

# *La dialettica singolo-collettività nei cosiddetti “culti orientali” del mondo imperiale romano. Esemplicazioni storico religiose<sup>1</sup>*

ENNIO SANZI

Università degli Studi di Messina

Sommario: Il secondo ellenismo ha riservato ampio spazio alla dimensione onirica individuale come dimostra l'esperienza onirica di Elio Aristide. Le testimonianze analizzate relative ai culti di Iside e Serapide e di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus mettono in evidenza la predilezione dimostrata dalla divinità nei confronti del fedele visitato in sogno e la legittimazione dello stesso fedele da parte della collettività. Tale condivisione finisce per rafforzare il legame tra la collettività stessa (della quale fa parte il prescelto) e la divinità. Parole chiave: Secondo Ellenismo, Culti orientali, Iside e Serapide, Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, dimensione onirica, iniziazione

Abstract: The second Hellenism has reserved ample space for the individual dream dimension as shown by Aelius Aristide's dream experience. The testimonies analysed concerning the cults of Isis and Serapis and of Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus highlight the predilection shown by the divinity towards the faithful visited in a dream and the legitimization of the same faithful by the community. This sharing ends up reinforcing the link between the community itself (of which the chosen one belongs) and the divinity. Keywords: Second Hellenism, Oriental cults, Isis and Serapide, Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, dreamlike dimension, initiation

Recebido em 23/05/19 e accito em 09/06/19.

---

1. Si propone in questa sede una revisione argomentata del lavoro previo messo in opera per la partecipazione al convegno “Stati alterati di coscienza come pratica rituale. Testi, documenti e rappresentazioni”, tenutosi presso Università della Campania Luigi Vanvitelli, Dipartimento di Lettere e Beni culturali, S. Maria Capua Vetere, 20 aprile 2017, i cui atti, a cura di C. Santi e D. Solvi, sono in fase di elaborazione.

Se c'è un momento precipuo nel quale, all'interno del fenomeno storico-religioso dei cosiddetti culti orientali del mondo imperiale romano (BONNET, PIRENNE-DELFORGE, PRAET, 2009; SANZI 2013, part. p. 17-62; QUACK, WITSCHHEL, 2017; BONNET, SANZI, in stampa), si assiste all'interazione dialettica tra la dimensione individuale e quella collettiva è nel caso specifico dell'alterazione della coscienza del singolo e di come essa venga avallata e legittimata dall'insieme dei fedeli. Due momenti particolarmente significativi in tal senso possono essere individuati nella dimensione onirica da una parte e nell'esperienza iniziatica dall'altra, momenti che si richiamano in chiave di mutualità; tuttavia, alla luce della dimensione investigativa previa di queste pagine ci si soffermerà soprattutto sulla prima delle due dimensioni indicate perché maggiormente attestata dal punto di vista documentario e non vincolata dall'esoterismo connotante i culti misterici.

Il cosiddetto “Secondo Ellenismo”<sup>2</sup> (SANZI, 2015, part. p. 73 con ampia bibliografia) ha riservato uno spazio definito e rilevante alla dimensione onirica, ambasciatori prediletti Artemidoro di Dalidi (120 ca. - 192 ca.), Elio Aristide (117-181) e Sinesio di Cirene (370 ca. - 413) (GUIDORIZZI, 1988). Proprio Artemidoro, nel manuale di onirocritica da lui stesso redatto, ha elaborato una specifica teoria ipnagogica distinguendo tra i sogni profetici, capaci di lasciare presagire quello che accadrà, soprattutto se letti da uno specialista, e i sogni non profetici, che rimandano a ciò che esiste e sono generati più semplicemente dal riaffiorare delle passioni dell'anima e del corpo durante il sonno; se i

---

2. Con la definizione “secondo ellenismo” facciamo convenzionalmente riferimento al periodo storico che segue la battaglia di Azio, combattuta nel 31 a.C., e termina all'incirca con la promulgazione dell'editto di Teodosio, avvenuta a Tessalonica nel 380 d.C., nel quale si proibivano tutti culti pagani.

sogni profetici vengono distinti in diretti e simbolici, questi ultimi sono rubricati come personali, impersonali, comuni, pubblici e cosmici grazie al contenuto del sogno stesso (DEL CORNO, 1993). Elio Aristide, in forza di un'autobiografia onirica quanto mai esemplificativa della sensibilità religiosa individuale propria del secondo ellenismo (NICOSIA, 1988), ci permette di comprendere a pieno titolo come, a livello individuale, si potesse derogare nei confronti di catalogazioni quali quelle proposte da onirocriti professionisti, ancor di più se, come nel caso del retore, si aveva la convinzione di essere stati prescelti dalla divinità.

Relativamente all'onirologia tarda il Dodds (1978) ha distinto il sogno simbolico, dalla visione e dall'oracolo: il primo riveste di metafore un qualche significato che può essere compreso soltanto dalla ragione; il secondo è un'esplicita pre-rappresentazione di un avvenimento che accadrà; nel terzo un personaggio autorevole quale un genitore, un sacerdote o addirittura la stessa divinità, rivela in maniera diretta un evento futuro e/o un preciso atteggiamento da tenere. Il Nicosia (1988) ha schematizzato la catalogazione del Dodds in questo modo: a) *enypnion* (lat. *insomnium*), manifestazione onirica sprovvista di valore mantico; b) *oneiros, oneiron, onar*, (lat. *somnium*), sogno simbolico che affida all'interpretazione l'intelligenza del proprio significato; c) *chrematismos* (lat. *oraculum*), rivelazione o premonizione in forma diretta; d) *horama* (lat. *visio*) esplicita prefigurazione di eventi futuri; e) *phantasma* (lat. *visum*), visione comprendente le fantasie ipnagogiche e gli incubi. Tuttavia, bisogna sottolineare come e quanto personaggi del calibro di Elio Aristide si muovano all'interno di queste catalogazioni con una disinvoltura tale da oltrepassare qualsiasi tentativo di schematizzazione, e che proprio in questo genere di disinvoltura è possibile individuare uno dei tratti connotanti la spiritualità dell'epoca individuabile in quel concetto di "religione personale" magistralmente studiato dal

Cumont (1929, 1942, 1949), dal Nock (1933, 1972) e dal Festugière (1954, 1972). In questo tipo di esperienza la dimensione onirica è privilegiata: è qui, infatti, che la divinità si palesa per impartire i suoi ordini e per offrire il proprio soccorso.

Le testimonianze epigrafiche di ambito isiaco e sarapiaco, benché rivelino la frequenza con la quale divinità del calibro di Iside e Serapide si presentassero in sogno ai propri fedeli e lascino intuire quanto potesse risultare provvidenziale il loro intervento (BRICAULT, 2005, Index. 5. Formules. 1. Impératives, s.vv. *onar, visus*), se non venissero affiancate da quelle letterarie continuerebbero a trattenere una buona riservatezza sulle modalità attraverso le quali i devoti esperissero questi alterati stati di coscienza. Nel sogno di Teletusa raccontato da Ovidio una Iside così manifesta da far dubitare la sua fedele circa il proprio stato di sonno o di veglia si rivolge a lei in prima persona per garantirle incolumità e salvezza e dice: “Io sono la dea che soccorre e, pregata con sincerità, porto il (mio) aiuto; non deplorerai di avere venerato un nume ingrato” (Ov. *Met.* IX 699-700).

Elio Aristide, benché veneri specificamente un Asclepio oltremodo benevolo nei suoi confronti, manifesta sincera meraviglia nell’aver ricevuto in sogno la seguente visione:

“Invero, (mi) incutevano un certo sentimento indefinibile che questa volta era particolarmente pieno di terrore sacro le cose che si manifestarono qualche tempo dopo; si vedevano, infatti, le scale che delimitano ciò che si trova sulla terra e ciò che si trova sotto la terra, e il potere del dio su ciascuna delle due parti, e altre cose che incutevano meravigliato timore e che per niente possono essere dette a tutti. Così, a me che ero pieno di gioia, si mostravano i simboli di Asclepio. Il più importante concerneva la forza del dio, giacché Serapide è capace di guidare gli uomini dovunque voglia, anche senza veicoli e senza corpi. Tali

erano le cose proprie dell'iniziazione, e io mi svegliai che non era facile riconoscermi. Inoltre, si indicava un certo sacrificio da offrire a Zeus in attesa di un responso, essendo stato offerto come se fosse di Serapide, fu offerto (allo stesso tempo) anche per Zeus" (Ael. Ar. Or. Sacr. III 48).

Proprio da passi come questo si può evincere la connessione profonda che è potuta intercorrere tra Sarapide e Asclepio nella vicenda di Elio Aristide. In quest'autore, infatti, una tale connessione si incardina su una vicenda esistenziale del tutto precipua caratterizzata com'è dalla malattia, dalla guarigione e dall'esperienza onirica e visionaria. Tali temi, di fatto, si dipanano senza soluzione di continuità prima alla luce della devozione per Iside e Serapide e poi nella volontà di abbandonarsi ad Asclepio: nell'avvicinamento di Elio Aristide al dio guaritore per antonomasia non si assiste, dunque, a un totale cambiamento di rotta dal momento che il retore, proprio in forza di una sensibilità religiosa eccezionale e paradigmatica, non muta d'atteggiamento nel voler cercare l'approdo nel porto della salute e della salvezza (SFAMENI GASPARRO, 2002, p. 203-254).

In ogni caso, laddove si assiste al trionfo delle divinità alessandrine, e di Iside in particolare, è di certo ne *Le Metamorfosi* di Apuleio (GWYN GRIFFITHS, 1975). Qui c'è posto per un Lucio che non è semplicemente salvato direttamente da Iside, ma che è potuto tornare a essere uomo soltanto per l'intervento "materno" e provvidenziale della dea. Questa, apparsagli in sogno nel momento più acuto della sua disperazione, non esita, secondo lo schema proprio delle aretalogie, ad autoproclamarsi divinità unica il cui nome tutto il mondo venera in forma varia con riti diversi e sotto molteplici nomi. Dopo questa autoproclamazione e dopo essersi dichiarata commossa dalle sventure nelle quali è incappato Lucio caduto vittima della propria *nefaria curiositas*, la dea lo rassicura ordinandogli di porre fine una volta per tutte alle lacrime, ai lamenti e alla tristezza poiché grazie al suo intervento

provvidenziale sta iniziando a sorgere il giorno della sua salvezza. Fin da questo momento sarà sempre la dimensione onirica a indicare a Lucio quanto debba mettere in pratica non solo per riacquistare la forma umana ma anche, e soprattutto, per percorrere il *cursus honorum* previsto per i fedeli di Iside prediletti dalla stessa divinità fino a raggiungerne i gradi esclusivi. Dal punto di vista del legame inscindibile tra la sfera della predilezione da parte della divinità nei confronti del singolo da lei stessa prescelto e quella della collettività che tale divinità onora deve essere considerata la dimensione rituale che in qualche modo abbraccia e contiene tale condizione di eccezionalità. Proprio la lettura de *Le metamorfosi* continua a rivelarsi quanto mai utile in tal senso. Infatti, se da una parte la dimensione onirica è la *condicio sine qua non* grazie alla quale il protagonista vede sancita, diremmo ufficializzata, la progressione del proprio avvicinamento alla divinità secondo la dimensione della “religione personale” così tipica dell’epoca, dall’altra due realtà religiose e specificamente culturali rimangono costanti. La prima consiste nel fatto che ogni volta che Lucio in sogno viene avvisato su quanto dovrà accadergli e che lo metterà in condizione di trovarsi in sempre maggiore intimità con Iside e Osiride, un sacerdote, anch’esso prescelto dalla divinità, riceve in sogno analoghi avvertimenti e medesime istruzioni al punto che, una volta incontrato questo fedele prediletto, sa già a cosa sia stato chiamato quest’ultimo ma che la realizzazione della volontà della dea avverrà per tramite di un esimio rappresentante del collegio sacerdotale. La seconda, invece, è da cogliere nel fatto che tutti i singoli momenti di cambiamento di *status*, non solo da asino a uomo, ma da non iniziato a iniziato prima di Iside e poi di Osiride sperimentati dal protagonista conosceranno sempre una “ratifica” di fronte alla collettività dei fedeli secondo precipi rituali nei quali l’ostensione a tale collettività assurge quasi al livello di condizione essenziale. D’altronde, lo

stesso fatto che Lucio, dopo avere ricevuto l'iniziazione ed essere stato mostrato all'assemblea dei fedeli, in procinto di abbandonare il santuario esplode in una lode di chiara dimensione aretologica nei confronti della dea avvertita come una madre super-umana dove francamente non sono ravvisabili dei cenni alla dimensione iniziatica appena raggiunta, lascia ben intendere come la dimensione collettiva e rituale abbracci quella iniziatica senza dimenticarla ma, piuttosto, rafforzandosene (SANZI, 2008). Infatti, se quanto avviene nei *penetralia* del tempio al momento dell'iniziazione è e deve rimanere ineffabile, il fatto di essere iniziato non determina una separazione perpetua del fedele dalla collettività di appartenenza. Caso mai si tratta del contrario: l'iniziato viene presentato ai fedeli stessi, da essi accolto e riconosciuto, e tutti insieme venerano una Iside avvertita piuttosto come *sospitatrix* e *conservator* sia del grande cosmo che della *bona salus* del fedele. D'altronde, che la dimensione collettiva e rituale abbracci la conventicola degli iniziati è ben riscontrabile anche nella descrizione della processione che aveva luogo in occasione della *plouafesia* dove le *turbae sacris divinis initiatae* (Apul. *Met.* XI 10) costituiscono sì un gruppo distinto ma non separato dal resto della *pompé*, precedute come sono, nell'ordine, da cortei di popolani, da personale dedito all'ufficio liturgico e da cantori e musicisti, ma seguiti dai sacerdoti e finalmente dalle statue degli dèi.

Legato alla dimensione onirica è senz'altro Serapide e già dalle sue prime affermazioni. Proprio il dio, infatti, non esiterà a manifestarsi in sogno a Tolomeo Sotèr al fine di sollecitare il diadoco a premurarsi della sua venuta da Sinope ad Alessandria, segno di legittimazione della nuova dinastia e garanzia di eccellenza per la città fondata da poco (Put. *De Is.* 28-29; Tac. *Hist.* IV 83-84; SANZI, 2017). A questa dimensione onirica di stampo regale, se ne può aggiungere una più "democratica" legata ai grandi santuari di Iside e Serapide dove le divinità appaiono in sogno ai

devoti convenuti per l'incubazione rituale indicavano rimedi e prescrizioni di infallibile efficacia salutare. Tra questi uno tra i più noti risulta essere quello di Canopo dove, secondo la testimonianza di Strabone (XVII 1, 17), numerosissimi erano i fedeli, anche di eccellente estrazione, che avevano lasciato testimonianza attraverso dediche ed ex-voto della guarigione ottenuta. Il fatto che Canopo godesse di una straordinaria fama grazie anche al suo clero e alla *paideia* a esso collegata si può facilmente riscontrare nel resoconto che Rufino di Aquileia (*Hist. eccl.* II 26) fa della distruzione del luogo sacro, chiamandolo “università della magia”, dileggiando il clero per una conoscenza antica che non faceva altro che propalare il culto dei dèmoni e dichiarandone una capacità attrattiva nei confronti dei pagani superiore a quella dello stesso serapeo di Alessandria (GASCOU, 1991, con bibliografia). È evidente quanto una tale descrizione sottolinei ancora una volta il ruolo riconosciuto al clero locale e alla connessa dimensione rituale, un momento della quale era di certo dedicato ai fedeli giunti nel luogo sacro per sottoporsi all'incubazione rituale e affidarsi alle cure del dio. Ancora una volta, dunque, la specificità dei bisogni del singolo, viene a essere ricondotta nel più ampio alveo di una dimensione collettiva e rituale col risultato di contribuire a corroborarla.

La convinzione, secondo cui durante il sonno gli dèi si manifestano apertamente e ancora più apertamente intervengono a sostegno dei propri fedeli ai quali impartiscono ordini che non devono essere disattesi, è attestata ancora nell'opera di Sinesio di Cirene, secondo il quale, al momento del sogno, l'anima può addirittura congiungersi con l'intelligibile; egli, infatti, non esita ad asserire:

“Gli oracoli caldaici hanno opportunamente distinto la migliore condizione per le modalità di apprendimento. Da una parte – dicono – si apprende in stato di veglia, dall'altra durante il sonno; durante la veglia è l'uomo che insegna,



invece il dio ha fecondato della sua forza il dormiente, al punto che in quello stesso l'apprendere è anche riuscire a ottenere; infatti, fecondare è più che insegnare" (Synes. *De insomn.* 4).

Naturalmente, siamo nell'ambito del neoplatonismo (BONAZZI, 2016; CHIARADONNA, 2016a; LINGUITTI, 2016) e lo stesso Sinesio era stato allievo di Ipazia, quindi, nella sua visione, la conoscenza che si avvale della dimensione mistica ha un proprio spessore imprescindibile; meglio, è specificamente nel sogno che l'anima vede in qualche modo sublimata la propria natura divina. Infatti, parlando della mantica tramite il sogno (dalla quale il filosofo, per sua stessa ammissione, trasse grande giovamento nel corso dell'ambasceria a Costantinopoli nel triennio 399-402) Sinesio arriva a sostenere:

“La mantica attraverso il sogno è per tutti, dal momento che è il buon demone di ciascuno, essendo capace di escogitare una qualche cosa come rimedio per le preoccupazioni di coloro che si sono svegliati. Così, è una cosa saggia l'anima che si tiene lontana dall'assalto delle sensazioni esterne che le inducono elementi all'altro di ogni tipo. Le immagini che possiede e tutte quante quelle che (le) vengono fornite dall'intelletto, l'anima, una volta che è sola, le offre a quelli che si sono ripiegati verso la propria interiorità, e così comunica loro le cose che provengono dalla sfera divina. Infatti, giacché la condizione dell'anima è tale, un dio terreno convive con lei, poiché la sua natura è della stessa origine" (Synes. *De insomn.* 14).

L'insieme di queste testimonianze aiuta a ricostruire secondo una prospettiva tutta storico-religiosa il clima generale del secondo ellenismo, un clima in cui alla dimensione onirica si riconosce, come già nei secoli precedenti, un valore proprio in quanto realtà pari o addirittura superiore a quella della quotidianità nella quale gli uomini, da svegli, vigilano e agiscono

(KNIPE, 2012).

Se fino a ora abbiamo parlato del (BIANCHI, 1980; ALVAR, 2007) culto isiaco e sarapiaco la cui dimensione iniziatica si affianca a quella genericamente devozionale e la rinvigorisce, intendiamo ora prendere in considerazione un altro culto orientale, di certo meno noto, ma oltremodo utile dal punto di vista della comparazione storico-religiosa. Intendiamo fare riferimento al culto dedicato a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, un dio riconducibile alla tipologia del *Wettergott*, originario della Commagene e che conobbe un largo successo nel mondo romano tra il II e il III secolo d.C., in particolare durante il regno di Commodo e dei Severi (BLÖMER, WINTER, 2012; SANZI, 2013; NAGEL, QUACK, WITSCHHEL, 2017). Il dio, evocato come *conservator totius mundi*, non conosce nessuna implicazione di natura esoterica e così, scevro da qualsiasi attesa di natura oltremondana, finisce con l'essere inteso come protettore del cosmo e scudo levato di fronte all'insieme delle circostanze casuali che possono intercorrere nella vita di un singolo essere umano. Questa sua qualità di garante in ambito intra-cosmico gli permette di ergersi a tutore tanto del potere imperiale quanto dei bisogni privati e individuali dei singoli che intrecciano voti, fiduciosi nella sua benevolenza. La mancanza di fonti letterarie in merito a tale divinità spinge lo storico delle religioni a concentrarsi sulla dimensione epigrafica laddove ricorrono a più riprese formule come *ex visu e sommo monitus* che stanno a indicare quanto l'esperienza onirica e dimensione epoptica fossero tra le caratteristiche di un culto che rimane avvolto nella nebbia dall'esiguità della documentazione (SANZI, 2007; SANZI, 2013, p. 243-268). Ci soffermeremo proprio su due testimonianze che appaiono degne di nota in relazione all'analisi storico-religiosa fin qui condotta. La prima è un'iscrizione alfabetica (HÖRIG, SCHWERTHEIM, 1987, n. 218). Si tratta di una lastra di marmo sulla quale sono state incise in

sequenza le lettere dell'alfabeto accompagnate dalla formula *ex visu*; la funzione di tale tipo di iscrizione è stata recentemente oggetto di una specifica analisi storico-religiosa che ne ha messo in luce la portata divinatoria legata, probabilmente, anche alla scelta del personale cultuale che il dio stesso designava attraverso forme di predizione le cui dinamiche rimangono *sub iudice* (SANZI, 2003). Ora, il fatto che tale iscrizione sia stata rinvenuta all'interno del *Dolocenum* di Carnutum in Pannonia Superior lascia facilmente intendere come lo stato di coscienza alterato al quale si fa riferimento debba essere ricondotto in una più ampia dimensione cultuale, messo com'è a disposizione dell'intera comunità e inteso quale manifestazione inequivocabile della *potestas* di un dio *conservator totius poli* il cui *numen* è tanto *praestantissimum* quanto *invictum*. Tali epiclesi di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus compaiono proprio in un'epigrafe rinvenuta nel *Dolocenum* sull'Aventino (HÖRIG, SCHWERTHEIM, 1987, n. 381), laddove si esplicita la volontà del dio da Doliche in merito all'elezione di quei fedeli afferenti alla comunità aventiniana che lui stesso avrebbe chiamato al proprio servizio attribuendo loro specifiche mansioni cultuali. Anche se possiamo legittimamente ipotizzare che tale tipo di preferenza sia potuta avvenire attraverso forme di divinazione compiute da personale più occasionale che apposito e in preda a uno stato di coscienza alterato, rimane comunque il fatto che le scelte operate vadano a collocarsi nel più ampio ambito della dimensione rituale collettiva, incardinate come sono nei parametri della gerarchia devozionale dolichena impiantata sull'Aventino.

La seconda testimonianza che vogliamo proporre è costituita da un'iscrizione rinvenuta in Dacia, probabilmente da Apulum (POPA, BERCIU, 1978, n. 6), dove un veterano *ex praecepto numinis Aesculapi somno monitus* rende omaggio a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus allo scopo di impetrare la *bona salus* per sé e per i suoi cari. È interessante notare,

oltre al fatto che l'ingiunzione ricevuta dal fedele sia stata comminata in un momento in cui la dimensione onirica aveva preso il sopravvento su quella razionale, che proprio Asclepio, per antonomasia il dio latore della *bona salus*, sia apparso in sogno – e anche l'incubazione rituale è un elemento tipico del culto a questi riservato – al fedele per suggerirgli cosa fare per impetrare proprio la *bona salus*, e cioè omaggiare un dio “straniero” visto come il massimo garante del mantenimento dell'ordine cosmico, garanzia imprescindibile per il mantenimento, l'ottenimento e ri-ottenimento di una condizione di benessere che si esplica in ambito intra-mondano. E così, anche (e forse a maggior ragione) in un culto che sembrerebbe non lasciare aperti spiragli per una prospettiva escatologica – evidentemente tale tipo di prospettiva non doveva essere al centro degli interessi dei fedeli di questo Iuppiter di Commagene – gli elementi che si distinguono dalla routine cultuale quali possono essere le epifanie e le ingiunzioni ricevute in momenti in cui lo stato di coscienza è alterato finiscono per essere ulteriormente legittimate proprio perché ricondotte in un più ampio alveo dove il rito e i ministri a esso preposti godono di un'indiscussa autorità e dove una divinità specifica assume sempre di più i connotati che lo rendono più di un *primus inter pares* secondo i dettami di quell'enteismo che si afferma progressivamente durante i primi secoli della nostra era. Nell'iscrizione appena ricordata, infatti, Asclepio apparso durante il sonno ha ingiunto a un veterano di onorare Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus *pro salute sua et suorum*, ed è chiaro che la *salus* di cui si fa richiesta – qui come più in generale – nel culto dolicheno sia la buona salute senza nessuna sottesa implicazione di natura escatologica, e cioè proprio quella *salus* che di norma elargisce Asclepio. La presenza di quest'ultimo nell'iscrizione ricordata, infatti, rimanda proprio a tale “orizzonte d'attesa” di cui si trova un'eco anche in un'iscrizione presente su di una piccola colonna proveniente dal

santuario del dio dell'isola di Creta e datata tra il III e il IV sec. posta in onore di Zeus Serapide Asclepio invocato in quanto *hiatros* (BRICAULT, 2005, n. 203/0301).

## REFERÊNCIAS

- ALVAR, J. **Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras.** Leiden – Boston: Brill, 2008.
- BIANCHI, U. Iside dea misterica. Quando?. In PICCALUGA, G. (a cura di). **Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich,** Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1980, p. 9-36.
- BLÖMER, M., WINTER, E. (hrsg.). **Iuppiter Dolichenus. Vom Lokalkult zur Reichsreligion.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- BONAZZI, M. Il platonismo nei primi secoli imperiali. In CHIARADONNA 2016, p. 29-52
- BONNET, C., PIRENNE-DELFORGE, V., PRAET, D (éds.). **Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique.** Bruxelles – Rome: Brepols – Institut historique Belge de Rome, 2009.
- BONNET, C., SANZI, E. (a cura di). **Roma città degli dei. La capitale dell'impero come laboratorio culturale.** Roma: Carocci, in stampa.
- BRICAULT, L. **Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS).** Paris: De Boccard, 2005.
- CHIARADONNA, R. (a cura di). **Storia della filosofia antica. IV. Dalla filosofia imperiale al tardo antico.** Roma: Carocci, 2016
- CHIARADONNA, R. Plotino. In CHIARADONNA, 2016, p. 173-202.
- CUMONT, F. **Les religions orientales dans le paganisme romain.**

Paris: Geuthner, 1929<sup>4</sup>.

CUMONT, F. **Recherches sur le symbolisme funéraire des romains.**

Paris: Geuthner, 1942.

CUMONT, F. *Lux perpetua*, Paris: Geuthner, 1949

DEL CORNO, D. (a cura di). Artemidoro, **Il libro dei sogni**. Milano: Adelphi, 1993<sup>4</sup>.

DODDS, E.R. **I Greci e l'irrazionale**. Firenze: La Nuova Italia, 1978.

FESTUGIÈRE, A.-J. **Personal Religion Among the Greeks**, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1954.

FESTUGIÈRE, A.-J. *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris: Vrin, 1972

GASCOU, J. s.v. Metanoia, Monastery of the. In ATIYA, A. S. (ed.), **The Coptic Encyclopedia**, New

York – Toronto – Oxford et al.: Macmillan, 1991, vol. V, p. 1608-1611.

GUIDORIZZI, G. (a cura di). **Il sogno in Grecia**. Roma – Bari: Laterza, 1988.

GWYN GRIFFITHS, J. (ed.), Apuleios of Madauros, **The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)**. Leiden: Brill, 1975.

HÖRIG, M., SCHWERTHEIM, E. (hrsg.), *Corpus cultus Iovis Dolicheni*, Leiden: Brill, 1987

KNIPE, S. Filosofia, Religione, Teurgia. In CHIARADONNA, R. (a cura di). **Filosofia tardoantica. Storia e problemi**. Roma: Carocci, 2012, p. 253-272.

LINGUITI, A. Le scuole neoplatoniche. In CHIARADONNA 2016, p. 203-226.

NAGEL, S, QUACK, J. F, WITSCHHEL, C. (ed.). **Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire: The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus.**

- Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- NICOSIA, S. L'autobiografia onirica di Elio Aristide. In GUIDORIZZI 1998, p. 173-190
- NOCK, A. D. **Conversion: the Old and the New in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo**, Oxford: Claredon 1933.
- NOCK, A.D. **Essays on Religion and the Ancient World**, Oxford: Claredon, 1972.
- POPA, A., BERCIU, I (éds.). **Le culte de Jupiter Dolichenus dans la Dacie romaine**, Leiden: Brill, 1978.
- QUACK, J.F., WITSCHERL, C. Introduction: Religious Confluences in the Roman Empire; or: Why 'Oriental Cults' Again?. In NAGEL, QUACK, WITSCHERL, 2017, p. 1-22.
- SANZI, E. Magia e culti orientali II. Le iscrizioni alfabetiche dolichene e le formule dei papiri e delle gemme magiche, **Archaeus**, Bucharest, v. 7, p. 181-206, 2003 = SANZI, 2013, p. 277-304.
- SANZI, E. Agli ordini di Iuppiter Dolichenus. Le iscrizioni alfabetiche, le formule imperative e la dimensione onirica nel culto del dio da Doliche. In CORDOVANA, O., Galli, M. (a cura di). **Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica. Atti del congresso internazionale tenutosi il 23-24 novembre 2000 presso l'Istituto Archeologico Germanico**. Catania: Edizioni del Prisma, 2007, p. 255-270.
- SANZI, E. La trasmissione dei sistemi religiosi complessi nel secondo ellenismo e tra gli storici delle religioni. Qualche esemplificazione dall'XI libro de *Le Metamorfosi* di Apuleio. In BONNET, C., RIBICHINI, S., STEUERNAGEL, D. (a cura di.). *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”, Lovenno di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006. Pisa – Roma: Accademia Editoriale, 2008, = **Mediterranea**, ibidem, v. 4, p. 33-48.

SANZI, E. **I VPPITER OPTIMVS MAXIMVS DOLICHENVS. Un “culto orientale” fra tradizione e innovazione: riflessioni storico-religiose**. Roma: Lithos, 2013.

SANZI, E. **Maghi Sacerdoti Santi. Un itinerario storico-religioso attraverso le “crisi” dei primi secoli della nostra èra**. Roma: Lithos, 2015.

SANZI, E., Serapide ad Alessandria d’Egitto fra pagani e cristiani. Osservazioni storico-religiose tra semiotica e potere. In BARCELLONA, R., SARDELLA, T. (a cura di). **Mirabilia Miracoli Magia. Retorica e simboli del potere nella Tarda Antichità**. Ragusa: Edizioni di Storia e Scienze sociali, 2017, p. 15-26.

SFAMENI GASPARRO, G. **Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico**, Roma: LAS, 2002.