Histoire des religions

Marco V. Garcia Quintela, *Le pendu et le noyé des Monts Albains : Recherches comparatives autour des rites et des mythes des Monts Albains* : (coll. Latomus, vol. 307) : Bruxelles, Latomus, 2007, 222 pages.

Les traces de la trifonctionnalité indo-européenne ont été déjà bien étudiées pour Rome. On s'était moins intéressé au Latium. Le travail de M. V. Garcia Quintela vise à combler en partie cette lacune. Il part de la théorie de D. Briquel (on lui doit la préface de l'ouvrage), qui voit dans les trois arbres qui jalonnent la carrière de Romulus les étapes d'un chemin ascendant de souveraineté, correspondant chacune à l'une des trois fonctions : le *ficus* nourricier de la grotte du Lupercal, la lance guerrière que Romulus lance sur le Palatin, le chêne royal du Capitole. Le Latium, lui, possède trois bois sacrés. Mais ils ne forment pas un chemin ascendant. Ils sont répartis autour d'un point culminant, le Mont Albain, où siège la souveraineté. Ils représentent le territoire qui est organisé autour de lui. Ce n'est pas la fonction royale du fondateur qui est en jeu, mais l'organisation politique de la communauté autour du lieu élevé sacré qui la fédère. Le mythe complète cette typologie en dessinant un axe vertical, qui va de la vallée, où le mauvais roi Amulius meurt par noyade dans la crue du lac Albain, au Mont Albain où le bon roi Latinus disparaît et se transforme en Jupiter Latiaris : le rituel des *oscilla* qui est associé à ce lieu commémorerait la tradition selon laquelle Latinus aurait été retrouvé pendu à un arbre, c'est-à-dire suspendu dans les airs. Les deux rois forment un couple antithétique. Entre les deux points correspondant à leur disparition, l'un en hauteur, proche du ciel, l'autre au fond d'une vallée, en relation avec l'au-delà, se situe le monde humain de la ville d'Albe. L'ensemble constitue l'*axis mundi*, ou plutôt, pour reprendre l'expression de l'auteur, l'*axis ciuitatis*. De judicieuses comparaisons avec la topologie et les mythes celtes suggèrent qu'il y a une origine commune à ces traditions concernant l'organisation d'une communauté politique répartie en groupes hiérarchisés, rassemblés par une fédération dont le caractère sacré est sanctionné par un rituel commun. Dans le Latium, ce rituel c'est celui des *Feriae Latinae* auxquelles un chapitre est consacré. Cette cérémonie rassemblait chaque année au Mont Albain les peuples Latins au Mont Albain sous le patronage de Jupiter Latiaris. L'auteur compare ce cérémonial à des rituels comme celui d'Uppsala en Suède ou celui de la fête grecque des *Daidala*. On retrouve un même type d'organisation d'un territoire horizontal autour d'un lieu dont la position dominante est soulignée par divers moyens (arbre, feu etc.), ce qui laisse supposer également une origine commune. Dans l'ensemble la démonstration est convaincante comme les comparaisons sur lesquelles elle s'appuie. On reprochera à l'ouvrage de donner l'impression que l'auteur juxtapose une série de recherches (il le dit expressément à propos de la seconde partie du troisième chapitre, qui provient d'une conférence remaniée), certes convergentes, mais qui n'ont pas été structurées pour constituer une démonstration logique. Il s'ensuit un certain nombre de redites, qui auraient pu être évitées ou du moins signalées par un renvoi interne. Par exemple les textes concernant Uppsala sont cités deux fois, et dans des traductions différentes (mais c'est peut-être dû au traducteur français). Le chapitre IV, concernant l'usage du lait aux *Feriae Latinae*, a l'air d'un supplément, en relation avec le sujet mais qui n'est pas intégré dans la démonstration de la thèse soutenue. Il est vrai que l'auteur rend compte de sa méthode dans le dernier

chapitre, qui sert de conclusion. Par ailleurs il force parfois un peu le sens des documents pour les faire servir à son dessein. Pour arriver à un système trinaire, au bon roi Latinus et au mauvais roi Amulius il ajoute Muttius Fufitius, dont le supplice par écartèlement constituerait l'espace horizontal médian qui est celui de la cité humaine, entre le Mont Albain et la vallée du lac d'Albe qui symbolisent les divinités d'en-haut et d'en-bas ; l'inconvénient est que c'est un mauvais roi assez semblable à Amulius avec lequel il forme un couple opposé à Latinus, ce qui affaiblit l'idée d'une division tripartite. La comparaison avec la fête grecque des *Daidala* est justifiée dans la mesure où c'est un rassemblement fédéral analogue à celui des *Feriae Latinae*, mais sur le plan mythique on a du mal à croire que le déguisement d'une statue en épousée par Zeus pour tromper Héra, qui illustre le thème bien connu de la fausse fiancée, puisse être interprété comme en relation avec un rituel politique. Ces réserves mises à part, on se laissera séduire par une démonstration brillante, qui renouvelle l'intérêt du comparatisme indo-européen en appliquant ses méthodes au domaine du Latium.

Nicole Boëls-Janssen.

C.M.C. Green, *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia* : Cambridge, Cambridge University Press, 2007, xxx-347 pages, 2 cartes, 8 figures.

Le culte de Diane à Aricie reste un sujet de perplexité pour l'historien des religions : capacités socio-politiques de la divinité, patronne de la ligue latine et déesse des esclaves ; statut du *rex nemorensis*, esclave fugitif qui conquiert son sacerdoce par le meurtre de son prédécesseur. Tout déconcerte dans ce culte latin.

Le beau livre de C. Green, professeur à l'Université d'Iowa, se place, d'emblée, sous l'égide de deux grandes figures, Frazer et Wissowa, l'un et l'autre « giant of scholarship », même si c'est pour réévaluer leurs thèses. On lui saura gré de puiser ses références dans les premières décennies du xx^e^ siècle, alors que, trop souvent, rien de ce qui est antérieur aux années 1980 ne trouve grâce aux yeux de nos contemporains. L'ouvrage, de facture classique, est composé de trois parties : le bois et la nature de la déesse ; le *rex* ; les rites thérapeutiques. L'auteur étudie d'abord l'histoire du sanctuaire : son site, les bois et le lac au fond du cratère, illustré par deux photographies personnelles ; le lieu de culte existe depuis les viii^e^-vii^e^ siècles, d'abord à ciel ouvert, puis, vers 300, autour d'un temple, le temple « au toit doré » de Verg., *Aen.*, 6, 13. À la fin de la République, le sanctuaire est transformé en un complexe de style hellénistique, sur une terrasse entourée d'un portique, avec un petit théâtre. Mais je doute fort que le vers de Virgile, *Triuiae lucos atque aurea tecta*, se rapporte à Némi : thèse récurrente, dont C. Green tire pourtant des conclusions ambitieuses sur l'opulence supposée d'Aricie et le faste de ses élites, opposé à la religion plus austère de Rome. D'une façon générale, l'auteur a tendance, me semble-t-il, à surinterpréter les textes littéraires, l'*Énéide* et Grattius, essentiellement : je ne crois pas qu'on puisse les utiliser comme des guides constants pour éclairer le culte d'Aricie.

Sous l'Empire, les Julio-Claudiens manifestent un intérêt soutenu pour le sanctuaire : Auguste, fils d'une mère aricienne, aurait (selon C. Green) fait transférer à Rome les ossements d'Oreste ; Caligula précipite la succession du *rex nemorensis*. Les *Cynegetica* de Grattius évoqueraient un rituel d'initiation des jeunes chasseurs, qui me laisse incrédule : je ne vois pas trace d'initiation dans ces sacrifices pour la bonne santé des chiens. Au iii^e^ siècle ap. J.-C., le sanctuaire, victime de catastrophes naturelles (tremblements de terre ?), est peu à peu abandonné ; mais

je ne vois pas chez Servius, *Aen.*, 2, 116, que le *rex nemorensis* ait quitté Aricie pour Sparte. Sous l'Empire chrétien, il tombe en ruines : le site retourne à l'état sauvage des origines.

Le nom de *Diana* permet de reconnaître en elle une déesse lunaire du ciel lumineux ; les premiers ex-voto, des IV^e^-III^e^ siècles, contemporains du premier temple, puis le buste et la triple statue reproduits sur le denier de P. Accoleius Lariscolus (magistralement analysé par A. Alföldi) révèlent une identité à la fois grecque (une chasseresse au type d'Artémis) et « barbare » (cf. le mythe d'Iphigénie en Tauride). Au bois d'Aricie, les chefs des cités latines peuvent se réunir en toute sécurité, en terrain neutre. La tentative de Servius Tullius pour créer à Rome un culte fédéral, rival d'Aricie, était vouée à l'échec. Mais il me paraît difficile d'accepter l'idée que, si les deux villes fêtent Diane à la même date, le 13 août, aux ides, c'est parce que c'est un mois de faible pluviosité ; et, encore moins, que les divinités de S. Omobono auraient été Diane et Hercule. Diane, déesse de la chasse, est aussi patronne des guerriers et des chefs ; elle garantit l'hégémonie et le pouvoir. C. Green a des pages fort bien venues sur les chasseurs de la fin de l'âge du bronze (contre le préjugé que « les Romains ne chassaient pas »). Les deux aspects fondamentaux de la déesse sont indissociables : Diane, lunaire, féminine, est de nature humide — l'humidité qui permet au chasseur de suivre à la trace le gibier.

La deuxième partie, « Fugitives and Kings, Greeks and Slaves », traite essentiellement du *rex*. Le chant VI de l'*Énéide* est utilisé comme une clef de lecture pour le culte d'Aricie. C. Green corrige, à juste titre, me semble-t-il, l'idée romantique que le *rex* vit comme un homme traqué : le combat qui l'oppose à son jeune rival est codifié, il ne peut avoir lieu que si le rameau a été cueilli et l'on peut penser que, aux premiers signes de vieillissement du *rex*, les autorités du sanctuaire surveillaient le processus. Mais est-il légitime, comme on l'a fait, de retrouver ce combat singulier dans celui d'Énée et de Turnus ? ou chez Lucain ? Comme Énée, le roi-prêtre est initié : « In the company of the bones and the *manes* of the dead *rex*, the new priest went to meet Diana in her third, her dark, form, known variously to the Romans as Juno Inferna, Proserpina, or Hecate. The appropriate time for the approach to the dead is at night » (p. 175). Si bien écrite que soit la phrase, l'affirmation me laisse perplexe.

La cueillette du rameau (sans doute du gui) est une violation du domaine de la déesse et requiert une victime expiatoire, qui n'est autre que le *rex*. La barbarie est inhérente au pouvoir royal : les rois de Rome, souvent venus d'ailleurs, périssent eux aussi de mort violente. Quand Brutus et les siens cessent de tuer le roi, c'est aussi la fin de la royauté : l'idée est forte, et me paraît d'un grand intérêt. Initié, le nouveau *rex nemorensis* remonte à la lumière. Ainsi Hippolyte ressuscite en Virbius, cependant qu'Égérie, veuve inconsolable de Numa, est la source qui pleure.

La troisième partie est consacrée aux rites de guérison de ce grand sanctuaire thérapeutique qu'est Aricie. C. Green se refuse à opposer guérison religieuse et médecine hippocratique rationnelle et propose une vue nouvelle de la médecine des sanctuaires : pour guérir maladies de peau et maladies mentales (Oreste), les prêtres d'Aricie se fondent eux aussi sur la théorie des humeurs (même si les vues relatives aux *maniae*, figurines de pâtisserie, détruites, puis reconstituées comme le malade en voie de guérison, me laissent sceptique). C. Green parle fort bien de l'expérience religieuse, du réconfort que le malade, même incurable, peut recevoir de la déesse. Son livre se lit, de bout en bout, avec un vif intérêt. On pourra cependant regretter qu'il soit presque exclusivement centré sur le culte d'Aricie : il y aurait eu profit à sortir du cratère et à se préoccuper des autres Dianes, celles de Rome, brièvement évoquée, et du mont Tifata, passée sous silence. Feronia, elle aussi, est maîtresse d'un bois sacré et protectrice des esclaves. On eût aussi souhaité

une réflexion plus large sur la fonction royale : pourquoi ce prêtre, ancien esclave, porte-t-il le titre de *rex* ? Rome a elle aussi un *rex sacrorum*, toujours en fonction sous la République. L'appendice, sur le texte de Servius, *Aen.*, 6, 136, la bibliographie (15 pages), les index rendront de grands services. Mais les travaux, tous français, d'André Aymard sur les chasses romaines (1951), de Jacques Heurgon (sa thèse sur Capoue, 1942, avec les pages qui traitent de Diana Tifatina), l'article de Robert Schilling, « Une victime des vicissitudes politiques : la Diane latine » (1964), etc., sont ignorés. Comme Frazer, C. Green a du style, mais aussi de l'imagination : plus de prudence, des vues plus larges, auraient rendu plus solide une étude qui, si séduisante soit-elle, ne convainc pas entièrement. Diane d'Aricie, son bois, son lac, son prêtre recèlent encore beaucoup d'inconnues.

Jacqueline Champeaux.

David Engels, *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.), Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Postdamer Altertumwissenschaftliche Beiträge 22, Alte Geschichte : Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2007, 877 pages.

Ce livre est une somme. En 825 pages de texte, complétées par une abondante bibliographie de 34 pages et par l'index des passages de la littérature antique pris en considération, l'auteur, qui est assistant d'histoire ancienne à l'université d'Aix-la-Chapelle, examine tous les aspects de la question des prodiges à Rome, sans d'ailleurs se borner à l'ère *ab Vrbe condita* qu'évoque le titre, puisque les cas que la tradition rapportait à propos d'Énée ou d'Ascagne, ou de leurs successeurs de la dynastie albaine, sont pris en compte, et en proposant même, p. 805-813, des considérations d'ordre psychanalytique sur les prodiges et la divination, citations de Freud à l'appui. L'enquête est exhaustive et fournira un instrument de travail extrêmement utile. Après les nécessaires définitions de ce que sont les prodiges, de leur relation à la prédiction du futur, de leur caractère fortuit ou non (avec la distinction entre *signa oblatiua* et *impetratiua*), l'auteur, procède à un minutieux examen des auteurs ou des autres sources qui nous ont transmis des témoignages à ce sujet, avec le souci — qui n'a pas toujours été suffisamment mis en œuvre — du besoin de distinguer ce qui peut relever de la position personnelle de tel ou tel auteur (comme il est normal, l'étude du cas de Cicéron, ou de Varron, est menée avec soin) ou du genre littéraire (évident quant il s'agit de poètes, à commencer par Ennius). Certaines présentations, comme celles concernant les livres pontificaux ou cette source obligée, mais qui n'a guère été étudiée pour elle même, qu'est Julius Obsequens, sont remarquables. On appréciera également les pages consacrées ensuite (p. 259-282) à la valeur des termes latins utilisés pour désigner ces phénomènes — *monitum*, *prodigium*, *ostentum*, *portentum*, *omen* —, tels que l'ont dégagée tant les auteurs anciens que les exégètes modernes. Mais le cœur de l'ouvrage est constitué par l'étude approfondie de toutes les occurrences de prodiges connues pour la période prise en considération, étude qui s'étend sur 541 pages (p. 283-723), où ceux-ci sont présentés selon l'ordre chronologique, les dix dernières pages étant consacrées aux cas auxquels il est impossible d'assigner une datation claire. L'ouvrage n'étudie pas moins de 401 cas de prodiges. Il était bien sûr impossible de donner les textes de référence, mais le contenu des témoignages est au moins bien présenté, analysé dans les variantes qui peuvent se présenter dans la tradition (p. ex. les différentes versions du signe adressé à César lors du passage du Rubicon sont analysées, p. 654-655, rapidement mais en dégageant bien les orienta-

tions différentes de Suétone et de Lucain). Il y a là une enquête tout à fait remarquable, qui n'avait jamais été menée avec un tel souci d'exhaustivité, tant dans le rassemblement des données que dans leur analyse, qui fait que cette partie sera sans nul doute un outil précieux pour tous ceux qui seront confrontés à ces textes. L'analyse, bien sûr, n'est pas une fin en soi. Elle débouche sur une histoire du phénomène dans l'ensemble de l'histoire romaine, depuis les origines, avec le problème de la superposition des aspects italiques, étrusques, grecs, jusqu'à la fin de la République et la montée des ambitions qui aboutiront à l'établissement d'un pouvoir personnel — en une période de troubles dans laquelle les signes réputés envoyés par les dieux ont eu, comme on sait, une place importante. L'auteur exprime dans ces pages ses vues : elles susciteront çà et là la discussion (nous serions pour notre part plutôt sceptiques quant à l'idée d'une part étrusque prépondérante dans l'élaboration des livres sibyllins et penserions qu'il ne convient pas de sous-estimer la force de l'apport hellénique dans la Rome de la fin du règne des Tarquins, sensible au niveau de l'archéologie, ni de surestimer la persistance du caractère étrusque de la dynastie, aspect sur lequel une reconstruction *a posteriori* des faits sur une base ethnique a joué). Mais que l'ouvrage entraîne une réflexion sur ces questions est en lui-même extrêmement positif. Et il est agréable de constater que, dans un domaine où il existe une belle tradition de recherche dans la science française (l'auteur se réfère souvent, on ne s'en étonnera pas, à notre maître Raymond Bloch), un jeune collègue d'outre-Rhin nous procure aujourd'hui sur l'histoire des prodiges à Rome un ouvrage de référence qui prendra place à côté de travaux fondamentaux comme ceux de Bruce Mac Bain (*Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982) ou de Santiago Montero (*Politica y adivinacion en el Bajo Imperio Romano : Emperadores y Haruspices*, Bruxelles, 1991).

Dominique Briquel

Gianfranco Nuzzo (éd.), *Sicilia, terra del mito. Atti del convegno nazionale di studi, Palermo, 13-14 novembre 2004* : Palerme, Associazione Italiana di cultura classica, 2005, 119 pages.

Ce volume rassemble plusieurs études consacrées à un thème qui aurait pu être l'objet d'un opus bien plus vaste : les relations entre la Sicile et le mythe — que l'on songe simplement à la geste d'Héraclès ! —, principalement à travers l'examen des sources littéraires, bien que deux exposés concernent les témoignages archéologiques. Ces aspects sont depuis plusieurs décennies étudiés de manière très précise par les contributeurs de la revue *Kokalos* (il suffit de renvoyer aux articles encore récents d'A. Dubourdieu en 1991 et de L. Antonelli en 1996). Ce livre maniable vient toutefois compléter certaines lacunes de la revue, qui n'a que très rarement proposé des études envisageant la présentation de la Sicile chez tel ou tel auteur, et semble préférer, méthodologiquement, des analyses des mythes eux-mêmes.

Les communications présentées lors de ce colloque se sont surtout intéressées à l'enracinement sicilien des grands mythes antiques, tel que nous le suggèrent les textes grecs classiques et hellénistiques, desquels dépend largement la présence de la Sicile dans la poésie latine. E. Cantarella reprend, en une synthèse dense mais claire, les données relatives à Minos et à ses liens avec la Sicile, en soulignant les rapprochements qui ont pu être faits entre le linéaire A présent sur les documents d'Hagia Triada et l'écriture du corpus de Monte Grande, rapprochements qui donnent consistance aux aventures siciliennes de Minos. La publication des fouilles permettra d'approfondir les pistes ainsi dégagées.

C'est un thème déjà bien étudié, comme l'auteur l'indique lui-même, auquel s'intéresse M. Cannata Fera, celui de la Sicile de Pindare. Cet article très riche apporte du nouveau, en replaçant les éléments pindariques dans le cadre de l'érudition hellénistique : il est en effet utile de tenir compte de Lycophron et de Callimaque pour comprendre l'horizon mythologique de l'œuvre de Pindare, qui a d'ailleurs séjourné en Sicile. Nous ajouterons seulement à l'étude relative à la description de la Trinacrie par Denys le Périégète (p. 35-36) que la représentation géographique du triangle s'applique aussi, chez Polybe et Pline, à l'Italie. La perspective panhellénique de l'évocation de la Sicile chez Pindare est à juste titre mise en valeur ici.

R. Pretagostini livre une monographie relative au Cyclope chez Théocrite, à partir des *Idylles* XI et VI, qui insiste sur l'importance de l'incapacité d'aimer qui caractérise la monstruosité du Cyclope. Une étude de la représentation du Cyclope chez Virgile, tributaire de l'érudition hellénistique, serait utile pour compléter cette analyse. La Sicile de Virgile est précisément l'objet de la synthèse proposée ici par G. Arico : modelée par la réécriture du genre dans les *bucoliques*, la Sicile est absente des *Géorgiques*, en effet, car elle n'appartient pas à l'Italie dont l'éloge est au centre du poème. Elle occupe en revanche une place de choix dans l'*Enéide*, puisqu'elle constitue l'étape ultime et nécessaire avant l'arrivée en Italie : les liens du personnel de l'épopée et des éléments troyens avec l'île — ne serait-ce que dans le cas d'Enée — expliquent une telle présence, mais on peut ajouter que le fait qu'ils n'appartiennent pas à l'Italie elle-même les rendait plus acceptables pour l'idéologie augustéenne, peu favorable à la reconnaissance d'un apport grec sur le sol même de l'Italie.

Une étude finale, après une analyse rapide des métopes de Sélinonte, du « mythe sicilien » dans le cinéma, apporte un éclairage contemporain au thème envisagé. Présente de manière importante dans les plus grandes œuvres de la latinité classique (l'ensemble du corpus virgilien mais aussi, ce qui n'est pas envisagé ici, Horace, et, de manière ponctuelle mais récurrente, les Elégiaques), la Sicile est souvent évoquée dans cette dimension mythique, en particulier à propos d'Enée. Le présent ouvrage suggère le profit qui pourrait être retiré d'une étude systématique des textes latins dans cette perspective.

Mathilde Mahé-Simon.

Isis en Occident, Actes du II^e colloque international sur les Études Isiaques, Lyon III, 16-17 mai 2002, édités par Laurent Bricault, coll. Religions in the Graeco-Roman World, 151 : Leiden-Boston, Brill, 2004, 510 pages.

Sous le titre *Isis en Occident*, Laurent Bricault publie les actes d'un *II^e colloque international sur les Études Isiaques*, tenu à Lyon en 2002, faisant suite à un *I^er colloque international sur les Études Isiaques*, tenu en 1999 à Poitiers et paru en 2002 sous le titre *De Memphis à Rome*. Ce colloque avait eu pour objectif de dresser un bilan de 40 années de recherches isiaques et de proposer des perspectives pour la suite de ces recherches. Le colloque de 2002 se situe avant la parution de l'important *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques (RICIS)* de L. Bricault, ouvrage en trois volumes, rassemblant l'ensemble des inscriptions isiaques, paru en 2005 et dont nous avons rendu compte dans *REL* 84, 2007, p. 455-456 : il était sous presse lors de la publication des actes de cette rencontre.

Celle-ci avait pour objectif, outre de donner l'occasion à de jeunes chercheurs de participer aux recherches sur l'isisme, d'une part de présenter la situation des

cultes isiaques dans des régions déterminées de l'Occident, d'autre part de reprendre certaines questions plus générales concernant la religion ou la documentation isiaques. Sont ainsi successivement passées en revue diverses régions du monde romain occidental : l'Italie, avec l'exposé liminaire de M. Malaise, « *Nova isiaca documenta Italiae*. Un premier bilan (1978-2001*)* », suivi d'une liste d'objets récemment découverts, qui sont décrits ; l'Espagne (J. Alvar et E. Muniz, « Les cultes égyptiens dans les provinces romaines d'Hispanie ») où des traces de la religion d'Isis et de Sérapis sont visibles jusqu'au III^e^ siècle ; la Gaule (J. Leclant, « La diffusion des cultes isiaques en Gaule »), avec des attestations se concentrant surtout dans le Midi de la France et dans les lieux fréquentés par les marchands ; la Germanie (étude des principales inscriptions par M. Haase, « Kulte der Isis in den germanischen Provinzen ») ; les Alpes (S. Cibu et B. Remy, « Isis et les dieux égyptiens dans les provinces alpines au Haut-Empire) ; le bassin du Danube (M. C. Budischovsky, « Témoignages de dévotion isiaque et traces culturelles le long du *limes* danubien ») et, surtout, l'Afrique (S. Ensoli, « Il Santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli. III. La fase tardoantica del culto isiaco a Cirene » ; L. Bricault, Y. Le Bohec et J.-L. Podvin, « Cultes isiaques en Proconsulaire » ; J.-P. Laporte, « Isiaca d'Algérie » ; Y. Le Bohec, « Isis dans l'épigraphie de la Maurétanie Tingitane »). Ces enquêtes comportent le plus souvent des listes d'objets isiaques et privilégient les découvertes les plus récentes. D'autres études s'intéressent tout particulièrement à certains supports documentaires, parfois à propos d'aires géographiques déterminées : les lampes (J.-L. Podvin, « Lampes isiaques sur la toile mondiale » : « Les lampes isiaques hors d'Égypte »), les monnaies (F. Delrieux, « Les témoignages isiaques sur les monnaies grecques de Carie et d'Ionie aux époques hellénistique et romaine »), les gemmes (C. Sfameni, « Fra religione e magia : teme isiaci nelle gemme di età imperiale ») et les décors architecturaux des temples isiaques (K. Parlasca, « Aegyptisierende Tempelreliefs und Architekturelemente aus Rom »). Une dernière série d'études s'attache au domaine proprement religieux : M. J. Versluys, « *Isis Capitolina* and the Egyptian cults in late Republican Rome » ; A. Perrissin-Fabert, « Isis et les dieux orientaux dans l'armée romaine ».

M. Malaise présente à la fin du volume une synthèse de toutes ces contributions : il met l'accent sur l'accélération du rythme dans l'accroissement de la documentation isiaque et sur la nécessité de réaliser un certain nombre d'instruments de travail, surtout dans des domaines souvent négligés comme ceux des lampes, des gemmes ou des sceaux. Des index fournis permettent un accès aisé au riche matériel présenté et souvent analysé dans ce livre.

Gérard Freyburger.

M. Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques* (Mémoire de la Classe des Lettres, Académie royale de Belgique) : Bruxelles, 2005, 282 pages.

Le spécialiste de l'isisme qu'est M. Malaise propose dans cet ouvrage d'intéressantes suggestions de méthodologie et de terminologie pour l'étude de ce domaine. En effet, si l'on appelle en général « isiaques » les vestiges laissés par le culte d'Isis dans le bassin méditerranéen, les choses sont, indique l'auteur, beaucoup plus complexes quand il s'agit d'objets isolés, hors contexte. Ainsi, une statuette d'Isis « a pu appartenir à un sanctuaire public », peut « témoigner d'une dévotion personnelle, constituer un souvenir apporté par un soldat, représenter une marchandise

ou être regardée comme une simple curiosité exotique » (p. 16). Le terme latin *isiacus* a assurément un sens large, mais le français *isiaque* « doit, estime M. Malaise, être réservé à tout ce qui concerne le culte hors d'Egypte entre la fin du IV^è^ siècle av. J.-C. et la fin du IV^è^ siècle ap. J.-C. » (p. 30) et les objets isolés, sans référence explicite aux « cultes isiaques », pourraient être appelés « témoignages de type isiaque » (p. 31).

L'auteur délimite ensuite les contours de la constellation divine de l'isisme : il analyse successivement le noyau de la *gens* divine : Isis, son époux Osiris ou Sérapis, leur fils Harpocrate et leur compagnon Anubis ; les autres membres de la famille : Horus, Apis, Boubastis, Hydreios, Neilos et Nephthys, et les dieux compagnons de la *gens* : Bès, Ammon, Thot et Hermès, et aussi Sobek, le crocodile, Antinoüs.

Puis il considère le cas des divinités isiaques plus ou moins hellénisées d'Egypte : il propose de parler à leur sujet de « religion égyptienne isiaque » plutôt que de « cultes isiaques égyptiens » (p. 120) et de dire « cultes gréco-égyptiens » (p. 121 et 227) pour l'*interpretatio aegyptiaca* de divinités grecques — par exemple Athéna empruntant des attributs à Déméter et à Isis, et sans doute honorée de la sorte par des Grecs installés en Egypte. Pour ce qui est des « cultes alexandrins », il juge difficile de distinguer de véritables spécificités propres à Alexandrie.

Il examine enfin la difficile question de la portée des interprétations égyptienne et grecque et du syncrétisme. Analysant un certain nombre de cas précis, il rappelle par exemple qu'Aphrodite peut être Hathor voire Isis, mais qu'Isis et Aphrodite peuvent aussi simplement cohabiter, ou encore que Hermès et Anubis peuvent fusionner jusqu'à donner lieu à la création d'un nouveau théonyme, celui de Hermanubis. Il juge donc que le terme de syncrétisme est ambigu et qu'il vaut mieux aborder ce phénomène religieux par d'autres voies : il préconise les notions de « polysémie des images » (souvent avec coexistence de celles-ci : ainsi, lorsqu'un Grec prie Isis, il semble que coexistent dans son esprit l'image de cette déesse et de celle de Déméter) et de « polymorphie des divinités ». « On voit donc, écrit-il, qu'une divinité pouvait se révéler polymorphe, mais aussi que certaines images étaient capables de polysémie en fonction de l'identité du croyant. Cette multiplicité des approches est tout aussi vraie dans le domaine des théonymes associés. Les rapprochements entre déités grecques et égyptiennes oscillent entre simples équivalences et véritables assimilations, en passant par la cohabitation, les spéculations philosophiques et l'hénotéisme des arétalogies » (p. 198).

L'auteur préconise encore des définitions précises pour les termes de *aegyptiaca, pharaonica et nilotica*...

Même si l'on peut douter que ces propositions s'imposent facilement, étant donné le poids des habitudes, on ne peut qu'approuver la clarification ainsi opérée : elle est assurément porteuse de progrès pour une appréhension plus précise des données liées aux cultes isiaques.

Gérard Freyburger.

S. Frangoulidis, *Witches, Isis and Narrative. Approaches to Magic in Apuleius' Metamorphoses* : Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008, 255 pages.

L'ouvrage de Stavros Frangoulidis serait, selon l'auteur, le premier à proposer une étude comparative des différentes approches que Lucius et les personnages secondaires adoptent vis-à-vis de la magie dans les *Métamorphoses* d'Apulée. Les chapitres 3, 8, 9 ont fait l'objet de communications antérieures. L'auteur, après

avoir rappelé la multitude des études ponctuelles sur le thème de la magie dans le roman, leur reproche de s'être focalisées sur Lucius et de ne pas avoir pris en compte l'attitude de tous les personnages divers qu'il rencontre. Le fil directeur de son étude est de montrer que Lucius, lorsqu'il découvre Isis, entre en contact avec une forme de magie positive qui s'oppose au monde magique des sorcières dont il a été auparavant la victime. Certes, bien des commentateurs ont déjà analysé cette opposition *per se*, mais aucun n'a considéré le thème de la magie comme une clé permettant de déchiffrer la dynamique complexe de l'œuvre.

Dans le chapitre 1, S. Frangoulidis étudie les relations entre le récit grec du Pseudo-Lucien et les *Métamorphoses*, mettant en évidence les différences qui les séparent et qui expliquent la dimension religieuse et philosophique de l'œuvre latine. L'auteur explore ensuite les liens structurels et thématiques entre Lucius et plusieurs personnages secondaires, Socrate, Aristomène, Cerdon, Thélyphron et Psyché (chapitres 2 à 7). Certaines comparaisons sont intéressantes, comme le parallèle établi entre Lucius et Cerdon, personnage quelque peu marginal qui, en prédisant l'avenir à partir du mouvement des étoiles, s'apparente aux sorcières. L'étude des images guerrières dans l'épisode des amours de Lucius et de Photis et dans celui des outres aboutit à montrer que les sorcières représentent la violence et le désordre, tandis qu'Isis est une déesse de la paix et de l'ordre dans l'univers. Apulée définit l'amour véritable au livre XI en le dépouillant de l'agressivité et du désir charnel qui caractérisent la relation de Lucius avec Photis. L'auteur justifie ensuite l'intérêt du choix de la métamorphose en âne plutôt qu'en un autre animal. Cependant, malgré la précision consciencieuse de l'analyse intertextuelle des *Métamorphoses* et de l'*Onos*, puis de l'analyse intratextuelle des *Métamorphoses* qui dégage toutes les similitudes et différences entre Lucius et les autres personnages, ces deux lectures n'aboutissent pas à des conclusions vraiment novatrices.

En revanche, les deux derniers chapitres sont particulièrement intéressants. Le chapitre 8 étudie les épisodes narratifs et les thèmes du livre 11 en relation avec les dix premiers livres. Le parallèle établi entre la découverte de la religion isiaque et le contact avec la magie se poursuit avec une comparaison fort instructive du festival de la navigation et du festival du Rire au livre 3. L'initiation aux rites isiaques est comparée à l'initiation dans le monde de la magie, le voyage ultime de Lucius à Rome à ses aventures passées. De sa démonstration, l'auteur conclut que l'articulation des épisodes et thèmes du livre 11 suit le cadre des livres précédents et leur apporte une réponse positive et signifiante. Cette comparaison révèle l'antithèse entre l'expérience de Lucius en tant qu'initié et celle qu'il eut en tant que victime des habitants d'Hypata et de Photis. S. Frangoulidis ajoute que le livre 11 doit être lu comme de nouvelles *Métamorphoses* consciemment réécrites dans une perspective positive pour apporter une réponse signifiante aux mésaventures antérieures du protagoniste. Cette analyse intratextuelle se clôt sur une comparaison générique entre le roman d'Apulée et les romans grecs. Apulée à la fois reprend et transforme la dynamique de la trame principale des romans grecs.

L'appendice est, lui aussi, fort stimulant : il met en lumière les liens intratextuels entre le récit du festival de la navigation d'Isis et la renaissance de Lucius grâce à son initiation. Le récit du *nauigium Isidis* permet de replacer l'itinéraire entier de Lucius dans le contexte d'un voyage spirituel, à la fois géographique et métaphorique : d'Hypata à Corinthe et du royaume de la magie à celui de la religion et d'une nouvelle vie.

Cette étude globale sur les différentes attitudes adoptées vis-à-vis de l'univers de la magie et de la sphère du divin offre une bonne synthèse des travaux précédents et dévoile, grâce à la subtilité de certaines comparaisons, quelques aspects

encore cachés d'un texte dont la richesse et la complexité ne sont pas encore épuisées.

Géraldine Puccini-Delbey.

Annie Vigourt, Xavier Loriot, Agnès Bérenger-Badel et Bernard Klein (dir.), *Pouvoir et Religion dans le monde romain. Hommage à Jean-Pierre Martin* : Paris, PUPS, 2006, 607 pages, illustrations.

Ce volume est issu d'un colloque organisé en l'honneur de notre collègue, dans la perspective ouverte par sa thèse, *Prouidentia deorum*, et continuée par son enseignement et son œuvre scientifique : l'articulation du politique et du religieux, du pouvoir et de la vie religieuse sous toutes ses formes. L'ouvrage (trente-six articles) est organisé en cinq parties qui, après une ouverture républicaine, rayonnent depuis l'empereur, centre du monde, jusque vers les provinces de la périphérie.

I. De la République à l'Empire — Giovanni Brizzi, « Hannibal, sa religiosité, sa légende : pour une mise au point du problème », dresse le portrait impressionnant d'un personnage de roman (cf. *REL* 85, p. 396-399), rationaliste, noire antithèse d'une figure sacerdotale. Michel Molin, « L'âge du pouvoir à Rome sous la République » : elle ne fait place aux jeunes qu'avec circonspection. François Rebuffat, « Le type du labourage de fondation et son origine possible » : l'article, déstabilisant, le montre emprunté au monde oriental et exploité par le principat augustéen. Hubert Zehnacker, « Religion et politique dans le monnayage des guerres civiles, de Sylla à César », s'interroge sur le sens ambigu des messages politiques, sans exclure des choix purement esthétiques et culturels. Marie-Henriette Quet, « L'*Aiôn* de l'inscription d'Éleusis et l'*Aiôn* de l'hymne *À Rome* de Mélinno », souligne la différence de leurs conceptions de l'Éternité. John Scheid, « Rome et les grands lieux de culte d'Italie » : Auguste a exploité cette tradition de mainmise, par Rome, sur les grands sanctuaires.

II. L'empereur : homme, prince et dieu — Leszek Mrozewicz, « Religion et despotisme : le cas de Domitien », analyse les fondements religieux de son pouvoir illimité, protégé par Minerve et, sur terre, second Jupiter. Eugen Cizek, « Pouvoir et religions sous le règne d'Aurélien » : après la crise du III^e^ siècle, il restaure l'unité de l'empire et ménage les chrétiens, jusqu'à l'établissement du culte solaire, qui sacralise un pouvoir fort. Stéphane Benoist, « Les Romains ont-il cru à la divinité de leurs *principes* ? » : ou mieux, si l'on distingue le privé (la croyance) et le public, acceptaient-ils la dimension divine de leurs princes ? Oui, assurément. Yves Perrin, « Présence de Dionysos dans la fabrique de la *domus aurea* de l'Esquilin » : elle s'inscrit dans la culture aristocratique de son époque. Gilles Sauron, « La piété dans la peinture pompéienne de l'époque flavienne » : l'histoire de Pero et Micon oppose un *exemplum pietatis* aux crimes d'un Néron matricide. Patricia Gaillard-Seux, « Le mode de vie de Sévère Alexandre d'après l'*Histoire Auguste* » : l'empereur idéal suit les prescriptions médicales, diffusées dans les milieux cultivés. Carmen Castillo, « Emperadores del pasado en las *Res Gestae* de Ammianus Marcellinus », met fort bien en lumière les deux modèles de Julien : Trajan pour la gloire militaire, Marc Aurèle pour la vertu et la bonne gouvernance.

III. Rituels et espaces — Jean-Michel David, « L'espace de majesté », définit les procédés de mise en scène du pouvoir, tribunal, cortège, annonce par la voix, qui structurent les relations à l'intérieur de la cité. Annie Vigourt, « Déplacements des

dieux, dignité des lieux et des hommes », tente de clarifier un dossier hétérogène sur les déplacements de statues divines. Christophe Hugoniot, « Le *puluinar* du Grand Cirque, le prince et les jeux » : à la fois temple des dieux, loge divine et impériale, et sanctuaire dynastique. Hélène Ménard, « Un aspect de la *custodia templorum* : les *aeditui* » : ces gardiens des temples protègent l'édifice et les biens et documents privés qui y sont déposés. Agnès Bérenger-Badel, « Autorités romaines et conflits liés aux terres sacrées », dans la partie orientale de l'empire, où elles sont menacées d'empiètements et d'abus récurrents. Nicole Belayche, « Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur : *basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale » : souveraineté exaltée d'un grand dieu et collectivité polythéiste ne sont nullement incompatibles.

IV. Élites sociales et religion — Christophe Badel, « Généalogies divines et légitimité nobiliaire », revendiquées par des *gentes* déchues ou récentes. Rudolph Haensch, « L. Egnatius Victor Lollianus : la rhétorique, la religion et le pouvoir », identifie les deux sénateurs homonymes, le père, orateur de talent, et le fils. Monique Dondin-Payre, « Religion et identité sociale des notables dans les Trois Gaules » : les prêtrises sont, par elles-mêmes et indépendamment des magistratures, un élément de l'identité sociale. Nicolas Mathieu, « La religion, les notables, les dévots : onomastique et romanité dans les Trois Gaules », évalue, sur un corpus de 210 inscriptions, le degré d'acculturation des familles issues de l'aristocratie gauloise ou d'ascension plus récente. Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier, « Institutions municipales et religion en Germanie romaine », dégage, par des tableaux détaillés, l'importance de la documentation religieuse pour la connaissance des élites municipales qui affirment leur rang et leur richesse. Antonio Sartori, « Religione e potere nelle realtà locali cisalpine », où ascension sociale, fortune, évergétisme, « Dieu et Mammon », font bon ménage. Patrick Le Roux, « Les dévotions des gouverneurs de province dans la péninsule ibérique au Haut-Empire romain » : une dizaine de personnages, respectueux des normes religieuses, au service de l'empereur.

V. Approches régionales : Occident et Orient — Yann Le Bohec, « Le culte impérial et l'armée romaine d'Afrique » : les soldats, qui le célèbrent abondamment dans les cérémonies officielles, lui marquent peu d'attachement en privé. François Bertrandy, « Le culte impérial dans la *contributio* cirtéenne : les flamines » : 39 inscriptions, qui montrent l'adhésion rapide de la population à la romanité et le prestige social du flaminat perpétuel honoraire, valorisant et coûteux. Michel Christol, « Manifestations cultuelles... Mithra, dieu des soldats, et la *salus* impériale », rend deux inscriptions de Volubilis à Mithra, invoqué pour l'empereur par les soldats de Bretagne. Yves Burnand, sur *Nasium*, « Chef-lieu de la cité gallo-romaine des Leuques » avant Toul. Nicole Moine décrit « Une femme allaitant sur un bloc inédit de Reims », provenant d'un monument funéraire. Constantin C. Petolescu, « Prêtres de Jupiter Dolichenus dans l'armée romaine de Dacie » : sept inscriptions à verser au dossier des « prêtres militaires ». Jean-Louis Voisin, « Le lièvre de Boudicca et les fêtes d'Andraste » : les textes de Dion Cassius sur l'animal sacré, intermédiaire entre le monde humain et le monde divin, et sur les rites celtes de victoire sont confirmés par l'histoire des religions et par l'archéologie gauloise. Mireille Hadas-Lebel, « La décadence du pouvoir sacerdotal en Judée depuis le règne d'Hérode jusqu'à la révolte contre Rome... » est liée aux interventions incessantes du pouvoir politique. Ségolène Demougin, « *Archiereus Alexandreae et totius Aegypti* : un office profane », celui d'une sorte de « ministre des cultes » pour l'Égypte. Xavier Loriot, « Le culte impérial dans le Pont sous le Haut-Empire », recense les inscriptions relatives aux *archiéreis* et aux pontarques. Les

« Conclusions » de Jean-Pierre Callu dégagent la richesse de ce colloque, qui se mesure aussi à travers l'abondante bibliographie de 50 pages, non exhaustive, sans doute, mais qui rendra de grands services.

L'inégalité des contributions, que je ne détaillerai pas davantage, est malheureusement une des lois du genre : articles de haut vol, ou prestations plus laborieuses d'orateurs qui ne prétendent pas à la nouveauté. Mais la variété du volume, l'abondance de l'information, surtout épigraphique, ont dû agréer autant au récipiendaire qu'il honore qu'au simple lecteur.

Jacqueline Champeaux.

Hildegard Cancik-Lindemaier, *Von Atheismus bis Zensur, Römische Lektüren in kulturwissenschaftlicher Absicht*, Henriette Harich-Schwarzbauer et Barbara von Reibnitz (éd.) : Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2006, 382 pages.

H. Harich-Schwarzbauer et B. von Reibnitz ont élaboré à Bâle la publication du texte d'un certain nombre d'études menées, dans une perspective à la fois culturelle et scientifique, par la philologue classique H. Cancik-Lindemaier. Divers thèmes sont ainsi abordés dans ce livre. Ils se regroupent surtout autour de deux pôles, indiqués dans le titre : *Von Atheismus bis Zensur.*

Ainsi, une partie de cet ouvrage est consacrée à un triptyque *Theologoumena, Religion, Religionskritik.* Dans un chapitre intitulé *Gottlosigkeit im Altertum*, H. Cancik-Lindemaier considère d'abord le matérialisme, observant que, alors que de nos jours celui qui s'affirme matérialiste se pose en même temps comme athée, il n'en était nullement de même dans l'Antiquité. Passant ensuite à la critique de la religion, elle observe que, d'une manière comparable, il n'y a aucunement identité dans l'Antiquité entre athéisme et critique religieuse. Enfin, à propos de l'athéisme proprement dit, elle cite et analyse une intéressante bibliographie sur ce thème, montrant que celle-ci tend à considérer qu'un athéisme véritable n'a vraiment été élaboré que par rapport au christianisme et que, si le concept existait dans l'Antiquité, aucun penseur n'en a fait une position personnelle. L'auteur estime au contraire que l'athéisme est, comme la critique religieuse, une partie constitutive de l'histoire des religions et de la pensée et que ce fait a souvent été nié par la critique parce que l'on avait une certaine conception de l'Antiquité, considérée soit comme supérieure soit comme inférieure à l'époque moderne.

Dans un chapitre consacré à des tentatives de critique sociale *(Gesellschaftskritische Versuche)*, l'auteur analyse notamment la question de la libération de la femme. On admet en général que l'enseignement du Nouveau Testament a beaucoup apporté à cette cause. L'auteur se propose de reconsidérer la chose par l'étude d'une part de certains philosophes grecs antérieurs au christianisme, d'autre part de la poésie élégiaque latine. L'étude des premiers fait apparaître des « utopies » nettement en avance sur la situation réelle de l'époque : ainsi, chez Platon, où est affirmée l'égalité entre les deux sexes, avec la préconisation d'une même éducation pour les garçons et les filles, dans l'Ancien Stoïcisme ou dans le *Traité sur le mariage* d'Antipater de Tarse, où est signalée la nécessité d'un partenariat entre l'homme et la femme. L'étude des poètes élégiaques est menée dans l'optique d'une reconstruction du monde de la poésie amoureuse romaine. Ce monde se révèle en fait très particulier, car il est lié à des circonstances exceptionnelles de l'histoire de la société romaine et ne concerne que quelques années de l'histoire de Rome. L'auteur en retient surtout l'expression d'une sensibilité déjà romantique, avec un

rapport à la nature et à la création qu'a su développer la société romaine. L'émancipation des femmes de l'élégie reste donc individuelle, particulière et fixée dans une protestation contre une société du maintien de laquelle, pourtant, dépendait leur existence.

On le voit, l'auteur a à cœur d' « actualiser » l'Antiquité, en se gardant d'analogies faciles comme de reconstructions idéalisant les faits. On trouvera dans ce livre encore d'autres exposés suggestifs, sur les thématiques suivantes : la mythologie d'Hercule, l'offrande et la mort, les vierges de Vesta et Sénèque et Tacite. Une bibliographie des écrits de H. Cancik-Lindemaier, classés année par année, et des index terminent l'ouvrage.

Gérard Freyburger.

Archéologie. Histoire de l'art

Fabio Colivicchi, *Materiali in alabastro, vetro, avorio, osso, uova di struzzo*, Materiali del Museo Archeologico Nazionale di Tarquinia 16, Archaeologica 145 : Rome, Giorgio Bretschneider, 2007, 258 pages, 53 pages de figures, 8 de planches photographiques.

Cet ouvrage est le seizième de la série consacrée aux collections (autres que celles portant sur l'époque pré- et proto-historiques) du musée de Tarquinia, dont le premier (dû à G. Pianu et consacré aux céramiques étrusques à figures rouges) est sorti en 1980, et dont d'autres volumes, traitant soit de séries d'objets largement représentés en dehors de Tarquinia (vases attiques à figures noires, à figures rouges de la période ancienne, vases étrusques à figures noires, surpeints, monnaies), soit de données plus spécifiquement locales (dépôt votif de l'Ara della Regina, publié par A. Comella en 1982, tombe de la Truie noire, publiée par S. Stopponi en 1983, *lastroni a scala*, publiés par S. Bruni en 1986), sont sortis régulièrement depuis, les deux derniers étant celui consacré aux miroirs étrusques (L. Neri) et celui consacré à la céramique italo-géométrique (S. Tanci, C. Tortoioli), tous deux de 2002. On constate avec plaisir que l'entreprise lancée par M. Torelli il y a une trentaine d'années avance régulièrement, toujours sous l'impulsion du même M. Torelli, et on ne peut qu'espérer qu'elle arrive à son terme le plus rapidement possible, certaines séries importantes étant encore en cours d'étude (céramiques corinthienne, étrusco-corinthienne, à vernis noir, et toute la production de bucchero). En tout cas, ce nouveau volume vient compléter ce qui existe déjà et fait que, grâce à cette entreprise et à son initiateur, le musée de Tarquinia est un des mieux publiés de la région. Qu'en serait-il si on disposait de l'équivalent pour Cerveteri ou Vulci, pour ne pas parler de Florence ou de la Villa Giulia ? Il y a pourtant là une sorte de gageure : les collections du musée de Tarquinia sont bien décevantes pour qui voudrait en étudier les matériels selon les critères scientifiques qui paraîtraient de mise. Elles reposent principalement sur la fusion des collections communales, rassemblées entre 1874 et 1896 par les services de la ville qui, en dépit du rôle de conseiller attribué à Wolfgang Helbig, ne se soucièrent nullement d'enregistrer les conditions de trouvaille, les contextes de découverte ou les associations d'objets dans une même tombe, et de celle, acquise par l'État italien en 1913, des comtes de Bruschi, résultat de fouilles menées de 1864 à 1874 sur la colline de Monterozzi, là encore sans le moindre enregistrement sérieux (au point que, dans les objets