malaise 2005, 201-

86/ De Salvia 2000, 69-84 ; Hölbl 1979.

87/ Foucher 2000, 98-103, fig. 26-27.

Ce caractère se voit renforcé à partir du moment où l'administration romaine, après la conquête, utilise le latin comme unique langue officielle.

Dans ce recueil des inscriptions latines d'Espagne d'époque républicaine figurent deux textes concernant les cultes isiaques. La dédicace de Carthago Nova à Sarapis et Isis d'une *ma[nsio]* ou, pour l'auteur, d'un mur d'enceinte pour le sanctuaire (*ma[cer]*) (n° C13, p. 105-106 = *RICIS*, 603/0202, non connu de B. D. A.) et la dédicace bilingue d'Ampurias à Sérapis (et peut-être Isis) (n° C79, p. 163-165 = *RICIS*, 603/0701). La première inscription serait à dater du milieu du I^{er} siècle a.C., la seconde de la première moitié du I^{er} siècle a.C.

La deuxième inscription isiaque latine de Carthagène (*RICIS*, 603/0201), où apparaît le nom de Sérapis, n'est pas reprise car elle appartient au début de l'époque augustéenne. L'auteur apporte ici la confirmation d'une arrivée précoce des cultes isiaques dans cet important *emporion* de la côte orientale de la péninsule. En 2004-2005, H. Uroz Rodríguez était déjà revenu sur la date de ces inscriptions, proposant le II^e siècle a.C. pour des raisons paléographiques⁸⁸. [LB, LP]

Beate DIGNAS, "Greek Priests of Sarapis?", dans B. Dignas & K. Trampedach (éd.), *Practitioners of the divine*, Washington 2008, 73-88.

Souvent, les historiens tendent à expliquer les aspects non conventionnels des prêtrises de Sarapis en milieu grec par le caractère étranger du culte qu'ils servent alors que la documentation invite à considérer en premier lieu les coutumes locales qui structurent et nourrissent la vie religieuse d'une cité particulière, comme cherche à le montrer B. D. à partir du cas délien. Par ailleurs, selon l'auteur, il est souvent convenu d'assigner un statut "grec" aux cultes isiaques à partir du moment où ils transitent de la sphère privée à la sphère publique, alors que l'exemple délien montre là encore que, même dans le cadre d'un culte public administré par des prêtres nommés annuellement par Athènes, les structures et coutumes traditionnelles perdurent. En outre, le rituel exigeant des cultes isiaques impliquait un nombre important de personnes réunies en divers groupes ou associations de type sacerdotal rendant bien souvent la distinction public / privé peu opératoire pour apprécier la place et le contenu du culte dans la cité. [LB]

Françoise DUNAND, "La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive)", *ARG*, 8, 2006, 4-24.

Les textes grecs d'Égypte, à l'époque tardive, ne donnent que peu de renseignements sur la nature des cures effectuées dans les temples, mais l'emploi du mot *therapeia* indique bien qu'il y avait "traitement" ; en

outre, des formules magiques sont souvent présentes dans les textes médicaux accompagnant la prescription d'un remède. Les rituels de guérison avaient le maximum d'efficacité dans le cadre des temples et l'usage d'y payer les consultations a été stigmatisé par les auteurs chrétiens, mais si l'aspect miraculeux de leurs interventions est souligné, certaines pratiques évoquent encore celles qui avaient cours dans les sanctuaires d'Asklépios ou de Sarapis, à Délos notamment. [LB]

Serra DURUGÖNÜL, "İki hellenistik bronz heykelcik ve bir kalip (Two hellenistic Bronze Statuettes and a mould)", dans S. Durugönül (éd.), *NAGIDOS. Daglık Kilikia'da Bir Antik Kent Kazısının Sonuçları. Results of an Excavation in an Ancient City in Rough Cilicia*, Adalya, Ekyayın Dizisi, 6, Supplementary Series, 6, Antalya 2007, 355-362 et 432, fig. 124-128.

Dans les fouilles de Nagydos⁸⁹, colonie portuaire grecque en activité jusqu'au II^e siècle a.C., on a retrouvé une statuette d'Isis *lactans* de facture égyptienne. La statuette, d'allure hiératique, dont le bas des jambes manque, est coiffée du *basileion* ; elle porte sur ses genoux l'enfant Horus dont on reconnaît la mèche latérale. Selon l'auteur, le petit dieu au corps humain de profil aurait une tête de faucon en position frontale ; le mauvais état de la tête ne permet pas une confirmation d'un type qui serait d'une grande originalité. En revanche, cet objet de dévotion privée peut être daté de l'époque hellénistique, alors que cette zone de la Cilicie est en contact étroit avec l'Égypte lagide pour des raisons commerciales et stratégiques, comme en témoigne la découverte de nombreuses monnaies. [MCB]

Ulrike EGELHAAF-GAISER, "Exklusives Mysterium oder inszeniertes Wissen? Die ägyptischen Kulte in der Darstellung des Pausanias", dans A. Hoffmann (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches. Internationales Kolloquium 5./6. September 2003 in Bergama (Türkei)*, Byzas, 1, Istanbul 2005, 259-280.

Dans un passage trop peu pris en compte, Pausanias (X, 32, 13-18) rapporte que l'on célébrait à Tithorée (Phocide) des fêtes en l'honneur d'Isis deux fois l'an, l'une au printemps, l'autre à la fin de l'automne dans le sanctuaire secret d'Isis, présenté comme le plus vénérable de ceux érigés par les Grecs à la déesse égyptienne. La fête de chacune de ces époques dure trois jours. Elle commence avec des rites purificateurs pratiqués par ceux qui ont accès au sanctuaire, où ils vont retirer les restes des sacrifices de la dernière célébration. Le lendemain, les marchands construisent des huttes de fortune ; le troisième jour, se tient un marché animé, où l'on vend esclaves et biens matériels. Après le milieu de cette journée, des offrandes animales⁹⁰, enveloppés de

89/ Pachabeleni Tepesi, district de Bozyazi, province de Mersin, face à Chypre.

90/ Les victimes sont des bœufs ou des cerfs pour les riches, des oies ou des oiseaux Méléagrides pour les moins fortunés. Il est interdit de sacrifier des porcs, des moutons ou des chèvres. On regrette que U. E.-G. ne se soit pas interrogée sur ces tabous.

88/ Uroz Rodríguez 2004-2005, 165-180. Il faut noter que Ruiz de Arbuló & Vivó 2008, 71-140, suite à leur analyse des sculptures apparues dans l'ère de l'"Asklepieion" d'Ampurias, proposent également de faire remonter l'inscription bilingue *RICIS*, 603/0701 au II^e siècle a.C.

bandelettes de lin ou de byssus, à la manière égyptienne, sont brûlées sur un bûcher. Ensuite, tout ce qui a été sacrifié est porté dans le temple. On est étonné de constater qu'aucun des éléments cités ne soit spécifique du culte d'Isis et de ses fidèles. Cette réduction de l'exotisme est-elle le reflet de la situation locale ou relève-t-elle de l'intention de l'auteur ? De façon générale, on a considéré que Pausanias observe une attitude de rejet vis-à-vis des cultes étrangers. Ses nombreux passages consacrés aux sanctuaires égyptiens démentent cette attitude. En outre, pareille réaction serait déplacée face aux nombreux membres de l'élite intellectuelle alors acquis au culte d'Isis. En fait, l'auteur grec a signalé par certains détails (interdiction d'habiter à proximité du temple, accès réservé au sanctuaire à ceux que la divinité appelle en rêve) le caractère secret du culte. Le mystère autour d'Isis est maintenu lorsque Pausanias mentionne l'interdiction d'accès à d'autres *Iseia* ou *Sarapieia*. En fait, Pausanias décrit ce qu'il a pu voir, le reste lui étant caché. L'exclusion du public concerne d'ailleurs d'autres cultes. Ainsi, Pausanias lui-même (I, 38, 7) se présente comme un initié des mystères éleusiniens, ce qui l'oblige au silence face à son lecteur.

Le Périégète ne se contente pas de l'autopsie, il a aussi des connaissances livresques ou empiriques. Ainsi, s'il ne spécifie pas l'identité des deux fêtes (assurément le *Navigium Isidis* et l'*Inventio Osiridis*), il ajoute après cette description le témoignage d'un Phénicien relatif aux pleurs d'Isis pour son époux quand le Nil commence à s'enfler, soit à l'*Inventio Osiridis*. On notera que Pausanias lie la crue aux pleurs d'Isis, et se range donc du côté d'une explication mythologique égyptienne⁹¹.

La présentation des deux fêtes de Tithorée ne tient pas seulement à la description sélective de Pausanias, mais au déroulement réel des deux festivités, éloignées ainsi des conventions habituelles, à cause de leur implantation loin de la mer⁹².

La *Périégèse* n'est pas un véritable guide de voyage, mais un "Bildungslexikon". À la différence des philosophes platoniciens (Plutarque, Apulée) qui cherchent à propager une vision universaliste d'Isis, le Périégète cherche à documenter son lecteur sur la multiplicité des traditions locales. En cela, il se montre un lettré mieux informé qui peut rivaliser avec les représentants de la seconde sophistique. [MM]

91/ Cf. Derchain 1970, 280-282, qui explique cette allusion par un jeu de mots de Basse Époque. *Einondation* (en égyptien *iqb*) et le verbe « se lamenter » (*izkb*) seraient devenus à l'époque tardive des homophones, *iqb* / *izkb* et auraient disparu du langage courant. Un rapprochement étymologique, procédé bien connu en Égypte et ailleurs, semble être à l'origine de cette légende transmise par Pausanias, et en attester l'authenticité.

92/ Cette explication est peut-être un peu simple. En effet, au dire même de Pausanias (X, 32, 11), Tithorée était proche du fleuve Cachalès (affluent du Céphise), où ses habitants allaient puiser l'eau pour boire. Or, il semble que la fête de la réouverture de la navigation au printemps pouvait se dérouler dans des cités fluviales (comme le montrerait une Isis à la voile sur une monnaie de Philippopolis sur l'Hébrus [Thrace]), voire sur des lacs, cf. Bricault 2006b, 143 ; *SNRIS*, 215-218. On pouvait aussi recourir à de pieuses fictions pour mimer la crue du Nil. Ainsi, le *Sarapieion* A de Délos possédait un réservoir d'eau alimenté par l'Inopos qu'une tradition présentait comme dérivé du Nil ; cf. Bonneau 1964, 174-176, 280-281 ; Wild 1981, 35, 60-64.

Kay EHLING, "Wer wird jetzt noch an Schicksalsforschung und Horoskop glauben?" (Ephraim d. Syrer 4, 26). *Bemerkungen zu Julians Stiermünzen und dem Geburtsdatum des Kaisers*", *JNG*, 55-56, 2005-2006, 111-132.

Un taureau et deux étoiles figurent au revers de monnaies en cuivre frappées au nom de l'empereur Julien, d'abord comme César puis comme Auguste, à partir de 355 dans la plupart des grands ateliers monétaires d'Occident. Condamnée par Ephraim le Syrien (*Hymn. I contra Iulianum*, 4, 26), cette image est celle du Veau d'or pour les Juifs. Ammien Marcellin (*Res gest.* 22, 14, 6) la rapproche du dieu Apis. Des auteurs contemporains ont évoqué Mithra. En fait ce taureau serait le signe de Julien⁹³. Même si l'empereur n'est pas né sous le signe du taureau, mais à la fin de l'année 331 selon K. E.⁹⁴, il serait en fait marqué, désigné par ce signe. [LB]

Johannes EINGARTNER, "Heiligtümer ägyptischer Gottheiten in Nordafrika: Aspekte religiöser und gesellschaftlicher Bedeutung", dans A. Hoffmann (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches*, Byzas, 1, Istanbul 2005, 247-258.

Dans la partie occidentale de l'Afrique du Nord, celle qui parle latin, on connaît par les fouilles cinq temples de divinités égyptiennes. Les temples établis sur les sites de Leptis Magna (Tripolitaine), Sabratha (Tripolitaine), et Bulla Regia (Afrique proconsulaire) suivent le plan italien, un bâtiment dressé sur podium, au milieu d'une cour entourée d'une colonnade, un modèle typique des divers temples urbains, spécialement en Afrique du Nord⁹⁵. Comme les sanctuaires abritant des cultes officiels, ils sont englobés dans la ville⁹⁶, et les fondateurs de la plupart de ceux-ci appartenaient à l'élite municipale.

À Sabratha, on dénombre deux temples isiaques. Le premier dédié à Sarapis ne présente aucune particularité spécifique pour le rituel. Le second temple égyptien, abritant sans doute Isis⁹⁷, réserve, lui, des particularités. D'abord, il se dresse en bordure de mer. Ensuite, son podium creux comporte deux chambres voûtées, entourées d'un couloir en U, que l'on pouvait atteindre à partir d'une petite porte aménagée dans la partie postérieure du podium. Manifestement, il y avait aussi un passage entre les chambres souterraines et la *cella*, ce qui permettait de pénétrer dans cette dernière de manière dérobée. Ce dispositif rappelle l'escalier

93/ Pour des références à ces différentes hypothèses, cf. *SNRIS*, 69.

94/ *Contra* Gilliard 1964, 135-141, pour qui Julien serait né en mai 332.

95/ Le cas de Thamugadi (Numidie) est différent, mais il s'agit ici d'un sanctuaire ("Quellheiligtum") de la Dea Africa, où Sérapis n'est qu'un dieu invité, tout comme Esculape.

96/ À la différence des temples du Saturne africain, jamais reconnu comme partie intégrante de la religion officielle, et dont tous les sanctuaires sont rejetés hors de la Cité.

97/ Dans le temple a été retrouvée une dédicace à Isis (cf. *RICIS*, 702/0201). Sous la *cella*, ont été découverts des fragments de statues ou statuettes d'Isis, de Sérapis, d'Harpocrate (et peut-être d'Hercule).

latéral donnant un accès discret à la *cella* de l'Iséum de Pompéi. Dans la partie méridionale du péribole se trouvaient deux bassins de pierre, et sous les escaliers du podium, deux citernes. Pour l'auteur, les bassins sont à mettre en rapport avec l'importance de l'eau dans le rituel isiaque, mais il propose une autre explication pour les deux citernes, qui se trouvent à proximité d'une plateforme, que l'on retrouve dans plusieurs sanctuaires officiels du nord de l'Afrique, et qui aurait servi à l'abattage d'animaux, l'eau des citernes ayant ensuite servi à nettoyer cette aire. Ce rite traduirait le côté officiel du culte. Cette hypothèse nous laisse perplexe.

L'Iséum de Bulla Regia, plus modeste, est établi au carrefour de deux voies importantes, à proximité du forum et du théâtre. On y a retrouvé un petit autel (milieu du II^e siècle p.C.) dédié à Isis *Augusta* par P. Aelius Privatus et son épouse Cocceia Bassa (cf. *RICIS*, 703/0401). Dans la mesure où les gentilices évoquent ceux de Nerva et d'Hadrien, J. E. songe à en faire des *liberti* de ces deux empereurs.

L'auteur ne signale pas que l'on a découvert dans une cache du péribole de ce temple la statue cultuelle d'Isis et le buste d'un enfant portant l'"Horuslocke"⁹⁸.

Pour les lecteurs intéressés par l'Afrique du Nord, on mentionnera trois articles récents parus dans Bricault 2004a⁹⁹. La contribution de J.-P. Laporte relève aussi que les cultes isiaques y ont surtout gagné les grands centres urbains et que la diffusion touche essentiellement les milieux les plus romanisés, par le canal des élites municipales et des fonctionnaires impériaux. Pour sa part, Y. Le Bohec étudie trois inscriptions de Tingitane¹⁰⁰ dont les deux premières émanent d'affranchis en faveur d'Isis *Augusta*. [MM]

Yaron Z. ELIAV, E. A. FRIEDLAND & S. HERBERT (éd.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East. Reflections on Culture, Ideology, and Power*, Louvain 2008.

Plusieurs études publiées dans ce volume sont analysées dans la présente chronique.

Serena ENSOLI, "LEgitto et la Libia: a proposito del culto isiacco nel Mediterraneo e del santuario di Iside e Serapide sull'acropoli di Cirene", *RPAA*, 77, 2004-2005, 137-162.

L'auteur rappelle les quatre campagnes (2000-2003) menées à Cyrène sur la pente nord-est de l'acropole, où est situé un sanctuaire des dieux égyptiens. Huit phases successives de construction ont pu être dégagées pour cet espace¹⁰¹. C'est un des plus anciens témoignages de la diaspora du culte hors d'Égypte. S. E. s'intéresse aux liens tissés entre différentes divinités : la déesse locale, les divinités égyptiennes (Isis), crétoises, chypriotes (Aphrodite) et grecques (Déméter). L'auteur

présente chronologiquement l'évolution du sanctuaire extra-urbain des origines à l'époque hellénistique en s'appuyant sur Hérodote et en invoquant des parallèles dans le monde grec. Elle s'interroge sur les relations avec l'Iséum urbain de la Myrtousa, ainsi que sur l'apparition de Sarapis et le développement des rituels d'initiation à l'époque ptolémaïque. [MCB]

S. ENSOLI, "Il santuario di Iside e Serapide sull'acropoli. II. La fase romana del culto isiacco a Cirene", dans C. Dobias-Lalou (éd.), *Questions de religion cyrénéenne (Actes du colloque de Dijon, 21-23 mars 2002)* (= *Karthago*, 27), 2007, 13-29.

Les fouilles sur le site du plus ancien sanctuaire isiaque de Cyrène, sur les pentes nord-est de l'Acropole, immédiatement hors les murs, ont commencé en 2000. On y a repéré huit phases de la fin du VIII^e siècle - début du VII^e siècle a.C. au V^e siècle p.C. Après un rappel de la phase grecque, l'auteur examine la cinquième phase où a été mise en place une couche préparatoire pour un pavement en marbre et des revêtements muraux en stuc blanc à bandes rouges (fin I^{er} - début du II^e siècle p.C.), période contemporaine de l'hymne à Isis de 103 p.C. et de la loi sacrée d'Isis myrionyme (*RICIS*, 701/0103 et 701/0110).

La sixième phase correspond à une restructuration romanisée du temple avec aménagement d'un *adyton* et construction probable d'un *naiskos* pour abriter trois statues (Isis, Sarapis et Harpocrate ?). La façade est rénovée avec deux colonnes sur les antes et un ample escalier qui dessert les annexes : un petit *oikos* hellénistique sans doute dédié à Sarapis au nord et une salle avec un dépôt d'eau au sud (consacrée à Osiris-Canope ? dont on a retrouvé une statue) ; l'ancien escalier hellénistique serait converti en nilomètre. Le temple se dresse désormais sur un podium à la romaine et l'escalier dessert trois cellae indépendantes.

Suite à un violent séisme, en 262 p.C., le temple a été restauré et aurait bénéficié de l'abandon du sanctuaire ruiné extra urbain de Déméter, devenant un des plus importants lieux de culte de la cité. En témoignent les sculptures retrouvées qui permettent à S. E. d'insister sur les associations et les contacts entre divinités dans la Cyrène romaine (Isis-Tychè, Isis-Tychè-Déméter, Isis-Tychè-Déméter-Séléné) ce qui convient à une déesse myrionyme et à caractère initiatique.

En conclusion, comment expliquer l'existence de deux sanctuaires isiaques ? La différence fondamentale est politique ; le sanctuaire de l'Acropole est un apport ptolémaïque qui se fonde sur un substrat libyco-grec à tendance initiatique et se configure en culte dynastique. À l'inverse, le temple hellénisé de la *Myrtousa* est fréquenté par l'aristocratie cyrénéenne en connexion avec le culte d'Apollon ; c'est un produit grec, autonome. Pour reprendre la distinction d'Ugo Bianchi, Isis, en tant que divinité salutaire y représentait la déesse des "piccoli destini", face à l'Isis du "grande destino", vénérée sur l'Acropole. [MCB]

98/ Cf. Ouertani 1995, 395-404.

99/ L. Bricault *et al.* 2004, 221-241 ; Laporte 2004, 249-320 ; Le Bohec 2004, 321-330.

100/ Cf. *RICIS*, 706/0201, 706/0101 et 706/0301.

101/ Pour les premières phases, on verra Ensoli 2003, 246-257, et Ensoli 2004, 193-219.

S. ENSOLI, "Per i cinquant'anni di attività della Missione Archeologica Italiana a Cirene: il Santuario di Apollo sulla Terrazza della *Myrtousa*", dans *L'Africa romana XVII, Séville 2006*, Rome 2008, 2355-2382.

À l'occasion de cette présentation, l'auteur revient à plusieurs reprises sur d'autres temples de Cyrène, dont celui d'Isis et Sarapis. Elle fait notamment (p. 2378) une mise au point bibliographique des travaux récents sur le sujet. [JLP]

Lucia FAEDO, "Storie di idoli ed obelischi alle Quattro Fontane: note sulle antichità egizie nelle collezioni barberiniane", dans B. Palma Venetucci (éd.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Rome 2008, 123-141.

De nombreuses antiquités égyptiennes, égyptisantes et isiaques figurèrent à un moment donné dans les collections de la famille Barberini. L. F. retrace, avec de riches illustrations, le parcours de plusieurs d'entre elles, conservées aujourd'hui dans des musées fort variés. Parmi celles-ci, outre plusieurs *pharaonica*, on note le groupe statuaire d'Isis et Harpocrate trouvé à Rome et aujourd'hui à la glyptothèque de Munich (n° inv. 250 ; *RICIS*, 501/0141), une grande statue d'isiaque - de mélanéphore pour J. Eingartner¹⁰² - au Musée national de Naples, une statue d'Isis conservée au Palazzo Altemps¹⁰³, un hermès de Sarapis à la villa pontificale de Castelgandolfo, enfin une petite tête du dieu en basalte, aujourd'hui perdue, connue par un dessin de Horace Walpole. [LB]

Giulio FIRPO, "La 'Guerra di Quietò' e l'ultima fase della rivolta giudaica del 115-117 d.C.", *RSAnt*, 35, 2005, 99-116.

G. F. analyse le dossier des textes concernant la révolte judaïque qui se produisit à Cyrène entre 115 et 117 p.C. Ce conflit toucha aussi la Libye, l'Égypte et, selon Dion Cassius, la Palestine. L'origine de la révolte semble remonter à la nomination, par Trajan, de Lucius Quietus comme gouverneur de Judée, afin de récompenser ses hauts faits contre les Parthes. À sa suite, il amène des cavaliers maures et, sans doute, un contingent de la *legio III Cyrenaica* qui avait séjourné en Égypte. À Jérusalem, cette *vexillatio* fait une dédicace à I.O.M. Sarapis pour le salut et la victoire de Trajan (*RICIS*, 403/0801) avec un *terminus post quem* de février 116. Les différents témoignages sur la mise en place sacrilège d'une statue dans le temple de Jérusalem sont discutés, en particulier la mention d'une légion de "Trajanus" Quintus, commandant romain. Est-ce une statue d'Hadrien ? de Koré ? de Zeus ? Ne s'agit-il pas plutôt de l'installation d'une statue de Sarapis dans le temple ? Ce serait en tous cas l'élément déclencheur de la révolte. La répression d'Hadrien en Cyrénaïque et en Égypte apparaît comme la conclusion définitive de la révolte initiée sous Trajan. Pour le caractère public

de l'inscription, le lien avec Alexandrie et l'existence probable d'une statue d'Hadrien dans l'enclos du temple, on se reportera à une étude de N. Belayche¹⁰⁴. [MCB]

Moshe L. FISCHER, "Sculpture in Roman Palestine and its Architectural and Social Milieu: Adaptability, Imitation, Originality? The Ascalon Basilica as an Example", dans Y. Z. Eliav et al. (éd.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East. Reflections on Culture, Ideology, and Power*, Louvain 2008, 483-508.

Tout en soulignant l'importance de la gestion romaine d'utilisation des marbres, reflet du pouvoir impérial, dans la construction et la réalisation artistique des centres provinciaux¹⁰⁵, l'auteur étudie le cas du décor de la basilique d'Ascalon, en Judée, dont l'embellissement est dû aux Sévères. Parmi les quatre pilastres figurés de ce monument public, on remarque, outre trois Victoires, un buste en relief d'Isis-Tyché, reconnaissable à son nœud et portant un haut *polos* ; la déesse est accompagnée d'un petit personnage diadémé qui serait un prêtre de Sarapis plutôt qu'Harpocrate selon une hypothèse d'A. Krug, qui s'appuie sur le parallèle d'autres représentations proche-orientales, et sur la présence d'une étoile ornant le front du personnage, signe distinctif des prêtres isiaques, et notamment des néocores du grand Sarapis, comme l'a montré H. R. Goette¹⁰⁶. Le relief pourrait dater de la fin du règne de Septime Sévère. Sous cette forme civique, Isis est associée à la victoire impériale. Ainsi s'exprime la loyauté reconnaissante des autorités locales et s'affirme le modèle impérial romain. Pour Isis en Judée-Palestine, voir Belayche 2007. [MCB]

Pascal FLOTTÉ, *Metz*, CAG, 57/2, Paris 2005.

Une statue d'Isis en marbre de 1,70 m de h. (Espérandieu 1913, n° 4299) fut retrouvée place de la République, en 1841, sur le site de l'antique Divodurum (p. 236-237, B 6 [12], fig. 196). Conservée au Musée de Metz, elle peut être sortie d'un atelier méditerranéen. De la Porte des Allemands proviennent deux Isis *lactans* en bronze (p. 245, C21-3) déjà signalées par J. Leclant en 1977. [LB]

Pavlos FLOURENTZOS, "An Unknown Graeco-Roman Temple from the Lower City of Amathous", dans *Hommage à Annie Caubet. Actes du colloque international "Chypre et la côte du Levant aux I^e et I^{er} millénaires"*, Paris, 14-16 juin 2007 (= *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes*, 37), 2007, 299-306.

Des fouilles de 2002-2003 menées dans la ville basse d'Amathonte, près de l'ancien forum, ont mis au jour les restes d'un temple de style dorique. L'une des colonnes porte l'inscription ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ, ce qui amène l'auteur à identifier la construction à un temple dédié à Arsinoé II, l'épouse de Ptolémée II

104/ Belayche 2001.

105/ Fischer 1995, 121-150, avec un excursus de Krug 1995a, 135-138, fig. 20-22.

106/ Goette 1989, 173-186.

102/ Eingartner 1991, n° 87, pl. 56.

103/ Eingartner 1991, n° 47 pl. 32.

Philadelphie, dont le culte était très populaire à travers l'île de Chypre. On a également découvert dans cette zone du matériel égyptien et égyptisant d'époque hellénistique : fragment d'*uraeus* en calcaire, petit morceau de terre cuite décoré du signe *ankh*, un œil-*oujat* en calcaire local. D'autres trouvailles ont vu le jour. Trois objets sont en marbre : une tête d'Harpocrate fort endommagée, une tête de serpent, l'arrière d'un sphinx ou d'un lion ; s'y ajoute la partie inférieure d'une terre cuite d'Harpocrate. P. F. conclut que, durant l'époque romaine, le temple d'Arsinoé II fut converti en un sanctuaire pour Isis et Harpocrate. [MM]

Christof FLÜGEL, Heimo DOLENZ & Martin LUIK, "Nachgrabungen im Tempelbezirk der Isis Noreia bei Hohenstein im Glantal", *Carinthia I*, 195, 2005, 55-71.

Les nouveaux sondages ont pris en compte l'histoire des fouilles, depuis 1819, objet d'un premier développement, avec superposition des plans connus ; les intervenants proposent la reconstitution d'un temple tétrastyle sur podium avec des colonnes d'ordre toscan et un portique du même style au flanc du *téménos* dont un des meilleurs parallèles serait le temple d'Apollo Grannus à Faimingen. Dans la zone à l'est du temple, on a retrouvé la partie supérieure d'une corne d'abondance en marbre local, appartenant vraisemblablement à une statuette ; un rapprochement est fait avec la statue d'Isis Noreia de Virunum. Il est procédé à une reconstitution de l'inscription *CIL* III, 14362 et 14363 avec la restitution Isis Noreia *Augusta* ; le dédicant qui aurait érigé le temple serait Sabinius Q. F. Veranus *conductor publici portorii* pour le gouverneur Claudius Paternus Clemens, mais la date ne saurait être postérieure au II^e siècle, suite à l'analyse du matériel et aux nouvelles propositions sur la généalogie de cette famille. Le premier niveau du temple aurait été incendié et le podium réutilisé ? Y a-t-il eu deux temples sur ce site : un sanctuaire consacré à Noreia vers 125 et un autre consacré au culte impérial ? [MCB]

Stefano FRANCOCCI, "La diffusione dei culti egizi in Etruria meridionale e lungo la valle media del Tevere", dans *La pratica della religione nell'antico Egitto. Atti del X Convegno Nazionale di Egittologia e Papirologia, Roma, 1-2 febbraio 2006 (= Aegyptus, 85)*, 2005, 325-338.

La vallée moyenne du Tibre, comme l'Étrurie méridionale, ont livré peu de documents isiaques, même si de nombreux objets passés aux XVIII^e et XIX^e siècles par le marché des antiquités et aujourd'hui dispersés et catalogués sans provenance connue, ont pu y avoir été en fait découverts¹⁰⁷. Parmi les trouvailles récentes, S. F. mentionne (p. 331-333, fig. 4) un petit buste en bronze de Sarapis (ayant appartenu à une statuette selon l'auteur) découvert en 1976 à Seripola, port fluvial au carrefour de la *via Flaminia* et du Tibre, parmi d'autres statuettes

de bronze et provenant sans doute d'un lairac (Civita Castellana, Museo Archeologico dell'Agro Falisco). Le même site a livré également une dédicace d'époque impériale à la Bona Dea Isiaca (ici fig. 5 ; *RICIS*, 503/0901). Du même secteur proviendraient plusieurs "figline ab Isis"¹⁰⁸. La répartition des trouvailles confirme les analyses de M. Malaise sur la diffusion des cultes isiaques en Italie centrale, à partir de Rome, le long des voies routières et fluviales. [LB]

David FRANKFURTER, "The Vitality of Egyptian Images in Late Antiquity: Christian Memory and Response", dans Y. Z. Eliav *et al.* (éd.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East. Reflections on Culture, Ideology, and Power*, Louvain 2008, 659-678.

L'auteur pose le problème de la réception des images de tradition pharaonique dans l'Antiquité tardive entre diabolisation chrétienne et reconnaissance efficace. En Égypte traditionnelle, les images sont le support de la présence divine, comme en témoignent textes et archéologie de l'époque tardive ; leur persistance et leur vitalité après Constantin s'opposent au christianisme militant qui tente de lutter contre ce potentiel réputé actif, par la prière, le démembrement, la mutilation et l'humiliation des idoles. [MCB]

Emmanuel FRIEDHEIM, *Rabbinisme et Paganisme en Palestine romaine. Étude historique des Realia talmudiques (I^{er}-IV^e siècles)*, RGRW, 157, Leyde-Boston 2006.

Aux p. 199-208 de cet ouvrage, l'auteur reprend une étude publiée en 2003¹⁰⁹. Dans la *Tosefta 'Avoda Zara* 5 (6) 1, dont le rédacteur fut probablement R. Judah bar Ilai, qui œuvra en Galilée au II^e siècle p.C., il est écrit : "Si quelqu'un trouve une bague avec l'image du soleil, de la lune, d'un serpent, qu'il l'apporte à la mer Morte ; et aussi l'image de la femme qui allaite et de Sérapis". *Contra* la plupart des commentateurs, E. F. ne reconnaît pas Isis dans cette figure *lactans*, mais bien plutôt Dionysos (Mercure Héliopolitain) allaité par Nysa (Atargatis), deux des déités de la triade dominée par Jupiter Héliopolitain. Cette conclusion, ainsi que la démonstration qui la soutient, ne nous paraissent guère convaincantes. [LB]

Valentino GASPARINI, "Iside a Ercolano : il culto pubblico", dans St. De Caro, *Egittomania*, Milan 2006, 121-124 (texte) et 125-127 n° II.82-87 (catalogue).

Il n'y a pas de trace archéologique de la construction d'un temple d'Isis à Herculaneum. On peut, cependant, raisonnablement reprendre l'hypothèse de son existence avec M. Malaise¹¹⁰, à partir de la concentration de plusieurs objets dans la zone de la soi-disant "Palestre" (fig. 2) dont l'organisation est étudiée (fig. 5-6) : l'Iséum se dresserait alors, plus au

107/ Cf. par exemple les documents analysés par Capriotti Vittozzi 2008, 31-37.

108/ Johnson *et al.* 2004, 94-95.

109/ Friedheim 2003, 239-250.

110/ Malaise 1972a, 258.

Nord, dans une zone non fouillée de la ville moderne. D'autre part, les deux peintures de la ville représentant des cérémonies dans un temple, avec une danse sacrée (p. 120) et l'ostension d'un vase saint (p. 124) pourraient corroborer la réalité de ce lieu de culte. En revanche, son éventuel caractère public (la seule inscription sur la base d'une statuette d'Isis *lactans* est de caractère privé) est difficilement déductible de la présence d'*aegyptiaca* et d'une bulle d'or.

Sur les douze témoignages répertoriés par l'auteur, six sont présentés dans le catalogue avec leur illustration : une statue d'Atoum, datée d'Aménophis III (II.82), une base égyptisante avec des hiéroglyphes fantaisistes du I^{er} siècle p.C. (II.83), une statuette d'Harpocrate (II.84), une statuette de Bès (II.85), la peinture avec scène de danse sacrée (II.87). En revanche, l'illustration de la Fortune en bronze ne correspond pas à la statuette d'Isis Fortune (II.86) ; on trouvera une reproduction récente de cet objet dans *Iside* 1997, V.73, p. 445. [MCB]

V. GASPARINI, "Altaria o candelabra ? Aspetti materiali del culto di Iside illuminati dalla testimonianza di Apuleio", dans L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008, 39-47.

L'auteur se propose d'étudier un extrait du passage dans lequel Apulée (XI, 10) décrit la procession mise sur pied pour fêter la réouverture de la navigation (*Navigium Isidis*). Son attention se polarise sur le second des *antistites sacrorum* qui porte, de ses deux mains (*manibus ambabus gerebat*), comme attribut distinctif des dieux, *altaria, id est auxilia, quibus nomen dedit proprium deae summatis auxiliariis providentia*. Le terme litigieux est celui d'*altaria*, mais la suite est claire et explique que ce vocable "propre"¹¹¹ est synonyme de "secours" en raison de la providence secourable de la déesse souveraine. Le terme *altaria* a embarrassé les traducteurs qui l'ont rendu par "encensoirs", ou encore par "tabernacle" ou "stèle" dont la forme rectangulaire évoquerait celle des autels¹¹². De son côté, V. G. rapproche les *altaria* des deux "candélabres" que porte un prêtre devant la représentation d'Harpocrate dans le péribole de l'Iséum de Pompéi. D'après Pline l'Ancien (*apud Servius, Ad Georg.*, III 490, 2), le terme *altaria* était utilisé pour des autels recevant des sacrifices non sanglants, à la différence des *arae*. En outre, les auteurs anciens caractérisent les *altaria* par leur plus grande hauteur. Les *altaria* devaient se présenter comme des colonnettes supportant un bassin servant de récipient abritant des fumigations, se distinguant par là des candélabres répandant seulement une flamme, et n'étant pas liés à une activité sacrificielle. Nous posséderions une paire de ces *altaria* dans les deux sortes de "candélabres" en bronze retrouvés dans une boîte en bois, dans la cella de l'Iséum pompéien (fig. 20).

V. G. identifie le porteur d'*altaria* à un pastophore, mais le vêtement que portent les *antistites* d'Apulée (un haut pagne de lin blanc prenant à la taille) nous conduit plutôt à les assimiler aux hypostoles¹¹³. [MM]

V. GASPARINI, "Santuari isiaci in Italia: criteri e contesti di diffusione", dans C. Bonnet, S. Ribichini & D. Steuernagel (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3° incontro su "Le religioni orientali nel mondo greco e romano"* (Lovenjo di Menaggio, Como, 26-28 maggio 2006), *Mediterranea*, IV, Pise-Rome 2008, 65-87.

Cet article ne se prétend pas une étude exhaustive du sujet. Il voudrait se limiter aux sanctuaires publics dans les *regiones* d'Italie (en incluant curieusement la Villa Adriana), la Sicile et la Sardaigne, depuis la République jusqu'au V^e siècle p.C., mais en fait, il dépasse ce cadre (pour une première synthèse, avec des choix différents, cf. Paolo Gallo, dans le catalogue *Iside*, Milan 1997, 290-296). Tout en suivant l'ordre chronologique, l'auteur retient trois critères : existence possible, probable ou sûre qu'il applique tant au domaine privé que public¹¹⁴. On aimerait connaître les critères retenus pour décider du caractère public du sanctuaire.

Outre le cas de la Sicile, considéré comme marginal, les premiers exemples sûrs de culte public sont localisés en Campanie, dès la fin du II^e siècle a.C. : à Puteoli, dont les liens avec Délos ne sont plus à démontrer, avec la *lex parieti faciendo* (105 a.C.) et à Pompéi avec l'Iséum. En revanche, il paraît difficile de trouver des arguments solides pour Naples et Cumès et, plus loin, Minturnes et Tusculum. V. G. retient un peu trop rapidement l'existence de neuf sanctuaires publics isiaques à l'époque républicaine (fig. 1) ; en fait, seuls sont à retenir Pouzzoles, probablement Pompéi (l'hypothèse augustéenne de N. Blanc ne fait pas beaucoup d'adeptes) et Ostie ainsi que, de manière controversée, l'*Iseum Campense* (F. Coarelli contre J. Scheid) et Préneste (F. Coarelli contre P. G. P. Meyboom).

À l'époque impériale, la diffusion se fait à Rome de manière capillaire. Trois autres *Isea* sont retenus comme sûrs, mais le Sérapéum du Quirinal, fondation de Caracalla, est le seul clairement public ; celui d'Isis *Pelagia* reste hypothétique¹¹⁵ ; l'*Iseum Metellinum* est plutôt une chapelle privée. Le même type de diffusion capillaire, à partir de Rome, met en lumière des zones d'ombre (Étrurie, une partie de la Grande Grèce, de la Sicile et de la Sardaigne). Sur 51 sanctuaires répartis sur 42 sites, il en est retenu 31 de sûrs, 15 de possibles, 5 de probables (fig. 2). La certitude est déduite de la présence d'inscriptions mentionnant l'édifice et/ou d'une concentration de matériel isiaque près d'un temple fouillé. 19 sanctuaires seraient connus par des restes archéologiques ; 18 peuvent être localisés en interrogeant la documentation ; 14 ne possèdent aucune indication

111/ Il doit probablement s'agir d'un mot réservé au rituel isiaque ; on le retrouve dans une inscription isiaque de Modène (cf. *RICIS*, 512/0601).

112/ Cf. Gwyn Griffiths 1975, 196-198, qui choisit, lui, de traduire par "haut autel" (p. 83).

113/ Cf. Malaise 2007a, 302-322.

114/ Cf., du même auteur, "Iside a Roma e nel Lazio", notre notice suivante.

115/ Cf. Bricault 2006b, 120.

topographique (présence d'inscription ?). De cet ensemble composite, l'auteur tire des conclusions sur les voies de diffusion, le caractère urbain de l'implantation, la divinité principale choisie pour la dédicace.

Deux nouveaux cas sont présentés : Populonia¹¹⁶ et Herculaneum. Le premier lieu serait possible en utilisant le texte de Rutilius Namatianus (*De reditu suo*, I, 371-414) sur l'*Inventio Osiridis* (Faléries est à 10 km), l'existence de liens entre Populonia et Puteoli, la mise au jour d'un type monumental à terrasse, les équipements hydrauliques, le décor des mosaïques. Quant à la localisation du temple d'Herculaneum (fig. 4), la "Palestre" serait l'emplacement le plus adapté (*contra* Tran tam Tinh, voir V. Gasparini, *Egittomania*, 121-124).

L'article se termine sur des considérations architectoniques : le type hellénistique à terrasse connaît une grande faveur (fig. 5 : 11 temples isiaques), mais il existe, aussi, un type à hémicycle (fig. 6 : *Serapeum Campense*, Industria, Alba Fucens) et un type italico-romain à podium, escalier secondaire axial, entrecolonnement central large nécessaire à une liturgie spectaculaire. [MCB]

V. GASPARINI, "Iside a Roma e nel Lazio", dans E. Lo Sardo (éd.), *La Lupa e la Sfinge. Roma e l'Egitto dalla storia al mito*, Milan 2008, 100-109.

V. G. suggère que les premiers dévots des cultes isiaques ont franchi les portes de Rome, dès les années 40 et 30 du II^e siècle a.C., bien qu'il n'en subsiste aucun vestige archéologique. L'installation d'un collège des pastophores sous Sylla permettrait de postuler l'existence d'un *Iseum Capitolinum* que prouveraient des inscriptions (*RICIS*, 501/0183-4 et 501/0109) attestant l'existence d'un collège similaire¹¹⁷ et d'un temple sur le Capitole¹¹⁸. L'auteur reprend notre hypothèse d'une introduction à partir de Délos, avec le retour des *negociatores* italiques, suite au sac de l'île. Ainsi, il ne serait pas étonnant que la construction du premier temple se situe après 88. Celui-ci aurait été situé sur le Capitole, sur la pente sud-occidentale ou près de Santa Maria in Aracoeli. Quant à l'*Iseum Metellinum*, il y voit, à la suite de F. Coarelli, un sanctuaire privé érigé entre 71 et 64 grâce à l'initiative de Q. Caecilius Metellus Pius, et probablement à identifier avec les structures retrouvées sur l'Oppius, le long de la via Muratori, via Villari et piazza Iside, comme le suggère M. de Vos.

La décision prise en 43 par les triumvirs de construire un temple pour Isis et Sarapis se serait concrétisée par l'érection de l'*Iseum Campense*, sous la pression des dévots, et peut-être du séjour de Cléopâtre à Rome entre 46 et 44. Ce temple serait celui auquel font allusion les poètes de l'époque augustéenne, devenant le plus important sanctuaire isiaque de Rome,

comme le rapportera Apulée. Néanmoins, la dévotion isiaque se maintient au centre de Rome, comme le prouvent les décrets d'Auguste et d'Agrippa en 28 et 21, et la destruction de Tibère en 19, mesures considérées comme prises contre l'Iséum du Capitole. C'est dans l'*Iseum Campense* que Vespasien et Titus passèrent la nuit avant le triomphe de juin 71, ce qui rend impossible une construction *ex novo* de ce sanctuaire, puisque l'arrivée de l'empereur à Rome remonte seulement à huit mois, fin septembre 70¹¹⁹. Dans de telles conditions, le sanctuaire en cause serait celui programmé en 43, et restauré rapidement. L'article se termine par l'évocation rapide d'autres sanctuaires publics : le Sérapéum du Quirinal, l'Isis *Athenodoria*, l'Isis *Patricia*, et de petits lieux de culte privé. [MM]

Alberto GAVINI, "I culti orientali in Zeugitana: étude préliminaire", dans *L'Africa romana XVII, Séville 2006*, Rome 2008, 2213-2231.

A. G. étudie la diffusion des cultes orientaux en Afrique du nord notamment d'Isis et Cybèle. C'est de Carthage, où se trouvait un temple isiaque, que se serait opérée cette diffusion : des inscriptions nombreuses et des lampes témoignent d'ailleurs de cet élan religieux, ainsi que des statues d'Isis et de Sarapis dont plusieurs, conservées au Bardo ou au Louvre, sont proposées en figures. Le temple de Bulla Regia et l'inscription qui y a été découverte (*RICIS*, 703/0401) sont ensuite analysés, puis le relief d'Henrich el-Attermine, avec Isis, Sarapis, Harpocrate et Dionysos. Enfin, l'auteur se penche sur des documents de Thugga : une base décorée en relief d'Isis et d'Anubis, et une autre avec la représentation d'Harpocrate nu tenant la corne d'abondance. [JLP]

Dominique GÉRIN, Michel AMANDRY & Angelo GEISSEN (éd.), *Aegyptiaca Serta in Soheir Bakhoum Memoriam. Mélanges de Numismatique, d'Iconographie et d'Histoire*, Collezioni numismatiche, 7, Milan 2008.

Plusieurs articles publiés dans ce volume d'études alexandrines à la mémoire de S. Bakhoum concernent les cultes isiaques et sont recensés dans la présente chronique.

Rivka GERSHT, "Caesarean Sculpture in Context", dans Y. Z. Eliav et al. (éd.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East. Reflections on Culture, Ideology, and Power*, Louvain 2008, 509-538.

Les sculptures de Césarée Maritime ont été dispersées ; R. G. tente de les remettre en situation¹²⁰. Isis et Sarapis figurent en bonne place. Dans les fouilles du théâtre, on a trouvé un buste acéphale d'Isis portant le nœud caractéristique, non loin du *sacellum* du cirque d'Hérode où siègent les dieux isiaques et leurs pieds votifs associés à d'autres divinités comme Korè, Tychè,

116/ Cf. Manacorda 2003, 189-191 (cf. notice dans Bricault 2008c, 188).

117/ En fait, il s'agit de mélanéphores, sans doute d'époque impériale.

118/ L'inscription (antérieure au milieu du I^{er} siècle a.C.) concerne plus précisément un *sac(erdos) Isid(is) Capitoli(nae)*.

119/ Scheid 2004, 311, suggère que l'*Iseum Campense* aurait été mis en œuvre par Domitien, dès janvier 70.

120/ Gersht 1996, 305-324.

Esculape et Hygie. Dans le cirque oriental, une image de taureau ne possède pas de critères suffisants pour en faire un Apis. Parmi les sculptures tardives du bain byzantin, on remarque ce qui serait un pied de Sarapis et le fragment d'une statue d'Isis. La reconstitution du contexte de ces statues est une œuvre délicate. [MCB]

Tamás GESZTELYI, "Die Gemmen von Aquincum", dans Chr. Franek, S. Lamm, T. Neuhauser, B. Porod & K. Zöhrer (éd.), *Thiasos. Festschrift für Erwin Pochmarski zum 65. Geburtstag*, Veröffentlichungen des Instituts für Archäologie der Karl-Franzens-Universität Graz, 10, Vienne 2008, 299-325.

Cette étude sur les gemmes découvertes à Aquincum, en Pannonie Inférieure, présente une cornaline du II^e ou III^e siècle p.C. qui figure Sérapis debout, appuyé sur un sceptre, Cerbère à ses pieds, face à un jeune homme en habits militaires, tenant une lance et une patère (p. 308 et 311, Kat. 3). Cette intaille, jusqu'ici inédite, a été mise au jour en 1964 dans le municipe, à proximité de la basilique. Quant à la composition qui montre Sérapis en protecteur de l'armée, elle n'est pas, comme le pense T. G. (p. 303), sans parallèle, puisqu'elle se retrouve sur une gemme¹²¹ identique issue des installations civiles de Lauriacum. [RV]

Vesna GIRARDI-JURKIĆ, "Reliefs and Sculptures of Deities and Mythological Representation as determining Factors of the Spiritual Life in Antique Istria", dans M. Sanader & A. Rendic Miocevic (dir.), *Religija i mit kao poticaj rimskoj provincijalnoj plastici. Akti VIII. međunarodnog kolokvija o problemima rimskog provincijalnog umjetničkog stvaralaštva, Zagreb, 5.-8. V. 2003*, Zagreb 2005, 191-195.

Sculptures et petits objets témoignent de la ferveur religieuse des habitants de la péninsule d'Istrie à l'époque romaine. Dans ce panthéon, les dieux égyptiens sont présents, comme le rappelle l'auteur (p. 194), qui cite les autels votifs de Kopar (Capodistria) (*RICIS*, 514/0401) et de Novigrad (Cittanova) (*RICIS*, 514/0201) et donne (fig. 1, p. 192) une photographie de la statuette en bronze d'Isis-Fortuna découverte à Savudrija (Musée archéologique de Pula n° inv. 4629). [LB]

Cécile GIROIRE & Daniel ROGER, *De l'esclave à l'empereur. L'art romain dans les collections du musée du Louvre, Musée de l'Arles antique 20 décembre 2008 - 3 mai 2009*, Paris 2008.

Parmi les pièces du Louvre présentées aux États-Unis en 2007-2008 et à Arles en fin 2008, on remarque plusieurs *isiaca*, tous déjà connus : une belle tête d'Isis cornue en marbre (n° 163, p. 257 [Ma 223] ; fin I^{er} - début II^e siècle p.C.), une statuette d'isiaque en marbre (n° 164, p. 258 [Ma 4726] ; époque impériale), une tête colossale de Sarapis en marbre, provenant de son sanctuaire de Carthage (n° 167, p. 260 [Ma 1830] ; fin I^{er} - début II^e siècle p.C.), une statue du dieu debout en bronze, au bras droit manquant et tenant un pavot dans la main gauche

(n° 168, p. 261 [Br 511] ; h. 34 cm ; époque impériale), un camée à la tête de Sarapis de l'ancienne collection Campana, en agate dans une monture en fer (n° 169, p. 262 [Bj 1825] ; époque impériale), enfin une statuette en bronze d'Isis-Aphrodite de l'ancienne collection Clot-Bey (n° 170, p. 263 [Br 12] ; II^e siècle p.C.). [LB]

Kornelija A. GIUNIO, "Religion and Myth on Monuments from Zadar and Surroundings in the Archaeological Museum in Zadar", dans M. Sanader & A. Rendic Miocevic (dir.), *Religija i mit kao poticaj rimskoj provincijalnoj plastici. Akti VIII. međunarodnog kolokvija o problemima rimskog provincijalnog umjetničkog stvaralaštva, Zagreb, 5.-8. V. 2003*, Zagreb 2005, 213-222.

Plusieurs documents disséminés dans des musées croates et italien permettent d'appréhender les croyances de la Liburnie méridionale à l'époque romaine. Parmi les pièces sélectionnées par K. G. pour dépeindre cette réalité, deux, déjà bien connues, concernent les cultes isiaques : un autel votif de Zadar (anc. Iader, conservé au musée archéologique de Vérone, n° inv. 246) découvert à proximité du port et portant une dédicace à Isis, Sérapis, Liber et Libera (fig. 3, p. 215 = *RICIS*, 615/0201 : fin du I^{er} siècle p.C.) et une statue en marbre grandeur nature d'Isis acéphale et privée de ses bras (fig. 7, p. 218) provenant de Nin (anc. Aenona, conservée au musée archéologique de Zagreb). [LB]

Shpresa GJONGEČAJ & Olivier PICARD, "Sources écrites et numismatiques", dans V. Dimo *et al.* (éd.), *Apollonia d'Illyrie. I Atlas archéologique et historique*, Rome 2007, 97-106¹²².

P. 102-104 pour les émissions sévériennes. [LB]

Miroslav GLAVIČIĆ, "Kultskulpturen aus der antiken Stadt Senia", dans M. Sanader & A. Rendic Miocevic (dir.), *Religija i mit kao poticaj rimskoj provincijalnoj plastici. Akti VIII. međunarodnog kolokvija o problemima rimskog provincijalnog umjetničkog stvaralaštva, Zagreb, 5.-8. V. 2003*, Zagreb 2005, 223-228.

La partie inférieure d'une statue en marbre, brisée à hauteur du bassin, figurant un personnage masculin assis qui doit être Sarapis, fut trouvée en 1898 remployée dans un mur du palais Vukasović. Elle repose sur une petite base sur laquelle est gravée une dédicace à Sérapis dans une *tabula ansata* (*RICIS*, 615/0101). La pierre, autrefois au musée de Zagreb puis considérée comme perdue (*RICIS*) est en fait conservée au musée municipal de Senj (fig. 4, p. 227). Elle pourrait dater des II^e-III^e siècles p.C. [LB]

Antonino GONZÁLEZ BLANCO, "Aretalogías y experiencia didáctica", dans E. Calderón, A. Morales & M. Valverde (éd.), *KOINÒS LÓGOS. Homenaje al profesor José García López*, Murcie 2006, 365-379.

121/ Veymiers 2009, 173 et 346, pl. XXII, n° V.D 3.

122/ Ce chapitre reprend l'étude de Gjongecaj & Picard 2004, 135-148 (cf. dans Bricault 2008c, 169).

Après un rappel historiographique des principaux travaux consacrés à l'Aréatalogie d'Isis depuis les études de P. Roussel et W. Peek¹²³, l'auteur redonne la liste des versions connues et des textes hymniques proches telle qu'elle avait été établie par Y. Grandjean en 1975¹²⁴ (liste à laquelle on ajoutera deux autres documents : *RICIS*, 306/0201 et *Suppl.* I, 113/1201). Il évoque ensuite le genre littéraire de l'aréatalogie, qui se présente sous une Ich-Form qui n'est pas inconnue de la littérature égyptienne, et que l'on retrouve, rappelons-le, notamment au Nouvel Empire¹²⁵. Cette Ich-Form permet au dieu de se présenter, de s'identifier en se parant de certains qualificatifs : "Je suis le dieu N ..., etc.". L'aréatalogie-type isiaque est composée selon le même principe. Toutefois, l'Égypte pharaonique connut également la Er-Prädikation, caractéristique des hymnes royaux du Moyen Empire, et la Du-Prädikation, qui apparaît dans les inscriptions royales au Nouvel Empire, ou à Basse Époque dans certains hymnes divins¹²⁶. Ces deux formes se retrouvent dans une aréatalogie foncièrement grecque d'Isis, celle de Maronée publiée par Y. Grandjean (*RICIS* 114/0202), dans laquelle le poète alterne le "tu" et le "elle" lorsqu'il évoque les bienfaits, fonctions et vertus de la déesse. A. G. B. termine par un autre rappel historiographique, qui concerne cette fois le texte de la version versifiée livré par un document retrouvé sur l'île d'Andros en 1842 (*RICIS*, 202/1801). [LB]

Fritz GRAF, "I culti misterici", dans A. Bottini (éd.), *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma, Mostra Colosseo, 22 luglio 2005-8 gennaio 2006*, Milan 2005, 28-30 et 36-39.

Après une étude de la terminologie utilisée, l'auteur retient comme caractéristique commune des cultes à mystères l'aspect oecuménique, la recherche du bien-être personnel, si ce n'est la transformation radicale de la relation avec les divinités. Un rapide historique de l'introduction des cultes isiaques en Grèce et à Rome insiste sur les contacts avec les rites éleusiniens à Alexandrie. Le texte d'Apulée sert de support à un développement sur les rites et les fonctions. [MCB]

Zoran GREGL & Branka MIGOTTI, "Nagrobna stela iz Siska (La stèle funéraire de Sisak CIL III 3985)", *VAMZ*, 32-33, 1999-2000, 119-164 (res. anglais, p. 163, The funerary Stele from Sisak CIL III 3985).

Cennius Tiberianus a érigé une stèle, qui a été découverte à Siscia, pour les défunts de sa famille avec lesquels il se fait représenter en partie haute sous un édifice flanqué de deux lions tenant une tête de bélier, avec décor de vigne. Il est proposé de la dater de la seconde moitié du II^e siècle p.C. À propos des éléments symboliques encadrant la scène familiale, l'auteur fait un

développement sur l'influence des "religions orientales", en particulier les têtes de type "sérapique" qui ornent souvent les monuments funéraires de la région. La relation de ce document avec le monde isiaque, mise en avant par B. Gavela il y a plus d'un demi-siècle¹²⁷, ne nous semble pas très pertinente. [MCB]

Jean-Claude GRENIER, "Il Canopo di Adriano", dans E. Lo Sardo (éd.), *La Lupa e la Sfinge. Roma e l'Egitto dalla Storia al Mito. Catalogo della mostra (Roma, Museo Nazionale di Castel S. Angelo, 11 luglio - 9 novembre 2008)*, Milan 2008, 112-117.

Résumé de l'étude de J.-Cl. G., "La décoration statuaire du 'Serapeum' du 'Canope' de la Villa Adriana", *MEFRA*, 101-102, Rome 1989, 925-1019.

J.-Cl. GRENIER, "L'obelisco Barberini", dans E. Lo Sardo (éd.), *La Lupa e la Sfinge. Roma e l'Egitto dalla Storia al Mito. Catalogo della mostra (Roma, Museo Nazionale di Castel S. Angelo, 11 luglio - 9 novembre 2008)*, Milan 2008, 118-121.

Il est fait l'historique de l'obélisque Barberini en granit rouge, depuis sa découverte au XVI^e siècle. Il possède les caractéristiques d'un obélisque de facture romaine. Les quatre faces présentent une double colonne de hiéroglyphes dont la disposition et le contenu trahissent une provenance non égyptienne.

J.-Cl. G. propose une traduction des quatre côtés. C'est le témoignage officieux le plus complet pour une enquête sur Antinoos, son culte, sa divinité (programmée dès sa naissance), son rôle d'universel bienfaiteur pour les hommes. Il permet de connaître l'emplacement de la tombe, la composition des habitants d'Antinoopolis, la description du temple et des jeux en l'honneur du jeune homme (*Antinoeia*), mais les circonstances de sa mort noyée dans le Nil restent imprécises. Le texte révèle l'action délibérée des cercles alexandrins (130-135 p.C.) pour une promotion universelle de ce culte dans le contexte des courants nouveaux. Pour l'attribution du texte à Pétarbeschènis de Panopolis, on verra les travaux de Philippe Derchain¹²⁸. [MCB]

J.-Cl. GRENIER, *L'Osiris Antinoos*, CENIM 1, Montpellier 2008.

Cinq facettes de l'extraordinaire destin d'Antinoos sont étudiées dans cet ouvrage. Le 1^{er} chapitre (p. 1-35) est consacré au document majeur que constituent les inscriptions hiéroglyphiques de l'obélisque Barberini¹²⁹, en granit rose (9,25 m), actuellement dans le parc du Monte Pincio, et dédié au favori bithynien. L'auteur de cette monographie donne la description des tableaux des pyramidions et le texte

127/ Gavela 1954-1955, 43-51 ; sur les documents de ce type, voir plus récemment Selem 1980, 53-56.

128/ Derchain 1987.

129/ Retrouvé au début du XVI^e s. près de la Porta Maggiore, dans les ruines du *Circus Maximus*, acheté en 1632 par le cardinal Barberini. La dernière édition commentée était celle de Grimm *et al.* 1994.

123/ Roussel 1929, 137-168 ; Peek 1930.

124/ Grandjean 1975.

125/ Cf. l'"aréatalogie" égyptienne d'Isis provenant du temple de Séthi I^{er} à Abydos : Calverley & Gardiner 1933, pl. 9.

126/ Cf. Assmann 1972, col. 425-434, que l'auteur ne cite pas.

hiéroglyphique, avec translittération, traduction et commentaires, dans l'intention d'améliorer l'approche et la traduction de maints passages. Il commence par proposer un nouvel ordre de lecture (face sud, ouest, nord, est) que celui suivi depuis Erman (face est, ouest, nord, sud), une question sans importance primordiale puisque chaque pan offre un texte complet. Le monolithe est d'abord essentiel parce que son texte (I A) permet de situer l'emplacement de la tombe d'Antinoos, question traitée dans le chapitre suivant. En outre, deux remarques méritent d'être plus particulièrement relevées. D'abord, *Osirantinoos*, la contraction en grec de l'égyptien *Wsir ʿntynws*, n'est pas un théonyme double ("Antinoos sous la forme d'Osiris"), mais l'élément "Osiris" correspond tout simplement à l'indication qui se trouve devant le nom de tout défunt égyptien, devenu un nouvel Osiris (p. 7). Ensuite, l'auteur propose de comprendre qu'Antinoos devenu dieu bénéficiait d'une chapelle installée en Égypte, non pas de tous les lieux de culte, mais dans les "abatons" (tombeaux) d'Osiris (p. 9).

Le deuxième chapitre (p. 37-45) s'attache à interpréter le passage qui nous renseigne sur le lieu de sépulture d'Antinoos. Malheureusement, le texte hiéroglyphique comporte une petite lacune dans laquelle on peut restituer la préposition "de" (*n*) ou "dans" (*m*). Le passage doit se lire *hṯp m ʾbt tn nt(ty)t m-hnw sḥt tš n nb wšs [m] qu [n] hšrm*. J.-C. G. opte pour la seconde hypothèse et traduit "(Antinoos) qui repose en ce lieu consacré qui se trouve à l'intérieur des Jardins du domaine du Prince dans Rome". Jusqu'ici les commentateurs ont proposé trois localisations possibles : un lieu d'Égypte ou plus précisément Antinoopolis, la Villa Adriana, ou les jardins d'Adonis implantés à Rome sur le Palatin. Ici, il est suggéré que le lieu choisi par Hadrien serait les *Horti Domitiae*, domaine peut-être hérité de sa mère, et "dans lequel Hadrien fit, à partir de 130, ériger le tombeau monumental pour recueillir ses cendres et celles de sa famille, et devenu, comme on le sait, le Château Saint-Ange" (p. 44).

La mort d'Antinoos forme la matière du ch. III (p. 47-65), et défend une version neuve de la disparition du favori. Partant du fait qu'un passage de l'obélisque (Face II A) souligne la bravoure d'Antinoos, l'auteur pense qu'il doit s'agir d'une allusion à la chasse aux lions menée, aux côtés d'Hadrien, dans les environs d'Alexandrie, durant l'été 130 et qu'"il est maintenant sûr que la mort du jeune homme fut étroitement liée à cette chasse et suivit de très peu son exploit" (p. 49). Le poème épique de l'alexandrin Pancratès célèbre la chasse au lion pour glorifier Antinoos. Athénée (XV, 277 d-f) en a conservé un épisode qui explique l'octroi à Antinoos d'un "lotus" rose qui serait né du sang du lion tué¹³⁰. Le récit est complété grâce au *P. Oxy.* 4352 qui rapporte qu'Antinoos "s'était hâté vers le Nil pour y laver le sang léonin", mais qu'il fut enlevé par Séléne aux cieus. Les circonstances réelles du décès, sans

doute par noyade, ne sont pas évoquées. Avant son départ vers la Haute Égypte, Hadrien prit la décision de dédier à l'infortuné compagnon la ville nouvelle qui commençait à être édifiée depuis quelques années dans le nome Hermopolite, et que l'empereur allait inaugurer en remontant le Nil. J.-C. G. va donc à l'encontre de la thèse généralement retenue selon laquelle la fondation d'Antinoopolis se serait située sur les lieux de l'accident. Il note justement que l'obélisque ne parle pas d'une fondation de cité pour Antinoos, mais se contente de dire qu'une cité est appelée d'après son nom (I c).

Le chapitre IV, *Antinoos Rex* (p. 59-65) remarque qu'un passage du monolithe (III C) laisse entendre qu'Antinoos a été engendré, à l'image des pharaons, par un dieu, Rê-Horakhty, qu'il nomme son père (IV A). "Il apparaît en effet que le modèle iconographique 'égyptien', autrement dit de l'Osiris Antinoos, est celui du type 'Pharaon'" (p. 69). À la différence des autres Égyptiens divinisés, au rayonnement local, Antinoos est un dieu universel et dominateur, dont le culte est attesté sur de multiples sites de l'Empire, et qui peut prendre les attributs d'autres divinités.

Dans la dernière partie, "Antinoos dieu politique" (p. 67-73), l'auteur cherche dans le contexte historique de l'an 130, tant à Alexandrie qu'en Égypte et en Méditerranée orientale, les motifs qui jouèrent un rôle dans la divinisation d'Antinoos et entraînèrent la caution d'Hadrien. Le fait accidentel qu'Antinoos trouva la mort sur les rives du Nil explique qu'il subit des funérailles selon les rites égyptiens. Mais sacrifier à ces traditions donna l'occasion "à l'entourage alexandrin-égyptien d'Hadrien de porter un coup politique et tirer avantage de la situation" contre la communauté judéo-chrétienne, en faisant d'Antinoos un nouveau dieu alexandrin, appelé à régner sur le monde. "En été 130 et dans les mois qui suivirent, devaient être ressentis les prémices du soulèvement de la Judée prélude à la campagne de 131-133 qui vit la destruction effective du Temple et celle symbolique de Jérusalem qui devint Aelia Capitolina" (p. 71, n. 16). J.-C. G. (p. 67) se refuse résolument à croire à un accès d'égyptophilie de l'empereur¹³¹. Nous avouons ne pas être convaincu par cette explication politique. La puissance et les miracles de bien d'autres dieux, comme Sarapis, suffisaient pour illustrer la cause païenne ; en outre, le succès du nouveau dieu ne peut guère s'expliquer sans l'encouragement de l'Empereur, et cela bien au-delà de la vallée du Nil. [MM]

^{131/} Sur la politique religieuse d'Hadrien et son attitude envers l'Égypte, cf. Malaise 1972b, 419-427. Il est difficile de nier l'attrait de l'empereur pour la vallée du Nil quand on relève les monuments égyptisants de sa Villa, tant du *cosidetto* Sérapéum du "Canope" que dans l'ensemble monumental découvert récemment, sur le flanc sud-ouest de la Villa, que ses inventeurs identifient à un *Antinoeion* (cf. Adembri 2006 ; Mari & Sgalambro 2007, 83-104 ; Mari 2008, 113-122). On y ajoutera les découvertes de la "Palestre", cf. De Vos 2004, 213-220.

^{130/} Cette fleur est en réalité le *Nelumbo Nucifera* Gaertner, une plante aquatique qui pousse dans les marais pendant l'été.

Jean-Noël GRIFFISCH, Danielle MAGNAN & Daniel MORDANT, *La Seine-et-Marne*, CAG, 77/1, Paris 2008.

À Coulommiers, une statuette égyptisante en terre cuite, haute de 10 cm (p. 463, fig. 449), dite représenter Isis, ce qui n'est certainement pas le cas, a été découverte, vers 1952, sur un chantier au 27, rue du Général de Gaulle (nom actuel). Ajoutons que, en dépit de traditions anciennes faisant de Melun un centre du culte isiaque, en lui attribuant un temple d'Isis et un nom (Isia ou Iseos) dérivé de celui de la déesse égyptienne, aucun témoignage probant n'atteste la présence des divinités isiaques sur le site de l'antique Melodunum¹³². Un grand autel quadrangulaire décoré retrouvé à Melun¹³³ porte une inscription (*CIL* XIII, 3010 ; *SIRIS* 748) parfois interprétée comme une dédicace à Sarapis¹³⁴. L'autel ne présente de fait aucun décor isiaque et sa dédicace pourrait avoir été mal interprétée (*RICIS*, *607/0301). Quant à l'église Saint-Quiriace à Provins, on rapporte traditionnellement qu'elle aurait été édifiée sur l'emplacement d'un ancien temple d'Isis. [LB]

Peter GROSSMANN, "Zum Sarapistempel von Luqsur, ein klassisches oder pharaonisches Bauwerk?", dans G. Moers *et al.* (éd.), *jn.t dr.w, Festschrift für Fr. Junge*, I, Göttingen 2006, 281-286.

Devant le temple de Louxor, dans l'angle nord-ouest de l'enceinte dite de Nectanébo, se dresse un petit temple périptère sur podium, construit pour l'essentiel en briques crues, dont la signification est encore contestée. Une inscription dédicatoire grecque nous apprend qu'en l'an 126 (sous Hadrien), un décurion honoraire a restauré le sanctuaire de Zeus Hélios le grand Sarapis, dont il était néocore, et lui a consacré les statues, dont on a retrouvé un Osiris-Canope et une d'Isis, de facture classique pour l'époque. En dehors de l'accès axial, une entrée latérale s'ouvrait dans le mur droit de la *cella*. Les trois autres murs du sanctuaire étaient percés, chacun, d'une niche. À l'intérieur, devant le mur du fond, se dressait une banquette qui avait supporté les statues cultuelles¹³⁵. Ce temple présente beaucoup de similitude avec celui de Ras el-Soda, attribué à la haute époque impériale par son découvreur, A. Adriani. Ce dernier édifice, avec ses quatre colonnes ioniques de façade et ses proportions, appartient à l'architecture classique, et non pas égyptienne. La même conclusion s'impose pour l'édifice de Louxor. On notera que le temple est dédié à Sarapis, mais qu'il abritait des sculptures d'autres membres de la *gens* isiaque, à commencer par la grande statue d'Isis. [MM]

Hélène GUIRAUD, *Intailles et camées de l'époque romaine en Gaule*, 48^e supplément à Gallia, vol. II, Paris 2008.

Cet ouvrage, qui fait suite à un recensement publié en 1988¹³⁶, présente trois gemmes¹³⁷ à l'effigie de Sérapis. Une pâte de verre imitant le nicolo, trouvée à Reims, dans les fouilles urbaines, porte un buste de Sérapis vu de profil vers la gauche (p. 92, pl. I, n° 1082). D'une cave de la *villa* des Tuillières, à Selongey, provient un grenat montrant un buste d'Héliosérapis vu de profil vers la gauche (p. 92, pl. I, n° 1083). Enfin, l'un des quatre camées montés sur un anneau en or, appartenant à un trésor mis au jour à Éauze, figure Sérapis debout vers la gauche, levant la dextre à hauteur du visage (p. 177, pl. XXXVI, n° 1452). [RV]

M^a Ángeles GUTIÉRREZ BEHEMERID, "La colección cluniense de Glíptica", *BSAA arqueología*, 71, 2005, 185-208.

Un camée en onyx du 1^{er} siècle p.C., réputé provenir de la ville romaine de Clunia en Tarraconaise, montre un buste de Sarapis vu de profil vers la droite (n° 20). Le site était déjà connu pour avoir livré une statue¹³⁸ d'Isis en marbre. [LP, RV]

Hedvig GYÖRY (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 2, *Acta symposii anno 2002*, Budapest 2005.

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

H. GYÖRY, "Zur Geschichte der hellenistischen Harpocrates-Terrakotten mit Füllhorn", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 2, *Acta Symposii 2002*, Budapest 2005, 27-58.

Les deux attributs les plus courants portés par Harpocrate sur les terres cuites gréco-romaines sont le pot¹³⁹ et la corne d'abondance. Le second voit le jour avec la haute époque hellénistique sur des figurines montrant le jeune dieu debout, appuyé contre un pilier, entraînant un déhanchement de type praxitélien. Ce modèle serait né à Alexandrie, au cours de la seconde moitié du III^e siècle a.C., et il restera le plus populaire. À la différence des Harpocrate au pot, il met en scène un être moins jeune. Ses vêtements sont grecs, mais il conserve des traits égyptiens comme le *pschent*, le voisinage éventuel d'un faucon¹⁴⁰, un mélange acceptable pour les Hellènes et les Égyptiens hellénisés.

Pour l'auteur, l'attribution de la *cornucopia* à Harpocrate serait le résultat d'un acte politique. D'une part, le roi voulant apparaître comme l'Horus égyptien, d'autre part, la corne servant à manifester les bienfaits des souverains hellénistiques¹⁴¹, cette dernière fut prétée

132/ Cf. Lussiez 1969, 23-56 et la notice dans *IBIS III*, n° 815 ; Garraud 1970, 17-24.

133/ Espérandieu 1911, n° 2941.

134/ Gassies 1902, 47-52.

135/ En dehors de l'Osiris-Canope et de l'Isis, on a découvert lors des fouilles deux taureaux et un fragment inidentifiable.

136/ Guiraud 1988.

137/ Reprises dans Veymiers 2009 sous les n° I.AB 144, VI.CA 14, et III.C 15.

138/ García y Bellido 1967, 117-118, n° 24, pl. 13.

139/ Sur ce motif, cf. Györy 2003, 165-194.

140/ Cf. Györy 2002a, 65-97.

141/ Sur ce sujet, on verra Schwentzel 2000b, 99-103 et Fischer 2003, 147-163.

au fils d'Isis¹⁴². Dès lors, l'Harpocrate à la corne devient un symbole du roi et de ses vertus fécondes, la richesse agraire étant effectivement un des piliers du pouvoir lagide. Ainsi s'expliquerait que, dès la fin du III^e siècle a.C., le dieu peut porter une couronne de lierre, allusion à Dionysos, ancêtre mythique de la maison lagide.

Un second type présentant Harpocrate trônant remonte peut-être au règne de Ptolémée II, à cause de la double corne d'abondance qui évoque le souverain et son épouse Arsinoé II.

Au II^e siècle, le type praxitélien appuyé sur un pilier connaît divers changements, et notamment la présence occasionnelle d'un pot, d'un pain ou d'une amphore, considérés par H. G. comme des offrandes. Vers la même époque, on trouve des Harpocrate debout qui se tiennent droits et ne prennent plus appui sur un pilier, ainsi que des séries où le dieu est représenté complètement vêtu, le phallus dépassant sous le long chiton. Vers le milieu de ce siècle, s'introduisent les Harpocrate en position accroupie, attitude qui sera beaucoup moins répandue. On peut dire que le II^e siècle marque une égyptianisation d'Harpocrate à la *cornucopia* (comme la pose statique), ici imputée à l'influence du clergé memphite. De façon générale, la production des Harpocrate augmente en nombre et en types.

Durant la fin de l'époque ptolémaïque, on note une tendance à figurer le dieu debout sans vêtement et dépourvu du long phallus. Les représentations d'Harpocrate trônant disparaissent, mais on rencontre des images du dieu assis sur un gros pot rond qui sert de socle. Au cours du I^{er} siècle, Harpocrate est aussi figuré assis sur une monture animale (sphinx, *uraeus*, oie) ; ce ne sont pas des scènes de genre, mais de nature religieuse. Il arrive que le jeune Horus chevauche un cheval, sans doute suite à une contamination avec l'iconographie d'Hérôn, lui aussi dieu de la fécondité, avec un fort accent solaire.

Vers la fin, la connotation de l'Harpocrate à la corne avec le souverain réel semble se perdre, mais son image reste celle d'un être divin qui prend soin de l'Égypte et de ses habitants. L'attribut de la corne d'abondance a aussi permis des assimilations avec d'autres divinités, comme Dionysos, Eros, Ploutos et Hérôn.

Cet essai de retracer l'évolution des modèles de l'Harpocrate à la corne d'abondance repose, malheureusement, comme le reconnaît H. G., sur un matériel dont les dates sont souvent incertaines et réparti de façon inégale dans le temps. En addendum, sont publiées deux terres cuites du Musée d'Hildesheim (Inv. n° 178 et 727). [MM]

H. GYÖRY (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 3, Acta symposii anno 2004, Budapest 2006.

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

H. GYÖRY, "Zur Geschichte der Harpokrates-Terrakotten mit Füllhorn aus der Kaiserzeit", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 3, Acta Symposii anno 2004, Budapest 2006, 71-106.

Après la conquête romaine, les terres cuites d'Harpocrate poursuivent la tradition hellénistique, mais les éléments égyptiens sont plus fréquents et s'élargissent. L'Harpocrate à la corne d'abondance continue à connaître une grande vogue.

Durant le début de l'Empire (I^{er} siècle – début du II^e siècle), la variante du jeune dieu, vêtu d'un chiton, appuyé sur un pilier, où se tient un faucon, devient plus populaire. La plupart des Harpocrate debout à la *cornucopia* sont nus ou portent simplement un petit manteau drapé. Il existe de multiples variantes impossibles à décrire ici. Signalons deux séries romaines où le dieu, coiffé notamment du *pschent*, prend appui sur un pilier et est accompagné d'un pain, et des figurines où le pilier est remplacé par une amphore sur un support. D'autres productions sont caractérisées par un visage rondelet.

L'Harpocrate nu à la corne d'abondance était si connu qu'il fut adapté aux types des Harpocrate au pot. Une nouveauté de la seconde moitié du II^e siècle est l'iconographie d'Harpocrate en chiton accroupi sur une fleur de lotus, un motif plus fréquent sur les bronzes. Les terres cuites d'Harpocrate assis sur un animal remontent à la période hellénistique, mais se font plus nombreuses sous l'Empire. Durant le I^{er} siècle, des Harpocrate chevauchant une oie voient le jour.

L'auteur passe alors en revue les productions qui s'étalent entre la fin du II^e siècle et le IV^e siècle. La confection d'Harpocrate debout, avec chiton, accompagné du faucon sur le pilier, disparaît au début du III^e siècle au profit de figurines où le jeune dieu se tient librement, mais son *pschent* est devenu presque méconnaissable. L'Harpocrate debout et nu semble encore prisé jusque dans la seconde moitié du III^e siècle. À la fin du II^e siècle, on rencontre de nombreux Harpocrate accroupis, avec la corne d'abondance et le *pschent*, tout comme des terres cuites où le fils d'Isis est assis sur un lotus, et plus rarement sur un animal.

En conclusion, les terres cuites d'Harpocrate de l'époque romaine reprennent le style des temps ptolémaïques, avec quelques modernisations, et sont si nombreuses que l'on peut conclure à l'hellénisation générale des habitants d'Égypte. Les deux attributs les plus répandus sont le pot et la corne d'abondance, deux symboles de la fécondité, mais avec des nuances différentes. Le pot contenait sans doute des offrandes pour l'obtention de la fécondité personnelle (voire des remèdes) ou un objet de culte lié aux rites en rapport avec ce concept. La *cornucopia* est elle aussi un symbole d'abondance, mais liée au pouvoir des souverains. Dans le dernier quart du II^e siècle, parallèlement à l'aspect

142/ Pour Fischer 2003, ce symbole aurait été emprunté à Ploutos, fils de Déméter, dans un but d'hellénisation, et exploité pour créer un lien avec l'iconographie royale.

plus enfantin prêté au dieu et à l'apparition de nouveaux types, comme Harpocrate sur la fleur de lotus, la plupart des types d'Harpocrate adolescent debout commencent à disparaître, alors que les Harpocrate assis se multiplient. L'accent enfantin proviendrait d'un détournement de la nature du culte officiel du dieu en Égypte au profit d'un retour à des traits plus authentiquement indigènes, mieux exprimés par les Harpocrate au pot.

En annexe (p. 93-101), sont publiées douze pièces du Musée d'Hildesheim. [MM]

Mareile HAASE, "Zu einem Repertoire der Isis-Heiligtümer im kaiserzeitlichen Ägypten", dans A. Hoffmann (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches*, Byzas, 1, Istanbul 2005, 197-208.

Présentation d'un projet de répertoire des sanctuaires d'Isis de l'Égypte romaine. [LB]

Manfred HAINZMANN, "(Dea) Noreia-Isis: Alte und neue Schutzherrin der Noriker", dans R. Rollinger & Br. Truschneegg (éd.), *Altertum und Mittelmeerraum. Die Antike Welt diesseits und jenseits der Levante. Festschrift P. W. Haider*, Stuttgart 2006, 675-692.

M. H. reprend le dossier d'Isis-Noreia¹⁴³ et republie avec photographies deux inscriptions (*RICIS*, 612/0201 et 612/0301), en apportant diverses corrections mineures (cf. supra *RICIS Suppl.* II). Aux textes retenus dans le *RICIS*, il ajoute un document, provenant du *vicus* de Šempeter, qui figurerait une Isiaque et son enfant, porteur de la mèche d'Horus, selon l'identification proposée par F. Glaser¹⁴⁴, suivi par M. H. Plusieurs autres documents de ce type sont attestés en Norique : la stèle funéraire, de la fin du III^e siècle p.C., d'un jeune garçon nommé Vibius, fils d'Ursus (*RICIS*, 612/0202), trouvée sur le territoire de Virunum, à Pulst, près de Hohenstein-im-Glantal, où fut mis au jour un temple de Noreia-Isis ; elle montre le défunt tenant un oiseau ; ses cheveux sont courts à l'exception d'une mèche sur la tempe droite ; une autre stèle, de ce même III^e siècle p.C., découverte à Celeia (l'actuelle Celje), la ville la plus méridionale de l'ancienne Norique, située sur l'importante route allant d'Aquilée vers le Nord, montre un autre jeune porteur de mèche, Aurelius Secundianus, mort à sept ans, figuré entre ses parents (*RICIS*, *613/0401) ; une dernière stèle, non mentionnée par M. H., datant du II^e siècle p.C., provient de l'antique Flavia Solva, près de Leibnitz, où un temple isiaque a été exhumé en 1951 sur le Frauenberg ; aujourd'hui emmurée dans le mur de la sacristie de l'église St Nikolai-im-Sausal, à 9 km au Nord-Ouest du Frauenberg, elle présente le jeune défunt, figuré dans un médaillon, tenant également un oiseau et sa tempe droite s'ornant d'une longue mèche contrastant avec le reste de sa chevelure coupée court, identifiée comme isiaque par E. Diez aux p. 118-120 (et

fig. 3) d'une étude que M. H. ne semble pas connaître¹⁴⁵. Une thèse récente de P. Scherrer (*non vidimus*) évoquée ensuite par l'auteur remet en cause l'idée d'une Dea Noreia pré-romaine, suggérant que cette entité divine, rapidement assimilée à Isis, serait une création politique du début de l'époque impériale. [LB]

Émilie HARGOUS-LHOSPITAL, "Les statuettes en bronze et en terre cuite du musée d'Aquitaine", *RABordeaux*, 96, 2005, 129-156.

Parmi la collection de 65 statuettes de bronze et terre cuite réunies au Musée de Bordeaux, 10 proviennent sûrement de fouilles effectuées dans la cité girondine, dont 5 de la nécropole de Terre Nègre. Parmi les divinités représentées, outre Mercure, dieu du commerce très présent dans le port de Burdigala et sa région, on rencontre Jupiter, Apollon, Mars, Vénus, Téléphore, Isis et Apis. La statuette d'Isis (p. 147-148, fig. 16), en bronze, dont la provenance exacte dans Bordeaux ne peut être précisée, coiffée du *basileion* mais qui a perdu ses deux bras, porte un vêtement au drapé en sautoir original en lieu et place du plus traditionnel nœud isiaque. L'auteur la rapproche d'une autre statuette en bronze de la déesse, tenant gouvernail et corne d'abondance, découverte à Pineuilh, au lieu-dit Les Champellans, à l'est de la capitale girondine. Quant au petit bronze d'Apis (p. 148, fig. 17) portant le disque solaire entre les cornes, il a été trouvé rue Saige à Bordeaux. [LB]

Arnd HENNEMEYER, "Das Heiligtum der Ägyptischen Götter in Priene", dans A. Hoffmann (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches*, Byzas, 1, Istanbul 2005, 139-153.

Le sanctuaire isiaque de Priène, identifié grâce à trois inscriptions et publié en 1904 par Th. Wiegand et H. Schrader, est l'objet de cette étude, qui intègre les résultats d'une campagne de fouilles en 2000. Ainsi que l'attestent les trois inscriptions, le sanctuaire fonctionnait déjà au tournant du III^e et II^e siècles a.C. Vers la fin du II^e siècle a.C., le sanctuaire subit de radicales modifications, probablement à la suite d'une catastrophe dans le quartier. Un temple (très probablement *in antis*), identifié erronément comme un autel par les fouilleurs et daté par eux de l'époque hellénistique, se dressait sur un podium avec escaliers et A. H. propose très légitimement de le dater du début de l'époque impériale. La datation précise du temple, essentielle tant pour l'histoire des cultes isiaques que pour l'évolution de ce type de temple en Asie Mineure, sera peut-être possible, comme le remarque A. H., avec les résultats des nouvelles fouilles envisagées. [PC]

^{143/} Voir, en dernier lieu, Gallego Franco 1998, 229-235 et Cibu & Rémy 2004, 137-170.

^{144/} Glaser 1997, 127-130 (*non vidimus*).

^{145/} Diez 1968-1971, 114-120.

Sharon HERBERT, "The Missing Pieces: Miniature Reflections of the Hellenistic Artistic Landscape in the East", dans Y. Z. Eliav *et al.* (éd.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East. Reflections on Culture, Ideology, and Power*, Louvain 2008, 257-272.

L'étude des sceaux de Tell Kedesh en Galilée permet de souligner l'interaction de différentes cultures : on pourrait identifier d'une part, Aphrodite et Isis (n° 267), d'autre part, Agathè-Tychè et Isis (n° 270-272 sur le seul – et faible – critère du *polos*). Trois figures féminines se détachent de l'ensemble : Athéna (hellénisation accomplie) ; Aphrodite-Astarté ; Agathè-Tychè et Isis ou Athéna ; l'auteur souligne la complexité des interactions. [MCB]

Günther HÖBL, *Der römische Pharao und seine Tempel*, Zaberns Bildbände zur Archäologie, Mayence 2000-2005. I. *Römische Politik und altägyptische Ideologie von Augustus bis Diocletian. Tempelbau in Oberägypten*, 2000. II. *Die Tempel des römischen Nubien*, 2004. III. *Heiligtümer und religiöses Leben in den ägyptischen Wüsten und Oasen*, 2005.

L'auteur présente, de manière magistrale, un guide monumental et clair des temples traditionnels de l'Égypte à l'époque romaine, suivi d'une analyse savante du phénomène nouveau d'un empereur pharaon romain qui ne réside plus en Égypte, ainsi que les différentes solutions trouvées par le clergé local pour s'adapter à cette situation paradoxale.

Le double axe du temps et de l'espace permet une étude très complète du sujet. Le premier tome s'ouvre par la présentation chronologique habituelle des empereurs romains dans leur relation avec la province d'Égypte et sa culture (p. 9-46) ; on note la mention précise des sanctuaires où la présence fictive de chacun d'entre eux permet la fidélité aux traditions : faire régner l'ordre du monde. De quelle manière ? C'est une subtile combinaison, élaborée par les prêtres, de l'image efficace – essentiellement celle des bas-reliefs – et de la titulature¹⁴⁶ qui permet ce difficile exercice. Ce système connaît son apogée des Antonins aux Sévères pour traverser une crise au cours du III^e siècle. L'avènement d'empereurs chrétiens met fin à cette ultime affirmation de l'Égypte ancestrale.

G. H. passe ensuite à l'examen des temples qu'il analyse en fonction de la thématique royale : maintien d'éléments traditionnels, références ptolémaïques, originalités romaines, éléments comparatifs internes à l'ouvrage. Une première série est consacrée aux sanctuaires de la Vallée ; la documentation se concentre essentiellement sur les sites de Haute Égypte avec la zone de Thèbes et Coptos (p. 52-72), Dendéra (p. 72-87), Kom Ombo (p. 88-100), Esna (p. 100-114). L'empereur pharaon y est honoré à la fois par des décors ou des constructions à l'intérieur des anciens sanctuaires ainsi que par des annexes dans l'enceinte. Les deux rives du site thébain sont étudiées pour mettre en évidence un

tournant politique et religieux dans la longue durée : dans le temple de Louxor, magnifique exemple d'évolution depuis les glorieux Amenhotep III et Ramsès II, une chapelle est consacrée aux enseignes militaires romaines, à proximité d'un sanctuaire de la barque dont les reliefs datent de l'époque d'Alexandre le Grand, sans oublier la fondation d'un Sérapéum par Hadrien ; à Karnak, on peut ainsi, à l'ombre du temple de Khonsou, visiter l'important temple d'Opet dans le décor duquel se manifeste la présence d'Auguste. Sur la rive ouest, outre les parties et décors romains des petits temples de Deir el Médineh et Medinet Habou, on remarque la présentation du temple d'Isis à Deir Chelouit (élevé de la XXX^e dynastie à l'époque impériale). Bien entendu, le morceau de choix est le grand ensemble de Dendéra qui constitue le meilleur exemple de construction continue des Ptolémées à l'empire de Rome avec le nouveau développement théologique du rituel de l'Union au disque et le mammisi romain reprenant avec ampleur la vieille idéologie de la naissance du fils divin, qui fait écho à celui, antérieur, de Nectanébo I^{er}. Une petite synthèse consacrée au pharaon romain clôt ce volume (p. 161-162). Cette figure nouvelle est l'œuvre du clergé égyptien qui doit s'adapter aux nouveaux maîtres des Deux Terres, en particulier en composant les titulatures traditionnelles en y introduisant de nouveaux titres : *Romaïos*, *autocrator* (pour *imperator*), *Caesar* ... tout en maintenant l'immutabilité des rites au sceau du pouvoir et du calendrier en place (Stèles des Bouchis, fig. 9, 31, 33-35). S'il paraît initialement difficile de concilier l'historicité d'une personne royale le plus souvent absente avec l'intemporalité du rituel mettant en scène la relation entre les dieux, maîtres de la royauté, et les hommes par l'intermédiaire du souverain, un équilibre va peu à peu s'instaurer jusqu'au III^e siècle.

Le deuxième tome couvre les temples de Nubie. Après une courte présentation historique (p. 9-28) comportant une carte (fig. 6), les centres de confins entre Égypte et Nubie sont examinés : Éléphantine-Syène et surtout le grand ensemble de Philae, qui consacre la vigoureuse puissance d'Isis avec des adaptations subtiles de l'existant ptolémaïque et des ouvertures sur le monde nubien (présence de l'élite de Méroé et de dieux comme Mandulis), tout en asseyant la légitimité du pharaon dans sa forme traditionnelle (couronnement, massacre des ennemis). L'auteur souligne ensuite l'importance de l'armée romaine avant de passer en revue les sites de la Dodécaschène, du Sud de Philae à Hièrasykaminos. Certaines intégrations sont parfaitement réussies, comme celle de Mandulis et de la famille isiaque à Kalabcha ; d'autres initiatives restent en revanche sans lendemain, telle celle de l'épouse sans nom d'Auguste en reine ptolémaïque (fig. 184). Il en est de même à Dakka (fig. 208), où l'épouse de Tibère porte le nom de Cléopâtre ! À Dendur, est construit un temple où les dieux de Philae sont associés à deux saints locaux divinisés par noyade (p. 135-138). Une chapelle de Dakka exalte le vieux mythe de la déesse lointaine. Une conclusion reprend les grandes caractéristiques de ce monde des temples d'une Nubie égyptianisée

passée sous contrôle de l'armée romaine. Comme en Égypte, la fonction royale reste au cœur de la religion traditionnelle. Dès Auguste, les titres tentent d'affirmer peu à peu la figure du pharaon empereur de l'histoire politique ; mais le roi connaît des éclipses et peut même être remplacé, en période difficile, par des prêtres, comme dans la chapelle d'Osiris de Philae (fig. 222). En contrepoint, les dieux jouent de plus en plus les rôles du roi : Isis fait offrande à Mandulis (fig. 159) tandis que le Faucon reçoit la royauté à Philae (fig. 68).

Le troisième tome traite du pharaon romain dans les temples des zones désertiques et des oasis. On distinguera le désert oriental dont l'enjeu économique est puissant (route des mines et carrières, voie d'accès des caravanes aux ports de la mer Rouge) et le désert occidental où les oasis, carrefours de pistes, ont été mises en valeur depuis l'époque perse. Dans le premier cas, on note une hellénisation du culte, avec la montée en puissance de Sarapis ; le temple de Béréniké est le seul sanctuaire où l'empereur pharaon apparaît sur les reliefs (p. 32)¹⁴⁷. Voyons maintenant le désert occidental : Kharga avec de nombreux temples d'époque romaine comme celui de Douch (p. 54-66) où Domitien est fils d'Osiris (= *divus* ?) tout en partageant la royauté avec les dieux. Mais Osiris va peu à peu céder le pas à Sarapis ; Dakhla avec des centres intéressants où l'auteur voit des éléments de comparaison avec les temples isiaques comme Deir el Haggar (*dammatio* de Domitien, p. 84 ; représentation synchrétique de Sarapammon-Hermès, fig. 128) ainsi que le temple de Toutou d'Ismant el Charab (p. 88-95) où le pharaon historique s'efface devant une vigoureuse exaltation de la souveraineté des dieux dans les peintures du mammisi, qui sont rapprochées de celles de l'Iséum de Pompéi. Le Fayoum n'est pas oublié avec le culte des dieux crocodiles dans une zone fortement hellénisée où Pharaon est peu présent. L'ouvrage prend fin avec une synthèse sur la royauté égyptienne dans les bâtiments sacrés qui souligne la force de la langue et de l'architecture locale. Se pose alors une question fondamentale, au cœur de la théologie égyptienne : qu'en est-il du maintien, par le biais du nom et de l'image efficaces, du rôle essentiel d'un pharaon, garant de l'ordre du monde ? Le partage-t-il avec les dieux ou bien s'efface-t-il devant eux ? Hors d'Égypte, cette prise en charge par les dieux et les prophètes est caractéristique du culte isiaque. De plus en plus, Sarapis et Isis prennent la place de dieux anciens ou s'associent à eux. L'auteur souligne enfin le rôle de l'élément alexandrin (Sérapéum de la ville d'Alexandrie ; Iséum hellénisé de Ras el-Soda, fig. 144) dans ces évolutions, où l'image de pharaon s'estompe au profit des rois célestes, une idée déjà présente dans les mammisis. [MCB]

G. HÖLBL, "Gli 'Aegyptiaca' nella Calabria Arcaica : diffusione, importazione, significato", dans F. de Salvia & R. Murgano (éd.), *Calabria antica ed Egitto*, Catanzaro 2006, 31-43.

G. H. analyse avec acribie les *aegyptiaca* calabrais à haute époque (X^e-VI^e siècles a.C.). Il rappelle ses publications antérieures sur ce type de matériel en Italie¹⁴⁸ et ailleurs que l'on trouvera en bibliographie, p. 98. Il réaffirme un principe général : ce genre d'amulette magique se trouve exclusivement dans les temples de divinités féminines ou dans les tombes de femmes et d'enfants. Selon une trame chronologique rigoureuse, il passe en revue la documentation depuis les scarabées de Torre Galli, celui d'Occhio di Pellaro, la coupe de Macchiabate, ceux de Francavilla, de Timpone Motta, Cozzo Micheliccchio, Amendolara, Crichi (cf. R. Murgano, *infra*, p. 412) ; dans la première moitié du VI^e siècle apparaissent des statuettes et vases en faïence dans la zone de Sybaris dont un seul provient de Naucratis (statuette de faucon) ou de Locres (fiasque égyptienne du Nouvel An). À chaque étape, une argumentation est élaborée pour la date et l'origine, grâce à une comparaison typologique avec l'ensemble des documents italiens et méditerranéens. Les *aegyptiaca* de Calabre se trouvent soit dans l'ambiance de colonies grecques (Sybaris, Locres, Crotona) soit en milieu indigène. Il peut s'agir, rarement, d'objets égyptiens, ou, le plus souvent, d'imitations asiatiques ou égéennes, diffusés par les commerçants phéniciens et grecs, qui témoignent d'une pénétration et d'une acclimatation locale d'éléments magiques égyptiens. Une particularité funéraire locale doit être soulignée : l'appartenance de ce type de mobilier à une élite restreinte. D'autre part, il est possible de suivre les voies commerciales de la diffusion, soit du nord au sud le long de la côte, soit par la voie terrestre d'est en ouest par l'isthme de Sybaris. [MCB]

Adolf HOFFMANN (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches. Internationales Kolloquium am 5. und 6. September 2003 in Bergama (Türkei)*, Byzas, 1, Istanbul 2005.

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

Johanna HOLAUBEK & Hana NAVRÁTILOVÁ (éd.), *Egypt and Austria I. Proceedings of the Symposium, Czech Institute of Egyptology August 31st to September 2nd, 2004*, Prague 2005.

Dans la dynamique créée par la publication d'un ouvrage de H. N. consacré à l'égyptomanie en Bohême¹⁴⁹, cet auteur, associée à la savante autrichienne J. H., a organisé en 2004 la première d'une série de rencontres consacrées aux rapports entre l'Égypte et l'Autriche des Habsbourg. On trouvera dans ce petit volume, qui en constitue les Actes, quinze contributions relatives à des voyageurs, savants et diplomates, qui, parfois au service de la monarchie, s'intéressèrent à l'Égypte entre le XVI^e et le XX^e siècle, depuis l'Empereur Rodolphe II, grand collectionneur d'antiquités, jusqu'à František Lexa, le

^{147/} Pour une étude plus précise de la vie religieuse de cette région, cf. Hölbl 2004, 601-607.

^{148/} Hölbl 1979.

^{149/} Cf. *supra*, p. 335-336.

fondateur de l'école égyptologique tchécoslovaque, qui visita la vallée du Nil en 1930-1931. Cette collection de vignettes biographiques, agréablement illustrée, met à la portée du monde savant de bien précieuses informations. [LB]

J. HOLAUBEK, H. NAVRÁTILOVÁ & Wolf B. OERTER (éd.), *Egypt and Austria II. Proceedings of the Prague Symposium October 5th to 7th, 2005 / Ägypten und Österreich II. Akten zum Prager Symposium 5.-7. Oktober 2005*, Prague 2006.

Ce symposium réunissant chercheurs tchèques, autrichiens et slovènes s'est attaché à mieux comprendre l'impact de l'Orient sur la société et les arts de l'espace austro-hongrois, essentiellement aux XIX^e et XX^e siècles. Le volume propose quinze contributions d'une riche diversité thématique, autour du cinéma, de l'architecture, de la peinture, de la littérature, de la musique ou encore de la numismatique. Si l'expédition d'Égypte de 1798-1799 dirigée par Bonaparte fut à l'origine d'un renouveau de l'égyptophilie dans toutes les formes de l'art, les thèmes nilotiques étaient déjà présents aux XVIII^e et même XVII^e siècles comme le montrent les opéras *L'Oronisbe* ou *Il Silenzio di Harpocrate*, qui se jouèrent à Vienne respectivement dès 1663 et 1688. De prestigieuses services de table à l'égyptienne, à l'instar de ceux réalisés par la manufacture de Sèvres en 1805 et en 1811, ornèrent bientôt les dîners du Wiener Hofburg. Le cours du XIX^e siècle voit se démocratiser les thèmes égyptiens, qui pénètrent bientôt les cimetières, où s'élèvent pyramides et obélisques. La peinture continue à faire revivre l'Égypte ancienne et le mythe d'une Cléopâtre en femme fatale y est pour beaucoup. La musique n'échappe pas à cette vogue. Mais avec le développement de l'égyptologie, les pastiches égyptisants ne représentent bientôt plus que l'exotisme et le mystère de l'ancienne civilisation du Nil, ou encore son ésotérisme, repris à son compte par la Franc-Maçonnerie. L'Égypte ancienne est en effet mieux connue grâce aux recherches des savants et le mystère s'est estompé. Les monuments purement égyptiens intègrent les collections privées avant de passer dans les collections publiques, parfois au travers de bien des vicissitudes, comme le sarcophage de Mérimosé, fils d'Aménophis III, dispersé aujourd'hui entre les musées de Prague, Vienne, Londres et Oslo. Avec la découverte du tombeau de Toutankhamon en 1922, bijoux, vêtements et meubles à l'égyptienne retrouvent un succès passager, mais personne ne songe plus désormais à construire à nouveau des temples, des sphinx et des obélisques. Pourtant, l'apparition du cinéma allait offrir de nouveaux champs d'action avec les décors de certains films à grand spectacle et le type récurrent de la momie, qui connut un grand succès – lequel ne s'est d'ailleurs pas encore estompé comme en témoignent certains blockbusters contemporains. L'empire d'Autriche-Hongrie ne se démarque ainsi guère du reste de l'Europe occidentale, ce que les grandes expositions et publications de ces dernières années n'avaient pas toujours permis de bien percevoir. À Vienne ou à Prague aussi, la terre des pharaons a fourni des modèles, des thèmes et des

symboles qui, introduits dans l'art, furent réutilisés à des fins politiques, commerciales ou ésotériques. [LB]

J. HOLAUBEK, H. NAVRÁTILOVÁ & W. B. OERTER (éd.), *Egypt and Austria III. The Danube Monarchy and the Orient / Ägypten und Österreich III. Die Donaumonarchie und der Orient. Akten zum Prager Symposium 2006*, Czech Institute of Egyptology, Prague 2007.

Cette troisième rencontre internationale de Prague s'est intéressée plus spécifiquement aux relations diplomatiques, politiques et scientifiques entre la monarchie danubienne et le Moyen-Orient, au-delà des manifestations de l'égyptomanie et de l'égyptophilie envisagées dans les deux précédents colloques.

Plusieurs des vingt-cinq articles proposés dans ce volume font écho à des interventions de l'année précédente. À une enquête prosopographique sur les Tchèques présents en Égypte dans les années 1920-1930 répondent une synthèse sur les migrations d'Égyptiens, au XIX^e siècle, dans l'empire des Habsbourg et des éclairages sur les clubs de voyages offrant à leurs membres la vallée du Nil comme destination. Après la momie, c'est le sphinx au cinéma qui fait cette fois l'objet d'une communication où l'imagerie publicitaire tient une place importante. Diverses courtes biographies viennent considérablement enrichir ce volume. En effet, si le nom de František Lexa, qui enseigna à l'Université Charles dans les années 1920-1930 et fonda l'Institut d'égyptologie tchèque en 1958, est bien connu, d'autres personnalités présentées dans ces pages le sont beaucoup moins : égyptologues (Lexa bien sûr, mais aussi Hermann Junker, Leo Reinisch, Nathaniel Reichs, ce dernier ayant déjà fait l'objet d'une étude dans le vol. II), diplomates (Alfred von Kremer, Anton Ritter von Laurin), explorateur (Ignacij Knoblehar), missionnaire (Remedius Prutkýs) et même collectionneur impérial (le Kronprinz Rodolphe) rappellent le rôle ancien – les premiers missionnaires tchèques explorèrent l'Égypte dès le XVII^e siècle – et important, quoique souvent sous-estimé, de savants, d'érudits et de voyageurs sujets de l'Empire dans notre approche contemporaine de l'Égypte. La liste des monuments et objets rapportés par le prince impérial du voyage qu'il fit en Égypte en 1881 et offerts au Musée de Vienne est donnée p. 225-227. Enfin, si les tombes égyptisantes du début du XIX^e siècle dans le domaine tchèque sont présentées au terme d'une enquête bienvenue, il revient à Jean-Marcel Humbert de livrer en un précieux article de synthèse (p. 111-128) une typologie des tombes égyptisantes d'Europe, richement illustrée sur quatorze planches en couleurs. [LB]

Oliver D. HOOVER, *Coins of the Seleucid Empire from the Collection of Arthur Houghton*, Part II, New York 2007.

Le type monétaire figurant Isis à la voile apparaît dans le monnayage de bronze séleucide de Byblos lors du règne d'Antiochos IV (p. 59, n° 346-347 = SNRIS Byblus 1). Pour des raisons stylistiques peu convaincantes, O. H. attribuerait certaines monnaies de cette (ou ces) émission(s) au règne d'Antiochos VI, voire d'Antiochos VIII (p. 98, n° 560). [LB]

Nina HRISTOVA & Gospodin JEKOV, *The Coins of Moesia Inferior I-III c. A.D., Marcianopolis*, Sofia 2006.

On trouvera disséminées dans ce volume les diverses émissions à types isiaques frappées par l'atelier de Marcianopolis durant l'époque impériale. Pour une étude de ce monnayage, cf. U. Peter, dans *SNRIS*, 201-219. [LB]

Werner HUSS, "Ptolemaios V. als Harpokrates?", *Ancient Society*, 36, 2006, 45-49.

Une statuette appartenant à une collection privée, publiée par R. Thomas¹⁵⁰ comme une représentation de Ptolémée IV en Dionysos serait plutôt, selon W. H., à comprendre comme Ptolémée V en Harpocrate en tant que garant de la prospérité du royaume lagide. Le personnage, debout, est nu ; radié, il porte les cornes d'Ammon et est coiffé de la couronne *hem-hem* peut-être posée sur une fleur de lotus ; dans sa paume gauche, il tient une grenade. S'il est clair que l'on a affaire à Harpocrate et non à Dionysos, l'identification à un souverain précis nous paraît difficile. [LB]

Mihaela IACOB & Dorel PARASCHIV, "Divinités orientales sur les monnaies grecques imperiales d'Istros, Kallatis et Tomis", dans V. Spinei & L. Munteanu (éd.), *Miscellanea numismatica Antiquitatis. In honorem septagenarii magistri Virgillii Mihailescu Bîrliba oblata*, Iași 2008, 101-123.

Dans cette étude qui se propose d'étudier la présence des divinités dites orientales dans les monnayages civiques de trois villes de Mésie Inférieure (Istros, Callatis et Tomis), les p. 111 à 120 sont consacrées au cercle isiaque, en fait à Isis et Sarapis. Cette enquête s'appuie malheureusement sur une bibliographie fort ancienne (Drexler, Lafaye, Roeder), souvent source d'erreurs. Les recherches de ces vingt dernières années sont totalement ignorées et l'on ne tirera hélas guère d'informations de ces dix pages. Sur ce sujet, on se reportera plutôt à U. Peter, dans *SNRIS*, 201-219. [LB]

Askold I. IVANTCHIK & T. L. SAMOJLOVA, "[Cultes syncrétiques des dieux gréco-égyptiens à Tyras]" (en russe), dans V. Ju. Zuev *et al.* (éd.), *Bosporskij fenomen: Sakral'noe značenie regiona, pamjatnikov i nachodok*, [Phénomène bosporan : la signification sacrée de la région, des monuments et des objets], St Petersburg 2007, vol. II, 150-156.

Publication de deux fragments d'inscriptions découverts à Tyras, sur les bords de la Mer Noire, à proximité de l'embouchure du Dniestr, à l'extrême nord de la province romaine de Mésie Inférieure. La première, en grec, donne le nom de Sarapis, la seconde, en latin, celui d'Isis. Elles seraient à dater des II^e-I^{er} siècles a.C. (*RICIS Suppl.* II, 115/0102-0103). [LB]

Monica M. JACKSON, *Hellenistic Gold Eros Jewellery. Technique, Style and Chronology*, BAR International Series, 1510, Oxford 2006.

Quelques boucles d'oreille en or (p. 24-25 et 171-172, fig. 16, n° 1-6), datées du II^e ou I^{er} siècle a.C., sont constituées d'une petite figurine d'Éros, nu ou revêtu du costume d'Attis, tenant des récipients ou des instruments de musique, surmontée d'un médaillon, incrusté d'une cornaline ou d'un grenat, sur lequel est posé un *basileion*. Deux (n° 3-4) des six exemplaires répertoriés ont été trouvés à l'intérieur d'une maison délienne, dans un contexte de la fin du II^e ou du début du I^{er} siècle a.C., une chronologie (p. 72-73) déjà proposée par R. Zahn¹⁵¹ sur la base des boucles d'oreilles découvertes dans le kurgan d'Artjuchowski (p. 62, fig. 17). Ce type de boucles d'oreilles aurait évolué en se simplifiant, le *basileion* étant alors remplacé par un simple "bouton" (p. 25 et 172-173, n° 7-9). [RV]

Colette JOURDAIN-ANNEQUIN, "Les divinités orientales dans les Alpes", dans *Hommage à Pierre Lévêque, DHA Suppl.*, 1, 2005, 191-212.

Considérations brèves et générales (p. 204-205) sur la présence isiaque dans les Alpes françaises. [LB]

Nikolaos KALTSAS, *To Ethnikó Archaologikó Mousείο*, Athènes 2007.

Parmi les œuvres du Musée national d'Athènes illustrées par N. K., on remarque des boucles d'oreilles en or du II^e siècle a.C., trouvées à Érétrie, qui sont décorées d'un *basileion* (p. 405), une stèle funéraire en marbre d'une isiaque du nom d'Alexandra (*RICIS*, 101/0239) trouvée dans le cimetière du Céramique (p. 430), un buste de Sarapis en bronze du II^e siècle p.C. découvert à Athènes, dans le quartier d'Ambelokipi (p. 436), et un sistre en bronze égyptien, dont le manche consiste en un Bès surmonté d'une tête hathorique (p. 437). [RV]

Annemarie KAUFMANN-HEINIMANN, "Statuettes de laraire et religion domestique à Pompéi", dans *Contributi di archeologia vesuviana III. La Norme à Pompéi (1^{er} siècle avant-1^{er} siècle après J.-C.)*, Studi della Soprintendenza Archeologica di Pompei, 21, Rome 2007, 151-157.

À Pompéi, dans les quelque 800 maisons d'habitation recensées, seule une trentaine de laraires munis de statuettes ont pu être retrouvés. On a constaté que le culte domestique se manifestait de manière différente selon les couches sociales impliquées, le panthéon des domestiques différait de celui des maîtres. On remarque que les divinités égyptiennes sont relativement présentes (12 % des statuettes), essentiellement dans les laraires de *domini*, comme chez Marcus Memmius Auctus, un commerçant de vin de la région VI (14, 27) chez qui on a retrouvé un coffret de bois contenant huit statuettes, dont une d'Isis en bronze,

150/ Thomas 2000, 85-89.

151/ Cf. Zahn 1930, 203-204.

une autre d'Anubis du même métal et un Harpocrate en argent cohabitant avec une paire de Lares, une Vénus en marbre, une statuette de bronze d'un homme âgé, assis, et la figurine d'une femme reposant sur une *klinè*. [LB]

Branko KIRIGIN, *Grčko-helenistička zbirka u stalnom postavu Arheološkog muzeja u Splitu - The Greek and Hellenistic Collection on Exhibit in the Archaeological Museum in Split*, Split 2008.

Ce catalogue des antiquités grecques et hellénistiques exposées au Musée archéologique de Split présente une lampe en terre cuite, trouvée en 1955 dans la nécropole de Vis (Issa), qui montrerait, selon B. K., les bustes d'Isis et de Sarapis. Cette identification¹⁵² ne nous convainc toutefois pas, étant donné l'absence d'attributs véritablement isiaques. [RV]

Zsolt KISS, "Deux peintures murales de Marina el-Alamein", *BIFAO*, 106, 2006, 163-170.

Plusieurs éléments de décoration intérieure ont été retrouvés lors de la fouille d'une vaste habitation d'époque romaine menée par une mission polonaise sur le site de Marina el-Alamein, en Égypte. La paroi arrière d'une grande niche au cadre architectonique élaboré (h. 1,60 m), située dans une pièce d'apparat de la demeure, était ornée d'une composition qui a pu être partiellement reconstituée. Trois bustes masculins, ceux d'Hélios, d'Harpocrate et de Sarapis sont disposés en quart de cercle ; les divinités se trouvant sur la partie droite de la fresque ont disparu, mais on peut envisager avec l'auteur qu'il s'agissait d'Isis et de Séléné. En revanche, nous doutons qu'il faille reconnaître Mithra, comme le propose Z. K., dans le personnage figuré au-dessous des bustes. D'une petite pièce latérale provient une autre peinture, figurant cette fois Héron. Dieu protecteur du foyer, il trouvait logiquement sa place dans la partie privée de la maison, tandis que la famille isiaque s'offrait au regard des invités des propriétaires, selon une dichotomie que nous retrouvons par exemple à Pompéi. [LB]

Kathrin KLEIBL, "Kultgemeinschaften in Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter", dans I. Nielsen (éd.), *Zwischen Kult und Gesellschaft. Kosmopolitische Zentren des antiken Mittelmeerraumes als Aktionsraum von Kultvereinen und Religionsgemeinschaften, Internationale Tagung in Hamburg 12.-14.10.2005 (= Hephaistos, 24)*, 2006, 79-92.

Dans les cultes isiaques existèrent de nombreuses communautés et associations qui pouvaient se composer à la fois de prêtres, du personnel du temple et aussi de dévots. Ce modèle associatif, que l'on trouve dès le III^e siècle a.C. en Méditerranée orientale et qui perdure jusqu'au III^e siècle p.C., était déjà en faveur dans l'Égypte pharaonique, depuis au moins le Nouvel Empire. Ces groupes pouvaient atteindre jusqu'à une

vingtaine de membres. K. K. distingue deux types d'associations. Certaines, les „priesterlichen Gruppen“, à caractère éminemment religieux (pastophores, hypostoles et stolistes), avaient pour tâches principales d'organiser le culte et d'assurer le bon déroulement du rituel. D'autres, qualifiées de „nicht-priesterlichen Gemeinschaften“ (mélanéphores, thérapeutes, isiaques, sarapiastes, enatistes, etc.), auraient assumé des tâches complémentaires et secondaires dans le rituel. Cette distinction, intéressante, mériterait sans doute d'être approfondie. À l'intérieur des sanctuaires, ces associations disposaient de lieux de réunion, qu'il s'agisse de cours ouvertes pourvues de bancs ou de locaux fermés avec des banquettes, comme le montre l'étude menée par l'auteur sur les sanctuaires de Délos, d'Érétrie, d'Alexandrie et de Pompéi. Le point d'orgue, autant social que religieux, de la vie de ces groupes culturels était les repas pris en commun en l'honneur de la divinité. [LB]

K. KLEIBL, "Water-crypts in Sanctuaries of Graeco-Egyptian Deities of the Graeco-Roman Period in the Mediterranean Region", dans K. Endreffy & A. Gulyás (éd.), *Proceedings of the Fourth Central European Conference of Young Egyptologists - Budapest 31 Aug -2 Sep 2006*, *Studia Aegyptiaca*, XVIII, Budapest 2007, 207-223.

Des réservoirs à eau aménagés dans des cryptes souterraines, dépourvues de jour, et accessibles par un escalier, font partie de six temples dédiés à des divinités gréco-égyptiennes : le grand *Sarapieion* d'Alexandrie, les *Sarapieia* A et B de Délos, l'Iséum de Pompéi, le temple de Gortyne et l'Iséum de Belo. La crypte d'Alexandrie est située hors du téménos ; elle était alimentée grâce à un aqueduc souterrain connecté avec le Canal d'Alexandrie. Dans la mesure où il était rempli seulement de façon indirecte par le Nil et ne pouvait donc donner le niveau réel du fleuve, il ne s'agit pas d'un véritable nilomètre, mais plutôt d'un héritage de la tradition architecturale égyptienne. À Délos, le réservoir du *Sarapieion* A est sis sous le temple et recevait des eaux venant de l'Inopos, tandis que celui du *Sarapieion* B se trouve à l'est du sanctuaire et devait être nourri grâce à l'eau de pluie provenant du toit du portique. À Pompéi, dans l'angle sud-est du péristyle, se dressait un petit bâtiment découvert qui abritait aussi un bassin couvert d'une voûte et qui était rempli par l'intermédiaire du toit du portique ; au sommet de la façade décorée se distingue une hydrie entre deux figures à genoux. Le sanctuaire de Gortyne possédait aussi une installation hydraulique souterraine aménagée en dehors du téménos. Enfin, à Belo, la crypte prend place dans l'angle sud-ouest de la cour, face au temple.

Ces réservoirs repérés hors d'Égypte ne sont pas des nilomètres, ils ne possèdent d'ailleurs pas de marques indiquant le niveau de l'eau. L'auteur ne croit donc pas à l'hypothèse de R. Wild¹⁵³ qui voit dans ces bassins souterrains de pseudo-nilomètres où la montée d'un

^{152/} Également avancée par Bugarski-Mesdjian 2007, 315-317, fig. 17, qui y voit toutefois une Isis-Tyché en compagnie de Sérapis-Esculape.

^{153/} Cf. Wild 1981, 36.

flot, artificiellement identifié à celui du Nil, annonçait des festivités particulières. Ils ont une fonction cultuelle et, dans ce sens, peuvent être rapprochés du pseudonilomètre de Karnak ; situé près du lac sacré, il n'était pas alimenté par le Nil, mais par la nappe phréatique, le Noun, d'où devait surgir Amon en tant que dieu nouveau-né.

On sait l'importance que revêtait l'eau, regardée comme sacrée, dans le culte gréco-romain des divinités égyptiennes. Elle était objet d'adoration, mais servait aussi à des libations sur les autels. Il est suggéré que ces cryptes étaient encore utilisées, dans le cadre de l'initiation, lors de la simulation du voyage dans les enfers. En revanche, ces réservoirs n'ont pas dû servir aux bains purificateurs qui auraient souillé l'eau sacrée.

À cette synthèse, il faut désormais ajouter l'édifice hydraulique aménagé dans le lieu dit "temple C" dans le *Sarapieion C*, au bout de l'allée de sphinx¹⁵⁴. Cet édifice, composé d'un vestibule donnant sur un puits, paraît toutefois différent de ceux passés en revue. Il serait le "temple" d'Hydreios, divinité propre à Délos, figurant la divinisation de l'eau. [MM]

Holger KOCKELMANN, *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis*, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, Beiheft 15, Berlin-New York 2008.

La publication par R. Harder¹⁵⁵, en 1943, d'une inscription grecque mise au jour en 1938 à Chalcis en Eubée, qui présentait de nombreuses analogies avec le texte lui aussi rédigé en grec appelé communément "Arétalogie d'Isis", dont une version a priori complète avait été découverte dans les ruines de l'*Isieion* de Kymè, en Éolide, au début des années 1920, suscita d'énergiques réactions chez les hellénistes et les égyptologues. Celles-ci se matérialisèrent par plusieurs publications s'attachant à démontrer tantôt l'origine grecque, tantôt l'origine égyptienne de cette Arétalogie d'Isis¹⁵⁶. La (re-)publication par L. V. Žabkar, en 1988, de plusieurs hymnes égyptiens adressés à Isis dans son temple de Philae ne mit pas fin au débat¹⁵⁷. Toutefois, il semblait de plus en plus évident que la réponse principale à cette interrogation se trouvait dans la littérature démotique hymnique d'Égypte¹⁵⁸. C'est ce que confirme cet ouvrage de H. K.

L'auteur réédite (p. 6-36), avec un appareil critique soigné et une traduction anglaise, six textes hymniques à Isis que l'on peut dater entre le II^e siècle a.C. et le II^e siècle p.C. : le pHeid. dem. 736 vo, autrefois publié par W. Spiegelberg ; l'O. Hor 10 découvert en 1970 et diligemment édité par J. Ray dans les *Archives of Hor* ; trois graffites thébains publiés par A. F. Sadek (Theban Graffito 3156) et A. F. Sadek / M. Shimy (Theban

Graffito 3462 et 3445) ; enfin le pTebt. Tait 14 étudié par W. J. Tait dans ses *Papyri of Tebtunis*. Deux autres, connus de l'auteur, demeurent inédits : l'un, présentant une composition parallèle à celle du pTebt. Tait 14, se trouve dans la collection de papyrus de la collection Carlsberg à Copenhague (pCarlsberg 652 vo)¹⁵⁹ ; l'autre, daté du I^{er} siècle p.C. et provenant du Fayoum, est conservé à la Bibliothèque nationale de Vienne (pVienna, Nationalbibliothek D6297 + 6329 + 10101), et vient d'être étudié par M. Stadler¹⁶⁰.

Cette réédition groupée est suivie d'une "General and Comparative Study of the Demotic Hymns and Praises to Isis", qui se décompose ainsi : quelques pages sur les modalités d'invocation de la déesse dans les textes démotiques, leur contexte de rédaction, le style de leur composition et la doxologie démotique d'Isis, enfin un répertoire précis et très complet des épithètes et titres portés par Isis dans les six documents en question afin de déterminer quelle image de la déesse se fait jour au travers des textes étudiés. Isis y apparaît comme une divinité secourable, qui écoute et exauce les vœux des suppliants. Elle y est invoquée à la seconde personne du singulier, ou bien l'auteur utilise la troisième personne du singulier pour exposer ses bienfaits, à la différence de l'Arétalogie grecque en *Ich-Stil* où la déesse elle-même fait état de ses vertus.

Quatre de ces documents (le texte de *Hor* et les graffites thébains), conservés dans leur intégralité, sont des créations individuelles, témoignages de piété personnelle tandis que les deux autres, malheureusement fragmentaires, peuvent s'apparenter à des compositions littéraires plus élaborées.

Une liste de textes hymniques égyptiens et d'eulogies grecques pour Isis est donnée par l'auteur (p. 44-49)¹⁶¹. On pourra ajouter à celle-ci un fragment de l'arétalogie conservé au Musée de Fetihe (*RICIS*, 306/0201), un autre, d'une vingtaine de lignes, découvert à Cassandreia en Macédoine (*RICIS Suppl.* I, 113/1201), ainsi que le péan à Isis dû au poète crétois Mésomède, actif lors du principat d'Hadrien¹⁶², un texte certes plus littéraire que cultuel mais souvent oublié.

H. K. propose ensuite (p. 49-70) un répertoire des épithètes et titres portés par Isis dans les six textes étudiés, d'une formidable richesse, fourmillant de références et qui constitue l'apport majeur de cet ouvrage. Isis y apparaît comme une très grande déesse universelle et cosmique, régnant sur terre comme sur mer, déesse salvatrice et salutifère, protectrice et frugifère, maîtresse des destinées humaines, de l'amour et de la justice, toutes qualités qui traduisent à la fois la permanence de traditions séculaires mais aussi l'évolution de la religion égyptienne tardive. Puis l'auteur analyse les vertus d'Isis révélées par les noms théophores égyptiens construits sur celui de la déesse, le

154/ Siard 2007, 417-447.

155/ Harder 1943; cf. aussi Matthey 2007.

156/ Citons, pour mémoire, Festugière 1949, Müller 1961, ou Bergman 1968.

157/ Žabkar 1988.

158/ Dousa 2002, 149-184 ; Quack 2003b, 319-365.

159/ À rapprocher d'un autre texte, le papyrus démotique pHamburg 33 vo cité par Quack 2005b, 90.

160/ Cf. Stadler 2009.

161/ Voir, récemment, Muñiz Grijalvo 2006.

162/ Heitsch 1963, 27-28 n° 2.5 ; cf. Merkelbach 1995, 226-228.

plus souvent portés par des femmes, mais pas toujours, un domaine qui offre de passionnantes informations sur la perception de la personnalité de la déesse que ces noms mettent en lumière. Isis y apparaît avant tout, ce qui ne peut surprendre, comme une déesse secourable et bienveillante, nombre de noms théophores soulignant de fait le lien étroit, quasi filial, qui unit celui qui le porte à sa divine protectrice. Soulignons toutefois avec l'auteur que la plupart de ces anthroponymes n'ont rien d'exclusivement isiaque. On les retrouve en relation avec d'autres noms divins. Plus rares d'ailleurs sont les noms plus directement isiaques, qui renvoient à des éléments mythologiques propres. [LB]

Pierre KOEMOTH, "Byblos, Thessalonique et le mythe hellénisé d'Osiris", *DE*, 61, 2005, 37-47.

Un poème dédicatoire à Osiris du sanctuaire isiaque de Thessalonique (*RICIS*, 113/0506), datable de la seconde moitié du II^e siècle a.C.¹⁶³, montre que la littérature religieuse égyptienne était bien connue hors de la vallée du Nil, en particulier les textes relatifs au mythe osirien. P. K. se demande même si un drame sacré célébré à l'égyptienne ne se déroulait pas à cette époque dans le sanctuaire macédonien¹⁶⁴. À l'inverse, le témoignage de Plutarque sur l'épisode giblite du mythe osirien (*De Iside* 15-16), dont la singularité a déjà été mise en avant par plusieurs savants, qui vise davantage à recentrer le mythe d'Isis et d'Osiris sur la Méditerranée orientale, insiste sur le lien étroit existant à son époque entre Adonis et le frère-époux d'Isis. Cette version du mythe, marquée par l'arrivée du corps d'Osiris à Byblos où Isis le retrouve et d'où elle le ramène en Égypte dans le Delta, est sans confirmation dans les sources proprement égyptiennes. Elle serait davantage née d'un jeu de mots, de haute époque ptolémaïque pensons-nous, sur le terme *byblos*, qui désigne à la fois "la région des papyrus", à savoir le Delta du Nil et le port de Phénicie, plutôt que d'un contresens de l'écrivain grec¹⁶⁵. [LB]

P. P. KOEMOTH, "Autour du prêtre isiaque figuré dans le calendrier romain de 354", *Latomus*, 67, 2008, 1000-1009.

Le calendrier dit "de Filocalus", ou appelé encore "Chronographe de 354", un almanach destiné à un grand personnage du règne de Constance II, est connu par des fragments du IX^e siècle et par trois copies exécutées durant la Renaissance, qui sont conservées à Vienne, Bruxelles et dans la collection Barberini au Vatican¹⁶⁶. En ce qui concerne les fêtes impériales, le mois de Novembre est symbolisé par les *Isia*, cette grande fête d'automne occupant sept jours du calendrier, du 28 octobre au 3 novembre. L'illustration de ces festivités montre un prêtre isiaque au crâne rasé, vêtu d'une tunique et d'un manteau, chaussé de sandales - voire

nu-pieds -, tenant un sistre dans la dextre et portant dans la main gauche un plateau sur lequel se dresse un serpent. Au pied du prêtre, une oie ; dans le champ, des grenades ; sur un piédestal, un buste de canidé dans lequel nous reconnaitrions volontiers le masque porté par les Anubophores lors des processions isiaques. Seul le codex Barberini présente un tétrastique en latin, qui n'appartient sans doute pas à l'original, mais éclaire le document. Pour P. K., la présence de l'oie, animal sacré d'Isis rarement représenté dans l'imagerie isiaque romaine, est à mettre en rapport avec l'offrande du foie gras de l'animal pratiquée en Égypte de longue date, et notamment à Memphis, rite qui semble avoir trouvé sa place dans la Rome impériale. Quant aux grenades, à ne pas confondre avec des pavots, qui ornent parfois le *basileion* d'Isis, elles renvoient à un enrichissement ultérieur de l'Isis hellénisée, selon une symbolique funéraire à mettre en rapport avec le buste d'Anubis, gardien de la nécropole où repose Osiris.

Les différents éléments de cette illustration présentent une réelle cohérence, soulignant le caractère memphite originel de la déesse et attestent la faveur et la pérennité du culte d'Isis à Rome durant la seconde moitié du IV^e siècle, ce que confirment nombre de documents, malgré des interdictions du culte païen en 341 et en 346. [LB]

D. N. KOZAK, "The deity Sarapis from the settlement of Gots in Volyn region" (en ukrainien), *Archeologia* (Ukraine), 3/2006, 60-65 (rés. en anglais).

Lors des fouilles de sauvetage d'un établissement de la culture Velbarska, dans le village de Khrinnyky, région de Demydivka et province de Rivne, l'habitat typiquement goth n° 90 (3,2 m x 4,8 m) contenait des objets romains : plusieurs fragments de céramique dont de la vaisselle en *terra sigillata*, un fragment de bol en verre et une monnaie romaine en cuivre de type *limes falsa* (seconde moitié du III^e siècle) ; ce type de découverte prouve qu'il existait des liens entre Goths et monde romain ; en outre, une tête isolée appartenant à un buste en bronze de Sarapis (fig. 5-6) gisait près d'une niche dans le mur nord. L'auteur s'interroge sur la nature du bâtiment, habitat ou sanctuaire ? Il établit des parallèles avec des bronzes semblables du dieu, provenant des régions danubiennes. En particulier, le dieu était bien connu à Olbia à l'époque romaine (Bricault 2001, 50 et *RICIS*, 115/0201). [MCB]

Martin KREEB, "Überlegungen zu einem Bronzeobjekt aus Kalymnos", dans A. Hoffmann (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches*, Byzas, 1, Istanbul 2005, 169-179.

Un curieux objet en bronze a été retrouvé sur l'île de Calymnos, en 2000. Sur un manche de 11 cm orné d'une trentaine de petites figures, pas toujours identifiables du fait de l'usure de la pièce (mais on reconnaît avec l'auteur un petit buste d'Isis, un autre de dieu-enfant, une tête de Bès, un disque solaire entouré d'*uraei*, un Min ityphallique, un faucon, un sistre, etc.)

163/ Cf. Bingen 1972, 288-291.

164/ Déjà Merkelbach 1973, 45-49.

165/ Une thèse défendue par Vandersleyen 2004, 97-112.

166/ Stern 1953, 279-283 ; Hari 1976, 111-118.

est fixée une plaque sur laquelle sont représentées cinq divinités. Au centre, Sarapis trônant avec à sa droite Isis et à sa gauche une autre déesse identifiée à Aphrodite par M. K. (mais le mauvais état de conservation et le seul dessin au trait dont nous disposons n'assurent pas cette identification ; on peut songer à Déméter ou Nephthys, entre autres) ; de plus petite taille sont Osiris et Harpocrate, placés aux pieds du dieu, légèrement à sa gauche. Cet objet unique, destiné semble-t-il à être placé sur un support oblong, a pu être utilisé lors de processions ou figurer dans un espace cultuel (temple ou laraire). Il est à dater de l'époque gréco-romaine. [LB]

Detlev KREIKENBOM, "Zum Sarapeion in Lepcis Magna", dans D. Kreikenbom, K.-U. Mahler & Th. Weber (éd.), *Urbanistik und städtische Kultur in Westasien und Nordafrika unter den Severen*, Mayence 2005, 83-99.

Le Sérapéum de Leptis Magna, situé au nord de la *Regio IV*, non loin de ce qu'il est convenu d'appeler l'"ancien forum", couvre une surface de 20 x 25 m, soit environ le tiers d'une *insula*¹⁶⁷. Aucune publication détaillée de ce sanctuaire à temple tétrastyle, juché sur un podium que l'on atteint par un escalier de neuf marches (fig. 2, p. 85), n'a encore paru. Daté du II^e siècle p.C., le bâtiment fut restauré au IV^e siècle. Les fouilles d'Ernesto Vergara Caffarelli ont mis au jour plusieurs statues, longtemps demeurées inédites pour la plupart : le torse d'une statue en marbre de Sarapis trônant accompagné de Cerbère (Leptis Magna Museum), a priori trouvée à l'extérieur de l'enceinte, de la fin de l'époque hadrienne ou du début du règne d'Antonin pour D. K. ; la statue d'un empereur cuirassé (n° inv. 501 ; fig. 8-9) que l'auteur identifie à Marc Aurèle ; celles d'une figure féminine (divine ou impériale – Faustine Mineure ?) d'époque antonine (n° inv. 498 ; fig. 10) et d'un jeune homme portant le *paludamentum*, d'époque antonine tardive (n° inv. 497) ; une statue d'Isis (?) -Tychè coiffée du "modius" et tenant une *cornucopia*, restaurée au IV^e siècle à l'instar du Sarapis debout (?) ; une statue en marbre de Sarapis debout avec Cerbère à sa droite et un serpent s'enroulant autour d'un bâton (?) à sa gauche (n° inv. 502 ; fig. 11-13 ; h. 2,03 m), elle aussi trouvée hors du sanctuaire, qui doit renvoyer au caractère guérisseur du dieu évoqué dans la dédicace *RICIS*, 702/0107 ; enfin une autre statue féminine à la tête d'époque antonine tardive ou proto-sévérienne placée sur un corps postérieur (n° inv. 507 ; fig. 14-15). Une petite vingtaine d'inscriptions furent découvertes lors de la fouille du sanctuaire (cf. *RICIS*, 702/0101-0118 et *Suppl.* I, 702/0119-0120). Deux inscriptions importantes, gravées sur les côtés de l'escalier menant au podium, rapportent comment Aurelius Dioscorus a dédié, avec des membres de sa famille, deux statues de Sarapis, en remerciement au dieu qui lui était apparu durant une grave maladie et l'avait guéri. [LB]

Gabrielle KREMER, "Zur Neuaufnahme der Steindenkmäler von Carnuntum", dans V. Höck, F. Lang & W. Wohlmayr, *Akten zum 2. Österreichischen „Römersteintreffen“ in Salzburg*, 6.-7. November 2006, Vienne 2007, 111-117.

Dans cet article présentant les projets de répertoire épigraphiques et statuaire concernant la Pannonie et notamment Carnuntum, G. K. donne (pl. 14.3) une très bonne photographie du fragment d'une inscription monumentale en calcaire trouvée en 1979 à Bruck an der Leitha lors de travaux agricoles et dédiée à Sarapis ainsi, sans doute, qu'à Isis (= *RICIS*, 613/0703). La pierre est légèrement ébréchée en haut, brisée à droite et retournée à gauche. Conservée au Niederösterreichisches Landesmuseum de Hainburg, elle est datée de 213 p.C. [LB]

Max KUNZE, *Meisterwerke antiker Bronzen und Metallarbeiten aus der Sammlung Borowski*, Ruhpolding 2007.

Parmi les bronzes antiques conservés dans la collection Borowski à Jérusalem, deux statuettes datées du I^{er} siècle de notre ère présentent un thème isiaque. Lune (R 11), portant de nombreuses traces de dorure, montre un Harpocrate-Éros. On y voit le jeune dieu, totalement nu, déhanché selon le style dit "praxitélien", tendant l'index à la bouche et soutenant de la main gauche une corne d'abondance. Une paire d'ailes est greffée dans le dos et une *bullā* est suspendue autour du cou. Sa tête est coiffée de boutons et de feuilles de lotus, sur lesquels se dresse le *pschent*. L'autre (R 14), unique en son genre, figure un Lare dansant, debout sur la pointe des pieds, brandissant un rhyton dans la dextre et les restes d'une patère dans la senestre, la tête coiffée d'une couronne radiée et d'un croissant lunaire surmonté de l'emblème isiaque. [RV]

Klára KUZMOVÁ, "Bemerkungen zum Sarapis-Kult am nordpannonischen Limes", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 2, Budapest 2005, 99-100.

Est résumé ici un article du même auteur et portant le même titre paru dans *Anodos. Studies of the Ancient World*, 1, 2001, 115-125 et recensé dans la *Bibliotheca Isiaca* I, 180-181. [LB]

Sandro LA BARBERA, "Divinità occulte. Acrostici nei proemi di Ovidio e Claudiano", *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici*, 56, 2006, 181-184.

Les quatre premiers vers du deuxième livre des *Fasti* d'Ovide (II, 1-4) font apparaître l'acrostiche IANE (vocatif de Janus, divinité tutélaire du premier mois) ; une comparaison est faite avec un autre quatrain de Claudien, *De raptu Proserpinae*, I, 1-4, où l'on découvre l'acrostiche ISIM qui serait le nom secret de la déesse donnant l'accès aux Enfers (l'accusatif marquerait une déclaration d'argument). Deux hymnes à Isis sont attribués à Claudien, intellectuel égyptien et poète raffiné. [MCB]

Ergün LAFLI, Michel FEUGÈRE, *Statues et statuettes en bronze de Cilicie*, BAR International Series, 1584, Oxford 2006.

Dans ce précieux recueil de documents ciliciens, on note plusieurs statuettes isiaques en bronze. L'une, un Sarapis trônant du musée de Silifke, était déjà connue¹⁶⁸ ; quatre sont inédites. Un buste de Sarapis en bronze du Musée d'Alanya, de provenance locale (n°59, p. 43 et fig. 23), une Isis debout coiffée d'un *basileion* et ayant tenu deux attributs (sans doute une corne d'abondance et un gouvernail) aujourd'hui disparus, du musée de Tarse et de provenance locale (n°63, p. 44, fig. 25 ; h. 13 cm) et un petit Harpocrate assis, brisé au niveau des jambes, du Musée de Mersin (n° inv. 90.23.6 ; n°65, p. 45, fig. 25) mais provenant de Tarse. Le petit bronze (h. 7 cm ; n°52, p. 42, fig. 21) représentant une femme pensive assise sur un rocher, le coude reposant sur la cuisse droite et les doigts posés sur la joue, coiffée d'un *basileion*, est une Isis *dolens*¹⁶⁹ et non une personnification de la Cilicie comme suggéré par les auteurs. La statuette n° 64, du musée de Silifke, est une Tychè et non une Isis-Fortune, en l'absence d'éléments distinctifs. [LB]

Henri LAVAGNE, "Les bustes d'Antinous en prêtres d'Isis trouvés par Pirro Ligorio à la Villa d'Hadrien", dans *Iconografia 2005, immagini e immaginari dall'antichità classica al mondo moderno : atti del Convegno internazionale, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti, 26-28 gennaio 2005*, Antenore Quaderni, 5, Rome 2006, 279-290.

Le dossier des trois bustes en marbre rouge d'Antinoüs en prêtres d'Isis (fig. 1-3) déjà traité par S. Ensoli¹⁷⁰, est examiné en tenant compte d'un quatrième buste d'une collection princière italienne, conservé à Paris (fig. 6-8). Comme Ligorio ne signale que trois bustes de ce type trouvés dans la zone de la Palestre de la Villa Adriana, il faut en retrancher un de la série. L'étude approfondie de la provenance du buste du Louvre fait apparaître qu'il ne provient pas de la collection de Mazarin, mais de celle de la Bibliothèque Mazarine ; sa provenance est donc inconnue. Le marbre est du *rosso antico*, alors que celui des trois autres bustes est du *rosso iacense*, marbre très rare de Carie. Il doit donc être éliminé. L'auteur attire l'attention sur les nouvelles fouilles de la Palestre, en particulier le décor égyptisant étudié par M. de Vos¹⁷¹. Peut-on faire l'hypothèse d'un Iséum pour l'ancien temple de la 'Vénus de Cnide' ? L'Antinoeion pourrait avoir, ainsi, comme pendant, un Iséum avec des effigies de prêtres à l'image du favori de l'empereur. [MCB]

Anne-Catherine LE MER & Claire CHOMER, *Lyon*, CAG, 69/2, Paris 2007.

Dans ce gros volume consacré à Lyon, plusieurs *isiaca* sont mentionnés et parfois illustrés, tel ce vase en sigillée claire trouvé en 1727 dans le quartier d'Ainay et présentant trois médaillons d'applique représentant des gladiateurs, Mars et Ilia, enfin Isis et Sarapis (p. 385-386 et fig. 307, p. 386). On se reportera p. 818-819 pour une liste des médaillons d'applique de Lyon, dont trois concernent Isis et Sarapis. Les deux épigraphes isiaques de Lyon sont mentionnées : p. 520 pour celle gravée sur un fragment de marbre autrefois à Fourvière et aujourd'hui disparue (*RICIS*, 607/0101) ; p. 583 pour le petit piédestal en forme de colonnette cylindrique trouvé vers 1856 à Fourvière, au couvent de la Visitation, rue du Juge-de-Paix et conservé au Musée de la civilisation gallo-romaine, à Lyon (n° inv. 202 = *RICIS*, 607/0102). Plusieurs éléments statuaires, conservés au même musée, sont également recensés : p. 803, la partie droite d'un buste d'Isis, fragment d'une statue de taille moyenne, en marbre blanc, datable des années 110-130 p.C. (n° inv. 2001-0-136)¹⁷² ; p. 808-809, une tête de Jupiter-Sarapis ayant appartenu à une statue (n° inv. 2001-0-327) ; p. 811 un fragment en marbre blanc présentant une guirlande de lauriers accrochée à une torche sous un sistre à trois triangles, provenant d'un monument funéraire qui ne serait pas antérieur au III^e siècle p.C. (n° inv. 2001-0-360). Enfin sont signalées (p. 813) deux statuettes en bronze d'Isis-Fortuna, l'une (n° 17) conservée à la Bibliothèque nationale à Paris, de l'ancienne collection Oppermann, d'une antiquité douteuse selon St. Boucher et S. Tassinari, *Musée de la civilisation gallo-romaine à Lyon. Bronzes antiques I. Inscriptions, statuaire, vaisselle*, 1976, p. VII, l'autre reprise de Cl.-M. Grivaud de la Vincelle, *Recueil de monuments antiques*, 1817, p. 183-185, pl. XIX, 4.

Une statue funéraire acéphale en marbre blanc d'un enfant enveloppé dans un long manteau, pieds nus, est assimilée à un Harpocrate (p. 548-549 et fig. 500, p. 549), ce dont on peut douter. Datée du II^e siècle p.C., elle est conservée au Musée de la civilisation gallo-romaine, à Lyon (n° inv. 2001-0-108). [LB]

Sébastien LEPETZ & William VAN ANDRINGA, "Pour une archéologie du sacrifice à l'époque romaine", dans V. Mehl & P. Brulé (éd.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes 2008, 39-58.

Dans les sanctuaires isiaques de Baelo Claudia¹⁷³ et Mogontiacum¹⁷⁴, on a retrouvé des restes carbonisés d'oiseaux et de coqs domestiques, ce qui rappelle le passage où Hérodote (II, 39-40) indique que les victimes consacrées à Isis étaient vidées et préparées avant d'être jetées dans le foyer. [LB]

168/ Kizgut 2003, 157-162 et pl. 27 fig. 1a-b.

169/ Comparer les documents réunis dans Bricault 1992, 37-

49.

170/ Arslan 1997, 418-420, n° V.39.

171/ De Vos 2004, 213-220.

172/ Cf. supra, p. 373.

173/ Lignereux et al. 1995, 575-582.

174/ Witteyer & Hochmuth 2008, 119-124.

Wolfgang LESCHHORN, "Ägyptische Gottheiten auf griechischen Münzen im nördlichen Kleinasien", *NZ*, 113/114, 2005, 203-216.

Présentation de la documentation numismatique de type isiaque émanant de la partie septentrionale de l'Asie Mineure. Une version développée de cette étude, en français, se lit dans la *SNRIS*, 97-111 et 129-138. [LB]

L'Esculapi: el retorn del déu: [exposició], Museu d'Arqueologia de Catalunya-Barcelona, del 27 d'octubre de 2007 al 17 de febrer de 2008, Barcelone 2007.

Ce catalogue est le point d'aboutissement de la campagne de conservation/restauration consacrée à la statue du dieu Esculape/Asclépios d'Ampurias, initiée en 2006-2007. En six études, il retrace l'histoire de la sculpture depuis sa découverte jusqu'à sa rénovation. La première campagne de fouilles officielle à Ampurias est lancée en 1908 (p. 13-28). Un an plus tard, les deux parties principales de la statue sont déterrées avec de nombreux autres fragments d'objets dans le secteur sud de la ville (p. 29-43). Les différentes hypothèses d'identification sont exposées. J. Ruiz de Arbulo et D. Vivó nous proposent (p. 45-64) un article sur Sarapis et Isis. Il correspond à un résumé de l'imposant travail publié un an plus tard, et dans lequel ils ont analysé scrupuleusement les différentes pièces mises au jour avec la statue. Ils identifient Asclépios à Sarapis et postulent que la majorité des autres sculptures sont à mettre en relation avec le milieu culturel isiaque d'Emporion¹⁷⁵. I. Rodà revient sur la date de la statue et celle de l'inscription dédiée à Sérapis par l'Alexandrin Noumas (p. 65-72). S. Schröder (p. 73-77) défend l'idée selon laquelle il pourrait s'agir d'un Agathos Daimon/Sarapis. Enfin, sont présentées les techniques utilisées pour étudier la statue dans ses moindres détails et lui rendre son aspect originel : analyse du marbre, utilisation de la 3D, restauration des bras découverts avec la statue, retouches chromatiques, etc. (p. 79-90). Le volume est accompagné d'un catalogue. [LP]

Michael LIPKA, "Notes on Pompeian domestic cults", *Numen*, 53-3, 2006, 327-358.

À partir d'une étude s'appuyant sur l'aménagement intérieur de trois maisons pompéiennes, la *Casa del Cenaculo*, la *Casa degli Amorini Dorati* et la *Casa di Marcus Lucretius*, M. L. s'attache à montrer que, contrairement à l'opinion répandue depuis les travaux de G. Wissowa, les divinités représentées sur les fresques murales domestiques n'étaient pas l'objet d'un culte, mais que seules les statuettes des laraires l'étaient. Selon l'auteur, au sein d'une même demeure, les *Dei Penates* étaient groupés dans un même lairare, quitte à être parfois déplacés dans les autres laraires de la maison. Dans la *Casa degli Amorini Dorati*, un lairare situé dans l'un des murs du péristyle était dédié aux divinités égyptiennes.

On reconnaît, dans la décoration peinte de la partie supérieure du mur sud, la tétrade isiaque et, à la partie inférieure, ce qui nous paraît être une scène de sacrifice, tandis que des objets culturels sont figurés sur le mur opposé (pl. 7a-d)¹⁷⁶. Non loin de là furent découverts une statuette d'Horus en albâtre, une lampe à type isiaque ainsi qu'une Isis-Fortuna trônant, en marbre, qui ont pu appartenir à ce lairare. Pour l'auteur, il faut dissocier ces objets des peintures, ce qui ne nous paraît guère pertinent. Il distingue par ailleurs les divinités isiaques de ce lairare des dieux romains traditionnels adorés ailleurs, selon un curieux principe de complémentarité fonctionnelle. Enfin, il songe même à qualifier la présence isiaque de purement décorative (p. 339), ce qui est difficilement acceptable. [LB]

Carole LIZÉ, "Un exemple de romanisation en Bétique: les temples dans l'urbanisme des cités", *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, 2006, 157-177.

Au 1^{er} siècle p.C., la province de Bétique connaît une véritable fièvre de constructions religieuses, qu'accentue l'acquisition du droit latin sous Vespasien et les premiers Antonins. On remarque, pour ces décennies, une multiplication des temples en hauteur ou face à un forum. Formidable vecteur de diffusion de la culture romaine, le temple apparaît souvent comme un résultat direct du processus de romanisation. Les empereurs sont parfois à l'origine de choix religieux originaux. À Baelo Claudia, c'est un temple d'Isis qui voit le jour sur la terrasse "sacrée" de la cité. Son édification à l'est de la terrasse déséquilibre les constructions de celle-ci à son avantage, avec son enceinte extérieure d'environ 5 mètres de haut qui isole le lieu de culte et les pylônes qui marquent l'entrée du sanctuaire. C. L. lie la construction de cet édifice (dernier quart du 1^{er} siècle p.C.) à la période faste que connaissent les cultes isiaques sous les Flaviens : à Rome, Domitien fait rebâtir et embellir l'*Iseum Campense*, incendié en 80, et sur l'obélisque érigé dans ce sanctuaire figure l'empereur couronné par Isis. Elle suggère de voir dans cette construction une imitation des gestes de l'empereur par les deux dédicants du temple, Sempronius Muxumus et Lucius Vecilius. [LB]

Francesca LONGOBARDO, "Iside a Napoli", dans St. De Caro (éd.), *Egittomania*, Milan 2006, 145-147 (texte) et 148-149, n° II.105-107 (catalogue).

F. L. rappelle l'existence d'une communauté égyptienne dont le souvenir est perpétué, encore maintenant, par la *regio Nilensis* et la statue du dieu Nil. D'autres objets témoignent des croyances isiaques sous l'Empire romain : deux grandes statues d'Isis debout, l'une au musée archéologique de Naples (II.106), l'autre au Kunsthistorisches Museum de Vienne (II.107), un petit bronze d'Isis Fortuna, une lampe avec Isis panthée ainsi que la base inscrite en grec et dédiée à Isis d'une

175/ Ruiz de Arbulo & Vivó 2008, 71-140.

176/ Seiler 1992, 42 et 46.

statue d'Apollon-Horus-Harpocrate (II.105 = *RICIS*, 504/0301). Outre la *regio Nilensis*, où plusieurs auteurs situeraient un Iséum, on signalera les trouvailles du Pausilippe : une statue attribuée par certains à Isis *Pelagia* (p. 144), une inscription mentionnant l'offrande d'un signe panthée (?) et un naophore. Enfin, dans la zone de la Sellaria, un buste de cariatide et une petite colonne de style égyptien seraient des indices de la présence d'un *Antinoeion* ? On ajoutera, en supplément, une inscription perdue à Zeus grand Sérapis (*RICIS*, 504/0302). [MCB]

Guadalupe LÓPEZ MONTEAGUDO, "Las casas de los extrangeros en la colonia Augusta Firma Astigi", dans A. Akerraz et al. (éd.), *L'Africa romana XVI*, Rabat, 15-19 décembre 2004, Rome 2006, 107-132.

L'auteur mentionne (p. 114) la découverte d'une statuette d'Isis assise et d'Horus l'enfant (sans doute Isis *lactans*) à Hispalis¹⁷⁷. Ce seul élément est toutefois bien insuffisant pour évoquer un Iséum en ce lieu. [JLP]

Eugenio LO SARDO, Elisabetta INTERDONATO, Manuela GIANANDREA & Federica PAPI (éd.), *La Lupa e la sfinge. Roma e l'Egitto dalla storia al mito. Mostra au Castel Sant'Angelo, Roma 11 luglio - 9 novembre 2008*, Milan 2008.

Le catalogue de cette exposition est dépouillé dans la présente chronique.

Louisa D. LOUKOPOULOU et al., *Inscriptiones antiquae partis Thraciae quae ad ora maris aegaei sita est (Praefecturae Xanthes, Rhodopes et Hebri)*, Athènes-Paris 2005.

Dans ce riche corpus sont publiées une douzaine d'inscriptions ayant appartenu avec plus ou moins de certitude au sanctuaire isiaque de Maronée. Deux sont inédites : une dédicace de Noménios, pour son jeune maître Métrophane, fils d'Hérodote, ancien triérarque, à Sarapis, à Isis, à Anubis et à Harpocrate (n° E199 = *RICIS Suppl.* I, 114/0209) ; une longue liste de thérapeutes (n° E212 = *RICIS Suppl.* I, 114/0210). Trois autres peuvent également concerner le sanctuaire : une dédicace à une divinité non nommée, qui pourrait être Isis, déjà connue (n° E202 = *RICIS Suppl.* I, 114/0208) ; la dédicace d'une statue (?) de Némésis-Nike-Soteira (n° E204 = *RICIS Suppl.* I, *114/0211) ; un texte fragmentaire mentionnant un prêtre et des thérapeutes (n° E213 = *RICIS Suppl.* I, *114/0212). Enfin, la lecture améliorée de l'inscription n° E201 (= *RICIS*, 114/0205) fait connaître un nouveau triérarque isiaque. [LB]

Michel MALAISE, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Académie royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres, 3e série, t. XXXV, Bruxelles 2005.

M. M. propose dans cet important ouvrage les résultats d'une vaste réflexion méthodologique nourrie par près de quatre décennies de fréquentations

isiaques. Après avoir rappelé (p. 15-24) les hésitations terminologiques du siècle passé, il analyse (p. 25-31) le sens du mot "isiaque" dans l'Antiquité et chez les modernes. Les supports de ces croyances, quelle qu'en soit la nature, sont les *isiaca*. Lorsqu'un doute subsiste sur la valeur culturelle réelle d'un document, ou s'il s'agit d'une trouvaille isolée, M. M. suggère avec raison de parler simplement d'un "témoignage de type isiaque".

Il étudie ensuite la *gens* isiaque, c'est-à-dire les divinités du cercle isiaque autres que les membres de la tétrade Isis-Osiris/Sarapis-Anubis-Harpocrate, pour évaluer leur place, leur(s) rôle(s) et leur importance relative au sein de celle-ci. Horus (p. 34-41) offre un cas particulièrement complexe, le dieu pouvant revêtir l'aspect d'une divinité solaire et céleste comme celui du fils d'Isis. Pour l'auteur, il semble bien que dans les textes grecs, les mentions d'Horus nommé seul renvoient la plupart du temps au dieu-faucon, ce qui est certainement exact, tandis que lorsque le théonyme entre dans une séquence isiaque, il désignerait plutôt Harpocrate, ce qui n'est pas systématiquement assuré. On peut se demander si, à l'instar d'Osiris et de Sarapis, Horus et Harpocrate ne sont pas souvent perçus en milieux hellénisés comme deux entités divines à part entière, dont l'une serait antérieure à l'autre, à l'iconographie distincte, pourvues de fonctions différentes, et ce jusqu'à une époque tardive puisqu'au III^e siècle p.C., une liste de prêtres athéniens (*RICIS*, 101/0216) nomme d'une part un prêtre d'Harpocrate et d'autre part, un peu plus loin, un prêtre d'Horus. Apis (p. 41-51) fut intégré au cercle isiaque pour diverses raisons. Outre les traits communs qu'il partage avec Osiris, il est parfois présenté comme son fils, voire assimilé à Horus. Dans certains cas, il est considéré comme l'époux d'Isis-Hathor. Sa présence, attestée par des documents de caractères bien différents, reste toutefois discrète, d'autant plus que l'identification de certains taureaux en mouvement à des Apis demeure souvent problématique, comme le souligne avec justesse l'auteur. Boubastis (p. 51-59) est tantôt identifiée, tantôt associée à Isis, mais aussi parfois indépendante de la déesse, tout en gravitant dans son orbe en tant que déesse de la maternité. Le théonyme Hydreios, qui n'apparaît qu'à Délos (p. 59-66), renvoie à la nature hydriacque d'Osiris, qui se matérialise au moins à partir du principat d'Auguste sous la forme hellénisée de l'hydrie sacrée¹⁷⁸. La figure de Neilos (p. 66-74), manifestation allégorique du Nil en crue élevée au rang de divinité par les Grecs pose problème dans la mesure où son intégration à la famille isiaque ne va pas de soi. Lorsqu'il s'agit en effet d'honorer l'eau de la crue, c'est Hydreios que les isiaques vénèrent, voire l'Osiris dit Canope. La place réelle du Nil est donc délicate à établir, en l'absence de documents probants. Plusieurs textes épigraphiques et littéraires attestent certes les liens unissant Sarapis au Nil, le premier amenant la crue du second, mais nous ne possédons actuellement pas de trace claire d'un culte rendu à Neilos en milieu

isiaque. Tout aussi discrète est la figure de Nephthys, sœur cadette d'Isis, en contexte isiaque (p. 74-78). Il semble qu'hors d'Égypte, la présence de Nephthys ne se conçoit pas en dehors de celle d'Osiris. Certains auteurs ont, par le passé, songé à retrouver Nephthys sous le théonyme Néôtéra¹⁷⁹. M. M. montre clairement qu'en réalité cette épiclèse érigée en divinité recouvre des déesses bien différentes, qu'il s'agisse d'Aphrodite(-Hathor), de Déméter, d'une Baalat, de Caelestis, voire, éventuellement, de Nephthys.

D'autres personnages divins, qui ne font pas directement partie de la *gens* isiaque, sont parfois mis en relation avec elle. C'est le cas de Bès¹⁸⁰, protecteur de l'Horus solaire et tuteur d'Harpocrate (p. 80-81). Contra V. Tran tam Tinh, l'auteur estime à juste titre que Bès ne fut sans doute pas un *sunnaos théos* de la famille isiaque, mais qu'il ne faut pas pour autant le négliger, sa présence en un lieu donné pouvant être un indice de l'existence de cultes isiaques sur le site. Si la figure de Zeus-Ammon-Sarapis apparaît à de nombreuses reprises en Égypte et à Alexandrie, il n'en va pas de même hors de la vallée du Nil et on ne peut guère intégrer Ammon au cercle isiaque (p. 80-85), pas plus d'ailleurs que Thot (p. 85-100) et Sobek (p. 100-110), même si, à l'occasion, Sarapis et Ammon ont pu être identifiés à l'époque impériale, en Arabie et en Samarie notamment. Antinoüs, quant à lui, fut honoré en tant que *sunthronos* du couple isiaque, ainsi que l'attestent deux inscriptions italiennes. Devenu un *hry*, à l'instar d'Osiris, après sa noyade dans le Nil, il fut assimilé au grand dieu égyptien et profita sans doute, durant une courte période, de cette situation pour prendre place aux côtés d'Isis et de Sarapis (p. 110-117).

L'auteur précise ensuite (p. 119-125) ce qu'il appelle avec pertinence la "religion égyptienne isiaque" et les cultes gréco-égyptiens. La première expression se propose de recouvrir sous tous ses aspects le panthéon isiaque en terre d'Égypte durant l'époque gréco-romaine. La seconde définit, de manière restrictive mais claire, l'ensemble des cultes rendus aux divinités helléniques qui ont connu une *interpretatio aegyptiaca*, comme Athéna, Némésis, les Dioscures, Aphrodite et Euthénia.

Le chapitre suivant (p. 127-180), s'attache aux "cultes alexandrins", c'est-à-dire ceux de "divinités égypto-grecques qui seraient non seulement le résultat d'une *interpretatio graeca* d'anciennes divinités égyptiennes, mais, qui, en outre, offriraient des traits spécifiques à la grande ville portuaire" (p. 128). La figure d'Euthénia pourrait bien être spécifique d'Alexandrie, si l'on en croit l'immense majorité des documents la représentant (p. 157-158). En alla-t-il de même pour Agathos Daimôn, comme on l'a très souvent écrit jusqu'à présent ? La question, délicate tant les sources le concernant sont peu explicites et leur interprétation parfois suspecte, est abondamment discutée par l'auteur (p. 158-176). Pour lui, il est vraisemblable que le Bon

Génie d'Alexandrie partagea avec Sarapis, sans doute dès l'époque ptolémaïque, le rôle de divinité tutélaire de la ville, veillant sur les destinées de la capitale des Ptolémées, que l'on trouve à l'occasion personnifiée, comme sur de très nombreuses monnaies d'époque impériale (p. 176-177), tenant à l'occasion une tête de Sarapis dans sa paume droite tendue.

Ensuite (p. 181-199), M. M. s'interroge sur la portée de diverses *interpretationes*, au travers de quelques exemples, ceux d'Hermanubis, d'Héliosérapis et d'Harpocrate, constatant que les images isiaques, les représentations gréco-égyptiennes, les théonymes étaient parfois interchangeables, et que diverses formes de "syncrétisme" unissant les uns et les autres pouvaient être déterminées.

M. M. propose enfin de considérer comme *aegyptiaca* "les trouvailles faites hors d'Égypte et du Soudan de produits authentiquement égyptiens et d'imitations peu ou prou égyptisantes" (p. 202), sans la restriction chronologique que nous avons proposée¹⁸¹, et que nous abandonnons volontiers. Lorsque ces *aegyptiaca* sont intégrés à un contexte isiaque, on parlerait de *pbaraonica*. Ces définitions sont loin d'être acceptées par tous¹⁸², et forment le sujet d'un profond débat, qui dépasse largement le cadre de simples étiquettes lexicales. On peut d'ailleurs se demander ce que recouvre précisément le terme "égyptisant", tant son acception semble varier d'un savant à l'autre. Les *nilotica* désigneraient les scènes montrant le Nil en crue et la campagne égyptienne ainsi fertilisée, représentations sur des supports très divers et dont la signification précise varie d'un lieu à un autre, d'un propriétaire à l'autre. Généralement étrangères aux contextes isiaques, de telles scènes leurs sont cependant parfois associées. Quant à l'*Aegyptomania*, réservée au domaine artistique, elle serait "un phénomène complexe qui mêle des éléments néo-égyptiens empruntés à l'art de l'Égypte antique puis réinterprétés et réemployés, et des éléments néo-égyptisants issus d'une égyptomanie antérieure", selon les mots de J.-M. Humbert¹⁸³, que l'auteur reprend à son compte (p. 214). Les traces les plus anciennes d'égyptomanie se trouveraient alors dans l'Italie des II^e-I^{er} siècles a.C. [LB]

M. MALAISE, "Statues égyptiennes naophores et cultes isiaques", *BSEG*, 26, 2005, 63-80.

Au sein des productions artistiques égyptiennes qui ont été exportées dans l'Antiquité, on trouve 27 statues naophores ou théophores. Pour les sculptures dont l'origine est assurée, 14 proviennent d'Italie (avec prédominance de Rome et de la Campanie) et 2 d'Orient (Pétra et Tyr). Plusieurs de ces statues ont certainement été intégrées au décor des sanctuaires isiaques. Les statues exhumées de ces temples ou supposées en provenir figurent les divinités qui y

179/ Une liste des documents présentant le nom de Néôtéra avait été fournie par Moretti 1958, 203-209.

180/ Voir déjà Malaise 2004c, 266-292.

181/ Bricault 2000d, 92.

182/ Cf., par exemple, Versluys 2002, et la recension en forme de chronique de Malaise 2003, 308-325.

183/ Humbert 1998, 25.

trouvent tout naturellement leur place : Isis et Osiris, à l'exception d'une statue de l'Iséum du Champ de Mars dont l'effigie divine paraît bien être celle de Neith. Cela pose la question de savoir dans quelle mesure les fidèles isiaques interprétaient encore correctement le sens de ces œuvres. Pour les Égyptiens, naophores et théophores figurent un personnage qui protège la divinité, espérant la réciprocité du geste. Ce contact n'est pas l'image de porteurs d'effigies divines au cours de processions, comme le révèle la manière dont le naos ou l'effigie est, non pas portée, mais touchée. Le geste fait vraisemblablement allusion au moment du rituel journalier où l'officiant embrassait la statue cultuelle pour revivifier le dieu, une prérogative que s'attribuent les défunts figurés dans une statuaire funéraire. Pour les sectateurs isiaques, à en croire l'inscription grecque et latine gravée sur la statue de Tyr (*RICIS*, 402/0802), il s'agissait de la représentation d'un ministre du culte portant Osiris, sans doute dans le cadre de processions, comme le suggère le terme grec *kômadzôn*. Nous nous retrouverions donc en présence d'une réinterprétation de la signification authentiquement égyptienne de ces sculptures, mais non dépourvue de sens dans leur pays d'adoption où les pompes isiaques, comme celles du *Navigium Isidis*, sont bien connues. [LB]

M. MALAISE, "Famille isiaque et 'Aegyptiaca' en Gaule Belgique et en Germanie", dans E. Warmenbol (dir.), *La Caravane du Caire - L'Égypte sur d'autres rives*, Louvain-la-Neuve 2006, 5-39.

Le catalogue de cette exposition donne l'occasion à M. M. de faire le point sur la diffusion des cultes isiaques dans le nord-ouest de l'Europe continentale¹⁸⁴, et notamment de préciser les vecteurs et les facteurs de celle-ci, même s'ils sont difficiles à identifier, faute de données écrites suffisantes. Il est toutefois clair que les sites les plus riches en documents (Metz, Bay, Soissons, Trèves, Mayence, Cologne) ont bénéficié d'une situation topographique favorable, au carrefour de lignes de flux, et l'on ne peut s'empêcher de penser que les *negociatores* parcourant routes et fleuves ont dû servir d'agents. Le rôle des militaires n'est pas non plus à sous-estimer, du moins dans certaines zones frontalières. Des éléments gréco-orientaux, des Alexandrins comme à Cologne ont également pu servir de relais. Indigènes et esclaves ont aussi participé à ce mouvement.

Dans les zones septentrionales, les cultes isiaques ont laissé moins de traces, hormis le très important bassin rhénan, que dans d'autres espaces, comme le sud de la France. L'absence de contacts directs avec l'Égypte, et même avec les grands centres isiaques italiens, y est sans doute pour beaucoup. Dans bien des aires géographiques, les témoignages isiaques se retrouvent avant tout dans le sillage de la romanisation, mais, pour

l'auteur, il ne faut pas surexploiter cette grille d'analyse¹⁸⁵, sauf à l'affiner. Pour M. M., s'il est incontestable que la soumission à l'autorité romaine de pays situés au nord de la péninsule italienne a joué un rôle, ne fut-ce que par les relations commerciales et la constitution d'un réseau routier qui permettait de pénétrer dans ces terres, il serait cependant abusif d'imaginer que seuls les milieux les plus romanisés ont été touchés par ce phénomène. Il est clair que les documents épigraphiques, les plus exploitables pour le chercheur, ne peuvent qu'émaner de milieux bien romanisés, ce qui ne signifie pas pour autant que d'humbles trouvailles isolées n'aient pu servir de supports à des dévotions moins ostentatoires. L'auteur rappelle à ce propos qu'une statuette en ivoire d'Harpocrate provient d'une maison gallo-romaine d'Amiens, qu'un torse en pierre d'Isis-Fortuna émane d'une villa de Fliessem et que de modestes témoins avaient accompagné leur propriétaire dans leur tombe (deux Osiris à Wanquetin, une Isis *lactans* à Noyelles-sur-Mer, un sistre à Krefeld-Gellep). [LB]

M. MALAISE, "Pour une approche terminologique et méthodologique des cultes isiaques", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 19-39.

Présentation synthétique des analyses développées par M. M. dans son ouvrage *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Bruxelles 2005, chroniqué supra, p. 401-402. [LB]

M. MALAISE, "Les hypostoles. Un titre isiaque, sa signification et sa traduction iconographique", *Chronique d'Égypte*, 82, 2007, 302-322.

Trois inscriptions, d'Érétrie, de Démétrias et d'Amphipolis, mentionnent, en contexte isiaque, des hypostoles, parfois réunis en *koïnon*. Souvent considérés comme des "habilleurs en second", ils sont en fait des porteurs d'objets cérémoniels (palme, fleurs, instruments de musique, étendards, ...) et tirent leur nom du pagne qu'ils portaient, laissant à nu la partie supérieure de la poitrine et les épaules. Ils correspondent aux *antistites* décrits dans la procession isiaque des *Métamorphoses* d'Apulée. En revanche, les ministres du culte porteurs des images divines ont la poitrine couverte et les mains voilées et sont à distinguer des hypostoles, qu'il ne faut en outre pas confondre avec d'éventuels hypostolistes, que notre documentation ne connaît pas encore. [LB]

M. MALAISE, "Une statuette en bronze d'Harpocrate-Éros aux multiples attributs", dans L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008, 49-52.

Publication et analyse détaillée d'une statuette en bronze unique d'Harpocrate-Éros accompagné d'un serpent, d'un faucon, d'un chien et d'une tortue. Ces animaux porteurs de symboles forts, ont pu être

184/ Cette étude actualise les publications antérieures relatives à la Gaule Belgique et au Nord de la Germanie Inférieure ; comparer Grimm 1969 ; Malaise 1970, 142-156 ; Malaise 1984, 36-40.

185/ Comme a pu le faire, par ex., Tákacs 1995, pour qui l'adhésion aux cultes isiaques fut d'abord, même au-delà des frontières de l'Italie, un moyen de souscrire à la religiosité impériale.

interprétés différemment par les populations d'origines diverses vivant dans la vallée du Nil, comme le montre avec finesse M. M. La pièce serait à dater du II^e ou du III^e siècle p.C. [LB]

M. MALAISE, "Emblème isiaque complexe d'un *signum pantheum* en bronze", dans L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008, 53-58.

Publication et essai d'analyse d'un *signum pantheum* de bronze constitué de deux parties à l'origine étrangères l'une à l'autre. La partie supérieure est constituée d'un croissant (l. 7,3 cm) supportant les petits bustes de huit divinités, quatre féminines et quatre masculines ; au-dessus du couple central se dresse un haut *basileion*. Cet emblème complexe a été par la suite fixé sur un pied ouvragé, peut-être un élément de mobilier. Comme le note M. M. après un examen serré visant à identifier les huit bustes (Hadès/Perséphone, Arès/Athéna, Hermès/Déméter et Sarapis/Isis ?) cette composition exceptionnelle a servi à mettre en relief les multiples pouvoirs d'Isis (dont le croissant panthée coiffait sans doute à l'origine une représentation en pieds), et sans doute plus particulièrement ses qualités de protectrice de la fécondité naturelle. [LB]

Fabio MANGONE, "Faraoni e borghesi : lo 'stile egizio' nelle architettura ottocentesca, a Napoli e nell'Italia meridionale", dans St. De Caro (éd.), *Egittomania*, Milan 2006, 247-254 (texte) et 255 (catalogue) : notices d'Alessandra De Cesare (IV.17-22) et Olga Ghiringelli (IV.23).

Peu à peu, apparaît un style architectural néo-égyptien dans le courant plus vaste de l'orientalisme. De grands architectes comme G. B. Piranesi ou L. Canina (Villa Borghese) ont été les premiers grands noms en Italie et restent des modèles. A Naples, on citera Antonio Niccolini, architecte royal et décorateur pour le théâtre San Carlo (IV.17-19 et p. 246) ; un projet de chapelle funéraire royale comprend une immense pyramide dominée par la statue de la Religion (IV.21) ; des éléments égyptiens sont inclus dans la porte-pylone d'accès à la Villa Floridiana (fig. 2, IV.22). Puis, le style égyptien entre dans le traité d'architecture de F. De Cesare (fig. 5) ; des sphinx ornent l'entrée des ponts (fig. 4 et p. 255). L'entrée et l'église des cimetières se monumentalisent à l'égyptienne : Barletta (fig. 3, 6, 7) et Alberobello (fig. 12-14) ; les chapelles funéraires sont de la même inspiration (fig. 8-11 et 15, IV.23). Il faudrait insister davantage sur la symbolique des éléments mis en scène dans les monuments édifiés pour les "bourgeois pharaons", selon la formule de J.-M. Humbert¹⁸⁶. [MCB]

Zaccaria MARI, "La tomba-tempio di Antinoo a Villa Adriana", *Forma Urbis*, 10.4, 2005, 4-16.

Cette luxueuse revue de vulgarisation offre au grand public cultivé les premières images en couleur

des fouilles d'actualité. Z. M. y présente les sources sur Antinoüs et une synthèse des campagnes de fouilles qu'il a menées entre 2000 et 2004 avec des propositions de restitution et un développement historiographique sur la reconstitution de ce lieu nostalgique de la mémoire d'un être cher à la vie privée d'Hadrien. Onze notices accompagnées de photographies (fig. 21-29) présentent le dossier des objets en "bigio morato" (tête de statue royale, fragment de statues) ou autres matériaux (statue de Ramsès II, pieds d'animaux égyptisants, bas-relief hiéroglyphique, chapiteau à masques théâtraux, vase à bouchon conique). [MCB]

Z. MARI, "La tomba-tempio di Antinoo a Villa Adriana", *Atti e Memorie della Società Tiburtina di Storia e d'Arte*, 78, 2005, 125-140.

Synthèse des deux premières campagnes de fouilles et de leur problématique, suivie d'un petit catalogue de quinze objets trouvés *in situ*. Cf. le titre suivant.

Z. MARI, "La tomba-tempio di Antinoo a Villa Adriana", dans B. Adembri (éd.), *Suggerione egizie a Villa Adriana*, Milan 2006, 35-46.

Après un rappel des sources sur l'épisode de la passion d'Hadrien pour le bel Antinoüs, l'auteur rend compte des trois campagnes de fouilles qui lui ont permis de dégager le complexe architectural jouxtant les Cento Camerelle et comportant un bâtiment à abside, qui serait un *Antinoeion*, précédé d'un jardin et de deux temples affrontés. Une fondation carrée entre les deux temples est interprétée comme celle de l'obélisque romain consacré au jeune homme, hypothèse renforcée par l'interprétation du texte hiéroglyphique du monument. Cet obélisque, actuellement au Pincio, aurait été transféré à Rome au XVI^e siècle, ainsi que les télamons d'Antinoüs en granite rouge de Tivoli qui auraient pu orner l'abside. L'ensemble peut être daté de 133-134 p.C., lors du retour d'Égypte, date à laquelle Hadrien aurait fait restructurer l'accès à la tombe en voie processionnelle. Mobilier et décor égyptiens trouvés sur le site renforcent cette interprétation. Quant aux sculptures isiaques connues par des dessins ou conservées au Vatican, leur matériau et leur stylistique semblent les rattacher à l'*Antinoeion*. Reste à résoudre le problème de la nature des deux temples affrontés. Pour la mise en scène des divers éléments, cf. S. Pracchia, *infra*, p. 420. [MCB]

Z. MARI, "Lo scavo della c.d. Palestra a Villa Adriana", *Atti e Memorie della Società Tiburtina di Storia e d'Arte*, 79, 2006, 113-139.

Cf. le titre suivant.

Z. MARI, "Il complesso monumentale della Palestra a Villa Adriana", dans B. Adembri (éd.), *Suggerione egizie a Villa Adriana*, Milan 2006, 47-54.

L'auteur s'intéresse à un groupe d'édifices situés sur le versant nord, vers Tivoli et la Vallée du Tempé. Ce complexe polyvalent de portiques et de cours a été surnommé Palestre par Ligorio en raison de la découverte de trois bustes "d'athlètes" que l'on considère maintenant comme des Antinoüs en prêtre isiaque¹⁸⁷. Compte tenu de l'architecture et des statues trouvées sur place, ce serait un gymnase grec avec empreinte isiaque et éléments égyptisants¹⁸⁸.

Les fouilles de 2005 ont dégagé l'édifice I qui est formé d'une double galerie côté vallée avec un cryptoportique ; à l'étage supérieur une grande cour entourée d'un double portique à arches. Les arches externes sont décorées de fontaines et donnent sur la vallée. L'édifice II comporte une cour carrée à portique qui devait contenir un jardin. On note aussi, deux salles à plan cruciforme (III et IV), une salle rectangulaire voûtée avec triple entrée (V) et une sixième salle surplombant la vallée. La jonction avec le théâtre par un escalier est étudiée ainsi que la place du sphinx retrouvé dans cette zone. La Palestre serait un complexe lié au culte isiaque et aux dieux égyptiens. [MCB]

Z. MARI & Sergio SGALAMBRO, "Tivoli. Villa Adriana. Il complesso della Palestra", dans G. Ghini (éd.), *Lazio e Sabina* 3, *Convegno 18-20 novembre 2004*, Rome 2006, 53-68.

L'article débute par un développement historiographique : plans historiques de F. Contini (1668), F. Piranesi (1781), A. Penna (1833) ; textes écrits de P. Ligorio (1723) et F. Piranesi (1781). Le témoignage de P. Ligorio qui a appelé ce site 'Palestra' suite à la découverte de trois bustes en marbre rouge de jeunes 'athlètes', est examiné ; il s'agit, en fait, d'une représentation d'Antinoüs en prêtre isiaque¹⁸⁹. Ce complexe est, sans doute, de nature plus riche qu'un simple gymnase. Ainsi, le décor révèle un arrière-fond isiaque : buste d'Isis-Déméter-Sothis du Vatican, stucs de l'édifice VI mis au jour par l'Université de Trente¹⁹⁰. Sont encore visibles les restes de six édifices. L'étude de l'édifice I comprend une planimétrie, une reconstitution architecturale (fig. 19), un examen des techniques de construction avec en annexe une première identification de quelques blocs à terre. [MCB]

Z. MARI, "Villa Adriana : la Palestra e la valle di Tempe fra scavo e documentazione", dans G. Ghini (éd.), *Lazio e Sabina* 4, *Convegno 29-31 maggio 2006*, Rome 2007, 23-36.

Le programme comporte une intervention en deux phases pour la fouille et la restauration de la moitié du complexe. Les investigations se concentrent sur les édifices de la 'Palestre' avec, en première phase, les édifices I à III. L'édifice I est un rectangle avec cryptoportique et étage supérieur composé d'une cour

entourée d'un double portique orné de niches. L'édifice II comprend sans doute un jardin et une fontaine d'où l'on débouche sur une grande salle à trois nefs ; à l'angle droit de l'escalier d'accès, on a découvert un sphinx acéphale en marbre blanc créé sur un modèle ptolémaïque (fig. 5-6). Cet escalier était en liaison avec le théâtre grec. L'édifice III est une cour carrée avec un seul portique.

Pour l'interprétation comme 'Palestre' sans exclure une empreinte isiaque, cf. supra, p. 404. Un nombre aussi important d'*aegyptiaca* n'a pas pu avoir un caractère uniquement ornemental. Ne serait-ce pas le cadre d'un Iséum ? Les sculptures conservées et la présence d'un jardin avec reprise de la canalisation d'eau du nymphée républicain favoriseraient cette piste, en attendant la suite des fouilles.

Dans le même volume pour les problèmes techniques, on consultera, S. Sgalambro, "Il complesso della Palestra a Villa Adriana", p. 37-40 et A. P. Briganti, "Piano di recupero e valorizzazione della cosiddetta Palestra", p. 41-46. [MCB]

Z. MARI & S. SGALAMBRO, "The Antinoeion of Hadrian's Villa: Interpretation and Architectural Reconstruction", *AJA*, III.1, 2007, 83-104.

Cet article est une synthèse des différents écrits consacrés par Z. M, entre 2002 à 2006, à l'*Antinoeion* de la Villa Adriana¹⁹¹. Les fouilles de l'ensemble monumental avec exèdre et décor égyptien trouvé devant les Cent Chambres se sont articulées, jusqu'ici, en deux phases : en 2002-2003, la découverte de sculptures égyptiennes orientait vers l'hypothèse d'un monument commémoratif avec un culte éventuel dédié à Antinoüs¹⁹² ; en 2003-2004, la découverte d'une base attribuée à l'obélisque du favori d'Hadrien suggérait qu'il s'agit de la tombe du jeune homme¹⁹³, *contra* Grenier et Coarelli¹⁹⁴. Le plan architectural et la restitution de l'édifice sont d'abord proposés (fig. 3), ainsi que le décor paysagiste (fig. 18). Vient, ensuite, l'examen des sculptures de style égyptien de la Villa Adriana : reliefs à l'égyptienne (fig. 21), statues égyptisantes de divinités ou œuvres décoratives. Contrairement à J.-Cl. Grenier qui les localisait dans la région du Canope¹⁹⁵, Z. M. les replace dans l'*Antinoeion*. Pour identifier la nature du complexe, il établit une comparaison avec d'autres monuments à exèdre, en particulier celui du Sérapéum du Champ de Mars. Il focalise son argumentation sur l'obélisque (actuellement au Pincio) dont le texte précise que le jeune homme repose dans sa tombe au milieu d'un jardin, ce qui conviendrait, selon lui, au cadre de la Villa Adriana avec un culte et un accès monumental. [MCB]

187/ Cf. Ensoli, supra, p. 326 et Lavagne, supra, p. 399.

188/ De Vos 2004, 213-220.

189/ Cf. Ensoli-Lavagne, supra, p. 326 et 399.

190/ Cf. De Vos, supra, n. 188.

191/ Cf. les notices dans Bricault 2008c, 190-191, et supra, p. 404.

192/ Mari 2002-2003, 145-185.

193/ Mari 2003-2004, 263-314.

194/ Grenier & Coarelli 1986, 217-253.

195/ Grenier 1989a.

Z. MARI, "I luoghi egizi di Villa Adriana; L'Antinoeion e la Palestra", dans E. Lo Sardo (éd.), *La Lupa e la Sfinge. Roma e l'Egitto dalla Storia al Mito. Catalogo della mostra (Roma, Museo Nazionale di Castel S. Angelo, 11 luglio – 9 novembre 2008)*, Milan 2008, 100-109.

Synthèse des publications antérieures du même auteur sur le sujet.

Z. MARI, "Culti orientali a Villa Adriana : l'Antinoeion e la c.d. Palestra", dans B. Palma Venetucci (éd.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Rome 2008, 113-122.

Cf. l'article précédent.

Philippe MARINVAL, "Les offrandes végétales du foyer du Sarapieion C de Délos (Grèce) : rapport préliminaire", dans F. D'Andria, J. De Grossi Mazzorin & G. Fiorentino (éd.), *Uomini, piante e animali nella dimensione del sacro, Seminario di Studi di Bioarcheologia (28-29 giugno 2002) Convento dei Domenicani – Cavallino (Lecce)*, Bari 2008, 133-136.

Lors des fouilles menées au *Sarapieion C* de Délos depuis 2001 par H. Siard, fut examiné un foyer autel, situé à l'Est du temple. Il se compose d'une fosse rectangulaire d'environ 2 m de long sur 1,2 m de large et d'une profondeur maximale de 0,28 m. Il était rempli de cendres, d'ossements calcinés et de monnaies. L'analyse des données carpologiques fait apparaître des restes de pignes de pin, de figues, de raisins et d'olives. Des fragments de pains ou de galettes sont également signalés. [LB]

Peter-Hugo MARTIN & Petra Lilith HÖHNE, *Philolithos. Eine Sammlung römischer Gemmen*, Francfort-s/Main 2005.

Cinq gemmes de cette collection privée de Karlsruhe, inédites, portent des types isiaques. Une intaille en chrysoprase de la seconde moitié du II^e siècle p.C. (n° 23, p. 19) montre le buste de Sarapis. Les bustes accolés de Sarapis-Ammon, avec coiffure à *anastolè* et longues mèches sur la nuque, coiffé du *calathos* et portant les cornes de bélier, et d'Isis, coiffée du *basileion*, apparaissent sur une cornaline du I^{er} siècle a.C. (n° 32, p. 24-25). Isis seule, en buste, coiffée du *basileion*, figurerait sur trois intailles (mais il est probable que sur les deux premières il faille reconnaître plutôt une reine lagide en Isis) : une améthyste (n° 35, p. 26-27), du I^{er} siècle a.C. ; un grenat (n° 36, p. 27), du milieu du I^{er} siècle a.C. ; une cornaline (n° 37, p. 28), de la fin du I^{er} siècle a.C. ou du début du I^{er} siècle p.C. Sur cette dernière, la déesse tient un sistre et un long sceptre se dresse derrière elle. [LB]

Luisa MARTORELLI, "Retour d'Égypte tra illuminismo ed eclettismo", dans St. De Caro (éd.), *Egittomania*, Milan 2006, 231-237 (texte) et n° IV.1-16 (catalogue) : notices de Linda Martino (IV.1-7, 9), Rosanna Pirelli (IV.8), Chiara Calvelli (IV.10-12), Luisa Martorelli (IV.13-15) et Rita De Maria (IV.16).

À l'époque des Lumières, et au-delà, deux mouvements européens intéressent l'auteur dans la quête des connaissances universelles prenant pour fondement

l'Antiquité, dont l'Égypte : le courant rationnel, dans l'esprit de l'Encyclopédie, qui fera évoluer l'archéologie comme une science et le courant mystique qui cherche la communication avec le monde invisible et relit les mythes antiques dans un sens ésotérique (mystère de la mort). Un certain nombre d'éléments décoratifs sont, ainsi, réutilisés dans le monde des arts et de l'architecture (égyptomanie¹⁹⁶). La découverte directe de l'Égypte, suite à la campagne de Bonaparte (style "retour d'Égypte"), n'empêche pas la permanence des modèles égyptiens transmis par Rome et mis au goût du jour (pyramide de Cestius, obélisques, télamons d'Antinoüs). Dans cette perspective européenne, l'auteur étudie la place de Naples et de la Campanie. Parallèlement à la lente parution des "Antichità di Ercolano", la manufacture royale de porcelaine est touchée par la vogue de l'égyptomanie : modèle d'Iséum (IV.1), sculptures égyptisantes (IV.3, 5, 7, 9), hiéroglyphes (IV.6, 10-12), scènes pseudo-égyptiennes (IV.6, 8, 10, 11). Pour l'architecture et les décors (Niccolini), on complétera les données présentées ici avec l'article de F. Mangone, supra p. 404. Les voyageurs et les collectionneurs ne sont pas oubliés ainsi que l'organisation de la collection égyptienne du musée royal (IV.14). L'étude de la peinture influencée par la mode égyptienne à partir de modèles littéraires (romans, histoire ancienne, Bible revisitée) termine cet ensemble : la femme de Putiphar s'égyptianise (IV.13) ; le goût du mystère introduit des thèmes comme les momies (IV.14) ou la magie (fig. 2) ; la figure de Cléopâtre, reine d'Égypte, connaît un vif succès (IV.16). On note enfin l'importance de l'école académique de Domenico Morelli. [MCB]

Julie MASSENDARI, *La Haute-Garonne*, CAG, 31/1, Paris 2006.

Parmi les nombreux éléments statuaires provenant de la grande villa de Chiragan à Martres-Tolosane, et conservés au Musée Saint-Raymond de Toulouse¹⁹⁷, plusieurs représentent des divinités du cercle isiaque (p. 254 et 256) : une tête d'Isis (h. 32 cm ; n° inv. 30.309) ; une statue féminine acéphale en marbre noir veiné de blanc, du début du III^e siècle p.C. (h. 1,86 m ; n° inv. 30307 ; fig. 139, p. 254), sur la poitrine de laquelle on reconnaît le nœud isiaque ; une statue d'Harpocrate du II^e ou III^e siècle (h. 1,11 m ; n° inv. 30.310 ; fig. 140, p. 254) qui montre le dieu vêtu d'une simple tunique, tenant une corne d'abondance du bras gauche ; une tête féminine aux cheveux coiffés en anglaises qui pourrait être celle d'Isis (h. 45 cm ; n° inv. 30.331 ; fig. 142, p. 256) ; une dernière statue, du II^e ou III^e siècle, présente Sarapis, reconnaissable à son *calathos* (h. 1,42 m ; n° inv. 30.301 ; fig. 143, p. 256), accompagné de Cerbère assis dont subsiste l'une des trois têtes. Au nord de Villematier, entre les lieux-dits Les Constances et La Fontaine, on aurait découvert une statuette en bronze d'Osiris (p. 357). [LB, JLP]

196/ Cf. Humbert 1989.

197/ Cf. Cazes 1999, 100-104.

Attilio MASTROCINQUE, “Le apparizioni del dio Bes nella tarda antichità. A proposito dell’iscrizione di Gornea”, *ZPE*, 153, 2005, 243-248.

A. M. propose une nouvelle lecture de cette inscription magique du Banat qui permettrait à un certain Sterio de provoquer l’apparition du dieu Bès (*IDR* III, 1, 30). Un rapprochement est fait avec des papyri magiques (*PGM* VII, 222-249 et VIII, 64-110). Le texte, gravé sur une brique crue, serait une prière de protection demandée au Seigneur Osiris (*primicerius*) pour évoquer Bès sans danger. [MCB]

Philippe MATTHEY, “Retour sur l’hymne ‘arétalogique’ de Karpocrate de Chalcis”, *ARG*, 9, 2007, 191-222.

Cet hymne grec est gravé sur une plaque de marbre, brisée sur le bord droit, retrouvée à Chalcis¹⁹⁸. L’inscription débute par une dédicace à Karpocrate, à Sarapis, aux oreilles d’Isis, à Osiris qui exauce, à Hestia courotrophe [...]. Dans le texte qui suit, Karpocrate se révèle lui-même, détaille ses qualités et ses pouvoirs, tout comme les bienfaits dont il a doté l’humanité. Le document méritait une nouvelle attention, d’autant plus qu’il est le seul vestige des cultes isiaques en Eubée postérieur au I^{er} siècle p.C.¹⁹⁹, et qu’il est le témoignage le plus tardif des arétalogies isiaques, puisque, d’après la paléographie et la langue, il date de la fin du III^e ou du début du IV^e siècle. L’auteur donne le texte grec²⁰⁰, suivi d’une traduction, pour aborder ensuite les commentaires, relatifs d’abord aux problèmes de datation²⁰¹ et de contexte, lequel est malheureusement inconnu (peut-être un sanctuaire isiaque comme celui d’Érétrie ?). Dans sa composition, le poète emploie des adjectifs rares ou originaux, parfois empruntés à d’autres dieux (l. 10), recourant même à huit *bapax legomena*. Il devait être un lettré bien au courant de la mythologie grecque, mais aussi des réalités isiaques, car une série de bienfaits dont se vante le jeune dieu se retrouvent dans les arétalogies qui détaillent les inventions d’Isis. L’*interpretatio graeca* du nom d’Harpocrate en Karpocrate présente d’emblée l’enfant divin comme le “Maître des céréales”, mais cette appellation se retrouve ailleurs, notamment dans des sources égyptiennes d’époque impériale. Plusieurs manuscrits du *De Iside* composé par Plutarque vers 120 de notre ère offrent déjà la forme Karpocrate, mais on ne peut exclure qu’il s’agisse d’un choix ultérieur des copistes. Si l’appellation de Karpocrate ne se rencontre pas dans la littérature de langue latine, c’est qu’elle n’y offrirait aucun sens. Il faut souligner que dans les sources hiéroglyphiques tardives, l’Horus enfant (*Her-pa-khered*)

est en étroite relation avec les rites agraires et la fertilité du sol. La fête des *Harpocratia* célébrée dans l’Égypte gréco-romaine au moment des premières germinations pourrait ainsi revêtir tout son sens. D’autres jeux de mots sous-entendent son rôle agraire lorsque le dieu (l. 3) se prétend être “toute saison” et “inventeur des périodes de l’année (ὥρον εὐρετής)”, l’homophonie entre ὥρα et Hôros étant à l’origine d’une autre pseudo-étymologie. P. M., au vu des qualifications de la dédicace initiale “aux oreilles d’Isis, à Osiris qui exauce”, se demande si le texte n’évoquait pas, en filigrane, un sanctuaire où les divinités délivraient un oracle ; cependant la banalité de l’évocation de tels pouvoirs n’est pas déterminante. Il s’interroge alors sur le passage qui fait de Karpocrate “le frère d’Hypnos et d’Écho”. Frère d’Hypnos, il peut l’être dans la mesure où il était capable de révéler des guérisons à travers des rêves incubatoires, évoqués à la l. 10. ; en outre, l’auteur se demande si Hypnos n’est pas ici une désignation grecque de Toutou/Tithoès, marquant un compagnonnage que révéleraient des noms théophores, comme *Hr-twtw* (“Horus-Toutou”) ou *Harpatothoès*, “Horus-Tithoès”. Pour expliquer comment Écho devient la sœur de Karpocrate, un lien est proposé avec le rôle que joue la nymphe dans l’oracle de Zeus à Dodone. Une autre série d’épithètes (*thronómantis*, *astrómantis*) de l’hymne de Chalcis désigneraient aussi Karpocrate comme une divinité prophétique. Parmi les assimilations établies entre notre dieu égyptien et d’autres divinités, la fin de la l. 2 met Karpocrate en liaison avec Déméter, Coré, Dionysos et Iacchos, une allusion qui confère à l’hymne une connotation mystérieuse évoquant le milieu éleusinien, ce qui n’est pas pour étonner si l’on garde en mémoire les similitudes iconographiques avec Ploutos et Triptolème. À la fin de la l. 10, Karpocrate est encore identifié suivant des schémas connus, à Apollon, et sans doute à Éros, lorsqu’il se proclame comme celui “qui s’irrite envers ceux qui ne sont pas justes dans leurs amours” ; l’assimilation au “chasseur assyrien” renverrait à Adonis, autre dieu du renouveau de la végétation. Dans son rôle d’assistant des médecins (l. 11), il est évidemment l’homologue d’Asclépios. Mais les épithètes les plus nombreuses permettent d’identifier Karpocrate à Dionysos, auquel il emprunte souvent couronne de lierre, nébride ou ceps de vigne. Le rapprochement avec Dionysos pourrait s’expliquer à Chalcis par le rôle que joue l’Eubée dans la mythologie de l’enfance de Dionysos. Toutefois, de façon plus générale, Karpocrate qui veille aux saisons n’est pas sans lien avec les personnifications des Saisons dans les cortèges dionysiaques des sarcophages romains du Bas-Empire. Un autre lien entre les deux divinités serait à chercher dans leur double nature commune : d’un côté, Horus et Harpocrate, de l’autre, Dionysos *dimorphos*. L’hymne arétalogique de Chalcis, unique à bien des points de vue, nous paraît ancré dans le contexte local, puisque les termes conclusifs (prononcés par le dédicant, le graveur ou plus vraisemblablement le compositeur) adressent son salut “à Chalcis, ma génitrice et ma nourrice”. On ajoutera que le grand intervalle chronologique qui sépare les inscriptions isiaques composées à Chalcis

198/ Jusqu’ici, l’inscription n’avait vraiment été éditée et commentée que par Harder 1943. La dernière présentation, avec traduction, est donnée dans le *RICIS*, 104/0206.

199/ Les sites isiaques de l’Eubée se limitent à Érétrie et Chalcis, cf. *RICIS* 104/0101-104/0206. Harpocrate est mentionné sur une seule inscription érétrienne du I^{er} siècle a.C. (*RICIS*, 104/0111).

200/ Celui-ci comporte deux erreurs : l. 2 lire Σαράπιδος et non Σαράπιδης ; l. 8 intercaler πάρεμι, entre αἰ et ἴνα.

201/ Le nom de Karpocrate n’est pas attesté avant le II^e siècle p.C.

entre le II^e siècle a.C. et le I^{er} siècle p.C. et ce texte d'une époque impériale fort avancée doit, une fois encore, inciter à la plus grande prudence sur les périodes de silence. À la bibliographie bien documentée de cet article, nous signalerons au lecteur l'article de D. Meeks, "Harpocrates", *Iconography of Deities and Demons* (dont une pré-publication électronique était déjà disponible, au moment de la rédaction de cette notice, en février 2008, sur le site "http://www.religionswissenschaft.unizh.ch/idd"). [MM]

Louis MAURIN, *Saintes*, CAG, 17/2, Paris 2007.

Aux environs de Saintes aurait été trouvée une statuette d'Isis (?) de trois pouces de hauteur, mutilée par le bas, de fer doublée de cuivre (p. 402). Je n'ai par contre pas trouvé mention dans ce volume d'un vase fragmentaire du type Drag. 37 conservé au Musée de Saintes (n° inv. 49 1080) et étudié autrefois par J.-L. Tilhard²⁰². Ce vase est porteur d'un riche décor, délimité en haut par une frise d'oves et en bas par une frise d'éléments trifoliés. On voit sur la partie conservée une scène, répétée deux fois, d'affrontement entre deux gladiateurs et deux médaillons montrant un griffon ailé. Chacun de ces motifs est séparé par une représentation d'Harpocrate, figuré donc quatre fois. Le petit dieu est nu, debout, coiffé d'une couronne déformée (ou d'une fleur de lotus ?) ; il tient dans le bras gauche la corne d'abondance et porte la droite à la bouche. La pâte et le décor trahissent une production de La Graufesenque datant du règne de Domitien. Les représentations d'Harpocrate sont rares sur la céramique sigillée. Le document du Musée de Saintes peut être rapproché d'un tesson de Saint-Bertrand-de-Comminges publié par R. Gavelle²⁰³. [LB]

Hélène MAVÉRAUD-TARDIVEAU, *Le Tarn-et-Garonne*, CAG, 82, Paris 2007.

Le Musée Ingres de Montauban conserve une petite collection égyptienne d'une vingtaine de pièces²⁰⁴. Parmi elles figurent un bronze de Bès (M.I. A. 004 : p. 61, fig. 15), découvert sur le site antique de Cosa, près de Montauban, et un autre d'une des formes de la déesse Hathor, Nebhetep ou Nohemuait. Cette dernière statuette, trouvée sur le site d'une *villa* à Viguerie, commune de Mirabel, non loin de Cosa, ne nous est connue que par un dessin de Du Mège (p. 136, fig. 152). Signalons également au musée une intaille figurant Isis et Harpocrate (?) qui serait d'origine régionale²⁰⁵. De Cosa proviendrait en outre une statuette d'Isis, sans plus de précision (p. 61, non illustrée, non localisée). [LB]

Sebastiana MELE, "Una rilettura dell'iconografia isiaca sulle stele funerarie attiche di periodo romano", dans *Iconografia 2005: immagini e immaginari dall'antichità classica al mondo moderno : atti del Convegno internazionale, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti, 26-28 gennaio 2005*, Rome 2006, 431-435.

L'auteur reprend brièvement le dossier des stèles funéraires isiaques athéniennes étudié par E. J. Walters, et sa problématique²⁰⁶. Témoignant de sa foi religieuse, le commanditaire des stèles reproduit également un modèle de vertu féminine. Resterait à savoir s'il s'agit d'une commande de la femme ou de son mari, ce qui pourrait aboutir à des conclusions différentes. [MCB]

Paul G. P. MEYBOOM & Miguel John VERSLUYS, "The meaning of dwarfs in Nilotic scenes", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 170-208.

Les auteurs s'interrogent sur la signification des nains dans les scènes nilotiques²⁰⁷ du monde romain pour tenter de cerner, à travers cet exemple, les visions romaines de l'Égypte et des Égyptiens. Il est d'abord curieux de constater que dans 75 % des cas les riverains du Nil apparaissent comme des nains ou exceptionnellement des pygmées. Les thèses les plus répandues considèrent ce choix comme dicté par la dérision sociale des vaincus et la protection du mal qui s'attache aux êtres disgraciés, voire à une signification symbolique de fertilité. Certains de ces nains sont bien habillés et présentent une peau claire, d'autres, plus ou moins nus, sont de peau foncée. Il est ici proposé de reconnaître dans les premiers la composante grecque de la population égyptienne, et dans les seconds, l'élément indigène égyptien.

Le répertoire des scènes nilotiques nous montre des occupations courantes liées à la période de la crue, mais aussi de nombreuses illustrations d'unions sexuelles. Ces scènes de *symplegma* ne seraient pas entraînées par le caractère licencieux des participants aux fêtes de fertilité liées à l'inondation du fleuve, thème central des compositions nilotiques, mais pourraient évoquer l'union divine d'Isis récoltant la semence d'Osiris, tout comme la fertilisation de l'Égypte par le Nil. Cette supposition trouverait une confirmation dans l'insertion de danses orgiastiques, qui devaient déboucher sur des rapports sexuels.

Demeure la question de savoir pour quelle raison les Égyptiens sont si souvent figurés comme des nains dans ces tableaux nilotiques. Les tessères alexandrines marquées du nom de "Pamo(u)les" offrent au revers l'image d'un nain ithyphallique, or le quartier de Pamylos était connu pour avoir abrité la fête des *Pamylos*, au cours de laquelle une image d'Osiris, doté d'un immense phallus, était portée en procession. Le terme

206/ Walters 1988 ; Walters 2000, 63-89.

207/ Sur la problématique des scènes nilotiques, on citera deux ouvrages essentiels : Meyboom 1995 ; Versluys 2002. On y ajoutera Versluys & Meyboom 2000, 111-127. Nous avons aussi abordé cette thématique : Malaise 2003, 308-325 ; Malaise 2005, 210-214. Sur les nains plus précisément, cf. aussi Clarke 2007, 155-169.

202/ Tilhard 1974, 95-96, fig. 4, 2 et 5.

203/ Gavelle 1966, 495-508.

204/ Cf. Podvin 1990b, 59-65.

205/ Podvin 1990b, 64.

Pamyles semble se référer aux nains serviteurs d'Osiris, et ithyphalliques comme lui, les nains en Égypte ayant toujours été symboles de fertilité par leur association avec des divinités comme Bès, Hathor, Ptah et Osiris. Ainsi, les Égyptiens, comme serviteurs d'Osiris, le dieu de l'inondation, revêtaient l'allure de nains, et leurs ébats amoureux renverraient à l'union d'Isis et de son époux retrouvé.

Si la connexion entre les nains et le débordement du Nil date au moins de la période ptolémaïque, il faut cependant constater l'absence des nains et de représentation de rapports sexuels dans les scènes nilotiques romaines antérieures à l'époque augustéenne. La colonisation de l'Égypte a pu entraîner une vue des habitants de la nouvelle province comme des stéréotypes de l'altérité. [MM]

Elizabeth A. MEYER, "A New Inscription from Chaironeia and the Chronology of Slave-Dedication", *Tekmeria*, 9, 2008, 53-89.

Publiant une pierre portant six actes d'affranchissement par consécration à Asclépios, E. M. propose une nouvelle datation pour le riche corpus des manumissions de Chéronée : entre 135 et 40 a.C. plutôt qu'entre 200 et 150 a.C., comme on l'admettait jusqu'à présent. L'étude du contexte économique et social conduit l'auteur à envisager, pour les actes en dialecte béotien, une datation entre 135 et 60 a.C., et pour les actes en *koinè*, entre 80 et 40 a.C. La mention du *synedrion* renverrait à une date au I^{er} siècle a.C. L'auteur suggère que le culte de Sarapis a pu, dans un premier temps, partager le même espace sacré que celui d'Asclépios, avant de le supplanter. Cette datation basse offrirait une explication à l'existence de ces multiples manumissions béotiennes (de Chéronée, d'Orchomène, d'Élatée, etc.). Pour E. M., au cours du II^e siècle a.C., les cités proches de Delphes auraient choisi d'affranchir désormais leurs esclaves localement, pour leur propre prospérité, et non plus au bénéfice de Delphes comme ce fut le cas durant la première moitié du II^e siècle a.C. [LB]

Alicia MEZA, "Ancient Egyptian Religious Practices in Trans-Jordan", dans H. Győry (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 2, Budapest 2005, 101-110.

Dans cette brève présentation de quelques documents égyptiens ou égyptisants (la distinction n'est pas faite par l'auteur) découverts en Jordanie sont mentionnées et illustrées quelques pièces déjà bien connues, de Pétra notamment²⁰⁸. Notons toutefois une tête en marbre d'un dieu barbu (p. 104 et pl. 33) identifié à Sarapis, mais qui pourrait être aussi bien Asclépios²⁰⁹, nulle mention n'étant faite d'un quelconque *calathos*,

absent sur la photographie²¹⁰, ainsi qu'une statuette en bronze d'Harpocrate, de facture égyptienne et trouvée à Gerasa (illustrée pl. 38.1 semble-t-il, mais les renvois aux planches sont passablement confus et le texte encombré de coquilles), conservée au Musée archéologique d'Amman (n° inv. J 11695). [LB]

A. MEZA, "Egyptian Religion and Magic in the Mediterranean World: Isis, the Goddess of Many Faces", dans H. Győry (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 3, Budapest 2006, 161-168.

Considérations générales et superficielles sur la figure d'Isis, à partir de quelques documents jordaniens. [LB]

Tamás MEZŐS, "A Szombathelyi Iseum helyreállítás-története és új elvi rekonstrukciója", *Építés – Építészettudomány*, 33, 2005, 245-288.

Publication détaillée, en hongrois, des fouilles menées par l'auteur sur l'Iséum de Savaria, dont les conclusions sont reprises dans les publications recensées ci-après. [LB]

T. MEZŐS, "Recent Facts regarding the Theoretical Reconstruction of the Iseum in Szombathely", dans H. Győry (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 2, Budapest 2005, 111-121.

Cet article prolonge la réflexion engagée par T. M. lors du précédent colloque *Aegyptus et Pannonia*²¹¹ grâce à de nouvelles fouilles qui confirmeraient l'hypothèse de travail émise alors. Tous les éléments permettant une reconstitution théorique de la façade du temple sont désormais connus. Il reste désormais à déterminer quel fut le programme iconographique du relief ornant cette façade. [LB]

T. MEZŐS & Eszter BOTOS, "Architectural Periods and Theoretic Reconstruction of the Isis Themenos at Szombathely", dans H. Győry (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 3, Budapest 2006, 169-174.

Poursuite de la remise en question de nos connaissances sur l'Iséum de Savaria, grâce aux fouilles menées ces dernières années. Les auteurs envisagent quatre phases de construction du sanctuaire, la première datant du dernier tiers du I^{er} siècle p.C. et la dernière de l'époque sévérienne. Quatre plans illustrent ces différentes étapes. [LB]

Pavol MINARČÁK, "Elementary Types of Hellenistic Isis", dans *Proceedings of the International Symposium "Cult and Sanctuary through the Ages (from the Bronze Age to the Late Antiquity)"*, Dedicated to the 10th Anniversary of the Department of Classical Archaeology and to the 15th Anniversary of Trnava University, Častá-Papiernička, 16-19 November 2007 (= *Anodos. Studies of the Ancient World*, 6-7), 2006-2007, 265-273.

208/ La bibliographie est très lacunaire et les études fondamentales sur le sujet ignorées. On verra plutôt Parlasca 2003, 161-164, avec la bibliographie antérieure.

209/ Comparer avec la tête d'Asclépios trouvée à Gerasa et publiée par Stemmer 1976, 33-39.

210/ Sur cette découverte, cf. Wagner-Lux & Vriczen 1980, 48-58 et 158-162.

211/ Mezős 2002, 129-145, recensé dans Bricault 2008c, 193.

Cet article, dont la bibliographie mériterait d'être mise à jour, touche à l'hellénisation d'Isis, à son assimilation progressive avec d'autres déesses (Isis-Aphrodite, Isis-Déméter, Isis-Thermouthis/Renenoutet, Isis-Artémis/Boubastis, Isis-Io, Isis *Pelagia*, Isis-Tychè/Fortuna et Isis-Sothis), et à ses principaux centres de culte en Égypte (Alexandrie, Memphis, Dendera, Philae, Kalabsha, Thébaïde). [RV]

P. MINARČÁK, "Hellenistic Cult of Isis and Serapis", dans *Forschungen und Methoden vom Mittelmeerraum bis zum Mitteleuropa. Sammelband zum 10. Jahrestag des Lehrstuhls für Klassische Archäologie der Trnava-Universität in Trnava*, Anodos. Supplementum, 4, Trnava 2007, 59-68.

Après avoir rappelé le récit de Tacite et Plutarque sur l'arrivée de la statue de Sérapis en Égypte, P. M. distingue deux modèles réalisés par Bryaxis, l'un trônant à Alexandrie (fig. 1), l'autre debout à Memphis (fig. 2). Cette dualité, déjà exprimée par J. E. Stambaugh²¹², mais aujourd'hui généralement démentie par la communauté scientifique, l'amène à évoquer les deux grands *Sarapieia* d'Alexandrie (fig. 5) et de Memphis (fig. 6) et à mesurer le degré d'identification du dieu avec Osiris, Apis, Asklépios et Zeus. Quant à Isis, son hellénisation doit beaucoup, selon P. M., aux Grecs d'Égypte, particulièrement à ceux de Naucratis. L'armée romaine aurait ensuite permis la diffusion d'Isis et Sérapis dans tout l'Empire, jusqu'à la fin de l'Antiquité, où ils succombent au christianisme. [RV]

Stephan T.A.M. MOLS, "The Urban Context of the Serapeum at Ostia", *BABesch*, 82, 2007, 227-232.

S. M. fait le point sur la présence de sanctuaires isiaques à Ostie et au Portus Ostiae à partir des études récentes consacrées tout ou partie au Sérapéum d'Ostie, le seul qui soit attesté archéologiquement²¹³. Selon lui, on ne peut retenir la thèse de G. Calza et F. Squarciapino sur l'existence d'un quartier "oriental" à proximité du Sérapéum. Quant au *sacellum* du Caseggiato del Serapide (*insula* III, x), il daterait de la période 205-209. Il rejette également l'opinion de R. Mar qui lie étroitement le Sérapéum aux *Terme della Trinacria*, et considère enfin que le temple n'était pas périphérique mais situé à la limite du centre-ville. [LB]

Eric M. MOORMANN, "The Temple of Isis at Pompeii", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 137-154.

Le propos de l'auteur est d'examiner si la nature du décor de l'Iséum de Pompéi dépend des secteurs et des bâtiments enclos dans son enceinte.

Le temple lui-même est décoré de stuc, qui poursuit la mode du Premier Style, et est quasi dépourvu d'éléments figurés. Les parois extérieures du nilomètre,

construit dans l'angle sud-est du péribole, sont également stuquées. Sa façade présente des instruments cultuels, des figures d'Isis et des ministres du culte ; les murs latéraux offrent des scènes mythologiques, comme les couples de Persée et d'Andromède ou de Mars et Vénus. Les murs du portique qui englobent cet espace central portent des panneaux peints, disposés de manière paratactique, et comportant des vignettes avec des paysages, des batailles marines et des prêtres chargés d'objets rituels. Au milieu de la paroi est, face à l'entrée du sanctuaire, est figuré Harpocrate. À l'ouest, la pièce baptisée *ecclesiastérion*, qui devait servir de salle de réunions, possède des pilastres ornés de candélabres supportant des statues d'Isis et des membres de son clergé, tandis que les murs présentent un schéma analogue à ceux du portique, avec de grands paysages traités dans le Quatrième Style, et qui révèlent quelques touches égyptiennes (comme le "cercueil" dressé d'Osiris ou deux scènes relatives à la légende d'Io, dont une figure sa réception par Isis).

Les peintures du *sacrarium*, situées au sud, contre le théâtre, diffèrent par le style et les sujets. Elles ne se décomposent plus en panneaux, mais sont faites de grandes figures de divinités égyptiennes, exécutées dans une technique assez pauvre pour laisser penser qu'elles ont été fabriquées, non par des artisans professionnels, mais par l'un ou l'autre membre de la communauté isiaque, peut-être à des fins didactiques. La pièce a aussi servi de sacristie.

Ce programme décoratif a fait l'objet de diverses interprétations. Contrairement à l'avis de R. A. Wild et de R. Merkelbach, E. M. considère que le couple de Persée et d'Andromède du nilomètre ne masque pas une allusion égyptienne, mais qu'il s'agit simplement de scènes mythologiques classiques bien connues, à la fonction purement ornementale. Quant aux scènes de naumachies du portique, elles n'ont effectivement rien à voir avec la célébration du *Navigium Isidis* ; tout au plus, pourraient-elles illustrer l'intérêt d'Isis pour les marins. Il faut toutefois reconnaître que d'autres éléments de ce portique renvoient bien à l'Égypte et aux cultes isiaques.

L'auteur conclut que l'Iséum de Pompéi présente deux faces, l'une romaine, l'autre égyptienne, comme il arrive dans des tombes alexandrines de la même période. L'égyptianisation graduelle des tableaux s'expliquerait par la fonction et l'accessibilité des pièces. [MM]

Gloria MORA, "El coleccionismo de antigüedades orientales en España (siglos XVIII y XIX)", dans B. Palma Venetucci (éd.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Rome 2008, 273-284.

La principale conclusion de cette première recherche autour du thème des collections d'objets antiques orientaux trouvés en Espagne est que l'intérêt pour l'Orient ne s'est pas réellement manifesté dans le collectionnisme centré sur le monde classique. Un élément reste cependant omniprésent : ces antiquités ont été utilisées dans la reconstruction du passé national. Par "oriental", il faut comprendre un ensemble de pièces égyptiennes, phénico-puniques, hébraïques et arabes. Depuis la Renaissance, on a cherché les racines

212/ Stambaugh 1972, 18-26.

213/ Mar 2001 ; Egelhaaf-Gaiser 2002 ; Steuernagel 2004.

des premiers peuples d'Espagne dans un passé très lointain, dans lequel s'entrecroisent les deux traditions de fondation des nations de l'Europe occidentale, l'une classique et l'autre judéo-chrétienne. Pour des motifs en étroite relation avec les intérêts politiques de chaque époque, on rencontre une certaine prédilection pour le monde phénicien dans les collections qui vont du XVI^e au XIX^e siècle et un intérêt tout particulier pour l'Égypte dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Les deux plus importantes collections espagnoles d'objets orientaux sont celles du marquis de la Cañada, Guillermo Tyrro, à Cadix et celle de Pedro Franco Dávila à Paris et Madrid. La première, constituée presque totalement de pièces trouvées dans le pays, est perdue ; la seconde, composée d'objets achetés sur le marché international, a nourri le fonds du Cabinet d'Histoire Naturelle et se trouve maintenant au Musée Archéologique National de Madrid (MAN). [LP]

Eva María MORALES RODRÍGUEZ, "Algunas consideraciones sobre relaciones prosopográficas entre *Mauretania Tingitana y Baetica*", dans *L'Africa romana XVII, Séville 2006*, Rome 2008, 1209-1220.

Nouvelle publication commentée de l'inscription *RICIS*, 602/0201, retrouvée à Italica et honorant Vibia Modesta, originaire de Maurétanie. [JLP]

Paolo MORENO, "*Iside-Afrodite regina di Agrigento*", *Kalós*, XIV/3, 2002, 32-35.

Le Musée archéologique d'Agrigente conserve une petite statue en marbre, de provenance inconnue. Il s'agit d'un torse féminin nu, accroupi, dont manquent la tête, le bras droit et l'avant-bras gauche. L'auteur l'identifie à la reine ptolémaïque Cléopâtre III figurée en Isis-Aphrodite sortant du bain, œuvre d'un sculpteur alexandrin s'inspirant d'éléments iconographiques caractéristiques d'Isis et d'Aphrodite. La statuette ici étudiée ne possède cependant rien qui permette de la mettre en relation avec Isis. [MM]

Ian S. MOYER, "Notes on Re-Reading the Delian *Aretalogy* of Sarapis (IG XI.4 1299)", *ZPE*, 166, 2008, 101-107.

Dans le cadre d'une enquête sur les relations entre Grecs et Égyptiens dans le bassin méditerranéen, I. M. a procédé à un nouvel examen de la colonne portant le texte de l'aréalogie délienne de Sarapis (*RICIS*, 202/0101), désormais présentée dans le cadre du Musée de Délos sous le n° inv. Δ0623. Il livre plusieurs précieuses notations philologiques sur certains passages de ce texte (l. 16, 23, 43-46, 70-72, 92 et 94) dont il place la rédaction à l'extrême fin du III^e ou au tout début du II^e siècle a.C., peu après la dédicace *RICIS*, 202/0121. [LB]

Zsolt MRÁV, "Die severerzeitliche Fassade des Isis-Heiligtums in Savaria", dans H. Győry (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 2, Budapest 2005, 123-156.

À la lumière des récentes fouilles hongroises sur le site de l'Iséum de Szombathély (anc. Savaria) et des

essais théoriques proposés par T. Mezős, Z. M. propose une nouvelle reconstruction de la façade du sanctuaire, qui serait hexastyle et non tétrastyle comme on le supposait jusqu'alors. Sur cette base, l'auteur détermine la disposition la plus vraisemblable selon lui des éléments décoratifs constituant la frise de cette façade. Cette reconstitution théorique et la découverte, en 2001, de fragments appartenant très probablement à l'inscription dédicatoire qui tenait place au centre de cette frise, amènent Z. M. à postuler, à la suite d'O. Sosztarits et G. Alföldy²¹⁴, un texte de 3, voire 4 lignes (cf. *RICIS Suppl.* II, 613/0503). Cet ensemble serait à dater de la période sévérienne. [LB]

Lynda MULVIN, *Roman and Byzantine Antiquities in the National Museum of Ireland – A Select Catalogue*, National Museum of Ireland Monograph Series, 3, Bray, Co. Wicklow 2006.

Dans ce catalogue figurent plusieurs *isiaca*. Parmi les intailles, deux cornalines présentent Isis trônant à gauche, présentant le sein à Harpocrate devant elle (n° 259, p. 211) et Sarapis trônant flanqué de deux déesses debout, Déméter d'un côté, Minerve (ou Tychè) de l'autre (n° 260, p. 212). Cette dernière avait été signalée à la fin du XVIII^e siècle, et cette publication permet de la localiser enfin.

Signalons également plusieurs terres cuites, dont l'une représente Harpocrate à l'arc (?) chevauchant un dromadaire (n° 25, p. 52) et l'autre, Harpocrate debout (n° 26, p. 53, de Memphis). [JLP]

Elena MUÑIZ GRIJALVO, "Elites and Religious Change in Roman Athens", *Numen*, 52.2, 2005, 255-282.

La vie religieuse dans la cité athénienne à l'époque romaine ne fut sans doute pas aussi figée que la documentation, essentiellement épigraphique et numismatique, a pu longtemps le laisser croire, ces deux types de sources révélant davantage la manière dont l'aristocratie athénienne voulait être perçue, par la population comme par le pouvoir romain, que les réalités culturelles du quotidien. De fait, il semble que l'autorité religieuse a cessé progressivement d'être une responsabilité commune pour s'atomiser, accompagnant la baisse démographique du nombre des citoyens et la diminution du nombre de jeunes gens ayant accès à l'éphébie. Cette situation fut sans doute amplifiée par les difficultés financières que connut Athènes après le passage de Sylla, entraînant, au-delà des formules formelles et statiques livrées par les textes, une sorte de privatisation des cultes publics, désormais régulièrement financés non par la cité mais par des individus, souvent d'origine étrangère. Dans ce contexte d'une oligarchisation des affaires religieuses, certaines prêtrises évoluent, passant d'une charge traditionnellement annuelle à une charge à vie, aux mains de quelques familles capables d'assumer la contrepartie financière de tels offices, comme dans les cultes d'Asclépios et d'Isis, dont le succès ne cesse

de croître dans la cité²¹⁵. Il est notable que la centaine de stèles funéraires isiaques répertoriées, soit un tiers des stèles funéraires attiques, soient toutes d'époque romaine²¹⁶ ; elles s'échelonnent du dernier quart du I^{er} siècle a.C. au début du IV^e siècle p.C., et leur nombre va croissant durant les trois premiers siècles. La qualité des reliefs laisse supposer que la plupart de ces monuments émanent d'une classe moyenne aisée. La majorité des personnes nommées sont des citoyens, tandis que les démotiques révèlent un intérêt largement répandu. Les dévots isiaques connus par ces documents, mais il y en a sans doute bien d'autres, plus humbles, qui n'ont pas laissé de trace épigraphique, appartiennent à des familles athéniennes parfaitement intégrées aux structures mises en place par l'ordre romain et soucieuses de permettre à leurs enfants d'acquérir ou de préserver un certain prestige social en intégrant ces communautés très en faveur sous l'Empire. Certains n'hésitent d'ailleurs pas à consacrer leur enfant à Isis, perçue comme une divinité conservatrice et protectrice de l'ordre établi. [LB]

Roberto MURGANO, "Le influenze rituali dell'oltretomba egiziano nella necropoli di Donnomarco", dans F. de Salvia & R. Murgano (éd.), *Calabria antica ed Egitto*, Catanzaro 2006, 31-43.

La nécropole de Donnomarco (Simeri Crichi), découverte entre 1880 et 1884, est située dans la région de Catanzaro. Dans le matériel conservé au musée de Catanzaro, l'auteur analyse quatre scarabées trouvés avec certitude sur ce site et utilisés comme amulette protectrice : trois scarabées, n° 598 provenant du Delta, n° 599 et n° 600 d'origine asiatique ainsi qu'un scaraboïde en serpentine rouge. Il est proposé une datation du VIII^e-VII^e siècle a.C. [MCB]

Frits G. NAEREBOUT, "After the High Roman Fashion? The Temple at Ras el-Soda Seen in Context", dans L. de Blois, P. Funke & J. Hahn (éd.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476)*, Münster, June 30-July 4, 2004, Leyde 2006, 122-137.

Il s'agit d'une version courte de l'article chroniqué ci-dessous.

Frederick G. NAEREBOUT, "The temple at Ras el-Soda. Is it an Isis temple? Is it Greek, Roman, Egyptian, or neither? And so what?", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 506-554.

Sur un podium, un petit temple (5 m x 7,50 m) prostyle, avec quatre colonnes ioniques, accessible par un large escalier de façade, a été retrouvé à Ras el-Soda. De chaque côté ont été exhumées des structures plus tardives, en liaison ou non avec l'édifice principal.

Le mur oriental de la *cella* présentait une entrée secondaire latérale, tandis que le mur du fond était occupé par une banquette. Sur celle-ci, cinq statues de marbre furent retrouvées *in situ*, à savoir d'ouest en est : Isis, Osiris-Canope de type A, Osiris-Canope de type B, Hermanubis et Harpocrate. L'intérieur de la *cella* contenait encore un petit autel et deux sphinx de granite noir. Dans l'entrecolonnement central, plus large, face à la porte principale, un pilier supportait un pied de marbre offert par un certain Isidôros, comme nous l'apprend la dédicace grecque, suite à la guérison de son pied, à une divinité simplement désignée comme *makari* ("Bienheureux ou Bienheureuse"²¹⁷). On admet généralement pour l'édifice un *terminus a quo* des environs de 150 p.C., et l'inscription est datée par L. Robert de la fin du même siècle.

Depuis sa publication par A. Adriani, le temple lui-même a peu retenu l'attention. C'est pourquoi l'auteur se propose de répondre à une série de questions : l'édifice peut-il être caractérisé comme "d'apparence romaine", quelle est sa date, à quelle divinité était-il consacré, et que nous apprendrons les réponses sur la vie religieuse dans l'Égypte romaine ?

La plus grande sculpture est celle d'Isis (1,86 m), du type de l'Isis de Canope (brandissant un cobra et les pieds sur un crocodile), ce qui n'a rien pour surprendre puisque Ras el-Soda est proche de ce site. C'est sans doute à elle que fut dédié le sanctuaire.

Plusieurs éléments architecturaux de notre temple se retrouvent, en terre égyptienne ou dans la diaspora, dans quinze sanctuaires d'Isis et Sérapis, comparables par leur taille et une apparence classique²¹⁸. On a généralement considéré l'exagération de l'entrecolonnement central, la présence d'une banquette dans le fond de la *cella* et la présence d'une entrée secondaire latérale comme des caractéristiques des temples des divinités égyptiennes. En fait, ces similitudes apparaissent, au plus, dans un tiers des exemples, et, surtout, peuvent se retrouver en dehors des *Iseia* et des *Sarapeia*. Néanmoins, la combinaison de ces éléments soutient l'hypothèse que le temple de Ras el-Soda était dédié aux dieux égyptiens, et très probablement à Isis. En outre, ces parallèles architecturaux confortent l'idée d'une construction de la fin du II^e siècle.

F. N. se pose alors la question de savoir si l'on peut qualifier notre temple comme un temple romain à podium²¹⁹. En d'autres termes, le temple de Ras el-Soda reproduit-il un modèle italique ou est-il le résultat logique du développement du temple non périptère dans le monde hellénistique en dehors de Rome. Après une longue discussion, F. N. opte pour la première solution, ce qui ne signifie pas pour autant que Ras el-Soda soit un

217/ L'épithète peut s'appliquer tant à Isis qu'à Sarapis, que ce soit en Égypte ou en dehors de ce pays, cf. Bricault 1996a, 44, 113 ; *RICIS*, 308/0302 (l. 6) et 202/0101 (l. 93).

218/ Il en existe de bien différents, ce qui montre que l'on ne suivait pas un plan canonique.

219/ Il distingue le podium de la plateforme, dont le but premier est d'égaliser le terrain et qui débordait généralement les parties construites.

215/ Cf. Plácido 1981, 249-252 ; Plácido 1996, 1-11.

216/ Walters 1988 ; Walters 2000, 63-89.

“temple romain”. En effet, si de très nombreux temples égyptiens de l'époque gréco-romaine continuent les traditions ancestrales, on ne doit pas oublier l'existence en terre nilotique d'autres modèles. Un catalogue rassemble onze édifices religieux d'un style “classique”, c'est-à-dire non égyptien, comme le petit *Sarapeion* de Louxor²²⁰. Mais ces constructions sont-elles dérivées directement d'exemples architecturaux romains ? L'étude de 21 temples de Syrie de petites dimensions, d'époque romaine, et présentant une allure extérieure “classique” montre que plusieurs d'entre eux partagent au moins deux caractéristiques analogues à celles de Ras el-Soda. L'auteur conclut : “The Syrian temples and Ras el-Soda form part of a Hellenistic architectural *koimē*, which is also Roman, because Roman elements have been integrated into that *koimē*”.

À l'époque du temple de Ras el-Soda et de sanctuaires analogues, ces temples ne pourvoient plus aux besoins d'un groupe ethnique particulier parce que, à ce moment, “in Egypt ethnicity was no longer something that implied cultural preferences distinctive enough to create an idiosyncratic culture to set any group apart”. L'article se termine par de très intéressantes remarques sur les différentes formes qu'entraîne la rencontre des cultures. Il exprime aussi le regret justifié que l'on a négligé l'étude de l'Isis hellénisée dans sa patrie même, or, celle-ci, sous de nouvelles apparences, fut bien adorée en Égypte, comme l'illustre la statue de Ras el-Soda. [MM].

Maria-Luisa NAVA, Rita PARIS & Rosanna FRIGERI (éd.), *Rosso pompeiano. La decorazione pittorica nelle collezioni del museo di Napoli e a Pompei, Roma, Palazzo Massimo alle Terme, 20 dicembre 2007 - 31 marzo 2008*, Milan 2007.

Le catalogue de cette belle exposition concerne à plusieurs reprises le monde isiaque. Les articles introductifs attestent l'influence alexandrine pour le goût des décors luxueux, érotiques et exotiques (E. M. Moormann) et de l'importance des dessins et gravures dans l'historiographie de la découverte de l'Iséum de Pompéi (M.-L. Nava). La section “rites” intéresse notre sujet avec des notices de F. Sirano : la procession des prêtres et prêtresses à Stabies (p. 149), les deux cérémonies isiaques d'Herculanum (p. 151 et 152), deux figures féminines de type isiaque d'Herculanum (p. 150 et 153). On y ajoutera le mythe d'Io à Canope dans un cadre domestique (p. 100), la paroi architecturale du IV^e style avec naumachie de la niche du portique de l'Iséum pompéien (p. 92, notice de M.-L. Nava) et une nature morte du héron et du cobra, adaptant la lutte de l'ibis et du serpent (p. 171, notice de M. Boriello). [MCB]

María Luz NEIRA JIMÉNEZ, “¿Influencias ‘orientales’ en la musivaria romana de *Mauretania Tingitana*? A propósito del mosaico denominado del *navigium Veneris* de *Volubilis*”, dans A. Akerraz et al. (éd.), *L'Africa romana XVI, Rabat, 15-19 dicembre 2004*, Rome 2006, 1537-1556.

M. L. N. J. rappelle (p. 1553-1555) qu'Isis, de par son rapprochement avec Aphrodite, peut être associée à la navigation. La célèbre fête du *Navigium Isidis* ou des *Ploiaphesia*, le 5 mars, est surtout connue par le témoignage d'Apulée. Ceci a pu influencer le décor de la mosaïque volubilitaine étudiée dans cet article, justement datée du II^e siècle p.C. [JLP]

Pantelis Mel. NIGDELIS, *Επιγραφικά Θεσσαλονίκεια. Συμβολή στην πολιτική και κοινωνική ιστορία της αρχαίας Θεσσαλονίκης*, Thessalonique 2006.

Cet ouvrage constitue en quelque sorte une avant-première du Supplément au volume des *IG* (X, 2, 1) publié par Ch. Edson en 1972 et qui réunira en majeure partie les inscriptions découvertes à Thessalonique depuis 1960. P. N. y publie ou republie cent-quarante inscriptions commentées avec soin. Plusieurs concernent le domaine isiaque. À propos des *synklitai* de Zeus Hypsistos (n° 8, p. 169-170), l'auteur évoque l'inscription honorifique *RICIS*, 113/0530. Pour le décret mentionnant hiéraphores et sékobates (n° 16, p. 211-216 = *RICIS*, 113/0574), P. N. propose de nouvelles restitutions car il estime que les lacunes en début de lignes sont bien plus longues que celles envisagées dans les *IG* et suivies dans le *RICIS*. La publication d'une inscription funéraire (n° 1, p. 267-273) est l'occasion d'étudier avec soin les rapports entre certaines familles italiennes, ici celle des *Manii Salarii*, et les cultes isiaques, et notamment leur participation à des festivités telles que les *Ploiaphesia*²²¹. Plus loin enfin (n° 16, p. 325-327 et pl. 69-71a), il mentionne la statue-portrait, en marbre blanc de Thasos, d'un homme barbu, représenté en buste, un certain Lucius Titonius Primus, prêtre (= *RICIS Suppl.* I*, 113/0579), sans que l'on soit assuré que son sacerdoce fût réellement isiaque. [LB]

Eric M. ORLIN, “Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness”, *American Journal of Philology*, 129.2, 2008, 231-253.

L'objet de cet article est le passage de Dion Cassius (LIII, 2, 4) qui rapporte les mesures prises par Octavien en 28 a.C. Le passage en cause relate que le vainqueur d'Actium rejeta les *hiera* égyptiens hors du *pomerium* et se poursuit par les dispositions prises pour la restauration de *naoi* privés, par les descendants des propriétaires, ou, suite à leur disparition, par le *princeps* lui-même. E. O. estime que nous avons là deux faces d'une même politique à l'égard des cultes isiaques. Selon lui, si le prince refusa d'aller visiter le taureau Apis lors de son séjour en Égypte (Suétone, *Aug.* 3 ; Dion Cassius LI, 15-16), cette attitude ne procède pas d'un rejet général pour la religion égyptienne. Quand, après la défaite d'Antoine et de Cléopâtre, le conquérant épargna les Égyptiens et les Alexandrins, il prit, notamment, comme prétexte son respect pour Sarapis (Dion Cassius LI, 16, 4). Il n'était pas davantage hostile à la culture égyptienne,

comme le montrent, par exemple, les éléments décoratifs égyptisants de son palais sur le Palatin. La représentation négative de l'Égypte durant le triumvirat n'était qu'un moyen de propagande dans sa lutte contre Antoine et Cléopâtre, comparés dans le discours qui précède Actium à un Sérapion et à Isis. Par son attitude, Octavien se démarquerait donc des poursuites répétées menées, depuis 58, par le parti sénatorial contre Isis et Sarapis. E. O. reconnaît cependant que c'est la première fois que des cultes étrangers sont exclus au-delà du *pomerium*.

Il explique les décisions d'Octavien comme la volonté de reconstruire, après les guerres civiles, une identité romaine et une restauration de la religion romaine. Les cultes égyptiens considérés comme étrangers à cette religion ne sont pas interdits, mais refoulés hors de l'ancienne enceinte sacrée.

Nous ne partageons pas l'interprétation du texte de Dion Cassius sur les dispositions de 28, et nous continuons à penser que les deux mesures relatées par Dion Cassius (LIII, 2-4) sont de nature différente²²². La première est clairement relative aux rites égyptiens, mais la seconde, bien que comprise dans la même phrase²²³, doit concerner les sanctuaires romains, une politique qui tint à cœur à l'empereur, dont les *Res Gestae* donnent un programme de restauration de 82 temples sis dans Rome. En effet, comment expliquer que, dans le même temps, Octavien refoule les *hiera* égyptiens, mais s'occupe de la restauration de leurs édifices privés (*naoi*). On se demande d'ailleurs de quels sanctuaires isiaques il aurait pu s'agir, d'autant plus qu'ils paraissent anciens, puisque le prince prévoit la possibilité que ne subsistent pas de descendants des constructeurs. Or, l'auteur lui-même (p. 236) considère que la présence isiaque dans les murs de Rome remonte au I^{er} siècle a.C. [MM]

Gianfranco PACI & Stefano TREGGIARI, "Dedica ad Iside da Arquata del Tronto", *Picus*, 25, 2005, 213-219.

Sur une petite plaque de marbre blanc, brisée en trois morceaux jointifs, incomplète aux angles supérieurs et en bas, encastrée dans le mur extérieur d'une maison d'Arquata del Tronto, non loin de l'antique *statio* de *Surpicano*, sur la *via Salaria*, est gravée une dédicace à Isis émanant d'un certain Publius Bovius Sabinus, fils de Publius (= *RICIS Suppl.* I, 509/0501). Le texte doit dater des II^e-III^e siècles p.C. Il s'agit d'un nouveau document attestant la présence d'Isiaques le long de la *via Salaria*. [LB]

Beatrice PALMA VENETUCCI (éd.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Rome 2008.

Les actes de ce colloque sont partiellement dépouillés dans la présente chronique.

Hatice PAMIR, "Isis and Sarapis in Antioch-on-the-Orontes", dans *Proceedings of the International Symposium "Cult and Sanctuary through the Ages (from the Bronze Age to the Late Antiquity)"*, Dedicated to the 10th Anniversary of the Department of Classical Archaeology and to the 15th Anniversary of Trnava University, Častá-Papiernička, 16-19 November 2007 (= *Anodos. Studies of the Ancient World*, 6-7), 2006-2007, 355-368.

H. P. dresse, après Fr. W. Norris²²⁴, un bilan sur la présence isiaque à Antioche sur l'Oronte et son port de Séleucie de Piérie. Isis et les siens ont dû s'y introduire dès le III^e siècle a.C., dans la foulée des opérations militaires menées par Ptolémée III Évergète. Si Libanios (*Or.*, 11.14) signale l'installation d'Isis à Antioche sous Séleucos II, Tacite (4.84) et Clément d'Alexandrie (*Protr.*, 4.48.1-6) rapportent, parmi d'autres versions, que la fameuse statue de Sérapis avait été transportée en Égypte depuis Séleucie de Piérie sous Ptolémée III ou II. Quoi qu'il en soit, des types isiaques apparaissent à Antioche dans le monnayage séleucide et se maintiennent sous domination romaine, jusqu'au IV^e siècle p.C.²²⁵

Les cultes isiaques y sont en effet florissants à l'époque impériale. Au moins 25 fragments de lampes produites dans la deuxième moitié du I^{er} siècle p.C., voire le début du II^e siècle p.C., présentent des motifs isiaques (fig. 2-3). Quatre mosaïques des II-III^e siècles p.C. ont été mises en rapport avec Isis, sa fête du *Navigium Isidis* et ses mystères. La première (fig. 4), mise au jour dans la "Maison de la cérémonie isiaque", montre deux figures, dont une tenant un sistre. Une autre, provenant de la "Maison du Calendrier", représente le mois de mars par une femme au manteau noué. Deux autres, enfin, issues de la "Maison des mystères d'Isis", laissent voir respectivement deux navires dans une baie (fig. 5) et un homme entre deux divinités (fig. 6).

Une figurine en bronze d'Isis-Aphrodite (fig. 7) a été trouvée à Séleucie, dans un temple dorique, périptère, pourvu d'une crypte, peut-être construit à l'époque hellénistique pour accueillir le culte de déesse. Dans la statuaire de marbre, on connaît à Antioche un buste fragmentaire d'Isis (?) (fig. 8) et à Séleucie la moitié inférieure d'une Isis debout (fig. 9) et un Sarapis trônant²²⁶ acéphale (fig. 10). Des environs d'Antioche, proviendrait un monument méconnu²²⁷, daté de la fin du I^{er} siècle a.C., qui se compose d'une colonne adossée à une stèle figurant un édicule avec, au fronton, un buste de Sérapis et, à l'intérieur, sur deux registres, un buste d'Athéna au piédestal inscrit et un griffon némésiaque (fig. 11-11a). Un nain phallique figure en outre sur le côté gauche de la stèle. Enfin, la formule Εἰσι ἄλυπε χερε, gravée sur une petite colonne, est peut-être le souvenir d'une dévote d'Isis. [RV]

224/ Norris 1982, 189-207. Sur les cultes isiaques à Antioche et Séleucie, cf. aussi Bricault 2001, 73-74.

225/ Cf. SNRIS, Antiochia ad Orontem 1-16, qui complète le panorama dressé par H. P.

226/ Suivant Kater-Sibbes 1973, 77, n° 439, Bricault 2001, 73, signale à tort ce document comme découvert à Antioche, tout en le mentionnant correctement (p. 74) à Séleucie de Piérie.

227/ Meischner 2003, 321-322, n° 23, pl. 27, fig. 1-3.

222/ Cf. Malaise 1972b, 381-384.

223/ On remarquera l'utilisation de *men ... de de* pour séparer les deux décisions. On lira avec profit l'étude de Cordier 2007, 89-110, que E. Orlin ne semble pas connaître.

Massimiliano PAPINI, dans A. Bottini (éd.), *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma. Catalogo della mostra. Roma. Colosseo. 22 luglio 2005-8 gennaio 2006*, Rome 2005, 242-245, n° 57-62.

Six notices avec photos sont consacrées à quelques documents isiaques de Rome, concernant essentiellement les dévots d'Isis : une peinture et cinq sculptures en pierre de Rome et sa région.

La peinture du style IIB représentant une prêtresse isiaque et conservée au Musée archéologique de Naples, n° inv. 9303, décorait la maison de Livie (n° 57) et date du début de l'époque augustéenne. La tête d'un vieillard chauve avec cicatrice rituelle (?) sur le front, conservée au Palais Massimo, n° inv. 1184 (n° 58) rappellerait celle de Norbanus Sorex à Pompéi ; l'auteur la date du milieu du I^{er} siècle a.C. Le buste d'un prêtre chauve portant une couronne d'olivier et conservé au musée du Capitole, n° inv. 1214 (n° 59) viendrait de la "Palestre" de la Villa Adriana. On devine, à la base, la naissance d'un pagne. S'agirait-il d'un Antinoüs en prêtre ? La pièce date de l'époque d'Hadrien. La tête d'un petit garçon portant la mèche d'Horus, trouvée près du Ministère des Finances et conservée au Palais Altamps, n° inv. 4192 (n° 60), est datée du début du III^e siècle p.C. L'autel funéraire de Cantina Procla, trouvé dans la zone de San Paolo et conservé au Palais Massimo, n° inv. 125406 (n° 61) représenterait une isiaque ; sur le côté est figurée une ciste mystique ; il date de l'époque flavienne. Enfin, un relief avec un fidèle accompagnant les divinités isiaques, trouvé Via della Conciliazione et conservé au musée du Capitole, n° inv. 2425 (n° 62) amène l'auteur à discuter brièvement le modèle d'origine, l'interprétation des divinités féminines et leur lien avec les mystères d'Eleusis. [MCB]

Umberto PAPPALARDO, "Mozart, Iside e Pompei", dans St. De Caro (éd.), *Egittomania*, Milan 2006, 221-229.

L'atmosphère isiaque de la *Flûte Enchantée* est mise en relation avec le détail du voyage du jeune Mozart dans le golfe de Naples, à la cour des Bourbons. Une riche iconographie complète l'article : peintures, gravures, modèle de l'époque (p. 220 et fig. 1-9) et projets de décor pour l'opéra (fig. 12). [MCB]

Rita PARIS & Barbara PETTINAU, "Devozione privata e culto pubblico: il santuario di Zeus Bronton sull'Appia Nuova", dans B. Palma Venetucci (éd.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Rome 2008, 189-198.

Parmi les objets découverts en 1935 au septième kilomètre de la Via Appia Nova, à l'emplacement d'un *sacellum* consacré à Ζεύς βροντων sans doute par des éléments de la communauté phrygienne de Rome, figurent deux "bustini isiaci in alabastro" datés des II^e-III^e siècles p.C. (Palazzo Massimo alle Terme n° inv. 121023 et 121026) et une dédicace bilingue mentionnant Νεωτέρα, que les auteurs, à la suite de bien d'autres, identifient à la déesse Nephthys, sœur d'Isis. Nous ne retenons pas cette identification, préférant reconnaître Aphrodite Ourania/Astarté sous le vocable Néôtéra (cf. *RICIS*, p. 542). [LB]

Klaus PARLASCA, "Ein Sarapistempel in Oxyrhynchos ?", *CdÉ*, LXXXI, 2006, 253-275.

De nombreux objets passés dans le commerce d'art ces cinquante dernières années proviennent de fouilles clandestines effectuées à Oxyrhynchos (moderne El-Bahansa) en Moyenne Égypte. Un recensement minutieux amène Kl. P. à considérer que plusieurs d'entre eux appartenaient à un temple de Sarapis. Th. Kraus avait autrefois publié²²⁸ la tête d'une statue colossale de Sarapis trônant, exhumée en même temps que le pied gauche, découverte à El-Bahansa. Plusieurs documents, dont des bas-reliefs et un linteau de calcaire à l'image d'Hélios, réunis par l'auteur, ont pu selon lui appartenir à ce même sanctuaire, qui aurait été consacré à Hélios-Sarapis. Si l'existence d'un sanctuaire de Sarapis à Oxyrhynchos, attestée par de nombreux documents papyrologiques depuis au moins le II^e siècle a.C., ne fait aucun doute, il semble difficile, faute d'élément plus convaincant, d'accepter la suggestion de l'auteur. [LB]

Kl. PARLASCA, "Pseudokoptische Grabreliefs aus Ägypten", *CdÉ*, LXXXII, 2007, 323-329.

Une stèle funéraire copte, peinte et gravée, provenant de Medinet el Fayoum dans le nome Arsinoïte et conservée à Berlin (n° inv. 4726), porte la représentation d'une femme allaitant, entourée de deux croix. Datée du V^e siècle p.C., elle est considérée par de nombreux savants comme une représentation de Maria *lactans*²²⁹. K. P. rejoint l'identification initiale proposée par A. Effenberger²³⁰, celle d'une mère et de son enfant. Il rapproche cette stèle d'une autre, conservée à Varsovie, qui présente le même motif, en relief cette fois. Une telle image s'inspire du type de l'Isis *lactans*. La stèle de Berlin est à ce jour la plus ancienne représentation connue de ce motif dans l'art copte. [LB]

Stéphane PASQUALI, "Une nouvelle stèle de Parthénios fils de Paminis de Coptos", *RdE*, 58, 2007, 187-192.

Editio princeps d'une stèle conservée au Petrie Museum de l'University College de Londres (n° inv. UC 71136) et provenant avec vraisemblance d'un lieu de culte coptite consacré à Isis. Cette stèle porte une dédicace bilingue en hiéroglyphes (de la fin du règne de Caligula) et en démotique (du début du règne de Claude), datée du 4 mai 41. C'est la 25^e mention connue à ce jour de Parthénios fils de Paminis, de Coptos, prostate d'Isis²³¹. La déesse y porte l'épithète originale de "maîtresse du bon début de la route", sans doute en tant que protectrice des voyageurs. [LB]

Patrizio PENSABENE, "La 'topografia del sacro' a Ostia alla luce dei recenti lavori di A. K. Rieger e di D. Steuernagel", *ArchCl*, 56, 2005, 497-532.

228/ Kraus 1960, 88-99.

229/ Voir par exemple Langener 1996.

230/ Effenberger 1977.

231/ Cf. Farid 1988, 13-65 ; Vleeming 2001, 170-197, n° 179-

Trois types de sanctuaires sont examinés : divinités latines, orientales et culte impérial. C'est le sanctuaire de la Grande Mère qui est pris en exemple de la deuxième catégorie ; p. 525-526, l'auteur en signale le lien avec la zone voisine consacrée à Sarapis ; les établissements thermaux de l'Iséum et de cette zone sont mis en rapport avec l'activité des associations. À Ostie, les cultes "orientaux" sont regroupés dans un même quartier. [MCB]

Claudia PERASSI & Margherita NOVARESE, "La monetazione di Melita e di Gaulos. Note per un riesame", dans A. Akerraz et al. (éd.), *L'Africa romana XVI, Rabat, 15-19 dicembre 2004*, Rome 2006, 2377-2404.

Les auteurs proposent dans cet article un état de la question faisant le point sur les monnayages de Malte et Gozo, notamment à partir des études d'E. Coleiro (chronologie et métrologie) et L. Manfredi (typologie)²³². Les monnaies de Malte à types isiaques peuvent être réduites à deux séries principales comportant quelques variantes. La première, avec légende punique *mm*, présente au droit une tête féminine voilée et diadémée tandis qu'au revers se trouve une scène avec Osiris momiforme figuré entre Isis et Nephthys ailées. La deuxième série, avec la légende grecque ΜΕΛΙΤΑΙΩΝ, présente au droit une tête féminine voilée, coiffée d'une couronne de plumes et d'*uraei*, tandis que l'on trouve dans le champ soit un épi, soit le signe de Tanit et un caducée punique. Au revers est un personnage masculin à genoux, coiffé de la double couronne de Haute et Basse Égypte, avec quatre ailes, un sceptre et un *flagellum* dans les mains. Elles sont datables de 175-120 a.C. À ce sujet, cf. également L. Sole, "Iconografie religiose fenicie nelle emissioni di Melite (Malta)", *Transeuphratène*, 29, 2005, 171-187. [LB]

Sabino PEREA YÉBENES, "Viaticum militare", dans A. Akerraz et al. (éd.), *L'Africa romana XVI, Rabat, 15-19 dicembre 2004*, Rome 2006, 741-754.

S. P. Y. fait référence (p. 742-743) à un papyrus du Fayoum (BGU II, 423) dans lequel un certain Apion, devenu Antonius Maximus, évoque son arrivée à Misène et les remerciements adressés à Sarapis pour l'avoir sauvé d'une tempête²³³. [JLP]

Ulrike PETER, "Götter auf Reisen. Münzbilder über die Verbreitung ägyptischer Kulte", dans U. Peter & St. J. Seidlmayer (éd.), *Mediengesellschaft Antike?, Information und Kommunikation vom Alten Ägypten bis Byzanz, Altertumswissenschaftliche Vortragsreihe an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 2006, 151-183.

À partir d'une monnaie de Pogle, en Pisidie, au nom de Caracalla et figurant Sarapis debout, U. P. aborde la question de la présence isiaque sur les monnayages

provinciaux romains. Elle passe ensuite en revue les très nombreuses émissions de Mésie et de Thrace à types isiaques, qu'elle connaît fort bien, pour conclure, rejoignant ainsi nombre d'auteurs, que la présence unique d'une divinité (Sarapis ou autre) sur une monnaie n'implique pas automatiquement l'existence d'un culte officiel dans la ville émettrice, mais constitue un indice important qu'il convient de croiser avec d'autres documents. On notera toutefois qu'il n'est nulle part fait mention des positions très tranchées de Louis Robert sur cette question. Cf. la *SNRIS*, œuvre collégiale à laquelle l'auteur a participé sous notre direction, où l'on trouvera une quasi version française de cette étude. [LB]

Rosanna PIRELLI, "Il culto di Iside a Benevento", dans St. De Caro (éd.), *Egittomania*, Milan 2006, 129-136 (texte) et 137-143 (catalogue) ; notices d'Iliaria Incordino (II.90, 91, 93, 97, 101, 102), Giuseppe Lebro (II.89, 94, 100, 103) et Massimiliano Nuoro (II.88, 92, 95, 98, 99, 104).

Le matériel de Bénévent est l'un des plus remarquables d'Italie, mais on n'a pas retrouvé trace d'édifice de culte. Cet article opère une classification chronologique des monuments retrouvés : époque pharaonique, époque ptolémaïque, Empire romain, groupe antérieur d'Isis *Pelagia* (II.99) et du taureau Apis qui serait du I^{er} siècle a.C. Il pose le problème de la localisation du (ou des) lieu(x) de culte en examinant les diverses hypothèses. Pour une présentation claire de la topographie des trouvailles, on consultera la notice du même auteur dans Arslan 1997, p. 376-378 (carte) ; de nombreuses hypothèses ont été émises (A. Meomartini, H.W. Müller), et l'auteur mentionne un colloque récent sur cette question²³⁴. Y a-t-il trois temples (d'Isis *Pelagia*, l'Iséum de Domitien, le Canope) ou un seul avec des transformations successives qui mêlerait une architecture gréco-romaine avec un programme décoratif mixte égypto-romain qui exalterait la divinisation impériale ? Une reconstruction de l'Iséum inspirée de celle de l'*Iseum Campense*²³⁵ est proposée (fig. 8).

La sélection faite pour le catalogue est de 16 monuments, tous illustrés. Une liste est donnée des divers autres objets exposés, p. 143. On répertorie un exemple de *pharaonica* (faucon Horus : II.89), un de *ptolemaica* (sphinx : II.94), des imitations romaines attribuées en majorité à l'époque de Domitien (Thot, II.88 ; relief d'Isis, II.91 ; trois statues d'empereur en pharaon, II.92, 93, 96) ; un obélisque, II.97 ; une statue d'Anubis ?, II.100 ; des *isiaica* (Isis *Pelagia*, II.99 ; statue d'Apis, II.98 ; une série de prêtres, II. 101, 102, 103 ; une ciste mystique, II.104). En examinant la chronologie, on peut en déduire des continuités : faucon II.89 (XXX^e dyn.) et II.90 (II^e siècle a.C.) ; empereurs en pharaon II.92, 93 (Domitien) et 96 (Caracalla) ; mais aussi des variations, comme dans la série des prêtres II.102 (I^{er}

232/ Coleiro 1971, 67-91 ; Manfredi 2000, 151-167.

233/ Sur les Égyptiens et Alexandrins venus en Occident à l'époque impériale, cf. Podvin 2007, 113-128.

234/ *Il tempio di Iside a Benevento. Modelli a confronto e nuovi studi sulla collezione isiaca del Museo del Sannio*, décembre 2005.

235/ Rouillet 1972.

siècle p.C.), II.101 (Hadrien), II.103 (I^{er}-II^e siècle p.C.). [MCB]

Klara PÓCZY, "Connection between Isis and Mithras in Aquincum", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 2, Budapest 2005, 189-201.

Dans ce texte empreint de nombreuses approximations, K. P. tente d'établir certains liens entre les cultes d'Isis et de Mithra à Aquincum. Tout ceci n'est guère convaincant. [LB]

Jean-Louis PODVIN, "Lampes d'Anubis seul", dans L. Chrzanowski (éd.), *Actes du 1^{er} Congrès international sur le luminaire antique (Nyon-Genève, 2003)*, Monographies Instrumentum, 31, Montagnac 2005, 263-269.

Les lampes d'Anubis²³⁶ seul sur le disque sont rares. J.-L. P. ajoute une quinzaine de nouveaux documents aux seuls quatre recensés jusqu'ici. Il est possible de déterminer deux modèles assurés et trois possibles. Les deux types assurés (1 et 2) présentent Anubis, cynocéphale, tourné à gauche, vêtu d'une chlamyde ou d'une tunique serrée à la taille et tenant palme et caducée. Ces images correspondent respectivement aux types A et B de la triade Isis-Anubis-Harpocrate²³⁷, au point que l'on peut conclure que l'Anubis seul a copié celui de la triade ou qu'il a servi de modèle à celle-ci. Il est intéressant de souligner que trois lampes, non utilisées, ont été découvertes dans des tombes à incinération à Londres²³⁸. Les types 3 et 4 sont douteux : connus à un seul exemplaire, ils offrent du dieu une iconographie inconnue actuellement pour Anubis. Ils nous montrent Anubis (cynocéphale ?) à la chlamyde, tenant une corne d'abondance ou Anubis cynocéphale vêtu d'une tunique, mais cette fois tourné à droite et portant deux attributs indistincts. Quant à la lampe de type 5, elle est décorée d'une tête stylisée de chien tournée à gauche, qui pourrait être une représentation du masque des Anubophores. Le dieu à tête de chacal a donc connu un certain succès sur les lampes : une vingtaine d'exemplaires ici étudiés, une cinquantaine d'attestations aux côtés d'Isis et d'Harpocrate²³⁹, et six luminaires en compagnie d'Isis. L'article se termine par deux utiles cartes indiquant la répartition des lampes des types 1 et 2, que le dieu soit figuré seul ou au sein de la triade. [MM]

J.-L. PODVIN, "Les cultes isiaques en Afrique sous l'Empire romain", dans B. Cabouret (coord.), *L'Afrique romaine de 69 à 439*, Nantes 2005, 213-228.

L'histoire de la historiographie des cultes isiaques en Afrique²⁴⁰ connaît, enfin, ces dernières années un intérêt croissant, d'où cet essai de synthèse. L'auteur commence par définir ce qu'il convient d'entendre par "cultes isiaques", insistant sur le travail d'*interpretatio*, qui a eu pour effet d'éloigner les membres de la *gens* isiaque de leurs ancêtres pharaoniques. Ensuite sont passées en revue les principales caractéristiques d'Isis, Sarapis, Anubis et Harpocrate, déités présentes en Afrique. Dans cette zone, Sarapis est très présent et apparaît surtout sous une forme syncrétique qui le lie à Zeus/Jupiter, mais bien plus encore à Hélios. Osiris n'est cité que sur une inscription funéraire de Carthage (*RICIS*, 703/0111) ; ce constat amène J.-L. P. (p. 217, n. 2) à estimer que cette absence semble indiquer une faible influence égyptienne directe dans la pénétration de ces divinités. L'indice est peut-être faible quand on constate que les statuettes d'Isis courtope, si fréquentes un peu partout, ne sont pas attestées en Afrique.

Une fois les divinités brièvement présentées, l'article se poursuit par l'examen des cadres où se pratiquaient ces dévotions, en commençant par les temples, lieux de culte public (Cherchell, Lambèse, Timgad, Bulla Regia, Carthage, Sabratha, et peut-être Septem Fratres [Ceuta], Thysdrus [El-Djem] et Gighthis). D'autres découvertes assez importantes permettent de déceler des lieux de culte privé.

L'exposé se poursuit par l'analyse de l'identité des *Isiaci* qui semblent liés au baromètre de la romanisation, quelle que soit leur position sociale ; seuls quelques-uns sont des Gréco-orientaux. Les autochtones restés fidèles à leurs anciennes croyances doivent avoir considéré les cultes isiaques comme aussi étrangers que les pratiques romaines. Les motivations qui ont séduit les nouveaux Isiaques tiennent à des préoccupations relatives au salut, à la fertilité et à une heureuse navigation, deux thèmes essentiels pour une Afrique exportatrice d'envergure pour l'annonce de l'Empire.

L'évolution chronologique de l'implantation isiaque paraît s'être déroulée en plusieurs vagues. Les régions touchées le plus tôt sont la Tripolitaine et, à l'autre extrémité, la Maurétanie tingitane et la partie occidentale de la Césarienne. Entre les deux, en Numidie et en Proconsulaire, l'apogée des cultes isiaques se place au II^e siècle et dans la première moitié du III^e siècle. Pour terminer, on notera le paradoxe apparent de Madaure, patrie d'Apulée, dont le livre XI des *Métamorphoses* nous a laissé tant de témoignages précieux sur le monde isiaque, mais dont le site n'a encore rien livré en relation avec cette dévotion ; il est vrai que l'auteur africain a longtemps vécu à Carthage. [MM]

J.-L. PODVIN, "Dieux d'Égypte dans le Nord et le Pas-de-Calais à l'époque gallo-romaine", *Vues d'Ensemble*, 28, 2006, 12-13.

236/ L'auteur avait déjà étudié les lampes où le buste d'Anubis était tourné vers celui d'Isis : Podvin 2001, 31-36.

237/ Cf. Tran tam Tinh 1990b, 125-129. Pour de nouvelles lampes de ce type, cf. Podvin 2008, 59-61.

238/ L'auteur (p. 267) signale également deux lampes avec Anubis seul (mais ayant été utilisées) retrouvées dans des sépultures à incinération, l'une à Chichester, l'autre à Lurs. Il n'est pas étonnant de rencontrer notre dieu psychopompe dans un milieu funéraire.

239/ Podvin 2003, 207-210.

240/ Le domaine couvre la Tripolitaine, l'Afrique Proconsulaire, la Numidie et la Maurétanie.

Aperçu sur les *aegyptiaca* et les *isiaca* de ces deux départements, pour autant qu'ils aient été découverts dans un contexte antique. Cette zone n'a malheureusement pas livré de témoignages épigraphiques sur les divinités ici brièvement présentées²⁴¹. [MM]

J.-L. PODVIN, "Lampes isiaques de la péninsule ibérique", *BAEDE*, 16, 2006, 171-188.

Au sein du matériel isiaque, si les lampes romaines ne prouvent pas de façon assurée l'existence d'un culte organisé, leur décor atteste au moins un engouement, et a contribué à la diffusion de l'iconographie isiaque dans les milieux populaires. Parmi les motifs de ces objets, certains sont spécifiques à l'espace étudié, ou communs aux autres provinces de l'Empire. L'auteur nous propose ici un très riche et utile inventaire de 70 lampes d'Espagne et du Portugal, tout en écartant des témoignages qui avaient été considérés à tort comme appartenant à la sphère isiaque. Le relevé est présenté sous un triple classement, d'abord en fonction de la nature des motifs portés par le médaillon, ensuite une répartition de type de lampes, et enfin par origine géographique (Lusitanie, Bétique, Tarraconaise). Suivent les conclusions qu'autorise un tel catalogue.

La concentration est plus grande dans le sud (la moitié rien que pour le site de Mérida). Peu de lampes portent une marque d'atelier ; certaines paraissent italiennes, tandis que la marque GES est typique de Mérida. Le décor d'autres (Isis et Héliosarapis se regardant, Héliosarapis ou Sarapis en buste à gauche) indique une importation d'Afrique du Nord. Cependant, les officines hispaniques ont créé de nouveaux modèles, comme à Mérida avec Isis en buste de face, flanquée du sistre ou la triade avec Isis et Sarapis de face entourant le petit Harpocrate.

Les types de lampes permettent de regrouper la documentation en deux étapes chronologiques. La première va d'Auguste au début du II^e siècle ; elle marque une nette prédilection pour la triade Anubis-Isis-Harpocrate. Le second groupe, plus nombreux, s'étale du milieu du II^e siècle au milieu du III^e siècle ; il nous montre Isis et Héliosarapis se regardant ou Sarapis en buste. La distribution chronologique des lampes confirme que le premier intérêt pour les cultes isiaques dans les provinces espagnoles ne se manifeste que depuis Domitien et que leur floraison est à situer à la fin du II^e et au III^e siècle. On soulignera qu'Isis est largement privilégiée (50 représentations) par rapport à Sarapis ou Héliosarapis (25 représentations), à Harpocrate (35), à Anubis (27) et surtout à Apis (2). Cette primauté de la déesse se retrouve dans les autres types de témoignages. Une utile carte de la dispersion des lampes isiaques en terre ibérique termine l'article. [MM]

J.-L. PODVIN, "Nouvelles lampes de la triade Isis - Harpocrate - Anubis", dans L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008, 59-61.

Cet article ajoute une trentaine de lampes à huile dont le médaillon est décoré d'Isis flanquée d'Harpocrate et d'Anubis, se répartissant, à peu près pour moitié selon les types A et B, suivant que le dieu canidé est vêtu d'une chlamyde ou d'une tunique serrée à la taille²⁴². Grâce à ces documents, atteignant maintenant une bonne soixantaine, on constate que le poids important de l'Italie se maintient, mais ils "réévaluent aussi celui de la péninsule ibérique, qui fait désormais jeu égal avec elle, et montrent l'émergence de l'Afrique, totalement absente du répertoire initial". On peut désormais reconstituer l'itinéraire de ces lampes. Elles ont d'abord été produites en Italie (origine campanienne pour le type A et romaine pour le groupe B). Elles ont été ensuite exportées vers la péninsule ibérique et l'Afrique où elles ont fait l'objet de copies. [MM]

J.-L. PODVIN, "Les Égyptiens en Occident", dans R. Compatangelo-Soussignan & Chr.-G. Schwentzel (éd.), *Étrangers dans la cité romaine. Actes du Colloque de Valenciennes, 14-15 octobre 2005 "Habiter une autre patrie" : des incolae de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire*, Collection Histoire, Rennes 2007, 113-128.

L'auteur rappelle que certains isiaques présents en Occident, prêtres par exemple, sont d'origine égyptienne, même si la plupart des isiaques sont Grecs et Romains. Il rappelle le danger que peuvent constituer les noms théophores isiaques, souvent imprudemment reliés à une origine égyptienne.

Grâce à l'épigraphie, il est possible de déterminer l'origine alexandrine ou égyptienne de nombreux marins de Misène et Ravenne (tableaux p. 121, 122 et 124). [LB]

J.-L. PODVIN, "L'Égypte et la mer", dans *Ressources et activités maritimes des peuples de l'Antiquité (Boulogne-sur-Mer, mai 2005)*, Boulogne-sur-Mer 2008, 347-352.

J.-L. P. analyse l'évolution des relations entre l'Égypte et la mer en trois temps. À l'époque pharaonique domine une réticence vis-à-vis des flots marins, ceux-ci étant perçus comme dangereux même si des échanges maritimes sont nécessaires. Les Grecs sont à l'origine d'un changement d'attitude un peu avant le milieu du I^{er} millénaire, par leur installation à Naucratis, et, par la suite, la thalassocratie lagide renforce ce changement. À l'époque romaine, l'Égypte est intégrée économiquement au vaste Empire romain, ses marins sont nombreux dans les flottes de l'Empire. Quant aux cultes isiaques, ils entretiennent des liens étroits avec la mer²⁴³. [LB]

^{241/} J.-L. Podvin a déjà consacré de nombreux articles détaillés sur les trouvailles faites dans le nord de la France : Podvin 1988a, 183-190 ; Podvin 1988b, 61-70 ; Podvin 1989a, 215-220 ; Podvin 1989b, 245-253 ; Podvin 1990a, 41-54 ; Podvin 1998, 52-54.

^{242/} Cf. Tran tam Tinh 1990b, 125-129, et Podvin 2005, 263-269.

^{243/} Sur ce sujet, on consultera Bricault 2006b.

J.-L. PODVIN & Richard VEYMIERS, “À propos des lampes corinthiennes à motifs isiaques”, dans L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008, 63-68.

Les auteurs présentent d’abord deux lampes (l’une trouvée à Isthmia, l’autre à Épidaure) qui nous font connaître un motif lychnologique unique²⁴⁴ : Isis (ou une prêtresse) se tenant avec sistre et situle devant un autel. Sur la première, le bandeau uni est interrompu, de chaque côté, par un panneau saillant, traits typiques des ateliers corinthiens des II^e et III^e siècles. D’autres lampes isiaques ont été exhumées à Corinthe, avec une majorité d’images de Sarapis (le dieu en buste, le dieu trônant, Isis et Sarapis en buste de face), et aussi apparemment une Isis-Tychè. D’autres lampes isiaques ont été retrouvées à Corinthe, mais sont des objets provenant d’ateliers étrangers, notamment des lampes naviformes. En revanche, des lampes corinthiennes, dont plusieurs avec thèmes isiaques, ont été largement diffusées, tout particulièrement dans l’ensemble de la Grèce. Voici quelques années, un lot d’environ 70 très grandes lampes corinthiennes avec décor isiaque ont été exhumées dans le sanctuaire isiaque de Marathon ; toutes montrent Isis et Sarapis en buste affrontés sur le médaillon. Des traces de fumée prouvent qu’elles ont été employées, vraisemblablement dans le sanctuaire.

Se pose alors la difficile question de savoir si le choix des sujets était imputable au fabricant ou à l’importateur. Les auteurs pensent que lorsque ces lampes furent exportées pour un sanctuaire isiaque, ce dernier devait se montrer attentif au choix des sujets. La production de lampes corinthiennes isiaques fut surtout à l’honneur entre la fin du I^{er} et la fin du III^e siècle p.C. Les ateliers attiques demeurèrent davantage fidèles au répertoire traditionnel, du moins jusqu’à l’aube du IV^e siècle, époque où Athènes exporta des lampes isiaques, y compris à Corinthe. [MM]

François de POLIGNAC, “Rome et Alexandrie métropoles universelles : une rhétorique en miroir”, *Métis* N.S., 3, 2005, 307-318.

L’éloge d’Alexandrie prononcé par Sarapis dans le récit de la fondation de la ville par le Pseudo-Callisthène (*Historia Alexandri Magni* 1, 30-33) et le discours “En l’honneur de Rome” d’Aelius Aristide présentent des similitudes thématiques qui créent un véritable effet de miroir entre les deux textes. Mais, tandis qu’Aristide utilise le vocabulaire de la cité grecque pour décrire l’Empire romain, le Pseudo-Callisthène valorise, face à Rome, un hellénisme intégrant tout un héritage non grec. Les deux textes opposent, non pas une vision romaine à une vision grecque, mais deux façons de faire le Grec dans l’Empire romain, en quelque sorte à fronts renversés. [LB]

^{244/} En revanche, le motif est attesté sur des monnaies méconnues frappées à Telphousa, en Arcadie, au nom de Septime Sévère, Plautille ou Géta.

Melpô I. PÔLOGIÔRGI, “Ελεφάντινες ἀπεικονίσεις Αἰγυπτίων θεῶν στὴν Ἀθήνα κατὰ τὴν ὕστερη ἀρχαϊότητα”, dans *AEpb*, 147, 2008, 121-177.

Plusieurs ivoires à motifs isiaques (fig. 1) ont été découverts à Athènes dans l’un des puits mis au jour lors des fouilles menées dans les années 1990 pour l’installation des stations du métro (p. 121-127). Ce puits, qui reçut le numéro 54, a très probablement appartenu à une maison installée au sud-est de l’Acropole, non loin du sanctuaire de Dionysos Eleuthéros, à proximité d’une voie menant au Phalère. Outre les ivoires, on y a trouvé des statuettes en marbre et en bronze à l’effigie de divinités comme Asklépios, Athéna, Aphrodite ou Apollon qui feront l’objet d’une autre étude. L’ensemble devait prendre place au IV^e siècle p.C. dans une niche de la maison et appartenir ainsi à un laraire domestique.

Parmi les nombreux témoignages isiaques retrouvés à Athènes et en Attique, que M. I. P. ne présente que partiellement²⁴⁵ (p. 127-134), plusieurs proviennent d’habitations privées en usage durant l’Antiquité tardive. Parmi eux, on épinglera les statuettes en terre cuite d’Harpocrate et d’Isis trouvées dans une maison du IV^e siècle p.C. située au nord-est de l’Acropole, au n° 7-9 de la rue Kekropos (p. 133-134)²⁴⁶.

Les ivoires du puits 54, que M. I. P. étudie en détail (p. 134-177), datent de la première moitié du IV^e siècle p.C., à l’exception notable d’une statuette féminine qui remonte à la seconde moitié du II^e siècle p.C. (à l’instar, visiblement, de certains bronzes). Cette figurine (n° 1, p. 134-147, fig. 2-5) représente la Tychè de la ville d’Athènes, coiffée d’une couronne tourelée, dotée du timon et de la corne d’abondance. La déesse debout est clairement assimilée à Isis par son himation frangé et noué sur la poitrine, ainsi que ses boucles libyques. Des traits la rapprochent aussi d’autres divinités. Son casque renvoie à Athéna et la tortue, sur laquelle elle semble poser son pied, à Aphrodite Ourania. Les ivoires postérieurs consistent en une statuette d’Osiris-Dionysos assis (n° 2, p. 147-155, fig. 6-10), une petite tête d’Osiris-Dionysos (n° 3, p. 155-157, fig. 11-12), une plaquette montrant Sarapis trônant en relief (n° 4, p. 157-163, fig. 13), une statuette de Sarapis *kosmokrator* étendu sur une *klimè* (n° 5, p. 163-172, fig. 14-18), et quelques fragments de statuettes (n° 6-7, p. 172-175, fig. 19-21), dont peut-être un Héraklès.

Ces ivoires révèlent les préférences religieuses du propriétaire²⁴⁷ de la maison accueillant le puits 54, peut-être un membre d’une association isiaque, à une époque où rayonnent à Athènes de grandes écoles philosophiques. [RV]

^{245/} Pour une liste des *isiaca* d’Athènes et d’Attique, non citée par M. I. P., cf. Bricault 2001, 3-5, dont le contenu mérite désormais d’être mis à jour.

^{246/} Alexandri 1969, 53, non repris dans Bricault 2001.

^{247/} M. I. P. évoque à la p. 175 la présence dans le puits d’une œnochoé portant une inscription nous révélant peut-être l’identité du propriétaire.

Esther PONS MELLADO, *Terracotas = Terracottas*, Catalogo del Museu Egipci de Barcelona, 1, Barcelone 2008.

Il s'agit de la publication de la collection de terres cuites égyptiennes d'époque gréco-romaine de la Fondation archéologique Clos, qui est une des plus importantes collections privées de ce genre en Espagne, à l'origine du musée égyptien de Barcelone. Le nombre d'objets isiaques (14) n'est pas élevé, mais plusieurs pièces, dont une Isis-Aphrodite, sont en très bon état. On remarque : quatre Harpocrate, une Isis-Aphrodite, une tête d'Isis-Aphrodite, deux Bès-guerrier, une figure masculine accompagnée de Bès, un Osiris-Canope, une tête de taureau Apis, une lampe en forme de sphinx féminin, un chien et une tête masculine. Tous ces documents ont déjà été publiés. Ils ne sont malheureusement pas rattachables à un quelconque contexte archéologique. [LP]

Stefano PRACCHIA, "L'area del vestibolo di Villa Adriana denominata Antinoeion. Verso il recupero di uno scenario infranto", dans B. Adembri (éd.), *Suggestione egizie a Villa Adriana*, Milan 2006, 75-97.

L'étude des parallèles possibles dans le monde romain permet à S. P. de présenter un essai de restitution du complexe de la Villa Adriana considéré comme un *Antinoeion* par les fouilleurs italiens. Ainsi l'exèdre est rapprochée des sanctuaires africains de sources. Un des temples pourrait avoir un fronton triangulaire classique, l'autre un fronton semi-circulaire à l'égyptienne, comparable à celui de l'*Iseum Campense*. En s'inspirant de documents tels que les peintures de l'Iséum de Pompéi, on peut insérer les sculptures dans l'architecture ; de même, le modèle du décor d'un cratère en pierre provenant de la Villa et conservé au Capitole renforce l'hypothèse de la présence de l'obélisque et l'étude du relief isiaque d'Arricia celle, dans l'exèdre, des télamons d'Antinoüs conservés au musée Pio Clementino du Vatican. Pour la mise en scène de ces divers éléments par l'auteur, on consultera le site www.antinoos.info/antinoeion.pdf. [MCB]

Michael PFROMMER, "Kameen, Gemmen und Kameoglas", dans H. Beck *et al.* (éd.), *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung. Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie 26. November 2005 - 26 Februar 2006*, Tübingen 2005, 373-377.

Quelques gemmes présentées par M. P. ont un thème isiaque. Un camée en sardonx (p. 374, cat. 284) montre un buste de souverain, probablement Ptolémée IV, avec les signes distinctifs d'Harpocrate (le *pschent*, la mèche latérale, l'index à la bouche) et doit par conséquent dater des années 222-204 a.C. Un camée fragmentaire en onyx d'époque impériale (p. 374, cat. 285) fait apparaître une statue d'Osiris-Canope sur une base à l'intérieur d'un temple égyptien. À gauche, à côté de l'entrée, on aperçoit un sphinx couché, le faucon d'Horus sur un pilier et Isis ou Nephthys debout, et sous le temple, un scarabée ailé. M. P. évoque ensuite la *Tazza Farnese* (p. 374-375, fig. 2), cette fameuse coupe

en sardonx du II^e ou I^{er} siècle a.C., dont il souligne les influences orientales et où il reconnaît un Osiris barbu assis dans un olivier et une Isis étendue sur un sphinx. Enfin, une intaille en pâte de verre (p. 375, cat. 286), datée du II^e siècle p.C., figure une Isis au gouvernail et au sceptre que M. P. qualifie de *Pharia* en raison de la présence à ses côtés du phare d'Alexandrie. [RV]

M. PFROMMER, "Gold- und Silberschmuck aus klassischer, ptolemäischer und römischer Zeit", dans H. Beck *et al.* (éd.), *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung. Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie 26. November 2005 - 26 Februar 2006*, Tübingen 2005, 378-383.

M. P. présente quelques bijoux à motifs isiaques fabriqués en Égypte à l'époque ptolémaïque. Un bracelet en or (p. 381-382, cat. 290) portant un médaillon orné d'un buste d'Isis en relief est daté du milieu du III^e siècle a.C. et, bien qu'issu du marché des antiquités, réputé provenir du trésor de Tuch el-Karamus mis au jour en 1905 à l'est du Delta. La déesse y est vue de face, vêtue d'un himation frangé et noué, la tête coiffée du *basileion* et parée de boucles libyques, un type que M. P. considère comme celui de l'Isis de Ras el-Soda, une statue de marbre d'époque impériale qui s'inspirerait d'un original en bronze du III^e siècle a.C. Un médaillon en or (p. 382, cat. 291) de la fin du III^e siècle ou du début du II^e siècle a.C. montre en relief les bustes alignés d'Isis et Sarapis au-dessus d'un calice d'acanthe. On y voit le dieu couronné de l'*atef* et coiffé de l'*anastolè* et sa parèdre parée de l'emblème hathorique, de boucles libyques et du nœud isiaque. Une paire de boucles d'oreilles en or (p. 383, cat. 292) du II^e siècle a.C., retrouvée sur la côte septentrionale de la mer Noire, dans une tombe du kurgan d'Artjuchowski, est décorée d'une colombe et d'un *basileion*, une association qui exprimerait les liens entre Isis et Aphrodite. Une bague en or d'époque ptolémaïque (cat. 295) ornée des bustes plastiques d'Isis, d'Harpocrate et de Nephthys et une bague en fer d'époque augustéenne (cat. 296), dite d'Éléphantine, gravé au chaton d'un Horus debout hiéracocéphale complètent encore cette section de l'exposition sans toutefois être mentionnées par M. P. [RV]

Wolfgang RADT, "Spuren Ägyptischer Kulte in Pergamon", dans A. Hoffmann (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches*, Byzas, 1, Istanbul 2005, 59-79.

La présente contribution vise à rassembler tous les "aegyptiaca" de Pergame. Certaines pièces déjà connues sont réappréciées, et de nouvelles données sont collectées. Le travail semble d'autant plus nécessaire que la gigantesque "Rote Halle" abritait très vraisemblablement des rites égyptiens, mais que cette ville semble avoir rendu, au premier regard, bien peu de pièces en rapport avec ce thème.

Il est d'abord question de deux têtes en terre cuite (l'une d'Isis avec coiffure hathorique, l'autre égyptisante), dont l'origine n'est pas assurée. L'auteur présente ensuite des fragments de terres cuites provenant de Pergame, dont certains sont en rapport avec les dieux égyptiens :

petites têtes de Sarapis, fragment d'un *basileion* et d'Harpocrate, œuvres d'époque hellénistique issues de la zone des habitations. Sur plus de 1000 lampes romaines, trois ou quatre seulement sont peut-être à considérer comme des "aegyptiaca". La situation n'est pas plus réconfortante avec les lampes ou les appliques hellénistiques. W. R. cite ensuite trois inscriptions isiaques²⁴⁸, mais dont aucune n'est dite provenir de la "Rote Halle". Dans le domaine de la sculpture, on possède une petite tête en marbre de Sarapis, originaire de l'*Asclepieion*. Des monnaies d'Antonin le Pieux et de Commode représentent Sarapis trônant, mais n'offrent rien de spécifique. Deux acrotères (l'une de l'*Asclepieion*, l'autre trouvée dans le voisinage du gymnase) supportent sur leur tête des éléments que l'auteur tient pour égyptiens (tête de serpent et couronne d'Isis).

Cet article ne fait hélas guère progresser la problématique de la "Rote Halle". [MM]

Deana RATKOVIĆ, *Wagon and Harness Bronzes from the Roman Collection of the National Museum in Belgrade*, dans Chr. Franek, S. Lamm, T. Neuhauser, B. Porod & K. Zöhrer (éd.), *Thiasos. Festschrift für Erwin Pochmarski zum 65. Geburtstag*, Veröffentlichungen des Instituts für Archäologie der Karl-Franzens-Universität Graz, 10, Vienne 2008, 793-815.

Le Musée National de Belgrade possède une série de petits bronzes ayant appartenu au décor de chars romains. L'un d'eux, provenant de Dubravica, l'antique Margum, en Mésie Supérieure, se compose d'un buste de Sarapis juché sur un socle cylindrique creux (p. 795-796, 808, Cat. 6, et 811, fig. 6)²⁴⁹. Haut de 12,7 cm, il devait faire partie d'un dispositif servant à maintenir les rênes d'un char à la fin du II^e ou au III^e siècle p.C. [RV]

Stéphane RATTI, "Le *De reditu suo* de Rutilius Namatianus : un hymne païen à la vie", *VL*, 173, 2005, 75-86.

Le poète est replacé dans son milieu, la sphère des hauts fonctionnaires aristocratiques, défenseurs des antiques valeurs religieuses de Rome au V^e siècle p.C. Parti en bateau d'Ostie pour la Gaule, il a assisté à une fête campagnarde en l'honneur d'Osiris à Faleria (Porto Vecchio), sans doute dans les premiers jours de novembre 417 (*De reditu suo*, I, 371-398). Il s'agit de l'*Inventio Osiridis* où le dieu *renovatus* apparaît comme un protecteur des semences (*germina*). Cet épisode du voyage serait bâti sur une opposition. D'un côté, le monde idyllique des fêtes traditionnelles romaines avec des paysans joyeux (*bilares*), de l'autre le trouble-fête juif (*querulus Judaeus*). S. R. pense que le portrait poussé au noir de ce personnage pourrait être une critique masquée du christianisme. On peut aussi signaler un autre témoignage tardif de la présence d'Osiris dans le traité *Sur la Providence* de Synésios de Cyrène²⁵⁰. [MCB]

Anna-Maria REGGIANI, "Adriano e l'Egitto. Alle origini dell'egittomania a Villa Adriana", dans B. Adembri (éd.), *Suggestione egizie a Villa Adriana*, Milan 2006, 55-74.

Les voyages d'Hadrien ont influencé l'architecture de la Villa, en particulier le douloureux voyage égyptien, suivi de manifestations de dévotion dans l'Empire en faveur du jeune Antinoüs jusqu'en 138. En Égypte, l'empereur fonde Antinoopolis dans le cadre d'une culture mixte gréco-égyptienne. De même, l'*Antinoeion* tiburtin s'inspire du sanctuaire de l'*Iseum Campense*, mais aussi de ceux d'Alexandrie et de Memphis. Dans cette perspective, A.-M. R. analyse le matériel découvert, les possibilités de reconstitution des temples affrontés et du positionnement de l'obélisque, celle de l'exèdre avec ses télamons. Elle distingue les différents types de sculptures. En conclusion, si plusieurs questions restent en suspens, le sanctuaire est un monument de mémoire consacré au favori impérial dans un lieu où s'effectue une synthèse nouvelle des courants artistiques de l'Empire ; ce projet inclut un courant classique avec une possible intervention d'Apollodore de Damas et des éléments baroques. En particulier, les suggestions égyptiennes, marques d'égyptomanie, témoignent d'un apport plus personnel d'Hadrien. [MCB]

Bernard RÉMY, "Les 'cultes orientaux' dans la cité de Vienne", *Bulletin de l'École Antique de Nîmes*, 26, 2003-2006, 11-34.

B. R. réunit les témoignages relatifs aux cultes de Cybèle, d'Isis, de Sarapis et de Mithra découverts assurément sur le territoire de la cité de Vienne. Pour la sphère isiaque (p. 12-14 et 24-25), il mentionne plusieurs documents déjà connus : trois inscriptions (*RICIS* 605/0901-2 et 605/1001), une intaille avec un buste de Sarapis, du I^{er} siècle a.C., trouvée à Vienne et conservée au musée des Beaux-Arts de la ville (n° inv. 2009), deux médaillons d'applique²⁵¹ de Vienne (au musée des Beaux-Arts) et de Sainte-Colombe, en Isère (au musée de la civilisation gallo-romaine de Lyon) et une statuette en bronze d'Harpocrate, peut-être de Vienne (musée des Beaux-Arts, n° inv. 1339)²⁵². Deux autres objets sont décrits, mais non illustrés : un moule de médaillon d'applique, déjà signalé par G. Clerc²⁵³, découvert au XIX^e siècle sur le Champ de Mars de Vienne, et conservé au MAN de Saint-Germain-en-Laye (n° inv. 28133) ; daté des II^e-III^e siècles, il présente l'image d'Isis-Fortuna et Harpocrate debout ; et une petite tête d'Harpocrate en céramique marron sombre (h. 3,8 cm) retrouvée en 1964 à l'emplacement de l'ancien poste de douane de Bas-Mornex (canton de Genève) et conservée au Musée d'Art et d'Histoire de Genève (n° inv. 27879 k). Le lieu de découverte de l'objet invite à se demander si sa présence en ces lieux remonte bien à l'Antiquité. [LB]

248/ Cf. *RICIS*, 301/1201, 301/1202 et 301/1204. On peut y ajouter : *301/1203 et 301/1205.

249/ Déjà publié dans Veličković 1972, 179, n° 117.

250/ Long 1987, 103-115.

251/ Cf. Vertet 1969, 93-133, précisément 125.

252/ Cf. déjà Boucher 1971, 73, n° 28.

253/ Clerc 1998, 82, n. 6.

Abdellatif RHORFI, “Les traits majeurs de l’immigration romaine en Tingitane”, dans A. Akerraz *et al.* (éd.), *L’Africa romana XVI, Rabat, 15-19 décembre 2004*, Rome 2006, 383-402.

A. R. rappelle (p. 395) la dédicace de Banasa à Isis *Augusta* de L. Antonius Charito, affranchi et sévir (*RICIS*, 706/0201). Il le classe parmi les immigrés civils portant un nom grec. [JLP]

Sergio RIBICHINI, “‘Interpretazioni’ di Astarté”, dans A. Spano Giammellaro (éd.), *Atti del V Congresso internazionale di Studi Fenici e Punici, Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000*, vol. I, Palerme 2005, 445-452.

Identifiée à diverses divinités féminines du bassin méditerranéen, Astarté l’est aussi à Isis. Sur le socle d’une statuette égyptienne d’Isis *lactans* du IV^e siècle a.C. est gravée une dédicace à la maîtresse Astarté (*RES* 535 = 935) ; une dédicace memphite des II^e-I^{er} siècle a.C. s’adresse à la puissante Isis, la déesse Astarté (*KAI* 48), tandis que dans le premier des hymnes d’Isidôros de Narmouthis, Isis est dite Astarté, tout comme dans une dédicace délienne de même époque (*RICIS*, 202/0242). [LB]

Anna-Katharina RIEGER, “Pergamon und Rom. Überlegungen zur städtebaulichen Bedeutung und zur Bauherrschaft der Roten Halle in Pergamon”, dans A. Hoffmann (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches, Byzas*, 1, Istanbul 2005, 81-94.

A.-K. R. examine la “Cour Rouge” de Pergame et aborde tant son implantation dans la cité que les restes de son architecture. La situation topographique du complexe entre le centre de la cité basse, le forum et le quartier est lui confère, selon A.-K. R., un caractère transitoire qui le rapproche, par exemple, du *forum transitorium* de Rome. Une comparaison avec les *fora* impériaux, flanqués de places, permet de supposer que la “Cour Rouge” forme une place cérémonielle et monumentale (“Zeremonial- und Denkmalplatz”). Certains traits de l’architecture du bâtiment (le seuil monolithique, les chapiteaux corinthiens avec figures féminines ailées et les rotondes) se retrouvent uniquement dans les édifices érigés par l’Empereur. A.-K. R. considère Hadrien comme l’“initiateur” de la “Cour Rouge” et y voit son intention de restituer la splendeur hellénistique de Pergame et de souligner les anciens liens de la ville avec Rome. Elle propose enfin qu’aux autres cultes exercés dans le bâtiment, notamment ceux des dieux égyptiens, soit ajouté le culte impérial. [PC]

A. D. RIZAKIS, *Achaïe III. Les cités achéennes : épigraphie et histoire*, MELETHMATA, 55, Athènes 2008.

A. R. republie deux inscriptions isiaques, l’une d’Aigion (n° 124, p. 183-184 = *RICIS*, 102/1301), l’autre de Pellène (n° 187, p. 262 = *RICIS*, 102/1101). [LB]

Antonio RODRÍGUEZ COLMENERO, “Anotaciones al relieve de los bóvidos de Vilarín, Ouselle (Lugo)”, *Larouco*, 4, 2006, 227-228.

À travers ces deux pages, l’auteur souhaite revenir sur un relief découvert en 1999 dans la province de Lugo (Galice)²⁵⁴. Il s’agit d’un bloc de granite de forme rectangulaire où l’on aperçoit trois silhouettes de bovins – un taureau, une vache et un veau – en bas-relief. La scène a été mise en relation avec une procession sacrificielle de type *suovetaurilia* et a été rapprochée, à cause de la présence d’un croissant lunaire sur le front de la vache, des cultes orientaux liés à la fertilité. Il est daté de la fin du I^{er} ou du début du II^e siècle.

Selon A. R. C., une série d’aspects, comme certains détails du relief, n’a pas été prise en compte. Le taureau qui avance la tête de profil fièrement dressée est orné d’une *infulae* qui pend à son cou et dont les plis du tissu tombent jusqu’à ses sabots. La vache, dont la tête est tournée en position frontale, marche derrière le bovidé sans le toucher. Quant à la tête du veau, elle semble volontairement cachée par l’imposant arrière-train de sa mère. Enfin, dans le coin supérieur droit, la silhouette d’une *securis* se profile clairement et indique qu’il devait s’agir d’un sacrifice sanglant ; elle est suivie d’une lettre, peut-être un F. La scène représente donc une procession de victimes sacrificielles, choisies selon les dieux qui, comme Arès, demandent de tels sacrifices. C’est dans ce panorama qu’il faut chercher à expliquer le relief de Vilarín. Il faut y voir une des stèles d’un *sacellum* qui devait être composé d’autres représentations. Les entailles, les ancrages et les fentes que présente le bloc sont la preuve que la scène devait se poursuivre sur la même construction sacrée. L’auteur ne reconnaît aucun croissant lunaire sur la tête de la vache, qui la mettrait en relation avec la déesse Isis. Il suggère néanmoins de se référer au syncrétisme des divinités et des cérémonies cultuelles qui s’est opéré sous l’Empire. [LP]

Cornelia Eva RÖMER & Donald M. BAILEY, “An Egyptian Seal of Severus Alexander”, *ZPE*, 160, 2007, 139-140.

Le British Museum conserve une pastille d’argile, dite d’Égypte et haute de 5,6 cm, avec les bustes affrontés d’Isis et de Sarapis, de part et d’autre d’un Harpocrate debout (plutôt que d’une Tychè) ; sous Isis figure le Nil allongé tenant un roseau et une *cornucopia* ; sous Sarapis se tient une Nikè ailée avec couronne et palme. Cette composition est encadrée par une inscription dans laquelle on reconnaît la titulature de Sévère Alexandre. Pour C. E. R. et D. M. B., ce document, jusqu’à présent unique, est l’empreinte d’un sceau qui a pu avoir appartenu à l’empereur lui-même. Il nous semble toutefois qu’il s’agisse plutôt d’une estampille en terre cuite ayant accompagné des marchandises sous Sévère Alexandre²⁵⁵. [LB, RV]

^{254/} Suarez Otero & Carames Moreira 2003, 387-395.

^{255/} Cf. Veymiers 2009, 134-135, à propos d’une estampille en terre cuite originaire de Memphis, qui porte une composition similaire, mais sans Nikè, entourée de l’inscription ἀρωματικῆς τῶν κυρίων Κασάθων.

Pierluigi ROMEO, "LEgitto al tempo dei Romani", dans B. Adembri (éd.), *Suggestione egizie a Villa Adriana*, Milan 2006, 21-34.

Les originalités de cette province sont mises en évidence. Si le statut d'Antinoopolis, colonie grecque, est étudié, ce sont les aspects religieux qui retiennent l'attention, en particulier l'influence égyptienne sur les Grecs : succès d'Isis (phénomènes divers de syncrétisme), adoption de la momification avec des variantes (portraits du Fayoum, couronne de justification). Mais, la transformation du favori d'Hadrien en "Osiris-Antinoüs justifié" est-elle un phénomène isiaque ? L'élite du clergé traditionnel reste très active. Ainsi, le texte de l'obélisque du Pincio pourrait être l'œuvre des prêtres d'Hermoupolis Magna. P. R. s'interroge ensuite sur le statut de l'empereur pharaon (représentations d'Hadrien dans les temples égyptiens) et reprend les conclusions de G. Hölbl²⁵⁶.

La divinisation d'Antinoüs comporte des éléments gréco-romains (héroïsation, rapprochement avec Ganymède) et égyptien (divinisation des *hésy*). À Tivoli, les faucons royaux du décor du plafond de la Palestre seraient-ils une lecture égyptienne de l'aigle impérial, évoquant, ainsi, la présence de l'empereur ? [MCB]

P. ROMEO, "Signora delle due terre. Sabina e l'Egitto", dans B. Adembri & R. M. Nicolai (éd.), *Vibia Sabina. Da Augusta a diva*, Milan 2007, 67-73.

Sur la quatrième face de l'obélisque Barberini (en fait, le côté est), la femme d'Hadrien est citée avec un double cartouche, ce qui est un *unicum* : "grande épouse royale" et *s3bsdt/augusta* (que l'on pourrait lire aussi *s3[t]Bs*, fille de Bès). Le contexte est lié à la fécondité : Bès, union des taureaux et des génisses, et par association d'idée à Hathor et à l'Oeil de Rê. La fête *sed* qui revigore les forces du roi jouerait, aussi, ce rôle pour Sabine. Plusieurs monuments du règne d'Hadrien (reliefs, temples, statues) liés à l'Égypte et à la fête *sed* seraient un reflet du voyage pieux qu'y fit le couple Hadrien-Sarapis / Sabine-Isis ; ce serait une clef d'interprétation valable pour Tivoli. Il faudrait, cependant, distinguer les représentations avec barbe (Hadrien) de celles sans *uraeus* sur le *némès* (Antinoös). [MCB]

Katrin ROTH-RUBI, "Bilderwelt und Propaganda im frühaugusteischen Lager von Dangstetten (BRD)", dans Z. Visy (éd.), *Limes XIX, Proceedings of the XIX International Congress of Roman Frontier Studies held in Pecs, Hungary, September 2003*, Pecs 2005, 919-930.

L'auteur identifie Harpocrate sur un fragment de sigillée retrouvé dans le camp de Dangstetten, et datable du début de l'Empire. Le petit dieu debout de face, nu, porte une haute coiffe. Il tient la *cornucopia* du côté gauche et porte l'index droit à la bouche. Une Victoire

est à ses côtés. Il appartenait à une poterie de marque [---]YSIPP, du fabricant Chryssippos. K. R.-R. effectue le rapprochement avec un autre document semblable mais un peu plus complet, découvert à Lyon, sur lequel une seconde Victoire figure de l'autre côté. [JLP]

Marie-Pierre ROTHÉ & Henri TRÉZINY, *Marseille et ses alentours*, CAG, 13/3, Paris 2005.

Sur la commune de Roquevaire, hameau de Lascours, fut découverte, en 1880 (p. 865, fig. 1295), dans une sépulture, une statuette d'Osiris en bronze, brisée au niveau des jambes (h. conservée 8,5 cm). De Marseille proviennent une statuette d'Harpocrate (p. 749) et un buste de Sarapis (p. 580 et 749). Dans un ouvrage paru en 1984²⁵⁷, H. Oggiano-Bitar signalait, outre l'Osiris de Roquevaire (n° 346, p. 143), l'Harpocrate (n° 147, p. 83, avec fig.) et le Sarapis (n° 164, p. 88, avec fig.), une "Vénus-Isis" coiffée d'une dépouille d'oiseau, de provenance inconnue, mais qui passe pour avoir été trouvée à Marseille (n° 7, p. 32-33, avec fig.), et une autre "Vénus-Isis", en fait là encore une Isis-Aphrodite orientale, nue, parée d'une couronne compliquée surmontée de la couronne isiaque, d'origine inconnue, mais également attribuée à Marseille (n° 228, p. 110-111, avec fig.). Ces deux documents ne semblent pas repris dans ce volume de la CAG. [LB]

M.-P. ROTHÉ & Marc HEIJMANS, *Arles, Crau, Camargue*, CAG, 13/5, Paris 2008.

Dans l'introduction de ce fort volume consacré à Arles, Crau et la Camargue, Al. Charron consacre quelques bonnes pages (p. 194-202) aux "cultes orientaux" à Arles. Le panthéon isiaque est évoqué p. 195-199. En Gaule Narbonnaise, romanisée au 1^{er} siècle a.C., les cultes isiaques sont attestés dès le 1^{er} siècle p.C., notamment à Arles, important port fluvial connecté à la Méditerranée par le Rhône, par une documentation variée, même si nul sanctuaire n'a encore été mis au jour²⁵⁸.

Dans le catalogue proprement dit, plusieurs *isiaca* sont mentionnés et parfois illustrés. Les deux inscriptions *RICIS*, 605/0401-0402 sont rappelées respectivement p. 300, n° 30, note 19 et p. 578, n° 207, note 43, fig. 815.

De nombreux *aegyptiaca*, conservés soit au Musée de l'Arles antique, soit au Musée Guimet à Paris, et publiés en 1984 par H. Oggiano-Bitar avec de bonnes photographies²⁵⁹, sont dits provenir d'Arles. Beaucoup ont appartenu à la collection du chanoine Laurent Bonnemant, constituée au XVIII^e siècle. Leur facture est égyptienne, mais il est bien difficile, en l'absence de toute information fiable, de déterminer s'ils arrivèrent à Arles durant l'Antiquité ou bien à l'époque moderne. La liste en est donnée p. 583. Deux Horus assis, une statuette d'Osiris proviendraient aussi d'Arles (p. 780).

257/ Cf. Oggiano-Bitar 1984.

258/ Cf. Leclant 1987-1988, 43-47.

259/ Oggiano-Bitar 1984.

Plusieurs oushebtis conservés au Louvre sortiraient des Alyscamps (p. 198 et 583). Quatre furent découverts dans la même sépulture (n° inv. E 22 157 à E 22 160) et deux autres sont fragmentaires (n° inv. E 20 320 et E 22 441). Une statuette en bronze d'Isis (p. 196-197 et p. 795, n° 549, fig. 60, p. 196 ; M.D.A.A. n° inv. FAN.92.00.1514), coiffée du *basileion*, entrée dans les collections de la ville en 1872, pourrait être une trouvaille locale, ayant appartenu à la collection Jacquemin. Du quartier de Trinquetaille provient un "buste drapé d'Isis" (p. 196 et 691), encore conservé au Musée Borély de Marseille en 1897 (n° inv. 1742). Aucune illustration de cette petite sculpture (h. 12 cm), aujourd'hui disparue, n'est connue et ne permet d'assurer cette identification. Dans le même quartier aurait été découvert, en 1716, un petit Harpocrate en or avec anneau (p. 693), conservé autrefois dans la collection Amat de Graveson. On est tenté de la rapprocher d'une semblable figurine (h. 4 cm), qui aurait quant à elle été découverte en 1712 en Camargue, au sud-ouest de la tour de Méjanas, vers la plage du Carrelet (p. 198 et 803, fig. 1273, p. 803) et a disparu lors de la Révolution. Une statuette de Bastet a pu être exhumée autrefois dans ce même quartier (p. 198-199).

Un buste de Sarapis en terre cuite, au Musée de l'Arles antique (n° inv. FAN.92.00.783), daté des II^e-III^e siècles p.C., est sans doute de provenance locale (p. 198 et 781, fig. 62, p. 197 – corriger le n° d'inv. dans la légende), tout comme un Sarapis en bronze, retrouvé assurément aux Alyscamps, aujourd'hui égaré mais qui appartient à la collection Bonnemant (p. 198 et p. 583, n° 208) et fut acquis par la ville en 1836. Enfin, plusieurs médaillons d'applique présentent des motifs isiaques (p. 197), dont un, trouvé à Arles en 1943, sur lequel on voit une déesse debout, coiffée d'un *basileion* très rudimentaire, tenant un plat et un panier d'une main, le sistre de l'autre, est attribué au Lyonnais Félix.

De Cabassole (Saintes-Maries-de-la-Mer), en Camargue, provient une intaille en jaspe rouge (p. 198 et fig. 63, p. 197), représentant Harpocrate nu, debout, tenant une corne d'abondance dans le bras gauche et portant la dextre à la bouche. Datée du I^{er} siècle p.C., elle est conservée au M.D.A.A. (n° inv. FAN.92.00.2358). Une statue acéphale en calcaire, découverte en 1841 dans une maison au sud-est de l'amphithéâtre (M.D.A.A. FAN.92.00.410), est peut-être à identifier à un Harpocrate (p. 198 et p. 315, n° 096, notice 36). [LB]

Joaquín RUIZ DE ARBULO BAYONA, "Cuestiones económicas y sociales en torno a los santuarios de Isis y Serapis. La ofrenda de Numas en Emporion y el Serapeo de Ostia", dans J. L. Escacena Carrasco & E. Ferrer Albelda (éd.), *Entre dios y los hombres: el sacerdocio en la Antigüedad*, Spal Monografías, VII, Séville 2006, 197-227.

Tout a commencé en 1987 lorsque G. Fabre, M. Mayer et I. Rodà ont présenté la nouvelle interprétation de deux pierres ampuritaines, conservées au musée archéologique national de Madrid et au musée d'Ampurias, comme étant les fragments d'une même

inscription bilingue gréco-latine²⁶⁰. Il s'agit de l'offrande à Sarapis (et Isis ?) d'un Alexandrin qui a fait élever dans la cité d'Emporion un temple avec des images du culte et un portique. La chronologie de cette dédicace du I^{er} siècle a.C. revêt une importance singulière pour l'histoire et l'interprétation des sanctuaires d'Emporion, mais aussi pour l'expansion des cultes égyptiens dans la péninsule Ibérique. La nature de cette offrande amène J. R. A. à s'interroger sur des questions d'ordre économique et social liées aux sanctuaires d'Isis et Sarapis. Son étude, très documentée, revient d'abord sur les origines et le développement du culte à partir d'Alexandrie ainsi que sur les agents diffuseurs. Il accorde, à juste titre, un rôle majeur à l'île de Délos, dont le rôle n'a pas été suffisamment mis en avant dans la diffusion des cultes isiaques. Il insiste également sur le contexte d'apparition de ces divinités en Campanie, au II^e siècle a.C., qu'il faut rattacher aux relations établies entre les ports d'Alexandrie et de Pouzzoles pour le commerce du blé égyptien, notamment par le biais des commerçants transitant par Délos. Il choisit de porter une attention toute particulière aux études réalisées sur le Sérapéum d'Ostie qui montrent la diversité des usages complémentaires que peuvent assumer les sanctuaires isiaques. En effet, en lisant Apulée ou en contemplant les cadres d'Herculanum, on a l'impression que les cultes égyptiens formaient de petites et exotiques communautés de dévots privées. Le Sérapéum d'Ostie, au contraire, se révèle être une entité économique et sociale beaucoup plus complexe et pleine de nuances.

L'auteur revient ensuite sur le sanctuaire d'Emporion. D'après les données qu'il vient d'analyser, il conclut que le temple, les statues et le portique financés par Noumas devaient constituer un authentique *téménos* dédié aux divinités égyptiennes. Si Noumas s'était limité à l'offrande d'un petit temple, d'une chapelle ou d'un naos dans un des sanctuaires poliades ampuritains, la *stoa* mentionnée dans l'offrande manquerait de sens. D'un autre côté, si l'offrande avait seulement été la reconnaissance d'une *euploia* ou l'ex-voto d'un secours miraculeux au milieu d'une tempête, cette première possibilité aurait été suffisante. Au contraire, la présence dans l'offrande d'une *stoa* en plus d'un temple fait référence à la présence indépendante dans le sanctuaire d'un local (l'*abatou* des *Asclepieia*) où les dévots et les malades pouvaient recevoir l'incubation du dieu. Vu les exigences de la liturgie isiaque, il postule l'existence d'un clergé gardien des *sacra* et organisateur des premiers cultes. À la fin de l'époque républicaine, Emporion agit comme le grand port d'entrée du trafic maritime italien provenant des côtes de la Campanie. Au II^e siècle a.C., la quasi totalité de la trame urbaine de la Néapolis a été rénovée. C'est dans ce contexte de révision des données archéologiques que J. R. A. a publié ses analyses. Il soutient d'abord que le supposé sanctuaire de Sarapis était en réalité un gymnase, transformé plus tard en un

sanctuaire du culte impérial²⁶¹. De même, les sculptures retrouvées dans le secteur cultuel de la ville semblent prouver que les temples d'Isis/Sarapis et Asclépios devaient se situer dans une même enceinte²⁶². Il termine son article en annonçant, en collaboration avec David Vivó, une nouvelle étude des sculptures en marbre apparues dans l'*Asklepieion*²⁶³. [LP]

J. RUIZ DE ARBULO & David VIVÓ, "Serapis, Isis y los dioses acompañantes en Emporion: una nueva interpretación para el conjunto de esculturas aparecido en el supuesto *Asklepieion* emporitano", *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 18, 2008, 71-140.

En 1984, B. Holtzmann écrivait : "N'était la présence du serpent, on prendrait Asklépios pour Zeus, Poséidon ou Sérapis"²⁶⁴. Ainsi commence l'article de J. Ruiz de Arbulo et D. Vivó sur la nouvelle interprétation de l'ensemble des sculptures mis au jour dans le supposé sanctuaire d'Asclépios à Emporion, situé à l'ouest de l'entrée de la Néapolis. La figure centrale de ce travail est la statue du dieu, seul élément qui donnait à l'enceinte dans laquelle elle a été retrouvée son identité. Dès 1909, en prenant comme principal argument la présence à ses côtés d'un serpent enroulé sur lui-même, la statue est identifiée à Asclépios ; pourtant, à l'époque déjà, des doutes avaient été émis sur cette identification. Ce n'est qu'à partir des années 1980 que de nouvelles propositions de restitution obligèrent à s'interroger à nouveau sur l'objet. Il faut attendre les années 2006-2007 pour que soit lancé un projet de conservation/restauration, car plusieurs fragments de la statue, dont les bras, pouvaient offrir une réponse à l'identification de ce dieu. Elle peut maintenant être contemplée au siège du MAC-Empúries²⁶⁵. Après restauration, il semble évident qu'il ne peut s'agir que d'une des autres divinités patriarcales. Outre la restitution des bras de la statue, une caractéristique s'est révélée déterminante : le haut de la tête présente une cavité ménagée pour recevoir une coiffe qu'il faut identifier à une des couronnes du dieu égyptien Sarapis, sans pouvoir trancher entre le *calathos*, le *modius* ou l'*atef*. D'un point de vue strictement iconographique, cette statue est donc une image républicaine tardive de Sarapis.

L'ensemble des autres images, apparues pour la plupart dans le temple M de l'enceinte du sanctuaire considéré jusqu'ici comme un *Asklepieion* appartient, selon l'interprétation offerte par les auteurs, au cercle cultuel isiaque : outre Sarapis, ils ont identifié une Isis à partir de deux pieds attribués à une sculpture féminine, un Apolloniskos-Harpocrate avec la tête du dieu, la partie inférieure de son corps et le fragment d'une *cornucopia*, le fameux serpent à un *Agathos Daimon*, un piédestal (épigraphique ?) ayant pour motif un (des)

sphinx(s), une griffe d'animal qui reste l'élément le moins fiable (Cerbère, sphinx ou pied d'un meuble ?) ; enfin, un bassin à ablutions retrouvé *in situ* devait contenir l'eau sacré dont on connaît l'importance dans le rituel égyptien.

Ce contenu d'objets est à mettre en relation avec le fragment *IRC* III 15 qui appartient à la stèle bilingue (*RICIS*, 603/0701) dans laquelle un Alexandrin dit avoir dédié à Sarapis un temple, des statues et un portique. Remarquons que les auteurs sont enclins à résoudre la lacune située devant le nom du dieu par celui de sa parèdre. Ils restent toutefois nuancés sur cette hypothèse, conscients que cette restitution ferait du sanctuaire un Iséum où Sarapis aurait joué le rôle de *summaos theos*²⁶⁶. Le lieu exact de découverte de ce fragment est important pour comprendre la nouvelle interprétation délivrée par les deux auteurs. La stèle est en réalité composée de trois fragments. Le fragment *a*, qui comprend les quatre premières lignes du texte en latin, est une découverte fortuite datant du XIX^e siècle dans la zone de la Néapolis. Il a été offert à l'*Academia de la Historia* de Madrid. Les fragments *b* et *c* sont apparus peu de temps après, non dans la *cella* du temple situé en face de celui d'Asclépios, considéré depuis comme un *Sarapieion*, mais bien à l'extérieur de la porte d'entrée de la Néapolis pour le fragment *b* et dans une citerne située dans l'ère immédiate des temples M et P mis au jour l'année suivante pour le fragment *c*²⁶⁷ ; en d'autres termes, à dix mètres des fragments de la statue du dieu. Abandonnant l'identification de la statue avec un Asclépios, J. R. A et D. V. reconnaissent que Sarapis était le seul dieu vénéré dans le sanctuaire. Néanmoins, l'identification du temple M avec un Sérapéum n'implique pas de façon absolue que la dédicace de Noumas se réfère à la totalité de l'enceinte sacrée qui date du V^e siècle a.C. et qui a subi par la suite d'importantes transformations au moment de la réforme urbanistique de la Néapolis au II^e siècle a.C.

Enfin, les auteurs reviennent sur la question de l'offrande de Noumas. À partir du II^e siècle a.C. et jusqu'au Haut Empire, Isis et Sarapis étaient considérés comme les grands dieux protecteurs de la navigation en Méditerranée. Noumas, navigateur et négociant alexandrin, qui avait peut-être fait le chemin en passant par la baie de Naples, tenait à remercier ses dieux nationaux. Toutefois, il alla plus loin dans son offrande comme s'il souhaitait promouvoir le culte de ces dieux protecteurs dans cette cité si éloignée de sa ville natale. L'explication de la stèle bilingue est à chercher du côté de l'économie de la cité gréco-ibérique d'Emporion. Outre la construction d'une nouvelle cité italique, son port connaissait l'arrivée massive de produits italiens.

261/ Ruiz de Arbulo 1994, 11-44.

262/ Ruiz de Arbulo 1995, 327-338.

263/ Cf. notice suivante.

264/ Holtzmann 1984, 896.

265/ Cf. le catalogue de l'exposition consacré au retour de la statue au musée (*LEsculapi* 2007).

266/ Les auteurs soutiennent la présence d'Isis aux côtés de Sérapis à Emporion. Si le contexte d'apparition du culte du dieu semble correspondre à ce qui se passe ailleurs en Méditerranée, c'est sans compter la ville de Carthagène où on observe la présence conjointe des deux époux.

267/ *Diario de Gandía* 1908, 133, 14 de agosto et 1908, 63, 29 de octubre.

Malgré cette influence, Noumas ne pouvait ignorer la tradition culturelle grecque qui précédait l'implantation des Romains. [LP]

Robert SABLAYROLLES & Argitxu BEYRIE, *Le Comminges (Haute-Garonne)*, CAG, 31/2, Paris 2006.

De la grande villa gallo-romaine de Montmaurin provient une petite tête en bronze d'Hélios-Sarapis, jadis dorée selon ses inventeurs²⁶⁸, trouvée en 1946 sous les débris de la toiture écroulée du péristyle (h. conservée 8,5 cm ; p. 214, fig. 242). Le dieu est coiffé du *calathos* et sa tête est entourée de sept rayons solaires. Ce petit bronze daterait du III^e ou du début du IV^e siècle p.C.

En 1947, lors de fouilles entreprises dans un habitat gallo-romain des III^e-IV^e siècles p.C., près de Saint-Loup-de-Comminges, fut exhumé un lot de plaquettes d'ivoire sculpté, provenant vraisemblablement de l'ornementation d'un coffret quadrangulaire dont la présence dans le sud-ouest de la Gaule peut s'expliquer par la prospérité agricole que connut la région au IV^e siècle. Il s'agit probablement d'un travail alexandrin du III^e siècle. On y remarque une représentation de Sarapis coiffé d'un *calathos* orné, non identifié par les auteurs (p. 413), qui en donnent pourtant une photographie (fig. 522) d'après G. Fouet²⁶⁹. Je n'ai pas trouvé, sauf erreur, mention dans ce volume du vase sigillé à décor égyptisant trouvé dans les fouilles de Saint-Bertrand-de-Comminges et étudié par R. Gavelle²⁷⁰, ni de la statuette fragmentaire d'Osiris en calcaire jaunâtre, conservant une partie de cartouche rappelant le nom de Ramsès II, qui aurait été découverte vers 1963-1964 à Moustajon (Haute-Garonne), entre Barbazan et Saint-Bertrand-de-Comminges²⁷¹. [LB]

Michael SABOTTKA, *Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr.*, Études alexandrines, 16, Le Caire 2008.

Cet ouvrage important, issu d'une dissertation soutenue en 1985, s'attache à présenter les fondations du *Sarapieion* d'Alexandrie mises au jour lors des fouilles effectuées par l'expédition von Sieglin entre 1898 et 1902, jamais publiées, confrontées aux découvertes d'A. Rowe lors de la Seconde Guerre Mondiale (1942-1945)²⁷² et aux propres investigations de M. S. sur place. Les autres documents provenant du site (sculptures, inscriptions, fragments architecturaux, ...) ne sont pas pris en considération. Un premier complexe, datable du règne de Ptolémée Sôter ou du début de celui de

Ptolémée Philadelphie, apparaît sous les constructions de Ptolémée Évergète. Plusieurs pièces, des mosaïques, un autel dédié à Philadelphie et à son épouse Arsinoé le confirment. Sur la foi des dépôts de fondation de la grande enceinte et du temple, M. S. attribue à Ptolémée III la construction du grand ensemble monumental d'époque ptolémaïque, à l'exception d'un petit sanctuaire d'Harpocrate érigé par Ptolémée IV au nord-est du temple de Sarapis, *contra* J. McKenzie²⁷³. À cet ensemble imposant succéda un vaste complexe religieux d'époque romaine, avec piscine, que M. S. propose de dater du règne d'Hadrien, mais qu'il semble préférable de rapporter à la période 180-217, l'essentiel des bâtiments étant attribuable au règne de Septime Sévère. Est enfin évoquée la destruction du *Sarapieion*, traditionnellement datée de 391²⁷⁴. L'étude menée par M. S. confirme les descriptions de Rufin d'Aquilée et d'Aphthonius, parfois mésestimées. Deux constructions chrétiennes, un martyrium et une église, furent élevées sur le site, qui ne fut pas systématiquement rasé – même si le temple lui, le fut –, la colonnade ayant subsisté jusqu'à l'époque arabe, peut-être parce qu'elle longeait des pièces ayant fait office de bibliothèques, préservant notamment les volumes de la Septante, avant d'être démantelée par Saladin. Mais il est remarquable qu'aucune église d'envergure n'ait succédé au temple lui-même, au sommet de la colline. [LB]

Valeria SAMPAOLO, "L'Isèo pompeiano", dans St. De Caro (éd.), *Egittomania*, Milan 2006, 87-97 (texte) et 98-112, n° II.16-53 (le pitture dell'Isèo), 113-117, n° II.54-78 (sculture e arredi), 118, n° II.79-81 (oggetti egiziani).

Les documents sélectionnés parmi les peintures (II.16-53), les sculptures et le mobilier (II.54-78) ainsi que les objets égyptiens (II.79-81) sont remis en situation dans l'espace de l'Iséum. Les bâtiments et les salles sont présentés avec les indications nécessaires pour comprendre leur décoration et leur aspect fonctionnel dans le cadre architectural traditionnel : portique, *purgatorium*, temple et cour, *ekklesiasterion*, *sacrarium*. D'autre part, on s'intéresse à l'historiographie du sanctuaire depuis 1765 avec un accent mis sur les dessins et gravures anciennes dont le précieux témoignage aide à la localisation des éléments isolés.

Le catalogue de la sélection de peintures du musée archéologique national de Naples est de présentation complexe avec une numérotation double : il comporte 37 notices (II.16-53), 69 numéros (I.1 sq.) et 22 illustrations. Il tient compte de la variété des monuments : frise des registres inférieurs et supérieurs, panneaux, vignettes, petits cadres, grands tableaux ; mais aussi d'une certaine thématique : prêtres (II.21), paysages sacrés (II.40, II.44-46, II.48), scènes mythologiques (II.41 ; II.47 ; II.51),

268/ Labrousse 1953, 257-267 ; Fouet 1969, 168-169 et 176, pl. LII.

269/ Fouet & Labrousse 1950, 147-153.

270/ Gavelle 1966, 495-508.

271/ Ramond 1976, 69-72. La photographie du document évoque des représentations d'Osiris de Villeneuve-lès-Avignon (Gard), sur l'authenticité desquelles J. Leclant avait émis quelques doutes fondés : cf. Leclant 1974, 269-270, fig. 11.

272/ Rowe 1946, 1-70, 14 fig., XVIII pl. ; Rowe & Rees 1957, 485-520.

273/ McKenzie *et al.* 2004, 73-121 ; McKenzie 2009, 773-778. Pour une présentation détaillée de cet ensemble, cf., dans Bricault 2008c, 175-178, la recension par M. Malaise de l'important article de Kessler 2000, 163-230, qui utilise la thèse de Sabotcka.

274/ Mais voir l'argumentation de Hahn 2008, 335-363, qui propose plutôt 392.

figures divines (II.49 ; II.50), animaux sacrés (II.52-53) ce qui n'exclut pas des regroupements dans l'espace : *ekklesiasterion* (II.39-48), *sacrarium* (II.49-53). Pour des compléments de documentation et d'illustrations, on consultera St. De Caro, *Guida* (supra, p. 375).

Le catalogue des sculptures et du mobilier comporte 24 notices (II.54-78), 25 numéros (2.1 à 5.8) et 6 illustrations. Parmi les inscriptions, seule est sélectionnée l'illustre dédicace de la réfection du temple d'Isis par Numerius Popidius Celsinus (II.54, 2.1 = *RICIS*, 504/0202). Viennent, ensuite, les sculptures en pierre d'hommes ou de divinités (3.1-10) avec deux représentations célèbres de la déesse, puis, les terres cuites architecturales : sima, antéfixes (4.1-7), enfin, divers objets du matériel du sanctuaire : sistres, ciste, candélabres, brasier (5.1-8).

Trois notices d'objets égyptiens trouvés *in situ* dans le sanctuaire clôturent ce chapitre du catalogue : la stèle de Semtawi-tefnakht fixée au podium (II.79), l'oushebti de Paef-hery-hesou trouvé dans la fosse de résidus (II.80) et la statuette de divinité accroupie de la niche du *sacrarium* (II.81)²⁷⁵. [MCB]

Mirjana SANADER & Ante RENDIC MIOCEVIC (dir.), *Religija i mit kao poticaj rimskoj provincijalnoj plastici. Akti VIII. međunarodnog kolokvija o problemima rimskog provincijalnog umjetničkog stvaralaštva*, Zagreb, 5.-8. V. 2003 [*La religion et le mythe comme inspiration pour la sculpture romaine provinciale : Actes du VIII^{ème} colloque international sur les problèmes de l'art provincial romain*], Zagreb 2005.

Plusieurs études parues dans ce volume sont dépouillées dans la présente chronique.

Sandra SANDRI, *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, OLA, 151, Louvain-Paris-Dudley 2006.

Le dieu Har-pa-chered ("Horus l'enfant"), transcrit en grec par Harpocrate²⁷⁶, intéresse autant les égyptologues que les isiacologues. Les origines égyptiennes de cette divinité attendaient cependant encore une monographie. C'est aujourd'hui chose faite grâce au volumineux travail de S. S., qui repose sur 473 sources²⁷⁷, émanant principalement des temples de l'époque gréco-romaine (environ 2/3 de la documentation), et particulièrement de Philae. L'enquête a dû tenir compte d'éléments discriminants qui ont permis de repérer ce qui était vraiment relatif à ce dieu, et non à des comparses divins partageant son allure infantile²⁷⁸. Le but essentiel du livre est de déterminer les circonstances de la naissance de

cette figure et de déterminer dans quelle mesure elle pourrait être le prototype des autres dieux-enfants. La matière traitée relève plutôt de la religion pharaonique et de sa survie dans les sanctuaires de l'époque gréco-romaine, mais les observations tirées de ces données sont essentielles pour tenter de percevoir les racines de l'Harpocrate hellénisé, tant dans la vallée du Nil que dans le cadre de la diaspora isiaque.

La première partie démontre que, jusqu'à la fin du Nouvel Empire, si l'enfance d'Horus peut être évoquée à travers le mythe osirien, cet aspect n'a pas donné lieu à une iconographie ou à une désignation propre. Il est ensuite question de l'étude du nom de Har-pa-chered, de ses variantes et de sa signification. La lecture est assurée par les orthographes plus explicites de l'époque ptolémaïque et par le rendu de ce nom en grec. Il faut souligner que si l'appellation *pa-chered* caractérise d'autres enfants divins de la Troisième Période Intermédiaire, elle fonctionne alors comme épithète, et non comme composante du théonyme lui-même. L'auteur passe ensuite à la dispersion du culte de notre dieu dans l'espace et le temps. Les sources montrent que Thèbes fut un lieu important dès le début de son apparition²⁷⁹, mais sa représentation la plus ancienne se rencontre sur une stèle de Mendès de la 22^e dynastie (pl. 24), où il est figuré nu, le doigt à la bouche, coiffé de la tresse de l'enfance et d'un étroit serre-tête avec *uraeus*. Il est intéressant de relever que la montée de son culte se produit sous des rois d'origine étrangère (Libyens de la 22^e dynastie, Kouchites de la 25^e dynastie et Grecs ou Romains de l'Égypte tardive), peut-être en quête d'une légitimation²⁸⁰.

Dans le domaine des terres cuites "gréco-égyptiennes", on rencontre un dieu-enfant hellénisé à Alexandrie et à Athribis dès le III^e siècle a.C. Comme Harpocrate est le seul dieu-enfant égyptien connu jusqu'ici à Alexandrie, S. S. pense que ce jeune dieu est bien Harpocrate. Elle en situe l'hellénisation à Alexandrie. L'introduction d'Harpocrate dans le Fayoum se fait seulement à la fin de la période ptolémaïque et son culte se déduit uniquement de documents écrits en grec. Dans les textes grecs d'Égypte, Harpocrate est mis en relation avec Isis et Sarapis, mais il n'est jamais présenté comme le rejeton du nouvel époux d'Isis²⁸¹.

L'auteur s'intéresse alors aux titres désignant les prêtres de Har-pa-chered. Certains (*khenemty*, *menây*, *tchay djadja*) se retrouvent dans l'entourage d'autres dieux-enfants et, pour les deux premiers, des princes et princesses.

Le lecteur est alors convié à recenser les marques de dévotion privée (noms théophores, dont la fréquence

275/ Comparer Poole 2004, 209-243.

276/ Ce nom se lit pour la première fois sur les plaquettes de fondation bilingues du temple dédié à lui par Ptolémée IV dans le *Sarapieion* d'Alexandrie.

277/ Celles-ci prennent en compte les documents figurés, les textes, les titres des prêtres et les anthroponymes théophores.

278/ Cette délicate question avait déjà été examinée par le même auteur dans son article paru en 2004 (Sandri 2004 ; cf. Bricault 2008c, 207-208). Voir aussi Forgeau 2002, 6-23.

279/ Sur un papyrus datable, sur base paléographique, des dynasties 20-22, et plus probablement de la 21^e dynastie (p. 27)

280/ À Philae (p. 159-160, n. 987), Har-pa-chered est désigné comme le père du pharaon. En revanche, toujours à Philae (p. 171, n. 1052), Auguste est identifié à Har-pa-chered.

281/ Dans la documentation isiaque extérieure au pays, dans l'arétalogie tardive (fin III^e - début du IV^e siècle p.C.) de Chalcis (cf. *RICIS*, 104/0206), dédiée précisément à Karpocrate, ce dernier est dit fils de Sarapis et d'Isis, mais c'est la seule attestation.

suit la courbe de popularité du dieu, offrandes votives de statuettes²⁸², de figurines et de quelques stèles, puis, plus tard, de terres cuites).

Le chapitre suivant est réservé à l'iconographie²⁸³. Har-pa-chered, toujours totalement anthropomorphe possède, presque sans exception, au moins une des marques distinctives des dieux-enfants : nudité, tresse latérale, doigt à la bouche. Dans les reliefs et sur les petits objets, le dieu est parfois vêtu d'un pagne, et d'un "corselet". Deux nouveautés voient le jour à l'époque ptolémaïque : la présence éventuelle d'un manteau, qui ne masque pas l'avant du corps, et d'un vanneau tenu dans une main, vraisemblablement symbole de son pouvoir sur ses sujets (*rekhyt*). Les couronnes sont multiples et ne lui sont pas personnelles, bien que l'on distingue de nettes tendances statistiques. Le *pschent*, coiffure royale par excellence, est son attribut favori, et en fait l'héritier d'Osiris. Certaines couronnes semblent des particularités locales. Tel est le cas du serre-tête avec *uraeus* qui paraît typique de Mendès. Le mortier surmonté du disque solaire et de deux rémiges de faucon est étroitement lié à Coptos et à Amon, car l'enfant divin est alors fréquemment qualifié de "très grand, premier (né) d'Amon".

Les scènes montrent sa naissance (sur le tour de Chnoum ou émergeant du lotus), son allaitement par Isis²⁸⁴, sa présence sur le symbole de la réunion des deux terres (*sema-taouy*) ou engoncé dans un haut trône flanqué de lions.

Les rapports nourris par Har-pa-chered avec d'autres divinités sont ensuite examinés. L'épithète la plus fréquente en fait le fils d'Isis, et plus rarement d'Osiris. Il entre aussi dans des triades, par exemple en compagnie de Min et d'Isis à Coptos. Il est encore étroitement lié à Hathor, à laquelle Isis a fini par s'assimiler. Toutefois, ce n'est qu'à Edfou que notre dieu n'a plus pour mère Isis mais bien Mehyt, probablement parce que dans ce temple Isis est déjà la mère de Harsomtous-pa-chered.

Plusieurs divinités du panthéon égyptien sont mises en rapport avec Har-pa-chered parce qu'elles l'ont mis au monde, protégé ou lui ont transmis la royauté. À cet égard, sa liaison avec Amon, - que nous avons déjà évoquée par la couronne à double plume et sa qualification de "premier né d'Amon", - est révélatrice. D'autres dieux-enfants de la région thébaine offrent le même titre lié à Amon. Les plus anciens exemples remontent à la Troisième Période Intermédiaire et s'appliquent à Chonsou-pa-chered. Pour sa part, Har-pa-chered en bénéficiera à partir de la 26^e dynastie pour manifester, non une véritable filiation, mais pour établir

une parenté institutionnelle avec le géniteur mythique des rois, suivant la théogamie du Nouvel Empire.

En revanche, Har-pa-chered peut donner une coloration particulière à Chonsou (qui devenu ainsi également le fils d'Isis et d'Osiris renforce son rôle d'héritier de la royauté), à Pa-Rê et à Anubis.

Le chapitre suivant met en évidence les aspects et les fonctions de Har-pa-chered. Il est d'abord l'enfant, héritier royal, mais aussi roi de l'Égypte. C'est pourquoi il porte le *pschent*, attribue la souveraineté sur le pays aux pharaons, et leur dispense, ainsi qu'au peuple, vivres²⁸⁵ et vie. Il est encore garant de renouvellement dans la mesure où il manifeste Osiris régénéré. Dans la même perspective, il est aussi assimilé au soleil qui renaît chaque jour.

Comment se situe Har-pa-chered par rapport aux autres Horus, également nés d'Isis et d'Osiris, et autres dieux-enfants ? Si Har-pa-chered voit le jour à la Troisième Période Intermédiaire comme un dieu indépendant, objet d'un culte, c'est en vertu d'un principe de la religion égyptienne qui permet de distinguer diverses formes d'une même divinité. Ainsi, Har-pa-chered est l'aspect enfantin d'Horus, fils d'Osiris. Les deux divinités nourrissent bien des points communs (filiation, héritage, succession), mais leur nom et leur iconographie diffèrent. En outre, Har-pa-chered, bien qu'enfant, possède la royauté, alors qu'Horus ne l'obtiendra qu'après une lutte qu'il mènera, une fois devenu grand et qualifié d'Harendotès ("Horus vengeur de son père"). Harsiesi ("Horus, fils d'Isis") est une figure plus complexe, car il peut aussi bien être conçu en tant qu'Horus adulte que sous une forme enfantine, plus rare, attestée depuis l'époque saïte, et parfois allaité par Isis. Malgré sa nature occasionnelle d'enfant, Harsiesi n'est jamais qualifié de *pa-chered*. Il est possible que le dédoublement du fils d'Isis et d'Osiris ne soit pas antérieur à l'époque romaine. L'auteur (p. 195, n. 1198) se demande si les terres cuites représentant deux dieux-enfants (souvent identifiés comme "Harpocrates-Zwillinge") ne traduiraient pas sur le plan de l'imagerie cette double forme. En tout cas, une inscription métrique²⁸⁶ du III^e siècle p.C. mentionne "Karpocrate sous une double forme".

Har-pa-chered n'est pas le plus ancien dieu-enfant ; déjà sur une stèle de la 20^e dynastie, Chonsou est figuré comme un enfant. Il en va de même pour Ihy, le fils d'Hathor, dès le Moyen Empire. Dans le domaine funéraire, au Nouvel Empire, l'enfant solaire joue un rôle sans cesse plus grand. Sous la Troisième Période Intermédiaire, la théologie des dieux-enfants progresse (cf. à Tanis un Chonsou-pa-chered, et dans la zone memphite, un Héka [fils de Sekhmet]-pa-chered). Dès le Nouvel Empire, le désir de faire du pharaon l'enfant, héritier d'Amon, expliquerait les figurations du roi sous un aspect infantile. C'est cet enfant royal qui aurait fourni un modèle pour la création de Har-pa-chered,

282/ Parmi les statuettes d'un enfant divin, 72 spécifient qu'il s'agit de Har-pa-chered.

283/ À la bibliographie bien documentée de cet ouvrage, ajoutons l'article de D. Meeks, "Harpocrates", dans *Iconography of Deities and Demons* (dont une pré-publication électronique était déjà disponible, au moment de la rédaction de cette notice, en 2008, sur le site "http://www.religionswissenschaft.unizh.ch/idd").

284/ L'auteur ne note pas que ce thème, qui deviendra très commun, se trouve, pour la première fois, sur une stèle de Boubastis de la 23^e dynastie, cf. Forgeau 2002, 18.

285/ Un thème fréquent sur les terres cuites de l'Égypte gréco-romaine.

286/ Autel du III^e siècle p.C., cf. Bernard 1969b, 409.

dont les plus anciennes attestations sont thébaines et mettent l'accent sur sa filiation avec Amon. Par analogie avec le nouveau roi, né des œuvres d'Amon, la fonction principale de Har-pa-chered serait d'incarner le successeur légitime de la couronne. Ainsi Har-pa-chered ne serait pas le prototype des dieux-enfants, mais il aurait vu le jour dans la mouvance contemporaine de la *Kindgott-Theologie*, qui va s'amplifier encore durant la période gréco-romaine. C'est pourquoi cette forme d'Horus aurait une allure purement humaine et que, malgré son jeune âge, il serait déjà investi de la royauté.

L'ouvrage se termine par d'utiles indices : un catalogue des sources, variantes hiéroglyphiques du nom de Har-pa-chered, liste des prêtres liés à son culte, noms théophores, table des particularités iconographiques, liste des épithètes, relevé des paroles prononcées par le dieu, types de scènes où figure Har-pa-chered. [MM]

S. SANDRI, "Der Kindgott im Boot. Zu einem Motiv in der gräko-ägyptischen Koroplastik", *CdÉ*, 81, 2006, 287-310.

Publication et interprétation de onze terres cuites gréco-égyptiennes figurant un dieu-enfant dans une embarcation. La première montre un enfant divin, couronné d'un disque solaire, le doigt à la bouche, tenant un lotus à longue tige, trônant entre deux serpents coiffés du *basileion* ou du *pschent*, dans lesquels l'auteur reconnaît Isis et Sarapis ophiomorphes. La pièce est à mettre en relation avec le thème égyptien de l'enfant solaire dans sa barque, ici supportée par deux boutons de lotus. Dans ce cas, il nous paraît que le jeune dieu est à identifier à Harpocrate, forme jeune du soleil. Les dix autres terres cuites appartiennent à un autre répertoire. Elles représentent un dieu-enfant, impossible à identifier précisément, dans des poses relâchées et accompagnés d'un ou plusieurs attributs en relation avec ses dons de dispensateur de nourriture : corne d'abondance, pot rond, pain, amphore(s), tandis que le décor montre des traits typiques de scènes nilotiques, comparables à certaines embarcations de la mosaïque de Palestrina. Sur quelques pièces, le personnage est à moitié couché, appuyé sur un bras, une pose inhabituelle pour l'Égypte, mais que l'on retrouve à l'époque gréco-romaine pour caractériser le Nil personnifié. Ces terres cuites mélangent donc, une fois de plus, des réalités égyptiennes (bateau sur le Nil, nourriture alimentaire par le dieu) et un langage formel tiré de la culture grecque et romaine. L'article se termine par une description des documents étudiés. [MM]

Daniela SCAGLIARINI CORLAITA, "*Phoenix volavit*: continuità e aggiornamenti nel sistema di icone tramandato dalla propaganda politica augustea", dans *Iconografia 2005: immagini e immaginari dall'antichità classica al mondo moderno : atti del Convegno internazionale, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti*, 26-28 gennaio 2005, Rome 2006, 145-154.

Dans le programme d'images utilisées par Auguste pour le support de son *auctoritas*, on s'attardera sur le programme des décors pariétaux des cités vésuviennes évoquant l'âge d'or : cygne vénuséen en vol, griffon apollonien, sphinge (fig. 1-3). Un peu avant le milieu du I^{er}

siècle p.C. apparaît la représentation du phénix, venant d'un mythe d'origine égyptienne, mais mis en relation avec le *saeculum aureum* et l'annonce de la *conversio magni anni* ; l'oiseau porte en signes distinctifs une touffe de plumes sous le bec et une crête emplumée sur la tête. Ce type apparaît dans le III^e style de dérivation augustéenne (fig. 4a) et surtout dans le IV^e style (après le séisme de 62) dans tous les types d'édifices, privés (fig. 1-4) comme publics (fig. 5), avec un traitement plus ou moins stylisé.

Une clef de lecture adaptée à la réalité locale est fournie par le décor de la façade de la *caupona* d'Euxinus à Pompéi (fig. 6) avec l'inscription FELIX PHOENIX ET TU (puisses-tu avoir la félicité du phénix) : l'oiseau devient de bon augure pour conjurer les catastrophes. En revanche, une paroi de l'*Ecclesiastèrion* de l'Iséum pompéien, où le volatile est juché sur la stèle-sarcophage d'Osiris, ne se comprend qu'en milieu isiaque. À la fin du I^{er} siècle p.C., l'iconographie change et l'oiseau prend peu à peu l'aspect d'un héron nimbé (monnaies d'Hadrien avec la légende AETERNITAS) lié à l'immortalité avec des prolongements dans le christianisme²⁸⁷. [MCB]

Albert SCHACHTER, "Egyptian Cults and Local Elites in Boiotia", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 364-391.

Nul sanctuaire isiaque n'a encore été identifié en Béotie et bien rares sont les documents iconographiques publiés concernant ces cultes. C'est donc à partir d'une documentation quasi exclusivement épigraphique qu'A. S. fait un point, vingt ans après P. Roesch²⁸⁸, sur la présence isiaque en Béotie hellénistique et romaine. Apparus dans la région durant la seconde moitié du III^e siècle a.C., Isis et surtout Sarapis bénéficient de fondations essentiellement privées. Celles-ci ne sont pas seulement l'affaire d'étrangers ou de milieux populaires, mais touchent rapidement les élites béotiennes. Plus d'une centaine de textes de manumissions d'époque hellénistique parmi ceux qui nous ont été conservés indiquent qu'elles s'effectuaient fréquemment par consécration à Sarapis. De façon surprenante et contrairement à la Phocide voisine, aucun texte d'époque impériale ne prolonge cette situation. C'est alors Isis qui semble prendre le pas sur son père dans les inscriptions, comme le laisse entrevoir le dossier épigraphique de Thespies. Cependant, il faut prendre garde à ne pas appliquer aveuglément à la Béotie toute entière ce qui paraît se dégager de la seule réalité thespienne. Comme dans d'autres régions de Grèce, on note un effacement de la documentation relative aux cultes isiaques entre le milieu du I^{er} siècle a.C. et la seconde moitié du II^e siècle p.C., qu'il faudrait toutefois nuancer selon l'auteur par la persistance de nombreux noms théophores isiaques durant cette période, construits pour la plupart sur le nom d'Isis. La distribution géographique de ceux-ci ne recoupant pas nécessairement la carte des attestations culturelles

287/ Pour le thème du phénix, cf. Lecocq 2003.

288/ Roesch 1989, 621-629.

– aucun nom théophore à Chéronée, mais plusieurs à Platées, Lébadée ou Thisbe, toutes citées absentes de l'*Atlas* –, il faut admettre que le hasard des trouvailles, dans cette partie peu explorée de Grèce continentale, peut-être plus encore qu'ailleurs, ne peut qu'inciter le chercheur à la prudence. [LB]

Peter SCHERRER, "Das sogenannte Serapeion in Ephesos: ein Mouseion?", dans A. Hoffmann (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches*, Byzas, 1, Istanbul 2005, 109-138.

P. S. était le responsable des fouilles menées dans les années 1990-1992 au complexe qualifié de *Serapeion* d'Éphèse. Il décrit les résultats des fouilles du téménos (p. 112-123 : "Vorläufige Ergebnisse der Arbeiten 1990 bis 1992 im Temenos") et présente l'architecture du temple présumé de Sérapis (p. 124-130). Sur la base d'observations récentes, mais aussi d'un examen critique des résultats antérieurs, P. S. propose une nouvelle interprétation du complexe. En fait, les installations hydrauliques, qui ne ressemblent pas à celles habituellement utilisées dans les temples isiaques, et le plan général du téménos s'appliquent plutôt à un *Mouseion*, dont la présence à Éphèse est connue par diverses inscriptions. [PC]

Stefan SCHMIDT, "Serapis - ein neuer Gott für die Griechen in Ägypten", dans H. Beck (éd.), *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung*, Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie, 26. November 2005 - 26. Februar 2006, Francfort-s/Main 2005, 291-304.

L'ancienne thèse, selon laquelle Sarapis aurait été créé par les Ptolémées pour unir Grecs et Égyptiens dans un même culte, demande à être sérieusement revue. Sarapis n'était pas une divinité totalement neuve et l'on ne peut plus soutenir le problème de l'intégration en ces termes.

Il existe assez de preuves pour affirmer que Sarapis est une forme grécisée de l'Osiris-Apis de Memphis, même s'il n'est "pas possible" de faire dériver le nom grec de l'égyptien "Osiris-Apis". S. S. évoque l'hypothèse de D. Kessler²⁸⁹ qui veut trouver l'étymologie dans l'égyptien *sr-hp*, "l'Apis qui délivre des oracles", mais il remarque que, durant l'époque hellénistique, Sarapis est d'abord un dieu guérisseur, et non oraculaire. Déjà durant la période pré-hellénistique (VI^e-IV^e siècles), l'adoration d'Osiris-Apis dans la nécropole memphite n'est pas le fait des seuls indigènes, mais aussi des étrangers, dont des Grecs, installés dans la région sous Amasis. En témoignent les stèles cariennes figurant le taureau Apis et des offrandes porteuses de noms n'appartenant pas à l'onomastique égyptienne. Alexandre le Grand lui-même ira honorer le taureau sacré.

C'est l'implantation de Sarapis à Alexandrie qui marque le pas décisif de son entrée dans le panthéon grec. Les conditions et les raisons de cette décision sont difficiles à démêler : les sources se contredisent, et bien

des traits paraissent légendaires. Les récits qui font venir la statue d'un sanctuaire étranger sont un moyen de faire paraître son image culturelle comme particulièrement ancienne et importante. La construction du grand *Serapeion* d'Alexandrie par Ptolémée III nous donne un *terminus ante quem*, mais l'introduction du culte dans la ville peut remonter à la fin du IV^e ou au début du III^e siècle a.C.

La création du culte de Sarapis, ou plutôt de sa nouvelle iconographie, fut un moyen pour les Ptolémées de fournir aux habitants grecs de la nouvelle Cité, venus d'horizons divers, un culte commun et intégrateur²⁹⁰. Si le choix s'est porté sur Osiris-Apis, c'est que cette divinité locale avait déjà attiré l'intérêt de Grecs avant l'installation du régime lagide, ce qui nous paraît effectivement essentiel. En outre, cet emprunt à un culte memphite étroitement lié à la royauté offrait l'opportunité d'ancrer à Alexandrie des liens entre la capitale et la maison royale. Sarapis a pu attirer des Égyptiens, mais le but n'était pas d'intégrer Grecs et indigènes dans un nouveau culte.

La question de l'iconographie de la statue originelle de Sarapis est tout aussi embrouillée. On a cru longtemps que cette statue correspondait aux nombreuses représentations d'époque romaine montrant Sarapis trônant, le front ombragé par des mèches, avec Cerbère à ses pieds. Selon les recherches de L. Castiglione, aucune œuvre hellénistique ne montrerait cette chevelure, et la statue originelle devait présenter des cheveux rejetés sur le haut du front (*l'anastolè*). En fait, les deux coiffures ne représentent pas deux types de chevelures à mettre sur le même pied.

En réalité, les nombreux portraits avec mèches frontales constituent un type simplement au sens d'une tradition d'un modèle déterminé, tandis que sous le concept d'*anastolè*, ont été rassemblées toutes les images qui ne présentent pas les cheveux retombant sur le front. Pour l'auteur, le type principal se définit moins par les mèches sur le front que par un ensemble d'autres marques : un visage large et plat, une moustache et une barbe aux touffes asymétriques, un buste puissant et musclé vêtu d'un chiton mince à l'encolure en U. Le dieu est assis sur un trône, la tête tournée vers la droite, le bras droit levé tenant un sceptre, et la main gauche au-dessus de Cerbère. Plusieurs de ces caractéristiques de la tête et du tronc se retrouvent sur des Sarapis debout. Ce ne sont donc pas les mèches frontales qui déterminent l'appartenance au "Haupttypus", comme le montrent des têtes qui possèdent les mèches frontales, mais qui, dans leurs détails, s'éloignent du type ici décrit.

À côté de ce dernier, on rencontre des têtes qui suivent le schéma gréco-romain du "Vatergott", souvent coiffé de l'une ou l'autre variante de *l'anastolè*, et qui s'éloignent des caractéristiques communes au type principal. Dans la plupart des cas, il s'agit de créations d'époque impériale imprégnées de l'art classique. Il n'y

289/ Kessler 2000, 189.

290/ L'auteur reconnaît cependant que le rôle de divinité poliade n'est pas attesté avant l'époque romaine.

aurait donc pas d'“Anastoletypus” propre à l'iconographie de Sarapis.

L'article se termine par une tentative de reconstruction de la statue cultuelle de haute époque hellénistique. Grâce à des comparaisons avec des représentations d'autres dieux, S. S. conclut que le visage du type principal, s'il est de loin le plus fréquent, n'a cependant pu voir le jour avant le I^{er} siècle a.C. On ignore donc toujours quelle était l'allure de la première statue. Il n'est pas impossible qu'elle ait été pourvue de mèches frontales, comme pourrait le laisser penser une statue de Délos, certainement antérieure au milieu du II^e siècle a.C., retrouvée dans le *Sarapieion B*, représentant un dieu, qui est très vraisemblablement une image de Sarapis, et dont le front a gardé des restes de pareilles mèches.

Cet article est de nature à relancer le débat sur les origines de Sarapis, et surtout de son iconographie. On pourra regretter que la question des couronnes soit laissée de côté, tout comme le matériel des intailles hellénistiques [MM].

Mario SEGRE, *Iscrizioni di Cos*, éd. par M. L. Lazzarini et G. Vallarino, Monografie della Scuola archeologica di Atene e delle Missioni italiane in Oriente, VI.2, Rome 2007.

Ce second volume²⁹¹ posthume des inscriptions de Cos réunies par M. S. avant le second conflit mondial est consacré aux textes funéraires. On y trouve une série importante de théophores isiaques : un Isias, fils de Dôros (EF 120), au II^e siècle a.C. ; une Isigeneia, fille de Ptolemaios (EF 19), un Sarapiôn, fils de Dionysios, d'Alexandrie (EF 212), une Artemisias, fille de Sarapiôn (EF 499), une Bakchis, fille d'Isidôros, et un Isidôros, deuxième du nom (EF 623), un Isidôros fils de Menelaos, de Sicyone, (EF 746), une Cornèlia Eisias (EF 824), au I^{er} siècle a.C. ; un Apollônios, fils d'Eisidotos (EF 494) au I^{er} siècle a.C. ou I^{er} siècle p.C. ; une Eisdôra (EF 14) au début de l'époque impériale ; un Isidotos, fils d'Isokratos, de Chios (EF 452) au I^{er} siècle p.C. ; un Ision (EF 350), un Gaios Bibios Serapiôn (EF 379), un Leukios Pompèios Serapiôn (?) (EF 420), un Isidôros, fils d'Apollodôros (EF 463), et une Serapias Lailia (EF 694), à l'époque impériale. Une borne du I^{er} siècle p.C., trouvée à Kermetè, fixait “la limite des sépultures du thiasse des hiérodules d'Isis présidé par Eucharistos” (EF 470 = *RICIS Suppl.* II, 204/1011, à rapprocher de *RICIS*, 204/1008) ; les hiérodules d'Isis n'étaient jusqu'à présent attestés qu'à Rome (*RICIS*, 501/0107) et au Portus Ostiae (*RICIS*, 503/1211) au début du III^e siècle p.C. [RV]

Giulia SFAMENI GASPARRO, “The Hellenistic face of Isis: Cosmic and saviour goddess”, dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 40-72.

Pour expliquer le succès des cultes orientaux dans le monde gréco-romain, jusqu'ici on a surtout pris

en compte les notions d'hellénisation et de syncrétisme, ainsi que l'analyse des diverses composantes de la métamorphose de ces déités. L'auteur préfère emprunter une autre voie pour rendre compte de l'Isis hellénisée : l'étude de l'évolution des mentalités religieuses. Ainsi, Isis a subi une longue transformation et est devenue une nouvelle réalité, aux connotations cosmopolites et salvatrices, qui a permis sa réception à travers l'espace, les cultures et les religions. Si la déesse a bénéficié d'une *interpretatio graeca*, elle n'a cependant pas perdu son identité égyptienne, perçue comme un des éléments de sa personnalité multiforme. Pour rendre compte de cette évolution, il est fait appel essentiellement aux arétologies grecques et aux hymnes égyptiens qui présentent des analogies avec ce genre de propagande. L'arétologie de Maronée (fin II^e siècle-début I^{er} siècle) met en exergue nombre de traits hellénisés : elle est notamment la fille de Gè, établissant les institutions culturelles et garante des bonnes relations à l'intérieur de la société. L'Égypte elle-même n'est plus vraiment sa patrie, mais simplement “une résidence”, “un séjour”. Les Hymnes d'Isidôros (I^{er} siècle a.C.) gravés à l'entrée du temple de Médinet Madi, dans le Fayoum, nous donnent une image d'Isis profondément ancrée dans son habitat égyptien, mais aussi projetée dans une dimension cosmopolite et créditée d'inventions dans la sphère culturelle humaine, une notion enracinée dans la tradition hellénique depuis le V^e siècle. L'auteur insiste sur les multiples facettes de la déesse et sur les différents noms qu'elle porte auprès de divers peuples, mais aussi sur l'unicité de sa substance.

G. S. G. privilégie, à juste titre, l'importance du milieu memphite (ancien lieu de rencontre équilibrée entre Égyptiens et Grecs) sur la naissance du projet arétologique, qui a fourni à l'épouse de Sarapis de solides créances pour conquérir le monde. Elle voit aussi dans l'action des Ptolémées un encouragement pour la diffusion d'une déesse, qui transmet la royauté légitime. Dans les hymnes hiéroglyphiques des temples de Philae et d'Assouan, à côté de schèmes égyptiens traditionnels, Isis s'ouvre à des perspectives en accord avec le climat culturel et religieux de l'époque hellénistique : accentuation des traits célestes et cosmiques, facultés bienfaitrices de fertilité. Dans l'hymne VII de Philae, Isis est assimilée à de nombreuses déesses locales, ouvrant ainsi la voie à son futur véritable cosmopolitisme. À Assouan, Ptolémée IV la présente comme la divinité suprême du panthéon égyptien, une prérogative que lui reconnaît également la version grecque du *Rêve de Nectanébo* (I^{ère} moitié du II^e siècle a.C.).

La face hellénistique d'Isis est “le résultat d'une activité créative originale qui conduisit à la formulation d'une identité religieuse fondamentalement neuve, sans aucun doute nourrie d'une force de vie égyptienne dense, mais significative de besoins idéologiques et spirituels particuliers à cet amalgame, avec une intensité hellénique marquée, qui est communément définie comme culture hellénistique”. Face à ces besoins, Isis se manifeste comme une puissance cosmique, une bienfaitrice et une déesse salvatrice pour toute

291/ Le premier avait été édité par D. P. Delmousoy et M. A. Rizzo (Segre 1993).

l'humanité et chaque individu. Elle a aussi le pouvoir de maîtriser le Destin, voire d'offrir le salut après la mort, du moins quand les rites d'initiation verront le jour.

La charpente de ce long processus créatif était déjà en place aux III^e et II^e siècles, quand Isis commença à apparaître avec ses nouvelles attributions et sa nouvelle iconographie, signe le plus remarquable de sa transformation. [MM]

Mariarita SGARLATA, "Morti lontano della patria: la documentazione epigrafica delle catacombe siracusane", dans A. Akerraz et al. (éd.), *L'Africa romana XVI, Rabat, 15-19 dicembre 2004*, Rome 2006, 1185-1201.

L'auteur mentionne (p. 1197) la présence d'un buste identifiable à Sarapis et d'une statuette d'Isis, en contexte funéraire, à Syracuse, indices de témoignages tardifs (V^e siècle ?) relevant de la culture et de la religion égyptiennes. [JLP]

Hélène SIARD, "L'*Hydreion* du Sarapieion C de Délos : la divinisation de l'eau dans un sanctuaire isiaque", dans L. Bricault et al. (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 417-447.

Au centre du *Sarapieion* C de Délos se trouvait un bâtiment appelé "Temple C" depuis les publications de Pierre Roussel au début du XX^e siècle, pour lequel plusieurs identifications avaient jusqu'ici été proposées. Les fouilles menées par H. S. ont permis d'en révéler la destination hydraulique, la supposée *cella* de ce "temple" étant de fait occupée tout entière par un grand puits carré, et d'en modifier la datation, sa construction étant à situer après 130 a.C. Ce bâtiment s'inscrit dans un dispositif cultuel composé d'une voie processionnelle et d'autels, dont il semble l'élément central. Ajouté à sa visibilité et à sa monumentalité, ce trait le distingue encore des cryptes des *Sarapieia* A et B. Il s'agirait en fait de l'*hydreion* attesté par plusieurs textes épigraphiques, ce qui semble fort probable, fonctionnant comme un véritable "temple" d'Hydreios. Divinité à part entière représentant la divinisation de l'eau de l'*hydreion*, Hydreios serait une création locale – ce théonyme n'apparaît pour le moment qu'à Délos –, sans doute influencée par les traditions égyptiennes de dévotion de l'eau du Nil en crue, mais indépendante d'Osiris, ce qui nous paraît en revanche peu vraisemblable. Ses conclusions sont à comparer à celles de M. Malaise²⁹², pour qui le théonyme Hydreios renvoie à la nature hydrique du frère-époux d'Isis et constitue en quelque sorte une "forme hellénisée d'Osiris"²⁹³, qui se matérialise par la suite, au moins à partir du principat d'Auguste, sous la forme de l'hydrie sacrée. [LB]

H. SIARD, "Dédicace d'un mégaron dans le Sarapieion C de Délos", *BCH*, 131, 2007, 229-233.

Une petite plaque trapézoïdale de marbre blanc, trouvée posée sur la crête du mur Nord de la chapelle I dans le *Sarapieion* C de Délos, porte la dédicace, sur ordre d'une divinité, d'un mégaron (*RICIS Suppl.* II, 202/0439). Le terme mégaron désigne certainement une crypte souterraine, dont la destination ne peut toutefois être assurée. Une autre pierre délienne porte également la dédicace d'un mégaron à la triade isiaque, en 126/5 a.C., par le prêtre Athénagoras, fils d'Athénagoras, de Mélité (*RICIS*, 202/0252). Il est impossible de dire si les deux inscriptions désignent un seul et même édifice, si l'un a remplacé l'autre, ou s'ils ont coexisté. L'inscription peut dater du II^e siècle a.C. d'après la paléographie. [LB]

H. SIARD, "L'analyse d'un rituel sacrificiel dans le Sarapieion C de Délos", dans V. Mehl & P. Brulé (éd.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes 2008, 27-38.

À l'est du réservoir monumental du *Sarapieion* C, l'équipe dirigée par H. S. a mis au jour une fosse quadrangulaire maçonnée dont les murs périphériques retiennent des remblais, datés de la fin du II^e siècle ou du tout début du I^{er} siècle a.C. Il s'agit en fait d'un autel à foyer de type *eschara*, dans lequel se trouvaient des résidus sacrificiels et des résidus végétaux mêlés à des cendres, mais aussi des pièces de monnaie et une soixantaine d'empreintes de sceaux²⁹⁴. L'autel était utilisé essentiellement pour des sacrifices de coqs, de poules et de gâteaux, voire pour la cuisson de morceaux d'animaux ou d'animaux entiers préalablement découpés. Le sanctuaire étant, pour l'auteur, principalement un sanctuaire curatif, elle suggère que cet autel fut employé par les fidèles désireux soit de remercier les dieux pour une guérison, soit pour en demander une, à l'instar de ce que l'on sait pour le culte d'Asclépios. [LB]

Francesco SIRANO, "Il culto di Iside nei centri minori della Campania. Un aggiornamento", dans St. De Caro (éd.), *Egittomania*, Milan 2006, 151-154 (texte) et 155, n° II.108-110 (catalogue).

Cette mise au point, à la lumière des fouilles récentes en Campanie, tente de distinguer les témoignages de "sensibilité égyptienne et isiaque" (statuettes, lampes) et ceux d'un culte assuré (épigraphie, cumul de matériel). Quant aux *aegyptiaca* de Sorrente²⁹⁵, ne peut-on pas en faire une relecture locale ? Dans la première catégorie, il est fait allusion à la triade en terre cuite d'Avella (Malaise 1978, p. 651,1), aux lampes isiaques avec triade de Boscoreale (Malaise 1978, p. 651,2) et de Capoue (Malaise, 1978, p. 717, n. 359) ainsi qu'à la statuette d'Isis *lactans* de Carinola reproduite en figure 1 (Malaise 1972a, p. 250,1) ; il est ajouté l'épigraphe mentionnant l'affranchie *Isia* de Capoue (II.110), la

292/ Malaise 2005, 59-66.

293/ Malaise 1972b, 309.

294/ Sur cet autel, voir Siard 2003, 504-509, qui dénombreait alors 38 empreintes de sceaux.

295/ Di Savoia-Aosta-Habsburg 1975, 211-215.

statue du Nil du théâtre de Teano (fig. 2) et le bras d'une statue de reine ptolémaïque trouvé dans les thermes des environs de cette ville.

Dans la deuxième catégorie, F. S. cite plusieurs inscriptions, celle d'Acerra mentionnant un prêtre public d'Isis et Sérapis (*RICIS*, 504/0701) ; celle de Capoue (II.108) invoquant Isis *una quae es(t) omnia* (*RICIS*, 504/0601) liée à une certaine concentration du matériel : représentation d'un protomé de la déesse ornant une clé d'arc de l'amphithéâtre de la cité (Malaise 1972a, p. 249,3), lampe et nom d'*Isia* mentionnés plus haut ; celle du territoire de Carinola (II.109) signalant un monument (temple ?) consacré à Isis *Augusta* (*RICIS*, 504/0801) et celle de *Simuessa* (et non Sessa Aurunca) où les duumvirs font une consécration à Isis et Sérapis (*RICIS*, 504/0802). Un éclairage particulier est donné aux découvertes en cours de sculptures sur le site de la cathédrale de Teano : deux sphinx en granit (fig. 3-4), une antéfixe avec *uraei* et sistre, des parements décorés d'*uraei* (fig. 5), une grande base en granite (*labrum* ?). S'agirait-il d'un Iséum ? L'hypothèse est pour le moment encore fragile. [MCB]

Bilal SÖĞÜT, "Naiskoi From the Sacred Precinct of Lagina Hekate: Augustus and Sarapis", dans *Proceedings of the International Symposium "Cult and Sanctuary through the Ages (from the Bronze Age to the Late Antiquity)", Dedicated to the 10th Anniversary of the Department of Classical Archaeology and to the 15th Anniversary of Trnava University, Častá-Papiernička, 16-19 November 2007 (= Anodos. Studies of the Ancient World, 6-7), 2006-2007, 421-431.*

Des blocs appartenant à deux *naiskoi*, respectivement dédiés à Auguste et à Sarapis, ont été découverts dans une structure byzantine, installée entre le temple et l'autel, au sein de l'enceinte d'Hécate à Lagina, l'un des deux sanctuaires extra-urbains de Stratonicee de Carie²⁹⁶. Du *naiskos* d'Auguste, on a retrouvé un bloc correspondant à la partie supérieure de la façade avec, sur l'architrave, l'inscription ὁ δῆμος θεοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος. Construit, ou du moins consacré, après 14 p.C., il était très probablement prostyle, distyle et d'ordre corinthien. Quatre autres blocs formaient, avec un cinquième manquant, le fronton d'un *naiskos* de Sarapis, ainsi que l'indique le buste divin, calathophore, figuré en relief dans le *tondo* central (fig. 7-9)²⁹⁷. Ce petit *Sarapieion* était plus récent, probablement d'époque antonine, et vraisemblablement prostyle, tétrastyle et d'ordre ionique (fig. 10). Quant à l'emplacement originel de ces *naiskoi*, B. S. propose de le situer à l'est ou au sud du sanctuaire, face à l'espace cérémoniel. [RV]

296/ Un *Sarapieion* est attesté par l'épigraphie à Stratonicee dès la haute époque hellénistique (*RICIS*, 305/0501). Sur les cultes isiaques à Stratonicee, cf. Bricault 2001, 60-61, et l'étude de Söğüt 2011.

297/ À Milet, le fronton du *Sarapieion* est décoré d'un buste vu de face, mais radié (Hélios ou Héliosérapis ?). Cf. Knackfuss 1924, 207, fig. 217.

Lorenzo SOLE, "Iconografie religiose fenicie nelle emissioni di Melite (Malta)", *Transeuphratène*, 29, 2005, 171-187.

À la différence des émissions puniques de Sicile²⁹⁸, dans lesquelles l'iconographie religieuse phénicienne ne revêt qu'un rôle marginal, les monnaies maltaises des III^e-II^e siècle a.C. ont fait un usage important de thèmes issus du répertoire proche-oriental, qu'il s'agisse de revers figurant Osiris-Eshmun momifié entouré d'Isis et de Nephthys ou d'un génie ailé et agenouillé empruntant bien des traits à l'iconographie osirienne. Comme sa voisine Cossura, Melita, pourtant relativement proche de la Sicile, semble avoir manifesté une volonté forte de préservation d'un patrimoine culturel et religieux original que la conquête romaine de la fin du III^e siècle a.C. n'a pas fait disparaître. [LB]

Joshua D. SOSIN, "Unwelcome Dedications: Public Law and Private Religion in Hellenistic Laodicea by the Sea", *CQ*, 55,1, 2005, 130-139.

J. D. S. se propose de réexaminer le texte bien connu publié en 1942 par P. Roussel²⁹⁹, relatif à un décret rendu en 174 a.C. par les péliganes de Laodicée-sur-Mer (auj. Lattakieh, en Syrie ; *RICIS*, 402/0301). Il a été voté à la requête de trois frères, Hôros, Apollodôros et Antiochos, peut-être d'origine égyptienne, prêtres de Sarapis et d'Isis et propriétaires, sans doute depuis au moins trois générations, du terrain où se trouve le téménos des divinités isiaques. Le décret prescrit le versement à la ville de sommes pour l'obtention d'un emplacement destiné à l'érection de statues votives. Pour contourner cette taxe, de nombreux dédicants ont dû choisir de faire ériger tel ou tel monument votif sur l'espace privé du sanctuaire isiaque plutôt que sur le sol public, ce qui a conduit les prêtres à demander, et obtenir, un amendement pour préserver à la fois leurs droits de propriété et, probablement, l'aspect général du sanctuaire, menacé d'encombrement et d'endommagement. Désormais, les sommes dues à la *polis* seront versées au titre de chaque statue dédiée et non de l'emplacement. Le décret ne vise clairement pas à s'ingérer dans les droits des propriétaires privés, mais plutôt à les protéger des conséquences parfois inattendues de la législation publique, tout en accroissant, de manière relative, les ressources de la cité. [LB]

Giorgos SPYROPOULOS, *Η έπαυλη του Ηρώδη Αττικού στην Εύα/Λουκού Κυνουρίας*, Athènes 2006.

L'aile sud de la villa d'Hérode Atticus à Loukou (Eva) en Arcadie abriterait dans sa partie orientale deux bâtiments culturels identifiés à un *Antinoeion* et un *Sarapieion* (p. 153-159 et 214-220). Ce complexe n'appartient pas au plan originel de la villa, remontant à l'époque flavienne, mais doit avoir été ajouté après la

298/ Sole 2002, 77-83.

299/ Roussel 1942-1943, 21-32.

mort d'Antinoos dans le Nil en 130 p.C. Dans un premier temps, l'*Antinoeion* aurait servi de *naos* et aurait pris la forme d'une basilique dotée d'une abside accueillant la statue cultuelle d'Antinoos-Dionysos (p. 130-132, n° 21, et p. 162, n° 10). Après la mort de Regilla ou celle de Polydeukion, vers 165-170 p.C., l'édifice aurait été transformé en *heroon* et agrandi de manière à créer un vestibule et une pièce rectangulaire dotée de quatre niches, dont trois accueillant des *klinai* (p. 162, n° 11). La statue d'Antinoos-Dionysos aurait alors été déplacée et installée sur un socle à proximité du *triclinium*. Des inscriptions (p. 156) mentionnant Περτινίκου Ἀραβικῶ (c'est-à-dire Septime Sévère à qui aurait ensuite appartenu la villa) et θεῶν Διονύσου confirmeraient le rapprochement entre Antinoos et Dionysos. Dans sa première phase, cet *Antinoeion* communiquait à l'ouest avec un bâtiment circulaire ou à abside, malheureusement fort dégradé, que G. S. considère comme un *Sarapieion*, par comparaison avec celui de la Villa Adriana à Tibur. On y a en effet découvert les fragments de trois statues en marbre de dieux-fleuves (p. 162-165, n° 12, 13 et 14, fig. 44), dont une au moins devait représenter le dieu Nil. Le sphinx acéphale en marbre (p. 19 et 157), découvert sur le site avant la villa proprement dite, et la tête en marbre d'Osiris ou d'Osiris-Antinoos (p. 73, n° 1), trouvée dans la partie orientale du noyau central de la villa, ont pu également appartenir à cet édifice³⁰⁰. Ainsi, à l'instar de la Villa Adriana de Tibur, voire du Sanctuaire de Brexisa à Marathon, Antinoos aurait été vénéré à Loukou en relation étroite avec un cadre nilotique et des divinités égyptiennes (p. 214-215).

À l'extrémité occidentale de la villa, une basilique à abside est flanquée de chaque côté par deux petites pièces ayant peut-être servi de lieux de culte privés. G. S. se demande si l'une des pièces septentrionales n'avait pas été transformée en *Iseion* (p. 172-173 et 222). Il en veut pour preuve une statue en marbre fragmentaire (p. 129-131, n° 20, fig. 33, et p. 173, n° 9) du début du II^e siècle p.C., qu'il identifie à une Isis-Artémis, mais qui correspond simplement à une Artémis d'Éphèse. Cette statue aurait été associée à un buste de jeune garçon (p. 128-129, n° 19) daté du deuxième quart du III^e siècle p.C. qu'il qualifie d'"isiaque" en raison de la présence d'une longue mèche à l'arrière de la tête. [RV]

Maria STAMATOPOULOU, "Ouaphres Horou, an Egyptian priest of Isis from Demetrias", dans D. Kurtz (éd.), *Essays in Classical Archaeology for Eleni Hatzivassiliou 1977-2007*, BAR International Series, 1976, Oxford 2008, 249-257.

Étude détaillée de la stèle funéraire de l'Égyptien Ouaphrès, fils d'Horus, prêtre d'Isis à Démétrias de Thessalie au cours de la seconde moitié du III^e siècle a.C. Sous l'inscription (*RICIS*, 112/0701) est représenté en couleurs un prêtre égyptien portant chiton et himation, le crâne rasé, debout, tenant dans la senestre

un sistre et dans la dextre une phiale tendue au-dessus d'un autel ; une situle semble pendre à son poignet gauche. Deux autres personnages ont pu figurer sur la scène peinte, mais ils sont presque effacés aujourd'hui. L'auteur cherche des parallèles dans l'Iséum de Pompéi pour cette représentation jusqu'à présent unique dans le monde grec hellénistique. [LB]

Eftychia STAVRIANOPOULOU, "Priester gesucht, Erfahrung erwünscht !", dans Cl. Ambos *et al.* (éd.), *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2005, 90-95.

L'inscription de Priène *RICIS*, 304/0802, gravée dans le propylée du sanctuaire isiaque et datant des environs de 200 a.C., présente un texte, hélas très mutilé, contenant diverses règles relatives au culte de Sarapis, Isis et Anubis. Parmi celles-ci, on note la mention de la présence épisodique aux côtés du prêtre grec d'un Égyptien chargé de veiller à la bonne application de la liturgie et rémunéré pour ce faire. Ce règlement, qui vise d'une certaine manière à préserver l'aspect "authentiquement égyptien" du culte, notamment grâce à l'expertise d'un tiers venant combler l'inexpérience en la matière du prêtre grec, est aussi conçu pour conforter la position du prêtre local vis-à-vis de la communauté et de marquer, en amont, son autorité sacerdotale³⁰¹. [LB]

Eft. STAVRIANOPOULOU, "Ensuring Ritual Competence in Ancient Greece. A Negotiable Matter: Religious Specialist", dans U. Hüsken (éd.), *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, Numen, 115, Leyde 2007, 183-196.

Version développée de l'étude précédente, élargie à un autre cas particulier, non isiaque celui-là. [LB]

Danijela STEFANOVIĆ, "The Iconography of Hermanubis", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 3, Budapest 2006, 271-276.

Avec la disparition de la momification, Anubis n'exerce plus ses talents de momificateur, mais il reste un dieu psychopompe, caractère qui le rapproche d'Hermès. Ce phénomène syncrétique donna naissance à un vocable nouveau, Hermanubis, et se manifesta dans le domaine iconographique par l'emprunt au dieu grec du caducée, des ailerons talaires et peut-être de la palme. D. S. tente de déterminer quatre modèles iconographiques ayant servi à représenter Hermanubis, en s'inspirant d'une étude de L. Kákosy³⁰². Dans le premier cas, Hermanubis est un être anthropomorphe à tête de chacal, qui tient dans ses mains une branche de palmier et un caducée – c'est l'Anubis des *Métamorphoses* d'Apulée, des lampes de la triade Isis-Harpocrate-Anubis et de nombreuses statues, gemmes et monnaies ; dans le deuxième, le dieu est totalement anthropomorphisé

^{300/} G. S. évoque rapidement le fragment d'une autre statue d'Osiris trouvé au nord de la villa qui pourrait aussi avoir la même origine (p. 215).

^{301/} L'auteur a développé son analyse dans deux études postérieures : Stavrianopoulou 2007, 183-196 ; Stavrianopoulou 2009, 213-229.

^{302/} Kákosy 1990, 143-145.

et tient la branche de palmier et le caducée – c'est celui de la statue de marbre du petit temple de Ras el-Soda ; dans le troisième, il est figuré en buste à visage humain, de profil, coiffé du *calathos* et accompagné d'un caducée et d'une palme, comme sur certaines monnaies alexandrines de la seconde moitié du III^e siècle ; dans le quatrième, il revêt entièrement l'aspect d'un chacal, accompagné là encore du caducée et de la palme, comme sur une amulette en argent de Salone aujourd'hui égarée. Cette intéressante typologie mériterait une étude approfondie. Elle attire enfin l'attention sur la nécessité de prendre en compte les attestations onomastiques du théonyme Hermanubis, ce qui permettrait peut-être de mieux cerner la personnalité encore méconnue de ce dieu que Jean-Claude Grenier considère seulement comme une des manifestations de l'Anubis alexandrin et romain³⁰³. [LB]

Christopher STEIMLE, "Das Heiligtum der ägyptischen Götter in Thessaloniki und die Vereine in seinem Umfeld", dans C. Bonnet, J. Rüpke & P. Scarpi (éd.), *Religions orientales - culti misterici: Neue Perspektiven - nouvelles perspectives - prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projektes "Les religions orientales dans le monde greco-romain"*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 16, Stuttgart 2006, 27-38.

C. S. cherche à replacer dans leur environnement social et religieux les associations mentionnées dans les inscriptions relatives au sanctuaire isiaque de Thessalonique³⁰⁴. Il met en avant cinq textes (*RICIS*, 113/0530, 113/0537 et 113/0574-0576), parmi les quelque soixante-dix qu'a livré le sanctuaire et qui s'étalent du début du III^e siècle a.C. au III^e siècle p.C. Les hiérarches *sunklitai* paraissent avoir formé un groupe social très cohérent, à en juger par leurs noms romains, et appartenant aux classes sociales supérieures de la cité, comme cela semble d'ailleurs être le cas pour les membres des autres associations ayant eu leur siège dans le sanctuaire. Faire partie d'un groupe de dévots de l'une ou l'autre des divinités isiaques constituait pour les Romains le moyen le plus sûr d'intégrer l'environnement grec dans lequel ils se trouvaient. Les membres de ces associations ont eu tendance à se retrouver dans des groupes homogènes conçus sur la base de leur position sociale ou des relations de clientèle qu'ils pouvaient entretenir. Une étude plus fine de la distribution réelle de ces Romains dans ces diverses associations en fonction de la divinité tutélaire choisie serait sans doute fort instructive, les choix effectués n'étant évidemment pas neutres. Une association demeure cependant plutôt énigmatique, celle des fidèles de Zeus Dionysos Gongylos. [LB]

Chr. STEIMLE, *Religion im römischen Thessaloniki. Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft*, 168 v. Chr. – 324 n. Chr., Tübingen 2008.

Il s'agit d'une version légèrement retravaillée de la thèse de doctorat que C. S. a soutenue en 2005 à l'Université d'Erfurt. L'ouvrage se divise en quatre chapitres : le premier, le plus court, expose l'état de la recherche sur la religion à Thessalonique à l'époque romaine ; le deuxième traite des questions de topographie culturelle ; le troisième, le plus long, est dédié à la présentation de certains cultes de Thessalonique ; le quatrième fait office de bilan final. De ces quatre chapitres, c'est le troisième qui présente un intérêt pour les études isiaques, avec une analyse approfondie du sanctuaire des dieux égyptiens de Thessalonique (p. 79-132) et un aperçu des associations religieuses des fidèles isiaques (p. 184-190).

Le sanctuaire des dieux égyptiens de Thessalonique a été fouillé à deux reprises, d'abord dans les années 1920-1925 par Stratis Pélékidis³⁰⁵, ensuite en 1938-1939 par Str. Pélékidis et Charalambos Makaronas³⁰⁶. Malgré la pléthore de trouvailles, notamment de nombreuses inscriptions, qui font des cultes isiaques ceux qui sont les mieux documentés d'un point de vue épigraphique à Thessalonique (p. 87), le sanctuaire reste énigmatique. En effet, le site étant recouvert de bâtiments modernes, il n'en reste aujourd'hui comme seuls témoignages que de brefs rapports publiés dans les *BCH*, *AA* et *Makedonika*, une maquette en plâtre du "temple en apsis" et les plans des fouilles, préservés, avec l'ensemble du matériel archéologique, au Musée de Thessalonique. En outre, comme les objets ont été inventoriés de nombreuses années après les fouilles, il reste toujours une marge de doute sur leur appartenance réelle au sanctuaire. Par exemple, pour ce qui est d'une tête de Sarapis mentionnée par Makaronas³⁰⁷, G. Despinis pense, non sans faire preuve de prudence, l'identifier davantage à la tête d'un dieu barbu, sans indication de provenance³⁰⁸, qu'à une tête dite du "terrain Vassiloglou, près du Sarapeion"³⁰⁹.

Étant donné la richesse des informations que nous possédons sur le sanctuaire des dieux égyptiens, il n'est pas surprenant que C. S. ait choisi d'accorder aux cultes isiaques la première place dans son analyse de certains cultes de Thessalonique. Il s'agit effectivement des cultes les mieux connus dans la cité, ce qui ne nous permet toutefois pas de juger de leur importance réelle par rapport aux autres cultes moins bien documentés. Notre connaissance incomplète des fouilles du sanctuaire des dieux égyptiens le rend difficile à étudier, un défi auquel C. S. répond toutefois avec rigueur et

305/ Cf. *Chronique 1920-1921*, 540-541 ; *Chronique 1923-1924*, 497 ; Schweitzer 1922, col. 242-243 ; Wrede 1926, col. 430.

306/ Makaronas 1940, 464-465 ; Walter 1940, col. 260-263.

307/ Makaronas 1940, 465.

308/ Musée de Thessalonique, n° d'inv. 1019. Cf. Despinis *et al.* 1997, n° 38.

309/ Musée de Thessalonique, n° d'inv. 1017. Cf. Despinis *et al.* 1997, n° 80.

303/ Grenier 1990, 265-268.

304/ Le chapitre sur les associations du livre publié par Steimle en 2008 et chroniqué ci-après est issu de cet article.

logique. Il essaie de décrire la topographie du sanctuaire, de préciser l'identité des divinités vénérées – dont Isis *Lochia* – et la nature des pratiques cultuelles, de cerner l'implication des Romains, de mesurer la participation des marins, et de définir les relations entretenues avec les autres sanctuaires isiaques, notamment ceux de Béroia, Dion et Délos. Enfin, il dresse un panorama judicieux des *thiasoi* de fidèles des dieux égyptiens, sur la base des inscriptions. Malgré le scepticisme que soulève l'origine attribuée à certaines trouvailles³¹⁰, l'analyse de C. S. se révèle solide et précieuse, approfondissant nos connaissances sur le sanctuaire des dieux égyptiens de Thessalonique. [PC]

Dirk STEUERNAGEL, "Hafenstädte – Knotenpunkte religiöser Mobilität?", dans C. Bonnet, S. Ribichini & D. Steuernagel (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico : modalità di diffusione e processi di interferenza*, Mediterranea, IV, Pise et Rome 2008, 121-133.

À partir des exemples de Pouzzoles et Ostie, D. S. se demande quel peut être l'apport réel des Orientaux, qu'ils soient installés temporairement ou plus durablement, à la présence et à la diffusion de certains cultes et dans quelle mesure le mobilier culturel et, en particulier, les œuvres sculptées contribuent-ils à l'établissement et à la diffusion de ces cultes³¹¹. Le riche dossier isiaque d'Ostie et du Portus lui permet d'apporter des éléments de réponse. Un dossier riche, mais fragmentaire et très incomplet. L'emplacement de la plupart des sanctuaires isiaques, et notamment des plus anciens, nous est inconnu, et nombre d'inscriptions, d'objets ont été découverts lors d'anciennes fouilles sans que leur contexte archéologique nous soit le plus souvent connu. La majorité de ces objets a d'ailleurs disparu, disséminée dans diverses collections privées. Une grande partie du site d'Ostie et de son port restent d'ailleurs à fouiller. Les rapports entre associations professionnelles et cultes isiaques sont analysés, de même que l'aspect marin d'Isis, étudié par le biais de statues que l'auteur attribue à juste titre au type d'Isis à la voile. D. S. opère une distinction entre Ostie et son port. Il lui semble, à raison, que le culte qu'il nomme "alexandrin" soit resté localisé au Portus Ostiae et, donc, ait connu un développement distinct de celui d'Ostie, ville dans laquelle n'apparaissent ni formes d'organisation, ni épiclèses, ni images de dieux spécifiquement alexandrines. Certes, quelques éléments égyptiens ont bien été intégrés dans le sanctuaire de Sarapis à Ostie, mais il s'agit d'objets mobiles placés à l'intérieur d'un contexte romain, dont il ne faut pas surestimer l'importance comme on a pu avoir souvent

tendance à le faire pour exalter l'exotisme des cultes isiaques. Si, au Portus Ostiae, le culte peut apparaître comme un culte d'Orientaux, plus encore qu'un culte oriental, à Ostie même, il n'en est rien et sa diffusion, son implantation suit plutôt les voies du réseau corporatif très large qui caractérise la société d'Ostie sous l'Empire. [LB]

Yvonne STOLZ, "Kanopos oder Menouthis? Zur Identifikation einer Ruinenstätte in der Bucht von Abuqir in Ägypten", *Klio*, 90,1, 2008, 193-207.

Dans le golfe d'Aboukir, à 20 km au nord-est d'Alexandrie, les fouilles de deux sites archéologiques sous-marins ont permis d'identifier l'un d'entre eux avec Hérakleion ; le second, à environ 3 km du précédent, ne serait pas l'antique Canope comme on l'a admis jusqu'alors, mais plus probablement Ménouthis : l'enceinte urbaine repérée serait alors le *temenos* de l'*Iseion* et les vestiges d'époque byzantine appartiendraient au sanctuaire de pèlerinage des saints Cyr et Jean³¹². [LB]

Molly SWETNAM-BURLAND, "Egyptian objects, Roman contexts: A taste for aegyptiaca in Italy", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 113-136.

Le but de l'auteur est de s'interroger sur la manière dont le "Egyptian thema material" fut appréhendé en Italie, au I^{er} siècle p.C., et au-delà, dans et en dehors des cercles isiaques, les contextes pouvant rendre compte des multiples associations des *aegyptiaca*.

Les *aegyptiaca* ont été classés en deux grands groupes : d'une part, les objets égyptiens authentiques importés, et, d'autre part, les productions "égyptisantes", réalisées en Italie, par des artistes égyptiens expatriés ou par des autochtones. Pour l'auteur, les produits de ces deux grandes catégories méritent tous le nom d'*aegyptiaca*. Le terme "égyptisant" pour désigner les productions italiennes est impropre parce qu'il suppose que, pour créer une atmosphère égyptienne, les Italiens demandaient des reproductions fidèles du style égyptien authentique, alors qu'ils ne devaient guère faire de pareilles distinctions. C'est l'apparence égyptienne qui comptait. Ainsi, dans la description de la *Pompa Isidis* par Apulée, l'urne d'or sacrée est décorée de merveilleuses figures égyptiennes (*miris simulacris aegyptiorum* ; XI, 11), termes que l'on retrouve dans la description de la nef lancée lors du *Navigium Isidis* ; XI, 16).

Pour juger de l'appréhension par les Romains des *aegyptiaca*, M. S.-B. focalise son enquête sur Pompéi³¹³ à cause de la variété des lieux de trouvailles. L'Iséum de Pompéi a livré des objets importés, aujourd'hui disparus (un sphinx, les pieds d'une statue égyptienne, deux statues de divinités, une urne canopique), mais subsistent un oushebti saïte, une figurine ptolémaïque en

310/ Par exemple en ce qui concerne la vénération de Zeus Dionysos Gongylos par une association de mystes dans le sanctuaire (cf. Christodoulou 2009, 338).

311/ Cf., du même auteur, le très bon *Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive* (Steuernagel 2004), dans lequel est abordée à plusieurs reprises la question de la diffusion et de la réception des cultes isiaques dans les ports italiens.

312/ L'auteur s'appuie essentiellement, pour cette nouvelle identification, sur deux textes de Sophronios, *Laudes in sanctos Cyrum et Joannem*, 27-29 et *Narratio miraculorum sanctorum Cyri et Joannis*, 36.16.

313/ Voir déjà Swetnam-Burland 2002.

faïence d'un dieu, et surtout une plaque avec inscription hiéroglyphique dédiée par un prêtre d'Héracléopolis au dieu Hérishéf, du début de l'époque lagide. La plaque était fixée dans le pronaos, contre le mur extérieur de la cella. Le texte n'a rien à voir avec Isis, mais il a pu passer pour contenir un enseignement sacré, qui justifierait l'emplacement privilégié qui lui fut réservé. Le lieu de trouvaille de l'oushebt (exhumé dans un puit creusé en face du temple, avec des cendres et des restes de fruits et de légumes) et de la figurine divine (provenant du *sacrarium*) confirme que ces deux objets étaient aussi dotés d'une haute valeur symbolique. Mais ces trois témoignages avaient subi une réinterprétation par leurs nouveaux propriétaires.

Dans des contextes domestiques, des importations égyptiennes reçurent aussi une signification spéciale, telle la pierre porteuse d'hiéroglyphes qui fut utilisée comme seuil extérieur, et auquel le propriétaire a pu attacher une vertu apotropaïque. Les peintures à motifs égyptiens montrent que les jardins accueillent des *aegyptiaca* importés, ou copiés, pour donner un ton exotique à la maison. En revanche, d'autres objets venus des rives du Nil étaient considérés comme sacrés, ainsi une statuette d'Horus en albâtre du laraire isiaque de la Casa degli Amorati Dorati.

En résumé, les objets rapportés d'Égypte par des marchands ou des touristes revêtaient peut-être une valeur supplémentaire à cause de leur lointaine origine étrangère ou de leur contenu religieux. Par ailleurs, des collectionneurs privés ont voulu enrichir leur maison d'objets exotiques, qui, en outre, leur rappelaient leur propre *Romanitas*, et le statut de leur pouvoir impérial. Il est donc faux, dans la mesure où beaucoup de pièces importées ne semblent pas avoir été sélectionnées sur base de leur fonction originale ou de la signification des hiéroglyphes qui les couvrent, de considérer ce goût comme le désir de créer une ambiance égyptisante, manquant de véritable signification artistique et religieuse. Il reste que les *aegyptiaca* devaient être plus significatifs pour les Isiaques, ce que ne souligne pas assez l'auteur.

Si l'on étudie de manière globale l'appréhension culturelle de l'Égypte par les Romains, on peut ranger tout ce qui touche à ce pays sous l'étiquette commode d'*aegyptiaca*, mais, à partir du moment, où l'on essaye précisément d'en saisir les différentes lectures par les Anciens, il nous paraît indispensable d'affiner le vocabulaire, comme nous l'avons déjà prôné à diverses reprises. [MM]

Hanna SZYMAŃSKA, *Terres cuites d'Athribis*, Monographies Reine Elisabeth, 12, Bruxelles 2005.

Les terres cuites constituent une documentation extrêmement riche pour l'étude de la religion égyptienne isiaque. Malheureusement, on ne connaît pas les conditions de découverte de la grosse majorité d'entre elles, de sorte que leur datation est principalement fondée sur des critères stylistiques. L'intérêt du présent ouvrage est d'analyser un ensemble de 269 figurines ou fragments découverts lors des fouilles polono-

égyptiennes (entre 1985 et 1991) dans un quartier d'Athribis³¹⁴ (ateliers et bains), dont la stratigraphie permet souvent une datation assez précise³¹⁵. Les objets découverts s'étalent essentiellement de la fin du IV^e siècle a.C. au II^e siècle p.C.³¹⁶. Divers indices prouvent que la plupart de ces terres cuites sont le produit de l'industrie coroplathique athribite, dont la plus grande période d'activité prend place aux III^e et II^e siècles a.C. Vu le cadre de cette notice, nous ne présenterons au lecteur que les figurines du cercle isiaque, en suivant le cadre chronologique dégagé par les couches stratigraphiques, et en opérant un choix en fonction de leur intérêt.

Pour la Haute époque ptolémaïque (fin du IV^e siècle a.C. – Ptolémée V), on rencontre déjà Harpocrate, mais dans une proportion moindre que pour les périodes suivantes. Deux têtes remontent à la première moitié du III^e siècle, le visage de l'une (n° 53) avec son air doux, un léger sourire et une inclinaison de la tête étant déjà clairement marqué par l'hellénisme. Au milieu de ce siècle appartient un Harpocrate phallique, assis, un pot à ses côtés et une grappe de raisins dans la main droite (n° 86). De la fin de ce même siècle, un autre Harpocrate au pot est traité comme un bébé potelé (n° 87), dans un style hellénisé. De la même époque proviennent deux "Harpocrate" assis sur une fleur de lotus (n° 76, 77). Comme le note H. S. (p. 91, n. 155), il est possible que l'enfant solaire soit ici l'incarnation de la divinité principale d'Athribis, Horus Kenthy-Khety (Kentekhtai), dont l'aspect solaire représente le soleil levant. C'est au III^e siècle que remonte un Harpocrate debout (n° 78), coiffé d'une couronne de fleurs avec trois rubans et deux lemnisques, vêtu d'un himation enroulé autour des hanches ; il porte la main droite à la bouche et tient dans la gauche une patère, reposant sur une amphore. Une pièce sans parallèle est une curieuse tête (n° 127) d'un homme mûr, avec une mitre, entourée de feuilles de lierre, et encore deux guirlandes ornées de corymbes et de fruits ; cette coiffure aux accents dionysiaques est surmontée d'une paire de boutons de lotus, souvent associés à Harpocrate. L'auteur hésite sur l'identification de cette tête : Harpocrate-Dionysos ou un prêtre du dieu. L'âge avancé nous ferait plutôt songer à un ministre du culte.

Pour sa part, Isis est attestée dès le III^e siècle a.C., mais uniquement sous la forme d'Isis-Aphrodite, nue, avec une couronne de fleurs surmontée d'un *calathos*, et

314/ Cette ancienne capitale du X^e nome de Basse Égypte se situe à environ 150 km au sud-est d'Alexandrie.

315/ Les couches archéologiques ne fournissent qu'un *terminus ante quem* de leur fabrication. L'auteur (p. 65-67) souligne encore d'autres difficultés. Par ex., la découverte de monnaies de Ptolémée VI peut constituer un piège puisque ces émissions restèrent en circulation une centaine d'années après la mort du souverain. Il convient aussi de tenir compte du conservatisme des types et du style (sans compter les surmoulages). En fait, trois dates devraient s'attacher aux terres cuites : celle de la création du prototype, celle de la fabrication, et celle du contexte de la découverte. H. S. ne livre le plus souvent que la date du contexte archéologique.

316/ Les terres cuites datables des III^e et IV^e siècles sont peu nombreuses et trahissent un travail peu soigné et se préoccupant peu des critères esthétiques.

une chevelure souvent composée de boucles libyques (n° 23, 25 et 24, 26, 27). Sur un exemplaire (n° 25), ces boucles sont entourées de feuilles de lierre. Le lierre, que l'on retrouve sur de nombreux exemplaires plus récents, est peut-être une allusion aux cultes éleusiniens où Déméter (déjà assimilée par Hérodote à Isis) était considérée comme la mère de Dionysos. Cette Isis-Aphrodite reste la seule manifestation d'Isis à Athribis durant l'époque ptolémaïque.

La Moyenne période ptolémaïque (Ptolémée VI et seconde moitié du II^e siècle a.C.) voit une augmentation de la production des ateliers athribites. L'iconographie harpocratique se modifie quelque peu. On rencontre une coiffure composée de petites boucles entourant le visage (n° 81, 97-102) et un couvre-chef constitué d'une couronne avec lemnisques et d'un haut *pschent* (n° 81, 97, 101, 102), le tout pouvant être complété par deux boutons de lotus. Cependant, on trouve toujours des représentations égyptiennes avec la tresse de l'enfance (n° 57, 60) et le doigt à la bouche (n° 57, 61). Une belle figurine (n° 81) rassemble le plus d'attributs de l'époque en question : chevelure ondulée, couronne de fleurs avec haut *pschent*, et deux lemnisques, chiton à manches courtes, himation autour des hanches, bras gauche avec *cornucopia* appuyé contre un pilier, index droit à la bouche ; devant le pilier, un grand gâteau rond et à côté de la jambe droite une haute amphore sur un support. Cette statuette présente un phallus démesuré et un coq sur la base³¹⁷ ; dérivant de la tradition praxitélienne, ce type s'inspirerait de la statue de Ras el Soda, connue par une réplique romaine du II^e siècle. Durant cette même période, l'Harpocrate trônant³¹⁸ (n° 66-75) voit le jour. H. S. (p. 143) met cette apparition en rapport avec le couronnement du jeune Ptolémée V.

Les Isis-Aphrodite deviennent beaucoup plus nombreuses, et le haut *calathos* peut être frappé du *basileion* (n° 28). Au début du II^e siècle, on repère l'apparition de l'Isis *anasyromène* (n° 46), avec coiffure et couronne analogue à celles d'Isis-Aphrodite, à laquelle elle s'apparente.

Durant la Basse époque ptolémaïque et le début de la période romaine (I^{er} siècle a.C. – début I^{er} siècle p.C.), la popularité d'Harpocrate ne diminue pas. Les représentations du dieu-enfant à cheval commencent à connaître une grande vogue. En revanche, les Isis-Aphrodite sont moins nombreuses, mais n'apportent pas de nouveautés iconographiques significatives. Une tête d'Apis (n° 250) appartient à cette période.

317/ Le coq, qu'Harpocrate peut chevaucher ou tenir sous le bras, est un symbole grec de la fécondité et du Soleil levant. Sur la photo, l'oiseau est peu reconnaissable ; ne serait-ce pas un faucon ?

318/ Ces figurines sont coiffées du disque solaire, de deux hautes rémiges (et non de plumes d'autruche), le tout encadré par deux bourgeons de lotus. L'auteur y voit des images de l'Harpocrate amonien. Mais dans les représentations égyptiennes d'Harpocrate, qualifié de "premier né d'Amon", le jeune dieu porte le mortier typique du dieu thébain, comme sur une terre cuite publiée par Ballet 1982, pl. IV A.

Les productions de la période romaine (milieu du I^{er} siècle – II^e siècle p.C.) révèlent peu de nouveautés typologiques, mais différent par le style. Les sujets les plus courants sont fournis par Harpocrate et Bès. Les Isis-Aphrodite restent fidèles au schéma établi. On notera que durant cette époque, Athribis a livré un nouveau type : celui d'une Isis, avec nœud isiaque, assise dans une corbeille et tenant un sistre et un pot globulaire (n° 50). C'est seulement à ce moment que, dans le quartier fouillé, surgissent les représentations de Sarapis (n° 163-164) qui décorent des anses de lampes.

En se fondant sur le résultat de ces fouilles, on peut dire que la population grecque locale a commencé à assimiler les cultes égyptiens, dès la première moitié du III^e siècle, comme dans le reste de la *chôra*. C'est ce dont témoignent des représentations d'Harpocrate dans un nouveau style ptolémaïque. On est étonné de constater qu'Isis ne se manifeste pratiquement que sous la forme d'Isis-Aphrodite. Il reste que la proportion des sujets représentés n'est pas pour étonner : Harpocrate domine largement (n° 53-126) Isis (n° 23-50), Bès (n° 142-166), Sarapis (n° 163-164) et Apis (n° 250-251).

Cet ouvrage est une contribution essentielle à l'étude de l'évolution des terres cuites isiaques. On comprend que cet ensemble a été choisi dans la mesure où il permettait des datations, mais on regrette cependant que d'autres terres cuites provenant aussi de Tel Atrib n'aient pas été davantage prises en compte. Ainsi, dans la documentation rassemblée, ne voit-on Sarapis se manifester qu'à la fin, alors que, comme le note l'auteur (p. 157), ce dieu est déjà présent à Athribis dans la première moitié du II^e siècle a.C. sur des récipients à reliefs. En d'autres termes, le catalogue des terres cuites provenant d'un quartier d'Athribis, à la stratigraphie élaborée, ne permet pas toujours de tirer des conclusions générales. L'ouvrage ne comporte pas d'index. [MM]

Sarolta Anna TAKÁCS, "Divine and Human Feet: Records of Pilgrims Honouring Isis", dans I. Rutherford & J. Elsner (éd.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford 2005, 353-369.

Après avoir posé la problématique du sujet, S. A. T. se limite à l'étude des monuments décorés d'empreintes de pied(s) en relation avec Isis. Elle en dresse un petit catalogue, incomplet au demeurant : Égypte, Grèce, Rome, Catane, Augsbourg. Il conviendrait peut-être de distinguer les cas où Isis est honorée seule de ceux où elle figure au sein d'un groupe divin. De plus, sur certains des exemples cités, le nom de la déesse n'apparaît pas : Thessalonique (*RICIS*, 113/0547 et 113/0567), mais les deux documents proviennent du sanctuaire isiaque ; Rome (*RICIS*, *501/0156) et Catane (*RICIS*, *518/0501) où l'appartenance à la sphère isiaque est cette fois beaucoup plus incertaine. D'autres témoignages ne sont pas mentionnés : dédicace à Isis *Lochia* à Dion (*RICIS*, 113/0201), à Isis *Tychè* à Thessalonique (*RICIS*, 113/0566), à Isis *Regina* à Lavinium (*RICIS*, 503/0201) et à Italice (*RICIS*, 602/0203), à Isis *Domina* à Belo (*RICIS*, 602/0103) et à Italice (*RICIS*, 602/0202), enfin

à Isis *Victrix* à Italica (*RICIS*, 602/0205). L'auteur étudie, pour finir, les diverses dispositions des empreintes, qui doivent être interprétées comme de véritables signes de mémoire du pèlerin dans les lieux sacrés. – Sur ce sujet on consultera avec plus de profit L. Castiglione, "Heilige Fuss-Spuren in Indien und in der griechisch-römischen Welt", *MittArchInst*, 3, Budapest 1972, 79-94, ou encore Katherine M. D. Dunbabin, "Ipsa deae vestigia ... Footprints Divine and Human on Graeco-Roman Monuments", *JRA*, 3, 1990, 85-109. [MCB]

S. A. TAKÁCS, "Cult, Dedicators and Dedications of Isis and Sarapis in Lydia and Mysia", dans A. Hoffmann (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches*, Byzas, 1, Istanbul 2005, 155-168.

Après avoir rappelé les grandes lignes de sa thèse sur le processus d'intégration d'Isis et Sarapis au sein des cultes romains et de leur transformation de dieux égyptiens hellénisés en divinités de l'État romain³¹⁹, S.A.T. reproduit et commente à l'occasion une vingtaine d'inscriptions isiaques de Lydie et de Mysie. Elle en conclut, sans beaucoup de nuances, que si les textes d'époque hellénistique sont davantage de nature privée et à forte connotation religieuse, ceux d'époque impériale sont bien plus politiques et publics, ce qui est loin d'être exact. Directement liés à l'idéologie du principat, ils fonctionneraient alors, dès l'époque antonine et plus encore par la suite, comme l'expression d'une véritable étymologie dynastique qui puise ses racines dans l'Égypte ptolémaïque, promotrice initiale du culte de Sarapis et d'Isis, et la politique religieuse d'Auguste³²⁰. Remarquons cependant que si l'évolution idéologique du principat n'est indiscutablement pas étrangère aux progrès de la famille isiaque en terre italienne et dans l'Empire, d'autres facteurs, qui ne sont pas tous d'ordre politique, ont joué. [LB]

Hilke THÜR *et al.* (éd.), *Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohnlichkeit 4 : Baubefund, Ausstattung, Funde*, Forschungen in Ephesos, VIII/6, 2 vols, Vienne 2005.

Située au centre de la ville d'Éphèse, à proximité de l'agora, la "Maison en terrasse 2" comprend sept unités d'habitations, bien conservées, qui ont livré un riche matériel, dont plusieurs *isiaca* ayant probablement appartenu à de petits sanctuaires privés. L'unité 4, qui fait l'objet de cette étude, présente une douzaine de *thymiateria* en terre cuite trouvés dans la couche de destruction du complexe que l'on rattache à un tremblement de terre survenu dans le troisième quart du III^e siècle p.C. (p. 256, fig. 46). Fabriqués à Éphèse dans le courant du III^e siècle, ces objets sont tripartites, dotés de deux consoles latérales supportant une lampe. L'un de ceux mis au jour en 1970 dans la pièce 19 du complexe est orné d'un buste de Sarapis vu de face qui

se détache en relief sur l'autel rectangulaire supportant au centre, entre les portes-lampe, une cuvette à encens (p. 252, fig. 44, p. 253-256, 346 et 426, pl. 198 et 227, n° K 800)³²¹. Au revers, l'œuvre est signée du nom de [ΔΙ?] IONOY. Des traces de noir de fumée apparaissent dans la cuvette et au bec de la lampe conservée. D'une des pièces (SR 9d) du premier étage, ayant servi de cuisine, provient enfin une petite tête de marbre, déjà connue³²², qui appartenait à une statuette de Sarapis d'époque impériale (p. 219, 229, 262 et 426, pl. 144.2 et 146, n° S 20). [RV]

Francesco TIRADRITTI, "The Return of Isis in Egypt. Remarks on some Statues of Isis and on the Diffusion of her cult in the Greco-Roman World", dans A. Hoffmann (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches*, Byzas, 1, Istanbul 2005, 209-225.

La préparation de l'exposition *Iside* à Milan, en 1997³²³, a permis de réexaminer l'origine et l'authenticité de certaines pièces. Ainsi, la stèle d'une Isis-Thermouthis allaitant un crocodile³²⁴ ne provient pas de la Via Appia, mais bien des fouilles italiennes de Tebtynis³²⁵. Des statues d'Isis³²⁶ ont subi de lourdes restaurations³²⁷, inspirées de la description Apulée (XI, 4). L'examen d'autres sculptures a jeté le doute sur leur authenticité³²⁸.

F. T. donne ensuite un aperçu du progrès croissant d'Isis dans l'Égypte pharaonique et se penche sur l'origine des mystères isiaques. À ce sujet, il considère que les cultes à mystères grecs présentent des influences tirées des croyances funéraires égyptiennes, mais sans rapport avec Isis. Ce serait lorsque Isis atteignit le sol athénien, que ses similitudes avec Déméter lui auraient valu l'attribution de rites mystérieux empruntés à la déesse hellène.

Sous le régime ptolémaïque, l'Isis pharaonique survit dans les temples poursuivant l'ancienne tradition nationale. Mais, surgit parallèlement un nouveau phénomène. Pour devenir l'épouse de Sarapis, Isis subit des transformations : iconographie hellénisante et renforcement de sa nature royale. Cette forme d'Isis,

321/ Des *thymiateria* trouvés dans d'autres unités de la "Maison en terrasse 2" présentent aussi un buste de Sarapis (Krinzinger *et al.* 2010, 582-583, pl. 225 et 453, n° B-K 467b). On connaît des *thymiateria* d'un autre type avec un buste de Sarapis, à Sabratha, en Tripolitaine (Joly 1974, 35 et 165-166, pl. XXXIV, n° 850-855).

322/ Aurenhammer 1990, 99, n° 80, pl. 55b.

323/ Cf. Arslan 1997.

324/ Cf. Malaise 1978, 643, Rome 109a.

325/ Cf. Arslan 1997, 41 et 232, n° IV.229.

326/ Cf. Arslan 1997, 422-423, n° V.41 (Musée du Capitole, inv. 744), 165, n° IV.11 (Musée de Naples, inv. 6370), 518, n° V.213 (Musée de Naples, inv. 6372).

327/ À situer après la première moitié du XVI^e siècle et avant la première moitié du XVII^e siècle.

328/ C'est le cas d'une soi-disant prêtresse isiaque, dont la tête a été clairement rapportée (Arslan 1997, 160, n° IV.2 : Musée du Vatican, 22203). La statuette d'Isis en terre cuite de Munich (Arslan 1997, 108, n° III.22 : Äg. Mus., 12440) est considérée par F. T. (le seul jusqu'ici de cet avis) comme fautive, à cause de sa couronne, étroitement inspirée du texte d'Apulée, et de sa suture qui offre une forme exceptionnelle.

319/ Takács 1995.

320/ C'est la thèse développée par Dundas 1994, résumée dans Dundas 2002, 433-448.

associée à Sarapis, ne semble pas avoir occupé une place proéminente en dehors d'Alexandrie et de l'élite grecque. Néanmoins, avec le temps, cette "Isis ptolémaïque", sous l'influence des croyances populaires, et suite à la volonté lagide de répandre la religion égypto-grecque dans les couches inférieures d'une population de plus en plus mêlée, subit de nouvelles métamorphoses. Ce phénomène se produisit grâce à des associations avec des déesses grecques (Déméter, Aphrodite) ou égyptiennes (Thermouthis, Béset), à la création de nouveaux types (Isis Pharia) ou en actualisant d'anciens aspects pharaoniques (Sothis, Isis courotrophe). Selon l'auteur, cette Isis multiforme n'aurait cependant connu qu'un succès limité au regard d'autres divinités égyptiennes. Il en veut pour preuves qu'à Kerkéosiris, Isis n'aurait possédé que deux sanctuaires privés, et qu'à Medinet Madi le culte d'Isis-Thermouthis ne serait apparu qu'avec le 1^{er} siècle a.C. Il considère, en outre, que l'amalgame d'Isis-Thermouthis aurait vu le jour à Alexandrie et serait dérivé de l'image d'Isis en Agathodaimon.

Trois Isis auraient donc coexisté dans l'Égypte grecque : l'Isis pharaonique, l'Isis "ptolémaïque", épouse de Sarapis et attachée à l'idéologie royale, et une Isis "alexandrine" dérivant de la popularisation de la seconde dans le monde multiculturel d'Alexandrie.

Lors de sa diaspora, une fois arrivée en Italie, la déesse délaissa ses anciennes formes non pharaoniques pour se transformer en une Isis impériale, avant tout sous les traits d'une Isis-Fortuna, coiffée du *basileion*, tenant sistre ou patère dans la dextre, et *cornucopia* ou situle dans la main gauche.

Isis et son époux retournèrent sur les rives du Nil, dans les stationnements de l'armée romaine, comme dans le petit sanctuaire dressé devant le pylône du temple de Louxor. Cette Isis romanisée ne fut pas reconnue par les Égyptiens.

La lecture de cet article est stimulante, mais pas toujours convaincante. Nous avons peine à croire que l'Isis polymorphe, dite ici "alexandrine", soit née dans cette capitale, dont la population était certainement moins mélangée que dans le pays lui-même. Il nous paraît également excessif de limiter son impact principal à cette ville. [MM]

Fr. TIRADRITTI (éd.), *Pharaonic Renaissance. Archaism and the Sense of History in Ancient Egypt*, *Museum of Fine Arts Budapest*, 8 août - 9 novembre 2008, Budapest 2008.

L'exposition qui s'est tenue à Budapest à l'automne 2008 a été l'occasion de présenter plusieurs documents isiaques provenant de l'Iséum de Savaria (Szombathely). Ottó Sosztarits consacre d'ailleurs quelques pages (128-133) au sanctuaire (The Isis Sanctuary and the Relics of Egyptian Cults in Savaria), dont est proposée une restitution en 3D. Suspecté par V. Wessetzky dès 1954, l'Iséum fut découvert l'année suivante et une première tentative de restauration eut lieu dans les années

soixante selon les plans de T. Szentlélek³²⁹. Depuis 2001 est menée une nouvelle campagne de fouilles. Le téménos, orienté est-ouest, mesure 42 m sur 70 m. Il fut implanté au début du II^e siècle p.C. dans les faubourgs sud de la ville, puis reconstruit à l'époque sévérienne. On y accédait par un portique. Après avoir dépassé des colonnes en granit, on arrivait au sanctuaire d'Isis, bâti sur un haut podium. Un relief, sur la partie gauche de la façade, aurait porté la représentation d'Isis-Hygie, de Sarapis-Esculape et d'un prêtre portant le masque d'Anubis, alors que celui de droite représente Isis-Sothis brandissant le sistre. Du sanctuaire provient une tête de Sarapis en marbre, signe que le dieu y était aussi honoré, en dépit de la mention de la seule Isis sur l'inscription dédicatoire (*RICIS*, 613/0503) et les deux autres documents épigraphiques livrés par le sanctuaire (*RICIS*, 613/0501-02).

Les fouilles de 2007 ont aussi mis au jour des fragments d'enduits peints le long du mur ouest : parmi ceux-ci, une très belle représentation d'un sistre. On y ajoutera des fragments de lampes, dont une de Jupiter-Ammon. Plusieurs témoignages isiaques sont présentés en détail dans la dernière partie du catalogue (p. 196-207). C'est le cas de plusieurs documents épigraphiques (dont, n° 137, p. 201, la dédicace à Isis *RICIS*, 613/0501) et de la belle représentation d'Isis-Sothis en relief provenant de la façade de l'Iséum (n° 134, p. 198-199). Quelques autres documents, inédits et conservés au musée de Savaria (lampe de bronze en forme d'ibis n° 140, p. 202-203, n° inv. 54.372.2, statuette fragmentaire de Bastet n° 141, p. 203 n° inv. 67.15.1, bague en or avec gravure d'une feuille de palme n° 144, p. 205 n° R.2004.1.4, fragment d'une fresque murale avec la représentation d'un sistre n° 149, p. 206 n° inv. PR. 6998, fragments d'antéfixes en terre cuite) proviennent du secteur de l'Iséum. [LB, JLP]

Maria-Antonietta TOMEI (éd.), *Roma. Memorie dal sottosuolo. Ritrovamenti archeologici (1980-2006), Catalogo della mostra nell'Olearia Papale 2 dicembre 2006 - 9 aprile 2007*, Milan 2006.

Le catalogue de cette exposition est organisé de manière topographique. Quelques notices concernent notre domaine. Examinons d'abord les trouvailles à l'intérieur de Rome. Pour la zone du sanctuaire de la Magna Mater sur le Palatin, P. Pensabene décrit une petite tête en albâtre de Sarapis du style *Franzentypus* (p. 47, I.1 ; SAR n° inv. 519927), datée du II^e siècle p.C. Lors des fouilles de la vigna Barberini sur le Palatin menées en collaboration avec l'École Française de Rome (1985-1998), furent découverts un anneau en bronze portant en décor un buste de Sarapis (p. 62, I.17 ; SAR n° inv. 473590), une gemme en cornaline avec l'image du même dieu, deux béryls figurant Isis-Fortuna et Sarapis, une gemme en lapis lazuli décorée d'un Agathodaimon-Chnoubis (p. 63) ainsi qu'un scarabée en marbre cipollin vert, sans doute une copie romaine du I^{er} siècle p.C. (p. 65, I.23), présentés par M. Rossi. Dans

329/ Szentlélek 1965 (avec une version allemande p. 32-52 : *Das Isis-Heiligtum von Szombathely*).

le contexte des fouilles de l'Hôpital militaire (1987-2000), S. De Fabricio signale le corps en marbre rouge d'un hippopotame, datable des II^e-III^e siècles p.C., et suppose l'emplacement d'un Iséum dans le secteur de la Basilica Hilariana (p. 118, I.109 ; SAR n° inv. 384302).

Passons aux environs de la ville. Pour la zone de Fidènes (via Salaria), L. Donda publie une mosaïque nilotique à tessères noires et blanches trouvées dans l'atrium d'une *mansio* ; elle figure des pygmées et des animaux du fleuve (p. 237, II.260 ; SAR n° inv. 517908). P. Barbina commente une statue inédite en marbre de Sarapis trônant avec le Cerbère, utilisée en remploi dans un édifice de la zone Via delle Vigne Nove-Via di Sette Bagni, et qui daterait de l'époque de Commode (p. 244, II.282). L'avant-bras droit et le bras gauche du dieu ont disparu, de même que le *calathos*, dont il reste toutefois des traces. Pour le municiple VI, dans la nécropole collatina, A. Buccellato et M. Piranomonte ont trouvé dans une sépulture familiale une petite lamelle en or à la base des vertèbres cervicales portant des caractères magiques grecs mentionnant Ptah, seigneur des dieux (p. 341-2, II.626 ; SAR n° inv. 485113). Pour le municiple VIII, dans la zone de Gabies, St. Mosco publie un sistre en bronze découvert dans la *mansio* avec annexe thermale de Quarto di Corzano, Via Prenestina Polense. L'objet, daté du I^{er} siècle de notre ère, est surmonté d'une chatte allaitant deux petits et d'un croissant lunaire flanqué d'un *uraeus* (p. 322, II.543). Non loin de là, le même auteur présente une mosaïque du II^e siècle p.C., trouvée en 2005 dans les thermes d'une villa, via Maida (Borghesiana), avec des animaux, des plantes nilotiques et en particulier le thème du crocodile menaçant l'âne porteur d'amphores (p. 325, II.551 ; SAR inv. 519958). Dans le municiple X, sur les pentes des monts albains, à Osteria del Curato, on signale une vasque en "albâtre" égyptien (*cotognino*) découverte via Castel Ferranti et qui appartiendrait au mobilier d'un collège funéraire (p. 380 ; n° inv. 462084). Enfin pour le municiple XI (via Appia antica), M.-N. Pagliardi décrit un panneau décoratif d'un riche tombeau où un ibis engloutit un serpent (p. 447, II.872 ; n° inv. 382194). [MCB]

Mladen TOMORAD, "Egyptian Cults of Isis and Serapis in Roman Fleets", dans A. Amenta, M. M. Luiselli & M. N. Sordi (éd.), *Lacua nell'antico Egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento. First International Conference for Young Egyptologists -, Italy - Chianciano Terme (Siena), October 15-18 2003*, Rome 2005, 241-253.

L'auteur part du postulat suivant : la flotte romaine, militaire ou marchande, fut le vecteur principal des cultes d'Isis et de Sarapis, et les ports, leur porte d'entrée dans le monde romain. Il considère que la plupart des marchands viennent d'Égypte et d'Orient, et qu'ils forment des collèges religieux de ces dieux, qu'ils fondent des familles sur place et diffusent leurs cultes. Un certain nombre de marins de la flotte impériale sont aussi d'origine égyptienne ou alexandrine. M. T. estime qu'ils sont adeptes des cultes isiaques parce qu'Isis et Sarapis sont des divinités liées à la mer, et il se fonde sur Aelius Aristide, une inscription memphite et le nom

de certains navires (Nil, Isis, Jupiter et Sérapis pour les navires militaires, Isis ou Isis *Geminiana* pour des navires civils). Il en conclut sans nuance que ces cultes étaient "largement répandus dans la société romaine, depuis les esclaves et les affranchis jusqu'aux empereurs romains" et qu'ils "jouaient aussi un rôle important dans la vie religieuse des flottes militaire et marchande romaines". [JLP]

MI. TOMORAD, "Shabtis from the Roman Provinces Dalmatia and Pannonia and their Role in Egyptian Cults during Roman Empire. Shabtis in Croatian Museums and Private Collections", dans H. Györy (éd.), *Aegyptus et Pannonia*, 3, Budapest 2006, 277-307.

M. T. établit une liste très précise et détaillée de 29 oushebtis découverts sur le territoire croate (catalogue p. 285-301). Pour cet auteur, la présence de ces statuettes de fabrication égyptienne, voire italienne, dans des contextes funéraires d'époque impériale en Dalmatie et en Pannonie, doit être mise en relation avec les perspectives eschatologiques offertes par les cultes d'Isis et d'Osiris, sans pour autant nier le possible caractère magique de ces petits objets. Il est d'ailleurs envisageable que certains oushebtis soient arrivés dans l'espace adriatique avant les cultes isiaques, et que la présence de nombreux exemplaires le long du *limes* danubien soit à mettre en relation avec des pratiques chamaniques étrangères à la sphère isiaque. [LB]

Mario TORELLI, "Immagini di città. Dal Colle Oppio a Piazza Armerina e oltre", dans *Iconografia 2005: immagini e immaginari dall'antichità classica al mondo moderno: atti del Convegno internazionale, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere e Arti, 26-28 gennaio 2005*, Rome 2006, 171-172.

L'image visuelle de la cité antique naît de l'heureuse rencontre de la conquête de la peinture et de la spéculation grecque d'époque classique et hellénistique en matière de cartographie et géométrie. L'auteur rappelle l'expérience alexandrine d'où dérive la célèbre mosaïque nilotique de Palestrina datée de la fin du II^e siècle a.C. Il reprend les positions de F. Coarelli pour qui c'est une représentation synthétique "à vol d'oiseau" de l'ensemble du pays et de ses cités, de la Nubie au Delta, qui présente, à la manière de vignettes, les monuments célèbres et les festivités de la vallée du Nil. [MCB]

Marisa TORTORELLI GHIDINI, "Psychron budor nelle lamine d'oro orfiche", dans F. de Salvia & R. Murgano (éd.), *Calabria antica ed Egitto, Atti del Convegno, 15-16 dicembre 2004*, Catanzaro 2006.

Il est mentionné que le soi-disant plat d'or d'Hipponium³³⁰ portant la formule *psychron budor* qui référerait à un contexte osirien³³¹ est, en fait, une lamelle

^{330/} Raoul-Rochette 1838, 578.

^{331/} Malaise 1972a, 311. Ce document n'est pas retenu dans le *RICIS*.

L'apogée du sanctuaire de Zeus Ammon à Kallithéa de Chalcidique se place à l'époque impériale. On note la présence de bains, en usage au moins depuis le II^e siècle p.C., qui seraient liés au sanctuaire d'une divinité guérisseuse, laquelle peut être Sarapis. [LB]

Charalampos TSOCHOS, "Philippi als städtisches Zentrum Ostmakedoniens in der hohen Kaiserzeit: Aspekte der Sakraltopographie", dans H. Cancik, Alfred Schäfer & W. Spickermann (éd.), *Zentralität und Religion. Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 39, Tübingen 2006, 245-272.

L'auteur passe en revue (p. 249-252) les 12 inscriptions de Philippos, toutes des II^e-III^e siècles p.C., relatives aux divinités isiaques³³⁶. Il mentionne en outre la présence d'un sanctuaire isiaque à Amphipolis, qui serait attestée par trois inscriptions. Le *RICIS* mentionne dix documents pour cette cité. [LB]

Robert TURCAN, "Isis gréco-romaine et l'hénothéisme féminin", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 73-88.

Pour R. T., la déification en Isis de l'Être multiple et total correspond non pas à une sorte de panthéisme anonyme, mais à un hénothéisme intégrateur, comme celui du Portique. Isis assume les pouvoirs et les prérogatives des autres déesses, sinon des autres dieux, jusqu'à être conçue comme *summa numinum*, *numen* devant ici être entendu comme le "signe" manifeste de l'action divine ou d'une volonté transcendante qui s'affirme dans la vie des hommes. C'est en elle et par elle qu'apparaît le principe du Bien dont parle Plutarque (*De Iside*, 53) et auquel elle est unie indissolublement, comme Apulée (*Méta.*, XI, 27, 3) l'a écrit aussi à sa manière : *conexa, immo uero unita ratio numinis religionisque*, ce qui marque bien dans le cas d'Isis et d'Osiris l'unité essentielle des deux divinités. La déesse éclipse et occulte Osiris jusqu'aux derniers chapitres du roman. Dans ces conditions, a-t-on le droit de voir dans l'Isis d'Apulée une simple "création littéraire" voire un "mythe" comme l'a écrit N. Méthy³³⁷ ? Les textes et les contextes qui, en dehors même du livre XI des *Métamorphoses*, attestent le développement des croyances magnifiant la déesse, prouvent que ce *numen* répondait aux aspirations intenses d'un certain paganisme soucieux de surmonter les apories des théologiens ou des théoriciens. C'est cet hénothéisme qu'Isis a pu représenter au II^e siècle p.C., aussi bien pour un philosophe platonicien ou platonisant comme Apulée que pour les arétologues et les dévots qui la priaient en disant : *una quae es omnia* (*RICIS*, 504/0601). Mère universelle, elle personnalise la totalité vivante d'Aiôn où la déesse exerce son omnipotence. [LB]

Pier Luigi TUCCI, "L'Arx Capitolina tra mito e realtà", dans L. Haselberger & J. Humphrey (éd.), *Imaging Ancient Rome: Documentation, Visualization, Imagination, Proceeding of the 3rd Williams Symposium on Classical Architecture, Rome 2004*, *JRA* suppl., 61, 2006, 63-73.

Jusqu'ici les recherches sur ce secteur de l'Arx se fondent surtout sur des documents d'archives. Pour étudier la zone de l'église médiévale de Sta Maria in Aracoeli, l'auteur adopte un point de vue architectural, historique et urbanistique en analysant les restes des édifices romains afin de présenter une reconstitution de cet endroit à l'époque impériale. Malgré la présence d'un obélisque près de l'église, d'une dédicace à Isis trouvée *in situ* et d'une appellation peu en situation, il est proposé d'y situer l'*Iseum Capitolinum* en raison de la découverte, en 1949, près de l'entrée latérale de l'église, d'un mur décoré de demi-colonnes engagées internes datables du I^{er} siècle p.C. (dm. 2, 40 m). Selon l'auteur, il s'agirait d'un élément d'architecture égyptisante. Pour la reprise plus étoffée de cette thèse, on verra les articles de F. Coarelli et de l'auteur dans Coarelli 2009 [MCB]

Bensen B. M. ÜNLÜOĞLU, "The Cult of Isis in Asia Minor", dans A. Hoffmann (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches*, Byzas, 1, Istanbul 2005, 95-108.

Les cultes isiaques ont pénétré en Asie Mineure à partir de la Carie dès le début du III^e siècle a.C., bénéficiant des fortes relations militaires et commerciales unissant alors l'Égypte lagide et la région. À cette date, ils sont attestés à Halicarnasse, Rhodes, Cos et Carpathos. B. Ü. passe en revue les villes côtières de l'Égée et de la Propontide, rappelant, à partir d'une bibliographie assez ancienne, quelques monuments (inscriptions, monnaies, bâtiments,...) intéressants nos cultes. Le seul document non recensé dans notre *Atlas* (non cité par l'auteur) est une statuette en bronze d'Isis-Tychè découverte en mer au large de Bodrum (anc. Halicarnasse) en 1963 et conservée aujourd'hui au Musée d'archéologie sous-marine de Bodrum (p. 96)³³⁸. [LB]

Héctor UROZ RODRÍGUEZ, "Sobre la temprana aparición de los cultos de Isis, Serapis y *Caelestis* en Hispania", *Lucentum*, 23-24, 2004-2005, 165-180.

L'article d'H. U. R. s'intéresse exclusivement à une série de témoignages "précoces" relatifs aux cultes d'Isis et de Sarapis d'un côté, de la *Dea Caelestis* de l'autre, c'est-à-dire introduits dans la péninsule Ibérique à l'époque républicaine. L'auteur s'interroge sur l'apparition de ces dieux pour mieux comprendre la place qu'ils ont occupée en Espagne et dans l'espace méditerranéen occidental. Il commence son exposé par quelques lignes introductives sur l'origine de l'expansion du culte d'Isis et Sarapis, en mettant bien en avant le rôle d'irradiation joué par l'île de Délos. Isis et Sarapis sont connus dans l'Hispanie républicaine à

336/ Cf. déjà Tsochos 2002, 83-94, et Tsochos 2003, 71-85, chroniqués dans Bricault 2008c, 219-220.

337/ Méthy 1996, 268 et 269.

338/ Cf. Alpözen 1975, 34 (fig.).

travers trois sites : Emporion, Carthago Nova et Castra Caecilia. En ce qui concerne l'*arula* découverte dans le camp de Metellus, datée de 80/79 a.C., la plupart des chercheurs sont d'avis, à ce jour, de dater l'objet plutôt de l'époque impériale et remettent sérieusement en question son appartenance à la sphère proprement religieuse. Il convient donc de laisser ce document de côté. À Emporion comme à Carthago Nova, la révision des témoignages épigraphiques et archéologiques tend à situer les premières manifestations des cultes isiaques au II^e siècle a.C. Quant à *Dea Caelestis*, hypostase de la déesse punique Tanit, la concentration de témoignages épigraphiques en Hispanie est significative en regard du reste de l'espace romain (à l'exception de l'Italie et de l'Afrique). Deux de ces inscriptions se démarquent des autres par leur datation précoce. La première est apparue dans le sanctuaire de Torreparedones (Castro del Río-Baena, Cordoue) ; elle est à dater entre le milieu du II^e et le milieu du I^{er} siècle a.C. ; l'autre, mise au jour à Illici (Elche, Alicante), se situe entre la fin du I^{er} siècle a.C. et le début du I^{er} siècle p.C. Dans l'histoire du culte de la déesse, ces deux inscriptions apparaissent comme des exceptions dans le panorama général du culte qui se déroule essentiellement aux II^e-III^e siècles p.C.

Chaque centre étudié présente des influences et des contextes particuliers. On remarque d'un côté, la présence de deux grands centres commerciaux et cosmopolites (Emporion et Carthago Nova), de l'autre l'importance du substrat punique (surtout à Torreparedones). On note également la prédominance de l'élément oriental à Ampurias, oriental et gréco-italique à Carthagène. Enfin, on retrouve une base indigène aux reflets puniques fortement romanisée à Elche et une connivence certaine entre le punique et le romain à Torreparedones. Il est indiscutable que, après la conquête, l'Hispanie va suivre l'*Urbs* et le reste de l'Italie dans le domaine religieux. Pourtant, il faut admettre que les témoignages envisagés dans le présent article sont apparus pratiquement en même temps que les premiers documents émanant de Rome. Il faut donc les considérer comme des témoignages à part entière, qui ne concernent pas le triomphe que connaîtront ces mêmes cultes dans la péninsule comme dans le reste de l'Empire à partir de la période julio-claudienne. [LP]

Chrysoula VELIGIANNI & Kōnstantia KOUSOULAKOU, "Ἀρεταλογία Ἴσιδος ἀπὸ τὴν Κασσάνδρεια", dans I. Sverkos (éd.), *Β' πανελλήνιο συνέδριο ἐπιγραφικῆς, Θεσσαλονίκη 24-25 Νοεμβρίου 2001 – Πρακτικά*, Thessalonique 2008, 49-72.

Publication commentée de la nouvelle version de l'arétalogie d'Isis découverte à Cassandra et gravée sur une grande stèle en marbre blanc dont subsiste seulement la partie supérieure, qui a conservé les 18 premiers versets du texte (*RICIS Suppl.* I, 113/1201). Conservé au musée de Thessalonique, MΘ 18061, le texte fut gravé, d'après la paléographie, au II^e siècle p.C. L'inscription est dédiée à Zeus Hélios Sarapis et Isis myrionyme, ce qui confirme une date au plus tôt d'époque flavienne, mais plus probablement antonine. Notons que la mention initiale renvoyant à un "original"

qui se trouverait dans le sanctuaire memphitique de Ptah, figure aussi sur cette copie, ce qui indique que la formule faisait donc partie à part entière du texte sacré. Le nom du dédicant n'apparaît toutefois pas au début du texte, contrairement à la version de Kymè. Hormis cette dédicace initiale, le texte qui suit est rigoureusement identique – à quelques lettres près –, à celui livré par la version de Kymè d'Éolide (*RICIS*, 302/0204). [LB]

Miguel John VERSLUYS, "Aegyptiaca Romana: the widening debate", dans L. Bricault *et al.* (éd.), *Nile into Tiber*, RGRW, 159, Leyde-Boston 2007, 1-14.

En introduction au colloque consacré aux influences égyptiennes sur le monde romain, M. J. V. souhaite donner un aperçu du débat de ces dernières années sur ce thème, procurer une vue des sujets abordés et de leur interprétation, et enfin tracer quelques pistes à explorer dans le futur.

Il commence par souligner que les études anciennes ont eu tendance à isoler l'aspect religieux, alors que celui-ci fait partie d'un ensemble plus vaste, celui des interactions culturelles. Néanmoins, lors de la dernière décennie, on a mieux pris conscience que l'interprétation religieuse ne devait pas constituer un a priori et que les cultes eux-mêmes devaient être remis dans un cadre dépassant celui de l'histoire des religions. Avec cette vision sous-jacente, l'auteur présente les diverses interventions et leur portée.

La première partie rassemble des communications sur les interprétations des "Aegyptiaca Romana", à travers des réflexions plus théoriques, puis au départ de réalités diverses puisées à Pompéi, à Rome et dans leurs alentours. On sent bien que l'auteur de cette introduction est favorable à une vue globalisante des "Egyptiana" qui peuvent tous rentrer dans une large catégorie, même quand leur signification proprement religieuse est évidente. C'est le sens d'un de ses sous-titres (*Aegyptiaca, Pharaonica, Nilotica, Orientalia or Isiaca: is that the question?*). La deuxième partie, à partir de cas particuliers, essaie d'apporter une meilleure compréhension des cultes d'Isis dans leurs contextes locaux (Balkans et Grèce, puis Méditerranée égéenne et orientale). Un des points à résoudre est de déterminer dans quelle mesure la diffusion isiaque est tributaire de la romanisation. En fait, les vecteurs sont multiples et les mécanismes varient avec les lieux et les époques.

En guise de conclusion, il est souligné combien l'interprétation des "Egyptiana" dans le monde romain devait dépendre de la formation et de la personnalité du spectateur. C'est sans doute face à ce large spectre de visions possibles que l'auteur préfère aborder ces "egyptiana" sous l'angle culturel plutôt que de tracer des frontières. Il est toutefois symptomatique de noter qu'il introduit dans son exposé le néologisme d'"egyptiana", préférant probablement ne pas recourir au mot "aegyptiaca" qu'il sent chargé d'un sens particulier, que nous avons essayé de clarifier³³⁹.

Le mérite de cette introduction est de bien mettre en relief à travers la diversité des interventions quelques grandes questions que soulève “le déversement du Nil dans le Tibre”. [MM]

M. J. VERSLUYS, “An Unknown Nilotic Mosaic from Roman North Africa”, dans L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008, 69-70.

Publication d'une mosaïque inédite, découverte c. 1935 en Afrique du Nord et passée en vente chez Sotheby's en 2004. On y retrouve certains *topoi* bien connus du corpus des *nilotica* étudiés par l'auteur³⁴⁰, notamment un combat entre des pygmées et un hippopotame. M. J. V. daterait cette pièce c. 200 p.C. [LB]

Richard VEYMIERS, “Sérapis face au sanctuaire d'Aphrodite Paphia. À propos d'une gemme disparue de la collection Petrie”, dans Chr. Cannuyer (éd.), *La langue dans tous ses états. M. Malaise in honorem*, Acta Orientalia Belgica, XVIII, Bruxelles 2005, 339-356.

R. V. republie et analyse la scène gravée sur une gemme de jaspe rouge autrefois conservée dans les collections de Flinders Petrie et perdue depuis³⁴¹. Seul un moulage en plâtre subsiste à l'University College de Londres (n° inv. UC58488). Cette pierre, peut-être acquise des collections du Museo Gorio à Florence³⁴², porte une scène associant l'image de Sarapis trônant à celle du sanctuaire d'Aphrodite de l'ancienne Paphos, à Chypre. L'étude détaillée des *isiaca* de l'île par l'auteur montre que les cultes isiaques, introduits dès le III^e siècle a.C., probablement plus suite à diverses initiatives privées qu'à une intervention directe des Lagides, semblent s'être vite intégrés à la vie religieuse des cités chypriotes en s'associant aux divinités locales et particulièrement à Aphrodite. Peut-être faudrait-il retrouver dans ce document³⁴³ un lien entre Sarapis et une Isis assimilée à la grande déesse de l'île par le truchement de leur identification commune à Arsinoé II ? [LB]

Silvia VILUCHI, “Idolo di divinità orientale”, dans A. Bottini (éd.), *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma, mostra Colosseo 22 luglio 2005-5 gennaio 2006*, Rome 2005, 256.

Une singulière sculpture en ébène, d'allure hiératique, a été retrouvée à Arezzo en 1943, lors de travaux dans la zone des Fornaci Bisaccioni ; cette zone était utilisée dans l'Antiquité comme décharge d'une fabrique de céramique en activité entre le I^{er} siècle a.C. et le I^{er} siècle p.C. Elle représente une divinité, dont l'attitude (bras collés au corps) rappelle celle d'une

momie. Les pieds strictement alignés reposent sur une sphère aplatie posée sur une base qui permettait son insertion. Elle est enveloppée dans une sorte de linceul qui tombe jusqu'aux talons. Un long serpent s'enroule à partir de la tête dressée au milieu de la poitrine autour du corps en sept spires jusqu'aux pieds. Le visage ovale et charnu avec des yeux grand ouverts, aux pupilles marquées, repose sur un cou massif. Une longue chevelure ondulée retombe jusqu'aux épaules ; elle est surmontée d'un élément dont il ne reste que la base. Sur le dos est incisé M I C X I Θ. Il reste des traces de dorure et de peinture. Le parallèle le plus proche est l'idole du sanctuaire “oriental” du Janicule³⁴⁴. L'objet est daté de la fin du III^e siècle p.C. [MCB]

Emmanuel VOUTIRAS, “Sanctuaire privé - culte public ? Le cas du Sarapieion de Thessalonique”, dans V. Dasen & M. Piérart (éd.), *Ἱδία καὶ δημοσία. Les cadres ‘privés’ et ‘publics’ de la religion grecque antique*, Kernos Suppl., 15, Liège 2005, 273-288.

E. V. montre que le grand sanctuaire isiaque de Thessalonique est longtemps resté (mais jusqu'à quand ?) de statut privé, dans le sens où il fut fondé très probablement par des particuliers, peut-être d'origine memphite, et ne dépendait pas directement de la cité, du moins durant la haute période hellénistique, selon nous. Son personnel aurait constitué une sorte de communauté fermée à laquelle on accédait par la participation à des rites initiatiques. Administré par un clergé spécialisé et des associations aux fonctions bien déterminées, le sanctuaire était cependant ouvert au grand public. Il est même possible que les fêtes isiaques, et notamment les processions, ont été de bonne heure intégrées au calendrier religieux de la grande cité portuaire. Quant aux importantes recettes du sanctuaire, elles étaient certainement dépensées sous le contrôle des autorités, royales ou civiques, comme le montre le *diagramma* de Philippe V (*RICIS*, 113/0503). De fait, la notion de “culte privé” est bien difficile à cerner dans le cadre de la cité grecque, la pratique religieuse faisant partie du système politique. [LB]

Thomas M. WEBER, avec la coll. de Qasem al-Mohammed, *Sculptures from Roman Syria: in the Syrian National Museum at Damascus*. Vol. 1. *From Cities and Villages in Central and Southern Syria*, Worms 2006.

Au sein de la collection du musée national de Damas, on trouve un bronze d'Hermanubis debout trouvé à Inkhil (n° 17, p. 39 et pl. 13 A-D), coiffé d'un *calathos*, tenant une palme de la main gauche, et probablement le caducée (disparu) de la droite. Une statuette d'Harpocrate en bronze, de Bosra (n° 64, p. 85, 88-89 et pl. 47 A-D), présente le dieu nu, coiffé d'un *pschent*, index droit aux lèvres, et tenant initialement une corne d'abondance à gauche. Il s'appuie de ce côté sur un pilier végétal.

340/ Versluys 2002.

341/ Publiée brièvement par Petrie 1927, 19, pl. 14, n° 229.

342/ La gemme était conservée à Florence avant la mort d'Antonio Francesco Gori en 1757 et la dispersion de ses collections. Cf. Sfameni 2002, 229, fig. 2.

343/ Cf. en outre, pour cette gemme, les commentaires fournis dans Veymiers 2009, 67-68, n° II.B 5.

344/ Goddard 2004, 278-284.

Un buste de Sarapis, de Umn Id-Djimâl (n° 61, p. 80-82 et pl. 44 A-D), en schiste sombre, a gardé la trace de cinq trous qui servaient peut-être à fixer cinq rayons pour en faire une représentation de Sarapis-Hélios radié. Enfin, une statue de Sarapis trônant en marbre, découverte à Khirbet Ramadan (n° 97, p. 114-115 et pl. 75 A-D), est très bien conservée. Sarapis, coiffé des cinq mèches frontales, a perdu son *calathos* et ses deux bras sont cassés. Il posait la main droite sur Cerbère, à son côté droit, et tenait du bras gauche levé son sceptre. L'ensemble est massif. [JLP]

Th. M. WEBER, "Sculptures romaines de Bosra", dans J. Dentzer-Feydy, M. Vallerin, Th. Fournet, R. & A. Mukdad (éd.), *Bosra. Aux portes de l'Arabie*, Damas 2007.

Aux p. 44-45 de ce riche guide archéologique de Bosra est présentée et illustrée (fig. 1 ; voir aussi la fig. 1 de la p. 195) une statue de Sarapis trônant en schiste ou en marbre bleu foncé – une pierre qui ne se trouve pas en Syrie –, découverte à Bosra dans la partie nord de la ville, peut-être dans la palestine des thermes du Centre, édifice dont le premier état remonte à la seconde moitié du II^e siècle p.C. (musée lapidaire de la citadelle, n° inv. 72 ; h. 77 cm). La statue, acéphale, sans mains ni pieds, paraît plus ancienne et T. W. la daterait du début du II^e siècle p.C. Sans aucun doute importée, la statue a pu voyager avec la III^e légion *Cyrenaica*, installée à Bosra à partir de 106 après avoir longtemps stationné en Égypte. L'auteur signale en outre, sans plus de précisions, la représentation du buste du dieu sur la porte d'une tombe de Bosra, ainsi que deux autres statues de Sarapis en pierre égyptienne découvertes en Jordanie, l'une à Umm al-Jimâl, tout près de Bosra, l'autre à Tabaqat Fahil (l'ancienne Pella). P. 46 est illustrée (fig. 4) une statuette en bronze d'Harpocrate déjà connue, conservée au Musée national de Damas (n° inv. C. 6299), que T. W. daterait également du II^e siècle p.C. [LB]

Th. M. WEBER, "Sculptures from Southern Syrian Sanctuaries of the Roman Period", dans Y. Z. Eliav *et al.* (éd.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East. Reflections on Culture, Ideology, and Power*, Louvain 2008, 363-396.

À propos du sanctuaire de Kronos à Harran al-Awamid, l'auteur examine l'iconographie de ce dieu, sur un relief en basalte (fig. 6) et en particulier (p. 375-376) le petit sceptre qu'il brandit dans sa main droite. Il compare avec le sceptre court en forme de lotus, terminé par une statuette d'Harpocrate assis que tient Isis dans des statuettes de l'Égypte romaine (fig. 7c) et en déduit une influence égyptienne ; ce serait un Kronos de type égyptien lié au climat et à la fertilité agricole, accompagné d'un prêtre à sa droite. L'auteur y voit une représentation de la statue de culte du temple. [MCB]

Carina WEISS, *Die antiken Gemmen der Sammlung Heinrich Dressel in der Antikensammlung Berlin*, Würzburg 2007.

La collection Heinrich Dressel, léguée en 1920 à l'Antikensammlung des Staatliche Museen de Berlin,

contient plusieurs gemmes à sujets isiaques. Une intaille en améthyste (n° 36), datée de la seconde moitié du I^{er} siècle a.C., mais probablement plus récente, présente les bustes affrontés d'Isis et de Sarapis, tandis qu'une cornaline (n° 37) de la fin du I^{er} siècle a.C. ou du début du I^{er} siècle p.C., les montre en buste, accolés l'un derrière l'autre. Une cornaline (n° 44) du II^e siècle p.C. figure Sarapis trônant entre Tychè et Déméter à l'intérieur d'un temple distyle, un type que l'on retrouve sur des émissions alexandrines au nom de Trajan (SNRIS, Alexandria 135).

Deux cornalines, l'une (n° 160) du I^{er} siècle a.C., l'autre (n° 161) du I^{er} siècle p.C., représentent le buste de Sarapis de profil vers la gauche. Une cornaline (n° 162) du II^e siècle p.C. montre Sarapammon debout, plutôt que Sarapis, portant une corne d'abondance de la main droite et prenant de la senestre le bras d'un petit adorant agenouillé devant lui. Sur une cornaline (n° 201) de la fin du I^{er} siècle a.C., Isis est en buste, de profil vers la gauche, avec un *basileion* flanqué d'épis. Une cornaline (n° 203) du I^{er} siècle p.C. figure une Isis panthée ailée, tenant un sistre et un caducée, à l'intérieur d'un temple distyle, tandis qu'un jaspe brun-rouge (n° 202) la représente en buste de profil vers la droite avec, notamment, des boucles libyques. Une cornaline (n° 576) et une pâte de verre (n° 577) datées de la fin du I^{er} siècle a.C. portent un grand *basileion*, l'emblème isiaque par excellence.

Une cornaline (n° 660) du I^{er} siècle p.C. montre le faucon d'Horus, la tête à gauche couronnée du *pschent*, à côté d'un petit bassin. Sur une sarde (n° 661) de la seconde moitié du I^{er} siècle a.C., Anubis est debout, tenant un épi et un caducée dans la main gauche et une palme dans la droite, entre un sistre et une corne d'abondance. Le dieu à tête canine, avec palme et caducée, se voit encore sur une sorte de grenat (n° 662) et une pâte de verre (n° 663) du II^e siècle p.C. Harpocrate sur le lotus apparaît seul sur un jaspe rouge (n° 665), fragmentaire, du II^e siècle p.C. et entre Isis et Nephthys sur un héliotrope (n° 666) du II^e-III^e siècle p.C.

Plusieurs intailles ont assurément une connotation magique. Un schiste noir (n° 671) du II^e ou du III^e siècle p.C. porte sur une face un anguipède alectorocéphale et sur l'autre un Sarapis trônant, portant une petite Nikè stylisée, un aigle à ses pieds. Un héliotrope (n° 673) du II^e ou du III^e siècle p.C. figure d'un côté un personnage composite à tête de Bès, qualifié communément de "panthée", et de l'autre un Harpocrate radié sur le lotus. Sur une magnétite (n° 674) du III^e siècle p.C., gravée au revers de lettres et *characteres*, la figure "panthée" n'a plus la tête de Bès, mais celle d'Anubis, et tient des caducées.

Du côté des camées, une sardonix (n° 694) de la fin du I^{er} ou du II^e siècle p.C. représente les bustes affrontés d'Isis et de Sarapis, et un onyx (n° 703) du I^{er} siècle a.C., le buste d'une reine lagide, peut-être Cléopâtre VII, en Isis. Enfin, un petit buste en ronde bosse (n° 737), fait d'une sorte de grenat, peut-être l'almandin, et daté du II^e-III^e siècle p.C., montre un Sarapis archaïsant doté de longues mèches retombant sur les épaules. [RV]

Charles K. WILLIAMS II, "Roman Corinth: The Final Years of Pagan Cult Facilities along East Theater Street", dans D. N. Schowalter & S. J. Friesen (éd.), *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*, HTS, 53, Cambridge 2005, 221-247.

Plusieurs trouvailles indiquent la présence de sanctuaires domestiques dans les maisons romaines (5 et 7) installées à l'est de la rue bordant le flanc oriental du Théâtre de Corinthe. Les familles se tournaient d'abord vers Aphrodite, mais aussi vers Athéna, Artémis, Cybèle ou les membres du cercle isiaque. La dédicace à Isis et Sarapis (*RICIS*, 102/0102), retrouvée dans un mur moderne au sommet de la partie orientale de la *cavea* du Théâtre, était peut-être en relation avec les laraires de ces habitations (p. 223)³⁴⁵. De petits objets fragmentaires, dont certains toujours inédits, témoigneraient en effet de l'intérêt pour nos divinités dans ces contextes privés (p. 223-225) : une statuette³⁴⁶ en marbre d'une isiaque ; une figurine en terre cuite dite³⁴⁷ d'Harpocrate ; un Bès sur une céramique ; quatre lampes³⁴⁸ naviformes, dont deux certainement isiaques, puisque ornées, l'une du buste d'Isis, l'autre de celui de Sarapis ; une statuette³⁴⁹ en stéatite d'Osiris-Canope dont la panse est ornée de petites figures en relief. C'est sans doute la présence de cet Osiris-Canope, probablement mutilé lors d'une réaction chrétienne (p. 246), qui conduit Ch. K. W. II à interpréter trois figurines de chien (p. 232, fig. 8.8a et 8.8b, p. 241, fig. 8.14) comme des images allégoriques de l'étoile Sirius-Sothis, dont le lever héliaque annonçait en Égypte l'inondation du Nil (p. 240 et 247). Mais ce ne sont probablement que de simples chiens de compagnie³⁵⁰. Quoi qu'il en soit, la famille isiaque occupait bien une place dans le culte domestique de ces habitations, peut-être en raison des liens étroits qui existaient entre Isis et Aphrodite (p. 230). [RV]

Emanuela ZANDA, "Il fiore di loto a Industria e altrove", *Quaderni della Soprintendenza archeologica del Piemonte*, 21, 2006, 105-118.

La fleur de lotus, symbole de sagesse en Égypte mais aussi symbole solaire, est fréquemment représentée dans l'art romain égyptisant et en particulier sur un bronze d'Industria, cité où fut élevé un sanctuaire isiaque à l'époque impériale, à l'activité importante si l'on en juge par le nombre et la qualité des petits

345/ Il en allait probablement de même pour la petite tête de Sarapis en marbre découverte à l'est du Théâtre, que Ch. K. W. ne mentionne curieusement pas. Cf., sur cette tête, Milleker 1985, 132-135, pl. 28-29.

346/ Cf. Sturgeon 2004, 205, n° 88, pl. 72/b-c. Nous préférons y voir un buste de la déesse, étant donné la présence de boucles libyques.

347/ Ainsi que nous avons pu le constater à Corinthe, ce bambin assis ne présente aucun attribut qui justifie cette identification.

348/ Sur ces lampes naviformes, cf. dernièrement Podvin & Veymiers 2008, 65-66.

349/ Cf. Williams II & Zervos 1985, 79-80, pl. 17, n° 49.

350/ Le chien Sirius a habituellement la tête auréolée ou étoilée (cf. Karusu 1984, 922-924, n° 93-98).

bronzes qui y furent retrouvés³⁵¹. Celui étudié ici, particulièrement original, montre une tête d'homme coiffé d'un turban orné d'un lotus. Pour E. Z., il pourrait s'agir d'une tête de prêtre, datable des I^{er}-II^e siècles p.C. L'auteur esquisse ensuite certains rapprochements avec les représentations bouddhiques, notamment de l'art du Gandhara, où le chef du Bouddha s'orne pareillement de rosettes. [LB]

Paolo ZANOVELLO, "Produzione e commerci : aspetti del culto di Mercurio nel Nord-Africa romano", dans *L'Africa romana XVII, Séville 2006*, Rome 2008, 793-810.

P. Z. évoque (p. 799-801) la représentation d'Isis figurant les *Isia* de novembre sur une mosaïque de Thysdrus. Anubis y apparaît sous la forme d'un homme à masque de chien. Une gemme conservée à Kassel (cf. *LIMC* Mercure, n° 578-580, p. 515), d'origine africaine probable, montre Thot-Hermès et Anubis encadrant Mercure. Mercure est d'ailleurs en relation étroite avec différents dieux dont Sarapis. [JLP]

Fausto ZEVI, "Pozzuoli come 'Delo minore' e i culti egizi nei Campi Flegrei", dans St. De Caro (éd.), *Egittomania*, Milan 2006, 69-76 (texte) et 77-82, n° II.1-10 (Pozzuoli), 83-84, n° II.11-14 (Cuma), 84-85, n° II.15 (Baia) (catalogue d'Elsa Nuzzo).

L'apparition de l'Iséum de Cumes (II.11-14) et du Sérapéum de Pouzzoles (II.1), récemment étudiés par St. de Caro³⁵², est liée à l'influence de Délos et de ses sanctuaires, dans cette île où le monde lagide côtoie les *negotiatores* italiens. Contrairement aux autres sites isiaques, le culte de Sarapis (II.1) y précède celui d'Isis ; la déesse y est vénérée plus tard sous sa forme statuaire d'Isis *Pelagia* (II.4) ou comme une divinité "à l'écoute" (II.9). Mais comment expliquer le terme 'Delo minore' appliqué à Pouzzoles ? L'expression vient de deux textes : l'un de l'écrivain augustéen Verrius Flaccus et l'autre du poète Lucilius (vers 119 a.C.), cités par Festus. Elle souligne les étroits liens commerciaux entre les deux lieux ; il faut aussi mentionner l'évolution des fonctions respectives de Pouzzoles et d'Ostie. F. Z. poursuit l'analyse de M. Malaise³⁵³ qui avait mis en lumière le rôle éminent de Délos dans l'introduction des cultes isiaques en Campanie ; l'arrière-fond politique des relations commerciales a été, ensuite, souligné par F. Coarelli³⁵⁴ ; l'arrivée de l'Empire met fin au monopole des navires italiens pour les exportations d'Égypte via Pouzzoles, microcosme des "changements structurels de l'histoire de la Rome antique". - Il faudrait aussi reprendre, à la lueur des nouvelles fouilles, la question du contexte des *aegyptiaca* posée par M. Malaise³⁵⁵ et J. Leclant :

351/ Mercado & Zanda 1998.

352/ De Caro 1997b, 348-351.

353/ Malaise 1972b, 361.

354/ Coarelli 2005b, 196-212.

355/ Malaise 2007b, 34-38.

signification culturelle ou cultuelle³⁵⁶, et préciser quelles furent leurs relations avec le domaine isiaque³⁵⁷ ?

Suit une sélection de documents bien connus, comme la *lex parieti faciundo* du Sérapéum de Pouzzoles (II.1 = *RICIS*, 504/0401), la statue du dieu trônant découverte dans le *macellum* (II.2 = MAN n° inv. 975) et le vase en verre de Prague (II.3) ; pour Cumes, la statue d'Anubis (II.11 = MAN 981). Les trouvailles récentes sont, aussi, mentionnées : à Pouzzoles, la statue attribuée à Isis *Pelagia* (II.4 = MAN 153644) et l'inscription inédite dédiée à *Iuno Sospes*, *Mater Magna* et *Isis* avec décor d'une paire d'oreilles (II.9) (*RICIS Suppl.* I, 504/0406) ; à Cumes, le matériel d'un éventuel Iséum, selon l'hypothèse de P. Caputo³⁵⁸ : une statue acéphale d'Isis (ou d'une reine lagide) avec nœud isiaque (II.12 = MAN 241835), une statue acéphale du prêtre Inaros, fils Ahmosis, en naophore présentant une image d'Osiris (II.13 = MAN 241834), un sphinx acéphale (II.14 = MAN 242046). La présentation d'autres statues naophores de la zone met en relief le succès de ce type étudié par M. Malaise³⁵⁹ : à Pouzzoles, la statue dite de Casanova (II.6 = MAN 1059) et celle du prêtre Ahmosis présentant une image d'Imhotep (II.7, musée de Baia) ; à ces *pharaonica*, on adjoindra la statue debout d'un Scribe du Livre Divin, trouvée à Baia (II.15 = MAN 183093). Une dernière catégorie de monuments reste plus hypothétique : à Pouzzoles, une tête voilée à l'attribut incertain attribuée à Isis (II.5 = MAN 152817), le relief d'un buste féminin sur un croissant de lune (II.8), enfin une plaque anépigraphie avec une paire d'oreilles (II.10). [MCB]

Erika ZWIERLEIN-DIEHL, *Magie der Steine. Die antiken Prunkkameen im kunsthistorischen Museum*, Vienne 2008.

Deux des grands camées conservés au Kunsthistorisches Museum de Vienne présentent un type isiaque. Le premier en sardonix (p. 182-185 et 328-330, n° 18), daté du II^e siècle a.C., montre les bustes accolés de profil vers la droite de Sarapis et d'Isis. Le dieu porte une couronne *atef*, plutôt qu'un *hem-hem* (les deux appendices latéraux pouvant être des plumes d'autruche), et sa parèdre, un épi de blé, une couronne hathorique et l'hiéroglyphe du siège. On connaît deux imitations antiques en verre réalisées à partir de ce luxueux camée, l'une (p. 185, fig. 140, et p. 330) de provenance inconnue et aujourd'hui au Museo Archeologico de Florence, l'autre (p. 185, fig. 141, et p. 330) trouvée à Magdalensberg et conservée au Landesmuseum Kärnten de Klagenfurt. Le second en plasma (p. 186-189 et 331-337, n° 19), daté de la seconde moitié du II^e siècle a.C. ou de la première moitié du I^{er} siècle a.C., figure un Harpocrate nu, grassouillet, assis vers la gauche sur un calice de lotus, l'index droit porté à la bouche. Au revers, on voit en intaille un autre Harpocrate assis sur un lotus, un fléau sur l'épaule gauche, et, en dessous, l'inscription Μέγας Ὁρος Ἀπόλλων Ἄρποκράτη³⁶⁰ εὐίλατος τῷ φοροῦντι ("Grand est Horus Apollon Harpocrate, qu'il soit propice au porteur !"). Il s'agirait, à en croire E. Z.-D., d'ajouts réalisés à la Renaissance, avant les années 1570-1572, puisque le camée, qui appartenait à cette époque au cardinal Granvella, avait été publiée avec le même revers dans les *Hieroglyphica* de Johannes Goropius Becanus (p. 189, fig. 145, et p. 333). [RV]

356/ Leclant 1968b, 92-96.

357/ Leclant 1984, 1692-1709.

358/ *Contra Gigante* 1995, 317-319.

359/ Malaise 2004b, 63-80.

360/ Sur la séquence Horus-Apollon-Harpocrate, cf. *RICIS*, 113/1002 (Philippe) et 504/0301 (Naples).