

La molteplice identità degli dèi d’Egitto nel mondo greco-romano*

Laurent Bricault

Orientale per gli uni, egiziana per gli altri, di qua alessandrina, altrove menfita, Iside offre ai suoi adoratori come ai suoi detrattori una miriade di immagini e forme, una moltitudine d’identità e di nomi che lo storiografo moderno, a partire da Cumont e Renan – per non risalire agli studi che datano oltre la metà del secolo XIX – ha cercato di categorizzare con maggiore o minore fortuna. Questi innumerevoli aspetti della divinità¹ finiscono col comporre una personalità di un’estrema ricchezza che ciascuno percepisce ed integra nel suo proprio pantheon in funzione d’*interpretationes* tanto differenti che difficili da cogliere. Per tentare di riuscire, fosse pure in breve, bisogna risalire a 250 anni fa.

Quando un bel giorno del 1764, per l’esattezza il 15 dicembre, gli scavatori di una città che non si era ancora sicuri si trattasse di Pompei, desiderosi di riportare alla luce la *summa cavea* del teatro, superarono un muro e scoprirono le cucine del tempio di Iside, di certo ignoravano lo straordinario destino della loro scoperta. La notizia fece rapidamente il giro degli antiquari, dei collezionisti e degli eruditi; una prima pubblicazione del dicembre del 1765 dovuta all’antiquario napoletano Domenico Migliacci², nonostante la sua abbondante approssimazione, conobbe un ragguardevole successo: si è appena scoperto un *tempio egiziano* in Italia.

Dieci anni di scavi consentono di liberare completamente il complesso, modesto nelle sue dimensioni – cosa che fa scrivere a Ernest Renan che “non si tratta d’altro che di un altare, un santuario con locali annessi. Tutto all’aperto. Quattro persone non ci starebbero”³ – ma un complesso eccezionale per il peso delle rappresentazioni alle quali darà luogo. Viaggiatori, scrittori, musicisti,

* Ringraziamo calorosamente Ennio Sanzi per la traduzione in italiano dell’originale testo francese.

¹ Cfr. Bricault 1994.

² Cfr. Migliacci 1765.

³ Renan 1849, pp. 111-112.

poeti si impossessano de l'*affaire*. Mozart vi si ispira per la rappresentazione de *Il flauto magico*, Nerval gli consacra un'intera novella nelle *Figlie del fuoco* e la dea Iside diviene la preferita di un secolo attraversato dalle esaltazioni romantiche e dalla febbre dell'orientalismo.

I testi letterari antichi, le monete alessandrine della collezione Borgia pubblicate nel 1787 da Georg Zoëga⁴ rappresentano il nucleo essenziale delle fonti dei primi scritti mossi dalla moda isiaco-egiziana nata dall'incrocio del ritrovamento pompeiano e dalla spedizione in Egitto condotta da Napoleone Bonaparte⁵. Si arriva così alla tesi di Karl Reichel difesa a Berlino nel 1849 e intitolata *De Isidis apud Romanos cultu*, dove ci si interroga sulle ragioni del successo di Iside presso i Romani. L'argomentazione è nuova, l'erudizione valida – alcune delle iscrizioni pubblicate da Janus Gruter nel 1603 nel suo *Inscriptiones antiquae totius orbis romani* sono citate *in extenso* – ma l'euristica rimane insufficiente per riuscire ad apportare delle risposte che esulino da quelle convenute.

Bisogna attendere il 1884, anno di pubblicazione della tesi di Georges Lafaye⁶, perché un primo e solido studio scientifico venga consacrato al culto di Iside e degli dèi della sua cerchia al di fuori della patria d'origine. Quest'opera fissa i punti di riferimento di un campo di ricerca che non sa ancora d'esistere e definisce un certo numero di indicatori: 1) queste divinità sono in numero di quattro, 2) sono di Alessandria e 3) il loro culto si può studiare al di fuori dell'Egitto indipendentemente di quanto accade nella terra dei faraoni. Benché oggi appaia come superata in buona parte, quest'opera fonda il concetto di *culti alessandrini*, culti in verità di poca rilevanza, praticati da una setta grossolana, e che non sarebbero serviti ad altro che “a preparare e a facilitare l'avvento del cristianesimo”⁷. In realtà quest'opera, malgrado i suoi difetti, va a strutturare realmente un nuovo campo della ricerca storica.

Una visione simile delle cose si legge, due decenni dopo, in quella che ancora oggi rimane una delle opere maggiori della storia delle religioni. Nel 1905 Franz Cumont tiene al Collège de France, a Parigi, una serie di conferenze rapidamente pubblicate con il titolo *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. Ripubblicata a più

⁴ Cfr. Bricault 2015.

⁵ Cfr. Humbert 1996; Laurens 2004.

⁶ Cfr. Lafaye 1884.

⁷ Cfr. Lafaye 1884, p. 169; quanto tra virgolette è parafrasi di Böttiger 1838, p. 212.

riprese, l'opera assume la sua forma definitiva nella IV edizione del 1929. Molte pagine sono consacrate agli dèi e ai *culti egiziani* considerati come il prodotto dell'imperialismo lagide⁸. Pagine nelle quali lo studioso belga s'interessa piuttosto al sentimento religioso degli antichi e alla sue manifestazioni piuttosto che ai *realia* del terreno. Ma lo stile, l'eleganza, la forza del discorso sono tali che se ne ricava l'impressione che oramai non ci sia più niente da indagare né da dire⁹. I *culti egiziani* sono integrati nella categoria delle *religioni orientali*, canonizzata da Cumont¹⁰, e che sfocerà nella fondazione nel 1961 da parte di Maarten J. Vermaseren della serie delle *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, la famosa EPRO¹¹.

È inevitabile constatare come questo paradigma delle *religioni orientali* appaia oggi difficilmente operativo¹². Di fatto, non corrisponde più alla nostra maniera di indagare e problematizzare le fonti (che sono d'altronde molto più ricche e variegata di quelle sulle quali ci si poteva basare un secolo fa, in parte grazie a EPRO e ai loro cataloghi regionali) alla nostra maniera d'avvicinarci al funzionamento dei politeismi, di comprendere le culture del mondo ellenistico-romano, di concepire i fenomeni di acculturazione. E questo perché tale paradigma è eccessivamente debitore di una visione cristiano-centrica, evolucionista, diffusionista, moralista, in parole hegeliane, della storia delle religioni e di una visione "colonialista" dell'Oriente – quella del XIX e dell'inizio del XX secolo soprattutto – che non è più la nostra¹³.

Per Cumont e i suoi successori le *religioni orientali* si oppongono alle *religioni pagane tradizionali* all'interno delle quali le prime si diffondono preparando la via per il cristianesimo. La moltiplicazione, dopo un quarto di secolo, di studi specifici dimostra che questa visione delle cose ha perduto la propria pertinenza e che lo stesso concetto, dunque, ha perduto la sua efficacia euristica, benché

⁸ Cfr. Cumont 1929, 69-94. Una nuova ed arricchita edizione di quest'opera fondamentale è stata pubblicata a Torino nel 2006 a cura di C. Bonnet e Fr. Van Haepelen.

⁹ Cfr. Van Haepelen 2007.

¹⁰ Per una bibliografia straordinariamente ricca cfr. Bonnet 2006 e, soprattutto, Bonnet 2005.

¹¹ Cfr. Bonnet – Bricault 2013b.

¹² Cfr. Pailler 1989; Rousselle 1989.

¹³ Cfr. Bonnet – Pirenne-Delforge – Praet 2009.

continui ad essere utilizzato – con o senza virgolette – come una sorta d’etichetta tanto comoda quanto imprecisa.

Confrontandosi oramai con un paesaggio religioso complesso e interattivo a molteplici livelli, sensibilizzati dall’antropologia e dalla sociologia religiosa ai molteplici scopi della pratica dei culti, soprattutto gli scopi di identificazione, allertati dagli storici delle religioni circa la fluidità dei processi d’interferenze religiose all’interno dei politeismi, gli storici d’oggi hanno moltiplicato le griglie di lettura dei fenomeni colti dal Cumont sulla base di uno strumento intellettuale e materiale evidentemente segnato dalle concezioni della sua epoca.

Di conseguenza, la considerazione di contesti spazio-temporali e socio-culturali fundamentalmente differenziati ha finito col frantumare il preteso carattere unitario delle *religioni orientali*. I contesti internazionali, multi-curiali (Delo, Roma...), così come i micro-contesti locali, sono rivelatori di religiosità differenti, ancorate a dei parametri di identità ancestrali, tradizionali, conservatori, ma che non sono tuttavia immobili. È essenziale, anche se questo può apparire difficile per alcuni, ammettere che Delo nel II secolo a.C. o la stessa Roma nel I sec. d.C. non sono né il Mediterraneo né il centro di questo, ma *dei* centri, *dei* perni, *dei* luoghi di scambio, *dei* poli tra altri all’interno di una rete multi-polare molto densa e che non smette di diventare sempre più complessa col trascorrere del tempo¹⁴.

Il culto di Iside e dei suoi a Delo è simile, in tutte le sue dimensioni, a quello della *gens Isiaca* nella Roma di Vespasiano, della triade Iside-Osiride-Horus nella Cartagine punica o nella Nabatea pre-imperiale, di Iside sotto le sue differenti forme e i suoi numerosi nomi (Ermouthis, Esenchébis, Nepherses, Nephremmis, Sononais...) nell’uno o nell’altro tempio del fayum o della valle del Nilo? I contributi al volume *Isis on the Nile* hanno mostrato che non è così¹⁵.

La percezione della dea, dei riti che sembrerebbero a lei legati, del suo culto raccontato da Giovenale, è la stessa che si può leggere nei testi di Varrone, Plutarco, Pausania, Tertulliano e ancora Cassio Dione?¹⁶ La risposta è ancora una volta negativa. Iside e le divinità del suo *entourage* non possono essere percepiti, analizzati e compresi nella stessa maniera ad Alessandria, a Cartagine e a Roma, per citare

¹⁴ Cfr. Collar 2013

¹⁵ Cfr. Bricault – Versluys 2010.

¹⁶ Cfr. Cordier 2007.

soltanto tre capitali, e lo stesso vale per il Serapide alessandrino dei primi Tolomei che non ha molto a che vedere con quello fustigato da Rufino d'Aquileia al momento della distruzione del suo principale santuario dopo gli editti di Teodosio¹⁷. Ma allora si può, si deve parlare di *culti alessandrini* qui, di *culti osiriaci* là, di *culti isiaci* altrove, di *culti egiziani* ovunque?

Il concetto di *religioni orientali* ha fatto veicolare insieme a lui uno spostamento uni-dimensionale da Est a Ovest¹⁸. Ma cosa ne è stato dello spostamento inverso? Del tragitto Ovest-Est? E d'una circolazione di culti interna all'oriente? Quale poteva davvero essere l'identità religiosa, il *Selbstverständnis* degli Egiziani che avevano visto i loro dèi uscire dalla valle del Nilo per meglio farvi ritorno, ma differenti, perché passati attraverso filtri di *interpretationes* diverse, *Graeca, Romana, Iudaica* e finanche *Aegyptiaca* nel momento in cui alcuni vollero ri-egizianizzare la figura di Iside a partire dal II secolo della nostra era¹⁹. I termini e le modalità di queste *interpretationes* – si pensi alla parcellizzazione della divinità sotto molteplici forme e ai molteplici teonimi capaci di rispondere meglio all'atomizzazione della domanda che caratterizza il periodo ellenistico e i primi tempi dell'Impero – dovranno essere definite e analizzate in profondità negli studi futuri²⁰.

Ma per questo, prima di ogni altra cosa, è necessario tentare di comprendere il politeismo dall'interno, senza considerarlo necessariamente come l'opposto del monoteismo, evitando così di cadere nelle pieghe delle fonti patristiche che tracciano una linea di demarcazione ideologica tra due realtà culturali ben più fluide di quanto le stesse fonti non dicano o potrebbero lasciare supporre, neanche in relazione ad un solo insieme omogeneo²¹. Le recenti ricerche di iconografia religiosa dimostrano chiaramente tutto questo, dal momento che pongono *d'emblée* molte questioni metodologiche delle quale bisogna assolutamente tener conto. Le difficoltà che tutti noi proviamo nel leggere, comprendere e interpretare una immagine sono inerenti alla distanza obbligatoria che esiste tra la raffigurazione e le parole utilizzate per descriverla ed analizzarla²². L'immagine si

¹⁷ Cfr. Bricault 2013.

¹⁸ Cfr. Belayche 2000; Borgeaud 2006; Burkert 2009.

¹⁹ Cfr. Versluys 2013.

²⁰ Cfr. Bricault – Versluys (in preparazione).

²¹ Cfr. Mitchell – Van Nuffelen 2010.

²² Cfr. Lissarrague 2009.

libera *d'emblée* come una sintesi composta di elementi segni di riferimento a livello culturale; la combinazione di questi ultimi permette una lettura polisemica che dipende dagli attori che la producono, che la ordinano, che la usano, come dagli spettatori (antichi e moderni) e dalla loro memoria, così come dal tipo di oggetto-monumento, dalla sua funzione, dal suo uso e dallo spazio nel quale egli viene a essere collocato²³.

In effetti, il politeismo risponde fundamentalmente a una logica cumulativa in virtù della quale elementi di natura e d'origine molto diversificata possono coabitare, fondersi o combinarsi secondo delle prospettive a volte – meglio, spesso? – quanto mai pragmatiche, concrete e ben lontane in ogni caso dalle visioni esoteriche che per lungo tempo hanno attraversato gli studi moderni. La ricerca di una nuova spiritualità nella *religioni orientali* potrebbe dunque essere, almeno in parte, una proiezione degli studiosi del XIX e del XX secolo per i quali la mistica era una forma superiore di religiosità.

Di fatto, è oramai assodato – e i lavori di Walter Burkert lo hanno mirabilmente dimostrato – che una semplice equazione *religioni orientali = culti di mistero*, col pretesto delle convergenze lessicali e rituali, è errata e capace di trascinare lo storico in *impasses* dalle quali sarà difficile riuscire a venir fuori²⁴. La qualifica di “misteri” applicata, grazie all'estensione del modello eleusino, a dei culti arrivati dal di fuori dei colli di Roma deve senza dubbio essere compresa in realtà come un tentativo di comprendere ciò che è sconosciuto attraverso ciò che è conosciuto: di certo un'approssimazione, ma significativa. È per questo che l'autore giudeo del romanzo *Ioseph et Aseneth* descrive il giudaismo come una religione di mistero, con lo scopo sicuro di presentarlo in uno scrigno familiare ai Greci²⁵. In qualche modo, potremmo intendere queste soluzioni come una sorta di *interpretatio* del modello originale.

Piuttosto che voler comprendere i politeismi antichi in termini di separazioni e di divisioni, sembra dunque maggiormente cogente pensarli in termini di interazione, convergenza, dialogo, secondo dei processi all'interno dei quali le strategie politiche (quelli dei Tolomei o dei Flavi, per citarne solo due che interessano Iside e le divinità del

²³ Queste riflessioni sono oggetto d'indagine approfondita in Gasparini – Veymiers (in stampa); cfr. anche Tallet (in stampa).

²⁴ Cfr. Burkert 1987; Borgeaud 2013.

²⁵ Cfr. Philonenko 1975; Bohak 1996.

suo *entourage*)²⁶ giocano un ruolo importante, parallelamente a delle logiche sociali, professionali o individuali. Le identità religiose sono flessibili, molteplici e cumulative²⁷; ad Atene, a Cartagine, a Roma, l'origine straniera dei culti non determina necessariamente – tutt'altro – la loro emarginazione, quanto piuttosto una moltitudine di processi di valorizzazione (ricorso a sacerdoti specializzati stranieri, mantenimento del *mos* indigeno) di una tradizione “altra” della quale ci si appropri giacché questa veicola una *potestas*, ricopre una funzione particolare, magnifica una prerogativa singolare che viene integrata e perpetuata.

E così Iside, o piuttosto le sue immagini, si trasformano non soltanto con il passare del tempo, in ragione delle influenze subite dall'Egitto, ma anche in virtù dei luoghi nei quali la dea si impianta, secondo un processo di “contaminazione”, che si potrebbe qualificare “epidemiologico”, nel quale si trova l'eco, nelle testimonianze epigrafiche, papiracee e letterarie. Questa facoltà che ha Iside di adattarsi all'ambiente che la circonda mutuando attributi, atteggiamenti, gesti e attitudini dalla immagini delle altre divinità ne ha probabilmente favorito la diffusione, la ricezione e lo slancio cultuale nel mondo mediterraneo. Le immagini di riferimento associano Iside ad altre divinità rendendo possibile per lo spettatore greco, romano o comunque “estraneo” al suo culto una comprensione immediata non tanto in forza di un sincretismo religioso – l'espressione è troppo schematica e limitata sul piano analitico – quanto piuttosto grazie alle differenti sfaccettature della divinità egiziana. La sua immagine presenta di volta in volta caratteristiche dell' “altra”, ovverosia quella egiziana tradizionale, e della “stessa”, sia che si tratti di un'Artemide, di un'Afrodite, di una Tyche etc...²⁸. A questo punto si pone il problema delle etichette applicate dai moderni, per esempio quelli che vogliono riconoscere assolutamente Afrodite-Iside in molteplici statuette benché molto differenti le une dalle altre, differenti a tal punto che Iside-Afrodite, Afrodite orientale, Iside siriana e altre espressioni ancora sarebbero ugualmente pertinenti, sempre che non si voglia ammettere che alcune di queste immagini divine siano rappresentazioni figurate di Hathor ellenizzata²⁹. Solo la disposizione seriale delle immagini può

²⁶ Cfr. Bricault – Versluys 2014.

²⁷ Cfr. Price 2003.

²⁸ Cfr. Cordier – Huet 2006.

²⁹ Cfr. Dunand 2013.

permettere in realtà di provare la validità dei criteri di identificazione comunemente adottati, dal momento che la chiave di identificazione di un'immagine il più delle volte si basa sul mettere in relazione tutte le sue componenti. Si ammetterà che questa sintassi non si mostra sempre con facilità che la sua comprensione richiede spesso uno sforzo euristico rilevante³⁰.

In questo Mediterraneo in movimento (per non limitarci che a questo, anche se, a titolo esemplificativo, la presenza di Serapide nella monetazione dell'imperatore kushan Huvishka invita ad allargare il quadro classico consolidato)³¹, il pragmatismo sembra dominare-, nel senso che molteplici messaggi coabitano e interferiscono senza reale difficoltà, stabilito che si tratti di messaggi *efficaci*. In questo quadro così dinamico i culti si muovono, viaggiano, si evolvono, si caricano di significati nuovi, suscitano nuove immagini, funzionano in una moltitudine di contesti con una consequenziale abbondante fluidità del vocabolario ad essi relativo³². In questo mondo politeistico non si fanno questioni di dogma, si assiste, piuttosto, a una pluralità e creatività costantemente all'opera, con delle mediazioni che devono ancora essere approfondite, notoriamente quelle tra la sfera pubblica e la sfera privata, tra l'Oriente, l'Egitto, la Grecia e Roma, tra identità e alterità.

Tutto questo può far pensare al *market-place of religions* di John North, una metafora modellata a partire dalle situazioni contemporanee nordamericane, così frequentemente evocata da 20 anni³³. La nozione è pertinente nel senso in cui permette di sgomberare l'idea, inadeguata e anacronistica, di "tolleranza" nei sistemi politeistici, che renderebbe conto tanto delle forme di coabitazione quanto del fatto che esse non incappano nell'esclusivismo. Quando consideriamo il mondo religioso romano a partire dal I secolo d.C., i culti venuti dall'Oriente, a cominciare da quello di Iside e le divinità del suo *entourage*, non sono più principalmente forme religiose di immigrati (mercanti orientali, schiavi), anche se contano nei loro ranghi popolazioni migranti (soldati, mercanti)³⁴. Gli stessi dèi per alcuni sono dèi del *populus Romanus*, sia a seguito della loro iscrizione nel pantheon nazionale (la

³⁰ Ad esempio cfr. Bricault – Veymiers (in stampa).

³¹ Bricault 2008, pp. 222-224.

³² Cfr. Price 2012.

³³ Cfr. North 1992.

³⁴ Cfr. Auffarth 2008.

Magna Mater, Iside), sia perché sono gli dèi di una collettività romana (Iuppiter Heliopolitanus)³⁵. Tuttavia l'immagine che se ne percepisce sia a livello sociologico che in relazione alle pratiche culturali può certamente differire e anche di molto in forza delle fonti sulle quali si basa l'indagine. Dal momento che la concorrenza presuppone l'alternativa, bisogna analizzare i diversi livelli o le differenti nature dei bisogni dei fedeli per essere messi in condizione di comprendere le relazioni di complementarità o, al contrario, le situazioni di competizioni che questa metafora economica copre realmente e che si potrebbe interrogare con le seguenti domande (e la lista non è esauriente):

- Quanto ha pesato il modello dominante – ossia la religione pubblica – (attendendo l'intervento dello Stato con l'emanazione degli editti del III sec. d.C.), dal momento che l'epigrafia indica che i cosiddetti *culti orientali* erano organizzati socialmente e ritualmente (al di fuori dei “misteri”) secondo gli stessi quadri dei culti tradizionali?³⁶
- Per queste società così profondamente associative, che ruolo giocavano le *sociabilités* nelle adesioni?³⁷
- Dal momento che questi culti offrivano dei “prodotti” che talvolta presentavano delle similitudini – nella rappresentazione delle figure divine, nelle esperienze di devozione, nella solidarietà misteriche, nondimeno gerarchizzate –, quali criteri intervenivano per decidere le scelte, le adesioni, ancor più che essi non sono generalmente esclusivi, anche prima delle generazioni dei “*last pagans*”?³⁸

Perché, d'altronde, presso questi “ultimi pagani” – che non sono poi davvero gli ultimi di fatto – accumulare i segni distintivi a culti i cui rituali sembravano oramai così simili e dei quali la rappresentazione delle figure divine evolve nello stesso senso della potenza universale, dunque di una possibile unicità, se non per mettere in evidenza una nuova identità religiosa di fronte a questo concetto di esclusività che viene progressivamente a risaltare?³⁹ Per lungo tempo gli Antichi

³⁵ Cfr. Beard 1994; Orlin 2008; Sanzi 2013.

³⁶ Cfr. Rüpke 2011; Scheid 2013.

³⁷ Cfr. Harland 2013.

³⁸ Cfr. Cameron 2011.

³⁹ Cfr. Bricault 2014.

hanno operato secondo una logica di culti scelti, privilegiati, prima che le categorie nette del politeismo e del monoteismo si cristallizzassero un poco alla volta; Poi, senza dubbio molto presto, dalla fine del II secolo d.C., la coabitazione cede il passo alla competizione e, in questo quadro, il discorso religioso diventa “pubblicitario”, le identità si fissano e trascinano con loro la propensione all’esclusività, e, di conseguenza, alla repressione, all’eresia⁴⁰. L’unità ha la meglio sull’uguaglianza: la comparazione diventa uno strumento di differenziazione, piuttosto che di dialogo e di confronto. In questo quadro nascono la celebre teoria dell’*imitatio diabolica* e, allo stesso tempo, i discorsi dogmatici⁴¹. La percezione di sé e la percezione degli altri passa oramai attraverso il sotterfugio delle pratiche religiose progressivamente codificate e “normalizzate”⁴². Non è più il tempo di interrogarsi sulle distinzioni da mettere in opera tra *culti egiziani, alessandrini, osiriaci e isiaci*; non è più il tempo, almeno fino quando noi, i Moderni, riapriremo il dossier.

Bibliografia

- Auffarth 2008: Chr. Auffarth, *Religio migrans: Die ‘orientalischen Religionen’ im Kontext antiker Religionen. Ein theoretisches Modell*, in C. Bonnet, S. Ribichini, D. Steuernagel (edd.), *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» 4 (2008), Pisa – Roma 2008, pp. 333-356
- Beard 1994: M. Beard, *The Roman and the Foreign: the Cult of the ‘Great Mother’ in Imperial Rome*, in N. Thomas, C. Humphrey (edd.), *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor 1994, pp. 164-190
- Belayche 2000: N. Belayche, *L’Oronte et le Tibre : l’‘Orient’ des cultes ‘orientaux’ de l’Empire romain*, in M.A. Amir-Moezzi, J.

⁴⁰ Cfr. Lane Fox 1988; Belayche – Mimouni 2009.

⁴¹ Cfr. Borgeaud 2004; Massa 2013.

⁴² Cfr. Stroumsa 2005.

- Scheid (edd.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout 2000, pp. 1-35
- Belayche – Mimouni 2009; N. Belayche, S.C. Mimouni (edd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. «Paganisme», «judaïsme», «christianisme»*, Paris – Louvain – Walpole [Mass] 2009
- Bohak 1996: G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, “Early Judaism and Its Literature” 10, Atlanta 1996
- Bonnet 2005: C. Bonnet, *Le «Grand Atelier de la Science». Franz Cumont et l'Altertumswissenschaft. Héritages et émancipations*, Bruxelles – Rome 2005
- Bonnet 2006: C. Bonnet, *Les religions orientales au laboratoire de l'hellénisme. 2. Franz Cumont*, «Archiv für Religionsgeschichte» 8 (2006), pp. 181-205
- Bonnet – Bricault 2013a: C. Bonnet, L. Bricault (edd.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, “Religions in the Graeco-Roman World” 177, Leiden 2013
- Bonnet – Bricault 2013b: C. Bonnet, L. Bricault, *Introduction*, in Bonnet – Bricault 2013a, pp. 1-14
- Bonnet – Pirenne-Delforge – Praet 2009: C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, D. Praet (edd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, “Institut Historique Belge de Rome, Études de philologie, d'archéologie et d'histoires anciennes” 45, Bruxelles – Rome 2009
- Borgeaud 2004: Ph. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris 2004
- Borgeaud 2006: Ph. Borgeaud, *L'Orient des religions. Réflexion sur la construction d'une polarité, de Creuzer à Bachofen*, «Archiv für Religionsgeschichte» 8 (2006), pp. 153-162
- Borgeaud 2013: Ph. Borgeaud, *Les mystères*, in Bonnet – Bricault 2013a, pp. 131-144
- Böttiger 1838: K.A. Böttiger, *Die Isis-Vesper. Nach einem Herkulanischen Gemälde*, in J. Sillig (ed.), *C.A. Böttiger's kleine Schriften*, II, Dresden – Leipzig 1838, pp. 210-230 = *Idem, Die Isis-Vesper, Minerva. Taschenbuch für das Jahr 1809*, Leipzig 1809, pp. 93-137

- Bricault 1994: L. Bricault, *Isis myrionyme*, in C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (edd.), *Hommages à Jean Leclant*, 3. *Études isiaques*, Le Caire 1994, pp. 67-86
- Bricault 2008: L. Bricault (ed.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, “Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 38, Paris 2008
- Bricault 2013: L. Bricault, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris 2013
- Bricault 2014: L. Bricault, *Gens isiaca et identité polythéiste à Rome à la fin du IV^e s. apr. J.-C.*, in Bricault – Versluys 2014, pp. 326-359
- Bricault 2015: L. Bricault, *Zoëga, pionnier de la numismatique alexandrine*, in K. Ascani, P. Buzi, D. Picchi (edd.), *The Forgotten Scholar: Georg Zoëga: (1755-1809). At the Dawn of Egyptology and Coptic*, “Culture and History of the Ancient Near East” 74, Leiden 2015, pp. 111-119
- Bricault – Versluys 2010: L. Bricault, M.J. Versluys (edd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt, Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Université de Liège, 26-28 novembre 2008*, “Religions in the Graeco-Roman World” 171, Leiden 2010
- Bricault – Versluys 2014: L. Bricault, M.J. Versluys (edd.), *Power, politics and the cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15 2011*, “Religions in the Graeco-Roman World” 180, Leiden 2014
- Bricault – Versluys (in preparazione): L. Bricault, M.J. Versluys, *The Hellenistic-Roman Mediterranean and the Egyptian Gods: a Contextual Overview* (in preparazione)
- Bricault – Veymiers (in stampa): L. Bricault, R. Veymiers, *Gens isiaque et intailles. L’envers de la médaille*, in Fr. de Callataÿ, R. Veymiers, P. Yossif (edd.), *ΤΥΠΟΙ. Greek Coins and Their Images: Noble Issuers, Humble Users?*, «Bulletin de Correspondance Hellénique» Suppl., Athènes (in stampa)
- Burkert 1987: W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge [Mass] – London 1987
- Burkert 2009: W. Burkert, ‘Orient’ since Franz Cumont: *Enrichment and Dearth of a Concept*, in Bonnet – Pirenne-Delforge – Praet 2009, pp. 105-117

- Cameron 2011: A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford – New York 2011
- Collar 2013: A. Collar, *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*, Cambridge 2013
- Cordier 2007: P. Cordier, *Dion Cassius et les phénomènes religieux égyptiens. Quelques suggestions pour un mode d'emploi*, in L. Bricault, M.J. Versluys, P. Meyboom (edd.), *Nile into Tiber: Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Leiden, May 11-14 2005*, "Religions in the Graeco-Roman World" 159, Leiden-Boston 2007, pp. 89-110
- Cordier – Huet 2006: P. Cordier, V. Huet, *Une 'théologie' en images ? Isis et les autres. Introduction*, in C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (edd.), *Religions orientales – culti misterici: Neue Perspektiven – nouvelle perspectives – prospettive nuove*, "Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge" 16, Stuttgart 2006, pp. 65-73
- Cumont 1929: F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929⁴
- Dunand 2013: Fr. Dunand, *Images de dieux en dialogue*, in Bonnet – Bricault 2013a, pp. 191-234
- Gasparini – Veymiers (in stampa): V. Gasparini, R. Veymiers (edd.), *The Agents of Isiac Cults. Proceedings of the VIth International Conference of Isis Studies, Erfurt, May 6-8 2013 – Liège, September 23-24 2013* (in stampa)
- Harland 2013: Ph.A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (2nd revised edition with links to inscriptions), Kitchener [Ont.] 2013 = <http://www.philipharland.com/associations/>
- Humbert 1996: J.-M. Humbert (ed.), *L'égyptomanie à l'épreuve de l'archéologie, Actes du colloque international organisé au musée du Louvre, par le Service culturel, les 8 et 9 avril 1994*, Paris 1996
- Lafaye 1884: G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne*, Paris 1884

- Lane Fox 1988: R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, London 1988
- Laurens 2004: H. Laurens, *Orientales I. Autour de l'expédition d'Égypte*, Paris 2004
- Lissarrague 2009: Fr. Lissarrague, *Reading Images, Looking at Pictures, and After*, in St. Schmidt, J. Oakley (edd.), *Hermeneutik der Bilder: Beiträge zu Ikonographie und Interpretation griechischer Vasenmalerei*, "Beihefte zum Corpus Vasorum Antiquorum", Deutschland, 4, München 2009, pp. 15-22
- Massa 2013: Fr. Massa, *La guerre des vérités entre II^e et III^e siècles: stratégies chrétiennes de représentation de la fiction païenne*, «Pallas» 91 (2013), pp. 121-134
- Migliacci 1765: D. Migliacci, *Riflessioni sopra il tempio d'Iside in Pompei*, Napoli 1765
- Mitchell – Van Nuffelen 2010: St. Mitchell, P. Van Nuffelen (edd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010
- North 1992: J. North, *The Development of Religious Pluralism*, in J. Lieu, J. North, T. Rajak (edd.), *The Jews among Pagans and Christians*, London 1992, pp. 174-193
- Orlin 2008: E.M. Orlin, *Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness*, «American Journal of Philology» 129, 2 (2008), pp. 231-253
- Pailler 1989: J.-M. Pailler, *Les religions orientales, troisième époque*, «Pallas» 35 (1989), pp. 95-113
- Philonenko 1975: M. Philonenko, *Un mystère juif?*, in AA.VV., *Mystères et syncrétismes*, "Études d'histoire des religions" 2, Paris 1975, pp. 63-70
- Price 2003: S. Price, *Homogénéité et diversité dans les religions à Rome*, «Archiv für Religionsgeschichte» 5 (2003), pp. 180-197
- Price 2012: S. Price, *Religious Mobility in the Roman Empire*, «The Journal of Roman Studies» 102 (2012), pp. 1-19
- Renan 1849: E. Renan, *Voyages*, Paris 1849
- Rousselle 1989: A. Rousselle, *La transmission décalée. Nouveaux objets ou nouveaux concepts?*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations» 44,1 (1989), pp. 161-171
- Rüpke 2011: J. Rüpke, *'Reichsreligion'? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der*

- römischen Zeit*, «Historische Zeitschrift» 292 (2011), pp. 297-322
- Sanzi 2013: E. Sanzi, *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus: un "culto orientale" fra tradizione e innovazione: riflessioni storico-religiose*, Roma 2013
- Scheid 2013: J. Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013
- Stroumsa 2005: G.G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris 2005
- Tallet (in stampa): G. Tallet, *Les métamorphoses de l'image divine en Égypte gréco-romaine. Perspectives iconographiques sur l'hellénisme égyptien*, Leiden – New York – Köln (in stampa)
- Van Haepelen 2007: Fr. Van Haepelen, *La réception des Religions orientales de Fr. Cumont: l'apport des comptes rendus*, «Anabases» 6 (2007), pp. 159-185
- Versluys 2013: M.J. Versluys, *Orientalising Roman Gods*, in Bonnet – Bricault 2013a, pp. 235-260