

RENEOUTET - ISIDE THERMOUTHIS: UNA BREVE NOTA INTRODUTTIVA

Antonella D'Ascoli
Independent researcher
ad@ngi.it

Renenutet

Iside¹ Ermouthis/Thermouthis², è *interpretatio graeca*, di epoca tolemaica, della dea-cobra Renenutet³. La dea-cobra Renenutet⁴, divinità-Ureus, in epoca faraonica riveste una doppia

1 Iside è presente nel pantheon egizio sin dall'Antico Regno, a partire dal III millennio. La sua origine geografica è associata alla zona del Delta (Hebit/Behbeit el-Hagar); molti episodi dei miti che la riguardano sono ambientati nel Delta (qui la dea nasconde il sarcofago di Osiride recuperato a Biblo). Non è chiara l'origine onomastica del suo nome, probabilmente inteso come 'personificazione del trono', dato il geroglifico corrispondente e sua traslitterazione; tale associazione proverrebbe da un substrato africano che interpreta il 'seggio reale come madre del capo'. Wilkinson 2003, 147. Il mito di Iside (già nella I dinastia il faraone viene definito 'figlio di Iside') è menzionato per la prima volta nei 'Testi delle Piramidi' (testi contenenti formule magico-religiose iscritte sulle pareti all'interno delle piramidi di faraoni e regine). In queste formule è rilevante il ruolo di Iside quale nutrice del sovrano: l'atto dell'allattamento al seno ne garantisce l'adozione come figlio e la trasmissione, a quest'ultimo, della regalità.

Inoltre, è nei testi funerari di quest'epoca che Iside è associata a *Sothis*, la stella più luminosa della costellazione del *Cane Major*, che annunciava l'inondazione, nonché le prime formulazioni del mito di Iside, quale sposa di Osiride e madre di Horus, concepito da Osiride defunto, cui Iside 'funeraria' dona la vita col battito delle sue ali (nel Tempio di Dendera, Osiride è raffigurato mummiforme, con Iside in forma di nibbio che si posa su di lui; i testi confermano questo concepimento, in essi si parla della presenza del seme di Osiride nel ventre di Iside); è nell'ambito di questi eventi che Osiride assume la funzione di divinità dell'Oltretomba, precedentemente ricoperta da Anubis, imbalsamatore e guida del defunto nell'Aldilà (Plutarco, *De Iside et Osiride*).

L'aspetto di maga, astuta, emerge nelle varie vicende del mito della disputa tra Horus e Seth, che si conclude col riconoscimento da parte del tribunale degli dei di Horus come legittimo erede di Osiride, ma anche quando guarisce il figlio della donna ricca, che non le aveva dato ospitalità, punto da Tefen, il capo dei sette scorpioni che le facevano da scorta; quando ferma la barca solare di Ra, per il dolore del piccolo Horus punto da uno scorpione, poi, guarito da Thot; quando esercita la sua funzione di protettrice del genere umano dal veleno degli animali pericolosi; quando carpisce il nome segreto di Ra.

Nel Medio Regno Iside, 'la Grande' (*Wrt*), 'la Signora dei Deserti', 'la Maga', 'Grande di Magia' è attestata, come protettrice del defunto, e sorella (nonché sposa) di Osiride, e di Nephthys ('le due belle sorelle') nei Testi dei Sarcofagi (raccolta di incantesimi, che riprende i Testi delle Piramidi, ormai non più utilizzati solo dai faraoni, in un quadro di "democratizzazione dell'aldilà"); è proprio sulla classe dei sarcofagi che, a quest'epoca, appaiono le prime rappresentazioni figurative di Iside.

Già nel Medio Regno si delinea un altro aspetto importante di Iside, la sua associazione con l'Occidente ('Signora del deserto occidentale', 'Signora della necropoli', 'Signora del bell'Ovest'), tramite l'assimilazione con la dea dell'Occidente; essa accoglie il sole che tramonta.

Durante il Nuovo Regno Iside diventa protagonista di miti e racconti. Dal 'Grande Inno ad Osiride' della Stele di Amenmose (Louvre C 286) e da altri testi (inni, miti) emerge più chiaramente la sua doppia natura, umana e divina, donna e madre dal carattere forte, quando, vedova di Osiride, ne recupera il sarcofago a Biblo, o quando ne ricomponi i pezzi sparpagliati da Seth, o quando, assumendo il ruolo di prefica, piange insieme a Nephthys, Osiride; quando, da sola, si trova a concepire ed allevare Horus nelle paludi di Khemmis. Lombardi 2012-2013.

2 *A Narmouthis* (nonché a *Tebtymis*), in epoca tolemaica, è attestata l'identificazione di Renenutet con Iside; Isidoro, poeta greco-egizio, alla fine del I sec. a.C., compone quattro inni in onore di Iside Ermouthis/Thermouthis, incisi come ex-voto sui pilastri del vestibolo del tempio di Medinet Madi; Isidoro identifica la dea con varie divinità egizie, greche ed orientali, nonché con *Agathé Tyche*. Bresciani 1997, 37.

3 Renenutet era adorata a Medinet Madi ("la città del passato", come la chiamarono gli Arabi), dove nel Medio Regno (inizi del II millennio a.C.) Amenemhat III (in greco *Porramanres*) e Amenemhat IV, faraoni della XII dinastia, fondarono nel Fayum sud-occidentale un villaggio, Gia, ed eressero un tempio dedicato alla dea cobra, Renenutet, a Sobek di Shedet, il dio coccodrillo, e ad Horus che risiede in Shedet. Il luogo di culto ebbe continuità di vita, con interventi ed ampliamenti monumentali fino ad età antonina. Bresciani 1997, 37.

4 Uno studio di Philippe Collombert evidenzia analogie e differenze tra Renenoutet (*Rnn-wt.t*) e Renenet (*Rnn.t*) e rispettivi epiteti. Queste due divinità ben distinte sin dall'Antico Regno e fino all'Epoca Tarda, sia per quanto riguarda la loro funzione (la prima, 'déesse de la prospérité champêtre', 'déesse des moissons'; la seconda, 'déesse du destin', però, attestata a partire dal Medio Regno, cioè un po' più tardi rispetto a Renenoutet), sia per la grafia dei rispettivi nomi, subiscono, poco prima dell'epoca tolemaica, una fusione, sia nella resa grafica dei loro nomi, che nelle rispettive specializzazioni. Tuttavia, esse hanno in comune la funzione di "nourrice" (*rnn*), come testimonia l'etimologia del loro nome; funzione esplicita nell'iconografia di Renenoutet, a testa di cobra, che allatta un bambino.

La differenziazione grafica delle due divinità, con funzioni distinte, è chiaramente attestata nel Nuovo Regno da iscrizioni e papiri. Renenet si trova associata, nella maggior parte delle attestazioni, come paredra del dio Shai, la cui personificazione

funzione, sia in quanto protettrice degli alimenti e delle provviste, sia in ambito funerario, in qualità di protettrice del defunto, mediante la stoffa, assimilata all'occhio di Horus, o le bende, che fasciavano il defunto; sin dall'Antico Regno, essa ha la funzione di guardiana del Tesoro reale e dei prodotti preziosi, poi, solo più tardi, anche dei cereali.

Reneket a partire dalla XII dinastia (Medio Regno) assume la valenza di garante dell'abbondanza delle provviste, ed appare per la prima volta come divinità degli alimenti; questa specializzazione⁵ prende forma nel Fayoum (a Medinet Madi), distretto cui i sovrani della XII dinastia danno forte impulso agricolo. Essa garantisce al sovrano Amenemhat III l'abbondanza delle provviste⁶. Nel Nuovo Regno (XVIII dinastia) è patrona dei granai e dei prodotti immagazzinati. Sebbene nelle decorazioni di alcune tombe sia associata ai lavori agricoli, ai campi di grano ed alle vigne, e nelle fonti figurative o testuali sia invocata durante i lavori di vagliatura, che precedono lo stoccaggio del prodotto, e come protettrice del granaio nei riti ad esso associati, così anche per quanto riguarda il lino, sostiene Mougénot, essa non è la divinità della vegetazione, del prodotto vegetale o della tessitura, ma del prodotto finito, del tessuto di lino; essa è la guardiana della stoffa o colei che la fornisce⁷. Anche per quanto riguarda i lavori nella vigna, essa presiede ai momenti finali della produzione; difatti, essa è raffigurata in prossimità dei canali di drenaggio o ai lati della pressa per il vino. Dalla XVIII dinastia è prevalentemente indicata con epiteti relativi agli alimenti, al cibo, alle provviste: 'signora degli alimenti', 'sovrana delle provviste', protettrice dei raccolti e dei granai⁸. Tuttavia, parallelamente e precedentemente a questa sua specializzazione di garante e protettrice dell'accumulo cerealicolo, dalla fine dell'Antico Regno, è identificata come un pezzo di stoffa di natura divina⁹ o destinato alla divinità (nei rituali, i tessuti erano considerati essi stessi esseri divini). Questa Reneket tessile è anche divinità-Ureus¹⁰, stoffa essa stessa, assimilata all'occhio di Horus, posizionato sulla fronte del defunto divinizzato, nella stessa posizione dell'Ureus, con potente funzione apotropaica. A partire dal Nuovo Regno, sebbene nel solco dei riti evocati dai Testi delle Piramidi (nei rituali del culto divino giornaliero e nel rituale dell'apertura della bocca) è attestata la forma tessile dell'occhio di Horus, con cui si riveste il defunto o la statua, assimilato grosso modo ad una stoffa o 'veste di Reneket', che incute timore, e destinato a proteggere il defunto o la divinità; qui, Reneket è colei che offre, o fornisce la stoffa¹¹. Il ruolo di fornitrice di bende è ben illustrato sin dalla XVIII dinastia¹².

prende corpo con la XVIII dinastia (Nuovo Regno), sebbene Reneket sia attestata già dal Medio Regno.

Collombert esamina, poi, tre documenti provenienti da Deir el Medina, in cui Reneket, 'maîtresse des aliments', viene parallelamente invocata come 'l'aimée, maîtresse de la durée de vie parfaite', con una possibile allusione alla sfera del destino, e quindi ad una assimilazione, però marginale e sporadica, delle competenze di Reneket da parte di Reneket. Reneket, è, poi, talvolta accoppiata al serpente Agathodaimon, 'génie nourricier', a partire dal Nuovo Regno. Sebbene si riscontrino sporadiche attestazioni di poco anteriori, è, tuttavia, nei templi di età tolemaica e romana che si osserva la completa fusione delle attribuzioni e delle grafie tra le due divinità, operata dai teologi sulla base di similitudini fonetiche dei rispettivi nomi. Tuttavia, l'autore propende per un'assimilazione di Reneket delle funzioni di Reneket, ciò confortato anche dalle funzioni di nutrice, di signora degli alimenti, nonché di signora del destino assunti dall'Ermouthis, il cui nome greco è l'esito fonetico finale di Reneket. Collombert 2005-2007, 21-32.

- 5 Il dominio di Reneket è stato più recentemente acutamente analizzato e storicizzato da Frédéric Mougénot, sulla base di numerosi testi dall'Antico al Nuovo Regno, nonché di fonti di età tolemaica e romana. Mougénot 2014, 145-172.
- 6 Capitolo 301 dei Testi delle Piramidi. Mougénot 2014, 145-172.
- 7 La specifica funzione di Reneket, in relazione alla stoffa, alle bende, ne ha fatto, incautamente, in buona parte della letteratura scientifica (sostiene Mougénot) una divinità della vegetazione, in quanto protettrice dei vegetali, quindi, ipoteticamente, del lino, sebbene, nelle poche attestazioni di Reneket risalenti all'Antico Regno non si colgono legami di questa divinità con la vegetazione, né con il lino in quanto pianta. Mougénot 2014, 145-172.
- 8 Bricault 2013, 480.
- 9 Nell'Antico Regno (Testi delle Piramidi di Pepi II e di Neith) il determinativo atteso per Reneket è rappresentato da un serpente arrotolato e drizzato su un cesto, che caratterizza tutte le divinità serpentiformi; invece, qui (capitolo 622 dei Testi delle Piramidi) viene adottato un determinativo che qualifica, di solito, il nome della divinità della tessitura, Tayt, nei testi della piramide di Teti. Mougénot 2014, 146.
- 10 Capitolo 635 dei Testi delle Piramidi nella Tomba di Neith. Mougénot 2014, 147.
- 11 Mougénot 2014, 150.
- 12 A Luxor, in una scena di offerta della stoffa ad Ammon-Ra, da parte di Amenhotep e Reneket (qui completamente antropomorfa). Mougénot 2014, 151.

In epoca tolemaica e romana la ‘veste di Renenutet’ può essere identificata, in quanto *Ureus*, con la stoffa funeraria; Renenutet è preposta alla ‘Camera delle stoffe’ (Edfu, Dendera), dove si custodiscono i paramenti liturgici, in compagnia di altre divinità tessili, pertanto, ‘la veste di Renenutet’ è stoffa. Evidente, inoltre, sin dall’Antico Regno, la funzione di Renenutet, quale guardiana del Tesoro reale e dei prodotti preziosi (oro, provviste, abbigliamento, stoffe ed ornamenti personali del sovrano, olii, unguenti, profumi), come si evince dalle titolature (che contemplano cariche amministrative e sacerdotali) di alcuni alti dignitari¹³ del Tesoro, Mery (metà della IV dinastia) e Djéfaou (seconda metà della V dinastia), incaricati della gestione dei beni più preziosi e dei luoghi in cui questi erano custoditi, e allo stesso tempo, sacerdoti di Renenutet. A quest’epoca, pertanto, Renenutet, divinità del Tesoro, presiedeva principalmente ai beni preziosi (non commestibili), tra cui le stoffe; pochi indizi riguardano Renenutet come divinità degli alimenti, specializzazione che assumerà progressivamente più tardi. Renenutet manterrà questa funzione di fornitrice di pietre (lapislazzuli, turchesi) e metalli preziosi (oro, argento) anche nei testi tardi (a Dendera). Questa specializzazione è stata spiegata da Sydney Aufrère con l’assimilazione dei minerali al grano, poiché ambedue prodotti della terra (come da fonti di epoca tolemaica e romana), sebbene, come sostiene Mougénot, è solo a partire dalla XVIII dinastia che Renenutet comincia ad avere dei legami speciali con i cereali (orzo, grano), beni considerati preziosi per un popolo di agricoltori. Lo studioso legge in questa specializzazione di ‘signora del granaio’, che Renenutet assume a partire dal Nuovo Regno, un legame con la sua funzione di ‘guardiana del Tesoro’, che essa ha durante l’Antico Regno, rivestendo i cereali, la funzione di beni preziosi e ricchezze strategiche.

Iconografia di Renenutet

Sul versante iconografico, Renenutet è rappresentata come ofiomorfa¹⁴. Essa è completamente serpentiforme con coronamento hathorico¹⁵, su una statua di dignitario, che reca un’edicola con Renenutet, sotto forma di cobra (1479-1457 a.C.)¹⁶; è rappresentata, seduta, con corpo di donna, ofiocefala, *lactans*, e grandi orecchie di prospetto (1479-1425 a.C.)¹⁷, che la includono tra le divinità

13 Era frequente nell’Antico Regno che alti dignitari cumulassero responsabilità in una funzione ministeriale e rivestissero contemporaneamente anche il corrispondente sacerdozio della divinità specialista di quella attività, ad esempio, il primo sacerdote di Ptah, patrono degli artigiani e degli architetti, era anche il supremo capo degli artigiani. Mougénot 2014, 145-172.

14 Nelle decorazioni parietali del tempio della XII dinastia, Renenutet è rappresentata con corpo di donna e testa di cobra, quindi ofiocefala, con chiave di *ankh* nella mano (1843-1789 a.C.), poiché oltre ad essere signora dei granai, essa è anche il cobra regale, l’ureo-Uto, che nutre e protegge il faraone (come da iscrizione sulle pareti del tempio stesso, in cui si dice di ciascun faraone ‘amato da Uto-Renenutet-il-cobra-vivente di Gia’). Bresciani 1997, 37.

15 Il coronamento hathorico si arricchisce, in particolare modo a partire dal Nuovo Regno, di un *ureus*; questo tipo particolare, cd. ‘ureus hathorico’, è il copricapo delle regine, ma, talvolta, anche dei sovrani, in particolare, associato alla corona *atef*, che può veicolare connotazioni solari, in associazione con il dio Amon, ed a quella munita di piume, nei riti di incoronazione; l’ureus hathorico rinvia direttamente alla divinità Hathor.

Nella scrittura di epoca tolemaica questo tipo di *ureus* diventerà il geroglifico utilizzato per indicare proprio il nome della divinità Hathor. Questo tipo di *ureus*, inoltre, appare, per la prima volta, in relazione alla regina Hatshepsut, strettamente legata ad Hathor, nel crittogramma del suo nome.

Dopo Hatshepsut sarà la regina Tiye, moglie di Amenhotep III a sfoggiare tale simbolo (riti della prima festa Sed del faraone: scena del baldacchino e geroglifici nella Tomba di Kheruef), nel contesto della rappresentazione del ciclo solare, in cui la regina, in rapporto al re, di cui è al seguito, assume la funzione di Hathor-Maat. Qui, la divinità Hathor indossa l’ureus hathorico; invece, nella scena in cui il sovrano e la regina escono dal palazzo reale, assente Hathor, è la regina che assimila la figura della divinità, indossando l’interscambiabile ‘ureus hathorico’.

Analoga problematica nella sala ipostila della Tomba di Ramose, in cui la regina, adornata dall’ureus hathorico, è equiparata a Maat.

Nella TT 157 il sovrano Ramses II è accompagnato dalla regina Nefertari, che indossa l’ureus hathorico nell’ambito della rappresentazione del rito del ringiovanimento. Preys 1998, 911-919.

16 Brooklyn Museum, New York, 67.68.

17 Al Museo Egizio del Cairo, JE36912, nonché a Luxor, Tomba Tebana 57 (1427-1401 a.C.).

che ascoltano le preghiere di coloro che le invocano¹⁸, forma di comunicazione tra umano e divino¹⁹ (si vedano, ad esempio, le “ear-stelae”²⁰, del Nuovo Regno al Fitzwilliam Museum²¹, Cambridge); completamente serpentiforme (1401-1391 a.C.)²²; o anche completamente antropomorfa, seduta, con chiave di *ankh* nella mano (1479-1457 a.C.)²³; serpentiforme con coronamento hathorico (1279-1213 a.C.)²⁴; in una stele bifacciale (a Bordeaux, Musée d’Aquitaine, Inv.8635), essa è associata a Mertseger (1279-1213 a.C.); e più tardi, in forma di cobra oppure con corpo di donna ed ofiocefala, nel I sec. d.C., nel tempio di Dendera. Nella complessa teologia egizia, tuttavia, non è l’unica divinità serpentiforme²⁵. Renenutet è apparentata ad Iside in parecchi siti del Fayoum, in particolare a Narmouthis²⁶ e Tebtynis²⁷. Térénouthis²⁸, sulla sponda occidentale del delta, invece, in epoca faraonica era un importante luogo di culto di Hathor, sebbene, da alcuni²⁹ considerato anche fulcro del culto di Renenutet, contrariamente a più recenti osservazioni³⁰, fondate sulla impossibilità di ricondurre il toponimo al nome di Renenutet (J. Yoyotte), che compare non prima del I sec. d. C., su un documento privato. Il sito³¹, con impianto ad assi ortogonali, i cui rinvenimenti sono databili ad età imperiale, all’incrocio di rotte terrestri commerciali, al confine col deserto, e relative necropoli (con materiali, stele funerarie, di epoca tolemaica e romana), riveste notevole importanza in quanto

- 18 È opinione comune che l’uso di dedicare ‘orecchie’ (*Ohrenweihungen*) alle divinità (i *theoi epekooi* del mondo greco) sia derivato dalle ‘ear-stelae’ egiziane, mediato dalle dediche alla triade Iside, Serapis ed Arpocrate, usanza, poi, estesa a molte altre divinità del mondo greco-romano. Gasparini analizza tale categoria di dediche isiache, ricontestualizzandole archeologicamente e valutando la compresenza di altre analoghe categorie di dediche, quali le impronte di piedi, come attestato a Delo, già dal II a.C., a *Serrai* (Macedonia), a Tessalonica, a Dion (santuario di *Isis Lochia*, in cui le dediche di impronte di piedi e di orecchie erano collocate appunto nell’area ‘liminale’ della comunicazione tra il dio e i fedeli), a *Kyme* (Asia Minor), dove, un paio di orecchie metalliche con *tabula ansata*, in associazione con una aretologia, furono rinvenute in un ambiente del santuario di Iside destinato ai riti iniziatici, contesto evocativo di un’epifania divina, teatralmente sollecitata; anatomici evocativi di una reale presenza divina (Gasparini 2016, 541-560; ringrazio l’Autore per aver concesso di leggere il suo studio prima della pubblicazione).
- 19 Gli Egiziani nel Fayoum avevano creato una personificazione divina di questo concetto, *Mestasytmis*, ‘le orecchie che ascoltano’, rappresentata da una coppia di grandi orecchie. Wagner-Quaegebeur 1973.
- 20 Le ‘ear-stelae’ contemplano, tra l’altro, la raffigurazione, di prospetto, di padiglioni auricolari; esse sono dedicate a diverse divinità (a Ptah a Memphis, ad Amun a Deir el-Medina); interpretate in passato come raffigurazioni di ex-voto, per grazia ricevuta, al pari di altri reperti anatomici dedicati alla divinità; oggi, invece, sulla base di fonti testuali osservate sulle stele stesse, in cui è presente il riferimento al dio come ‘who hears prayers’, le orecchie sono interpretate come il simbolo del dio che ascolta ed esaudisce le preghiere, le richieste dei devoti, nell’ambito di una comunicazione interpersonale, di un *open channel* tra l’uomo ed il dio. Zivie-Coche 2002, 64; Morgan 2004.
- 21 Martin 2005, cat. nn. 68-74.
- 22 Ad esempio a Luxor, Tomba Tebana 37.
- 23 Luxor, tempio di Karnak, Chapelle Rouge.
- 24 Londra, British Museum, EA 1055.
- 25 Altri reperti che raffigurano divinità-cobra a testa femminile e corpo serpentiforme, anonime, sono attestate: al Brooklyn Museum, New York, 37.1749E (1295-1186 a.C.), al Museum August Kestner, Hannover, Inv.1935.200.682 (1295-1186 a.C.), all’University Pennsylvania Museum, Philadelphia, 57-18-1 (664-610 a.C.), al Brooklyn Museum, New York, 16.109 (332 a.C.-100 d.C.), fino ad arrivare ad *Isis-Thermouthis*, serpentiforme e con testa di donna, o serpentiforme e busto di donna, già attestata tra IV e II sec. a.C.. Mougénot 2014 (questo studio di Mougénot è compreso negli Atti del simposio “L’homme-animal dans les arts visuels”, organizzato dall’Università Paris X-Nanterre e dal Musée du quai Branly, celebratosi a Parigi e Nanterre 9-10 dicembre 2014, in corso di pubblicazione in “Image et créatures hybrides, dans le temps et l’espace”, Les Belles Lettres, Paris).
- 26 Narmouthis (Narmuthis) - Nout-Renenet (“Town of Renenet”) - Medinet Madi (Kom Madi)/ Arsinoites (Fayoum), *meris* of Polemon: <http://www.trismegistos.org/fayoum/detail.php?tm=1421>.
- 27 Tebtynis (Tébtunis - Teptynis) - Touton - Tutun - Umm el-Baragat (Tell Umm el-Breigat)/ Arsinoites (Fayoum), *meris* of Polemon: <http://www.trismegistos.org/fayoum/detail.php?tm=2287&ci=1>.
- 28 Terenouthis (Therenouthis - Per-Hathor-nebet-Mefkat (Mefket)) (“House / temple / domain (of) Hathor mistress (of) Turquoise-(place)”) - Pihattihurunpikki - Tarraneh - Kom Abu Billo (Kom Abu Bellu Abu Ballu); <http://www.trismegistos.org/place/2318> ; <http://pleiades.stoa.org/places/727244>.
- 29 Bommas 2006, 231.
- 30 Dhennin 2011, 108, nota 26.
- 31 Scavi ottocenteschi sono stati condotti da *Egypt Exploration Fund* (1887-1888), i cui materiali furono in buona parte immessi nel Museo del Cairo; nel 1935 furono condotti scavi dall’Università del Michigan e dal Kelsey Museum di Ann Arbor; scavi di salvataggio tra il 1969 ed il 1975, e più recenti operazioni tra il 2006-2007. Dhennin 2011, 105-120.

centro di estrazione del natron (cui, secondo P. Ballet, è da ricondurre la produzione di anfore LRA 5/6³², contenitori di natron piuttosto che di grano) e del sale.

Iconografia di Iside Thermouthis

L'iconografia della Thermouthis, a Medinet Madi, a differenza di Iside³³, è completamente serpentiforme³⁴, in piena sintonia e derivazione da Renenutet-Uto, oppure con parte superiore femminile ed inferiore anguiforme, spesso, nell'atto di allattare al seno sinistro (come *Isis lactans*) Horus/Arpocrate, o il cocodrillo Sobek-Horus, assimilata, pertanto, a Neith, madre dei due Sobek, del Sud e del Nord, e venerata nel Fayoum. Nella stele da Medinet Madi a Milano (prima età tolemaica), la divinità è caratterizzata da un volto paffuto e carnoso, 'parrucca libica', coronamento hathorico, con torcia e bastone, suoi tipici attributi, nell'atto, probabilmente (la parte destra della stele è mutila), di allattare il cocodrillo Sobek-Horus³⁵. Analoga stele³⁶ a Milano da Medinet Madi, in cui, sebbene mutilo, si riconosce il calice di un fiore di loto, quale elemento di raccordo tra le spire del serpente e il busto femminile della divinità, nell'atto di allattare Sobek. In età romana Iside Thermouthis è rappresentata frontalmente su terrecotte votive, con busto e testa femminili e parte inferiore serpentiforme³⁷, oppure serpentiforme con la sola testa umana³⁸. Analoga rappresentazione di *Isis-Thermouthis*, munita di basileion isiaco, che allatta Sobek, è su una stele in marmo³⁹ da Tebtynis (Fayum), del II sec. d.C., al Museo Nazionale Romano (Terme di Diocleziano); la divinità appare al centro dell'ingresso monumentale al tempio, il cui portale presenta gli stipiti sormontati dalla tipica gorgia egiziana; su ciascuno stipite un

32 Dhennin 2011, 108; Ballet 2007, 157-160.

33 Dal punto di vista iconografico, nel Medio e nel Nuovo Regno, la triade principale è composta da Ammone/Mut/Khonsu; Iside è rappresentata stante o assisa, vestita all'egiziana, con abito di lino, lungo, in sembianze femminili, reca nelle mani lo scettro e la chiave di *ankh*, la croce ansata, simbolo della vita; come copricapo, una spoglia di avvoltoio con un ureo protettore, come la dea madre Mut (la più antica testimonianza iconografica di Iside risale ai sarcofagi del Medio Regno, 2065-1650 a.C.).

Nel Nuovo Regno, a partire dalla XVIII dinastia, essa mutua dalla dea Hathor il coronamento 'hathorico' costituito dal disco solare racchiuso tra corna bovine. All'inizio del I millennio si amplia notevolmente la sfera di devozione ad Iside; si afferma la triade Osiride/Iside/Horus. Leclant 1997, 19.

In epoca ellenistica, in Egitto, Iside è rappresentata, come figura femminile stante, con cornucopia nella mano sinistra ed una patera nella destra abbassata, tipo che risale al III a.C., noto da statue ad Alessandria, a Delos, su lucerne da Pompei; oppure, con situla nella mano sinistra abbassata ed un *ureus* (cobra femmina protettrice del re), nella destra, portata in avanti; questo tipo, leggermente posteriore al primo è molto popolare nell'Egitto greco-romano, come è noto dalle statue di culto da Ras-el-Soda, vicino Alessandria, e dal Serapeum di Luxor.

Non anteriore al I sec. d.C. sembra, invece, il tipo stante, col peso del corpo scaricato solo su una gamba stante, la destra, e l'altra in riposo, recante un sistro nella mano destra sollevata e situla nella sinistra, pendente lungo il corpo. Altra caratteristica dell'abbigliamento è il nodo isiaco. Il tipo iconografico della dea vestita da un leggero *chiton*, cui si sovrappone un pesante *himation*, e le cui estremità sono annodate tra i seni pare originario di Alessandria e attestato dal II sec. a.C.; tra la fine del I sec. d.C. e gli inizi del II d.C. diventa più frequente un abbigliamento che consta di un *chiton* senza maniche o a maniche corte e un *himation* a frange, che formano un nodo asimmetrico tra i seni, realizzato con un solo lembo del mantello; elemento, questo, di differenziazione rispetto alle sacerdotesse di Iside, il cui *himation* a frange, presenta le due estremità annodate che formano una X sul petto. Bricault 2013, 33-34.

34 Stele Vogliano al Museo del Cairo, J.E. 66327.

35 Stele da Medinet Madi a Milano, Civiche Raccolte Archeologiche e Numismatiche: Inv. E.0.9.40114. Tiradritti 1997, cat. n. II.52.

36 Stele, ricomposta da due frammenti, da Medinet Madi, Tempio di Iside Thermouthis (Milano, Civiche Raccolte Archeologiche e Numismatiche E.0.9.40011). Tiradritti 1997, cat. n. II.53.

37 Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte 1990, cat. no.385-394 (Invv. AF 1044; E 29782; AF 1268; E 20750; E 20753; E 20786 B; E 20751; E 20748 B; E 29783; E 12421) provenienti, in parte, da Antinoe. Probabilmente trattasi di Iside Thermouthis, lactan ed anguipede, anche la n.484 (Inv. E 20752) al Louvre. Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte 1990, cat. no.484.

38 Inv. E 20749. Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte 1990, cat. no.395.

39 N.Inv.121190; h. 47 cm., largh. 36 cm., spessore cm.11,5 donata, nel 1935, al Museo Nazionale Romano e proveniente dalla Missione Archeologica Italiana a Tebtynis (1930-1935), diretta da Carlo Anti; Bresciani 1997, cat. n.IV.229. Già ritenuta proveniente dal VII km. della Via Appia, nell'ambito di scavi, eseguiti nel 1929, di un sacello con sculture ed iscrizioni dedicate a culti orientali.

leone accosciato, con criniera a raggera, zampe anteriori incrociate, la coda, ad andamento curvilineo, segue il profilo della coscia. La divinità, spalle e seni nudi, appare vestita da un corto busto con terminazione a dentelli, e parte inferiore del corpo serpentiforme, con evidente superficie squamata; la mano sinistra tiene Sobek al seno, e la destra regge un bastone. Su una stele al Museo Egizio di Torino⁴⁰ (già nella Collezione Drovetti) è raffigurata la triade, *Isis-Thermouthis*, completamente serpentiforme, ma con seni evidenziati, con sistro e *basileion*, *Serapide-Agathodaimon*, serpentiforme, con *kalathos*; la presenza di spighe e del papavero da oppio rinviano iconograficamente a Demetra ed ai misteri eleusini; nella nicchia intermedia, tra Iside, inferiormente, e Serapide, superiormente, è *Arpocrate* col dito portato alla bocca. Una analoga triade potrebbe leggersi su un tipo di terrecotte, di epoca romana, al Louvre, con Arpocrate tra due urei⁴¹. Sarapide⁴², è rappresentato serpentiforme, con testa



Figure 1. National Museum of Antiquities, Leiden (Inv. F 1960/9.1) CC BY licence

umana e *kalathos*, in coppia con Iside Thermouthis ai lati di Osiride-Canopo⁴³ (Fig.1). Iside Thermouthis, con coronamento hatorico, in forma di cobra, su cista, ritengo si possa osservare su un altare da Fontana Liri⁴⁴ (recuperato nel 1948, a poca distanza dalla chiesetta di S.Paolo), datato ad età augustea (W. Hermann) o al regno di Caligola

40 Museo Egizio Torino, cat. 7149. Spagnotto 1997, 233 cat.n.IV.230.

41 Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte 1990, cat. no. 207. In altri casi Arpocrate è affiancato da un singolo ureus, tra attributi, o ne cavalca uno.

42 Serapis-Agathodaimon con testa umana e kalathos, per il resto serpentiforme, su terracotta votiva al Louvre (Inv. E 26920) da Kasr Daoud (Basso Egitto), II sec. d.C.. Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte 1990, cat. no.460.

43 Inv. F 1960/9.1, stele in calcare, probabilmente da Ossirinco (II sec. d.C.), al Rijksmuseum von Oudheden (Leida): <http://www.rmo.nl/collectie/zoeken?object=F+1960%2F9.1>. Goddio 2009:254.

44 RICIS vol.2:572, cat.n.502/0601.

(M. Rizzello), sui cui lati sono resi a rilievo un sistro⁴⁵, una situla, una patera e festoni, oltre all'iscrizione dedicatoria: *Ex testamento/Aburenae Quartae/sacra reddita*. Nella stele in marmo dal sito T di Canopo (II sec. d.C.), il coronamento hathorico farebbe la differenza tra Iside Thermouthis ed un più generico *ureus*.⁴⁶ Una statuette in calcare⁴⁷ (I-II sec. d.C.) al Museo Egizio di Torino mostra *Isis-Thermouthis* con cornucopia. Su una laminetta in oro (*pendentif*) al Louvre (II-III d.C.)⁴⁸ dalla Mesopotamia, Serapide semidisteso su *kline* tiene nella destra una patera alla quale si avvicina un serpente, ai lati Iside Thermouthis serpentiforme con testa umana e seni, e Iside su trono che allatta Horus (Fig. 2).



Fig.2 (tratto da *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, LIMC VII 2:512)

Antefisse⁴⁹, in marmo, al Museo Archeologico di Napoli, già nella Collezione Borgia, mostrano protomi serpentiformi, urei, che richiamano ipoteticamente *Isis-Thermouthis* e *Serapide-Agathodaimon* (analoghe iconografie, sebbene siano osservabili varianti nella trattazione superficiale della pelle dei serpenti, su antefisse da Roma⁵⁰, probabilmente dall'Iseo Campense, ai Musei Vaticani⁵¹, dal santuario di Giove *Dolichenus* sull'Aventino e da Ostia, tempio di Iside-Demetra). Tale tipo di antefissa è tipica dell'architettura templare degli isei e dei serapei fuori dall'Egitto.

45 'Strumento idiofono con funzione ritmica, utilizzato nei rituali isiaci, ma ancor prima in quelli di Hathor, e, in seguito, in quelli mitraici': Fontana 2010, 411 p.5.

46 Concetto espresso nella descrizione (foto n.30) della stele in marmo dal sito T di Canopo (II sec. d.C.). Trattasi di una stele di forma rettangolare, con la parte superiore arcuata, recante un disco alato; al centro della lastra, ad altorilievo, il cobra eretto (Iside Thermouthis) con coronamento hathorico e con terminazione anguiforme ad anelli disposti orizzontalmente. Goddio 2009, 254.

47 N.Inv. P.1026; h.35 cm.; Cortese 1997, cat. n. IV.228.

48 LIMC, VII 1:680; LIMC, VII 2:512, fig.138.

49 N.Inv.1073, 1024. Pirelli 1997, cat. n.IV.232-233.

50 Walker *et al.* 2000, cat. n.IV 39-42. Qui nell'interpretazione dell'egittologa Carla Alfano, autrice delle schede di catalogo, i due serpenti urei, ai lati di una colonna egittizzante a motivi vegetali, o in altri casi, ai lati della corona di Osiride, costituita da fasci di papiro, ornati alla base ed alla sommità da dischi solari e corna di ariete, rappresentano la coppia Iside-Thermouthis, con il disco solare sul capo, e Serapis-Agathodaimon, con il modio. Segnalo, tuttavia, che i serpenti divini sono rivolti verso l'esterno, e non come, in molte rappresentazioni di Iside-Thermouthis e Serapis, affrontati; tuttavia, risulterebbero affrontati con i serpenti dell'antefissa successiva.

51 N.Inv. 22860, 22861; Amenta 1997, cat. n.IV.234-235.

La *Thermouthis* è da riconoscere anche nella decorazione plastica del piede votivo⁵², calzato, in marmo, di età imperiale romana, da Alessandria (dal Cesareo) al Museo Egizio di Torino⁵³, in coppia con Serapide, in forma di cobra, ma entrambi con testa umana, presente Arpocrate, posteriormente, sul tallone (Fig.3).

Questo genere di offerte⁵⁴, dedicate alle divinità isiache, piedi votivi (con prevalenza del piede destro), anche calzati, scolpiti a tutto tondo (attestati anche su monete, su lucerne e sulla glittica), detti anche “piedi di Serapide” (in quanto decorati da un busto di Serapide, da serpenti, o da altre divinità egiziane), o impronte di piedi⁵⁵ su lastre o blocchi di pietra, provengono, in epoca greco-romana, in massima parte dall’Egitto, e la valenza simbolica e rituale di essi va ricercata proprio in ambito egiziano⁵⁶. Essi sono espressione della potenza divina, già in relazione alle problematiche idrografiche della piena⁵⁷ del Nilo (Ptah, Chnoum, Thoth, Osiris, Amun, divinità tutte implicate nella sollecitazione della piena), quando la falda freatica si innalza, inzuppando i terreni: la divinità solleva i suoi piedi, e così facendo determina il movimento ascensionale delle acque, nella primissima fase dell’inondazione.

In un bronzo da Cizico a Berlino⁵⁸, datato al I sec. d.C., l’assimilazione con Renenutet è evidente, nel corpo completamente serpentiforme, con la sola indicazione anatomica dei seni, e testa umana coronata da *basileion*, la parte terminale della coda è annodata con quella del paretro *Serapide-Agathodaimon*. Gli attributi possono essere anche cornucopia, spighe di grano, torcia; se provvista di spighe, essa viene accostata a Demetra⁵⁹/Hecate, sebbene tale automatismo non trovi riscontro sul piano storico-religioso⁶⁰; nonché situla, come si osserva in molte terrecotte, di età ellenistico-romana, rinvenute nel Fayum. Essa appare, in posizione secondaria, su alcuni reperti che rappresentano *Isis lactans*, seduta in trono, che allatta Arpocrate: su una statuetta di arenaria verde-scuro, da Carinola a Berlino⁶¹ (II sec. d.C.),

52 Spagnotto 1997, cat. n. IV.205: qui interpretati come Iside e Serapis a corpo di cobra e testa umana.

53 Inv.n.: S. 17137 RCGE 19497. <http://goo.gl/nvqOcb>

54 Considerate anche *ex-voto* che evocano l’epifania del dio Serapis, la presenza divina permanente nel tempio, rappresentazioni simboliche della divinità e del suo potere terapeutico. Puccio 2010, 137-155.

Tuttavia, per quanto riguarda i culti isiaci, bisogna considerare tre categorie di oggetti, ciascuna con proprie peculiarità: le impronte di piedi scolpiti nella pietra (che rientrano nell’ambito dei cd. ‘petrosomatoglyphs’; peraltro, già attestati nell’Egitto faraonico della XIX dinastia); i cd. ‘piedi di Serapide’; gli *ex-voto* dedicati in virtù di una guarigione. Quanto alle prime, esse costituiscono un’interfaccia tra due mondi, quello divino e quello umano, il cui contatto è veicolato attraverso l’antropomorfismo della rappresentazione, che elimina il *gap* tra gli dei e gli uomini; si tratta di un dispositivo, ubicato, di solito, in una zona ‘liminale’, in prossimità delle scale di accesso alla cella del tempio, la cui gestione doveva essere regolata dai sacerdoti del tempio, che crea un *open channel* nella comunicazione tra umano e divino, potenziata dal contatto del devoto con le impronte scolpite. Gasparini 2016, in corso di stampa.

55 Già attestate in Egitto sin dal Nuovo Regno; ma aggiungerei, pratica comune anche ad altre culture, se nel tempio siro-hittita di Ain Dāra, a nord-ovest di Aleppo, Siria, figurano impronte di piedi scolpite sulla soglia.

Il tempio, di cui si sono riconosciute 3 fasi costruttive (di incerta datazione, ma le cui strutture potrebbero risalire già alla Media Età del Bronzo; gli studiosi indicano un periodo tra il 1250 ed il 1100 a.C.), ubicato, in posizione elevata, all’interno di un *temenos*, pavimentato con lastre di calcare e basalto (con uso ancora parsimonioso del bicromatismo, tipico dell’architettura siriana, adottato, in questo caso, solo per le pavimentazioni e le soglie), è un *templum in antis*, tipologia planimetrica ben attestata nell’area levantina settentrionale e in area nord-mesopotamica, dall’Antico Bronzo III fino all’Età del Ferro. La tipologia architettonica richiama esperienze locali siriane, prive di influenze esterne.

La decorazione scultorea, invece, dal punto di vista stilistico ed iconografico, richiama l’arte dell’Impero Hittita. Essa è costituita da ortostati e blocchi di basalto scolpiti, raffiguranti leoni e sfingi di profilo con teste di prospetto, databili non prima dell’XI secolo a.C.; nella *cella* e nell’*antecella*, compaiono le divinità della Montagna, alternate a divinità alate con teste di leone e aquila, che dal punto di vista stilistico ed iconografico richiamano l’arte dell’impero hittita, con confronti, in particolare, da Aleppo e dalle cave di Yesemek; sul muro tra l’*antecella*, e la *cella*, è la divinità femminile Ishtar, la cui iconografia (qui sono evidenziate le due funzioni della divinità: dea della guerra e dell’amore carnale) è inquadrate tra il tardo Impero hittita (più probabilmente) e gli inizi del periodo Neo-hittita. Novák 2012, 40–54.

56 Puccio 2010, 138.

57 La rappresentazione del II pilone del Tempio di Amon-Ra a Karnak indica questa divinità quale artefice della piena. L’Amon di Karnak, identificato con l’Ammon libico, dio dell’acqua e della fertilità, con testa di ariete, è accostato a Zeus e Serapis, anche questi capaci di sollecitare la piena (*Sanapis Neilagogos*), così come Osiride, nonché Iside, *dea Nilotis*. Gabolde 1955, 235-258.

58 Berlino, Staatliche Museen, Ägyptisches Museum, Inv.20428.

59 Erodoto, *Historiae* II, 59, 2 “...in questa città (Busiris) c’è un tempio di Iside grandissimo, e la città si trova in Egitto al centro del Delta; Iside in lingua greca è Demeter”; Erodoto è il primo autore greco che parla di Iside.

60 Fontana 2010, 5.

61 Staatliche Museen, Ägyptisches Museum: N.Inv.:20.004; h. 27 cm.; Tiradritti 1997, cat. n. V.219.



Fig.3 © Fondazione Museo delle Antichità Egizie di Torino

che mostra *Isis lactans* con mantello a frange e nodo sul petto, seduta su trono con braccioli in forma di sfingi con *nemes* sul capo, su ciascuno dei due lati del trono un grifone alato (Nemesi), accovacciato e posante la zampa destra su una ruota; sul retro due serpenti⁶², ciascuno con attributi, interpretati da G. Di Stefano, come *Iside Thermouthis-Agathe Tyche* e *Serapide-Psai-Agathodaimon*. Analogo tipo, ma semplificato, da Ercolano (I sec. d.C.), in terracotta, riprodotto *Isis lactans* in trono⁶³: lo sgabello ha terminazioni angolari in forma di teste e zampe di leone e reca una firma d'artista, *Pausanias epoi(esen)*, tipo realizzato a partire da un prototipo alessandrino. Posteriormente il trono reca “une ouverture cintrée...flanquée de deux anneaux (cassées)⁶⁴”, ma i due anelli mutili, potrebbero leggersi come due serpenti, probabilmente, due divinità serpentiformi, come nella statuetta da Carinola, qui disposti ai lati del funzionale foro sfiatatoio. Nel santuario maltese di Tas-Silġ, in un vano adiacente al tempio, si sono recuperati, tra l'altro, quattro frammenti⁶⁵, pertinenti ad un fregio, in marmo bianco a grana fine, che doveva essere collocato sulla parete, a mezza altezza, e la cui sintassi decorativa è analoga alla lastra di Zejtun, in collezione privata, con motivi egittizzanti di serpenti ed urei; i due rettili identificati come *Isis-Thermoutis* e *Serapis-Agathodaimon* anguiformi da Anthony Bonanno, erano collocati ai lati di un *ureus*, e come elementi separatori, la corona *atef* stilizzata, alla base, e desinente in un fiore di loto aperto con doppia corolla. Il fregio, datato alla prima età imperiale, trova confronti con motivi decorativi pittorici dell'Aula isiaca e della Casa di Augusto sul Palatino⁶⁶. La possibile committenza, desunta da un'iscrizione latina (AE 1969/70, 204), proveniente dal santuario, già interpretata da Cagiano De Azevedo, e più recentemente, da P.Tansey, è messa in relazione da quest'ultimo con il longevo *L. Sempronius Atratinus, consul suffectus* nel 34 a.C., (e non con un suo discendente); questi, fedele al partito di Antonio, dopo Azio, dovette ottenere il perdono di Ottaviano se, i *Fasti Triumphales* registrano al 12 ottobre del 21 a.C. per Atratinino proconsole, un trionfo ottenuto *ex Africa*; nel 7 d.C., ottantenne, dopo lunga malattia, nominò erede dei suoi beni Augusto. Il motivo iconografico egittizzante sarebbe collocabile negli anni della sua presenza in Africa, periodo in cui Malta era 'luogo di convergenza e interazione dei personaggi che ebbero un ruolo chiave tra la fine della repubblica e i primi anni dell'Impero'⁶⁷. Ricordiamo l'altare ad Iside Thermouthis (datato tra seconda metà I e II sec. d.C.) da parte di *Cn. Cornelius Cladius, da Turris Libisonis*⁶⁸ (Porto Torres/Sardegna), dove la dea serpentiforme con testa umana, il coccodrillo Sobek ed il cane Sothis/Sirio presentano alla sommità del capo, ciascuno, un fiore di loto⁶⁹.

Bisogna, tuttavia, ammettere l'esiguità della presenza di Iside Thermouthis nello scenario isiaco del Mediterraneo, soprattutto, occidentale, al confronto con altre epiclesi di Iside, maggiormente attestate. Tuttavia, ritengo possibile ricondurre nell'orbita di Thermouthis, e quindi della *familia isiaca*, alcune raffigurazioni, in cui sono rappresentati serpenti (talvolta, più genericamente interpretati come *agathodaimones*), almeno, quando essi costituiscano triade con Iside, Sarapis ed Arpocrate, il piccolo Horus,⁷⁰ e quando essi siano inclusi in contesti ambientali o pittorici dichiaratamente isiaci. Pertanto, credo sia possibile rintracciare la *Thermouthis* in alcune pitture parietali, la cui ubicazione originaria era pertinente a contesti pubblici o privati dichiaratamente isiaci.

Dal tempio di Iside a Pompei⁷¹, sulla parete ovest del *sacrarium*, 'Osiride in trono' con inversione

62 Su terrecotte votive con Serapis in trono, da Antinoe (II-III sec. d.C.), sono raffigurati serpenti intrecciati, sul pettorale di Cerbero. Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Egypte 1990, cat. no.457.

63 Recuperata il 5 febbraio 1936 al piano superiore della bottega 5, Insula Orientalis II. Tran Tam Tinh 1971, 56-58.

64 Tran Tam Tinh 1971, 56-58.

65 Bonzano 2012, 155-167.

66 Iacopi 2008; Iacopi 1997.

67 Bonzano 2012, 166.

68 Gavini 2008, 213-214.

69 Ricci 1997, 214 cat.n.IV.194.

70 Mathieu 2013, 1-26.

71 Gasparini 2011, 67-88.

dello schema briassideo⁷², quanto al Cerbero, e che, se non fosse connotata come maschile per la barba, avrei letto come *Isis dolente*⁷³, nello schema pensoso con la mano che sorregge il mento (tipo già presente nella coroplastica e nella statuaria greca sin dal V sec. a.C.), e la situla al braccio, l'Iside di Taposiris, epiclesi nota dalle fonti papirologiche ed epigrafiche⁷⁴ (tra l'altro, nella statuetta bronzea di 'Isis assise sur un pilastre' o 'Isis trônant', il pilastro è sorretto da divinità anguiforme con coronamento hathorico⁷⁵); questa epiclesi e relativa iconografia è introdotta anche nel mondo nabateo.⁷⁶ Comunque, ritornando all' 'Osiride in trono', ai lati di esso, due divinità-cobra, i cui coronamenti, non esplicitamente hathorici, sono, piuttosto, elementi simbolici, in forma di loto, che tuttavia, richiamerebbero il calice del fiore di loto che funge da elemento di raccordo tra il corpo umano e le terminazioni serpentiformi della *Thermouthis* su terrecotte votive ellenistico-romane e su una stele da Medinet Madi (sopra citata), nonché il coronamento di ciascuna divinità della triade sull'altare da *Turris Libisonis*, nonché il coronamento del Serapide serpentiforme sulla lastra al Museo Egizio di Torino (Fig.4).



Fig.4 © Fondazione Museo delle Antichità Egizie di Torino

L'affresco dalla parete orientale del *Sacrarium*, nel Tempio di Iside a Pompei rappresenta il ritrovamento della barca con il sarcofago di Osiride⁷⁷; ritengo che la scena possa essere suddivisa in 3 registri orizzontali⁷⁸, volti alla parallelizzazione e traduzione di elementi-chiave del culto osiriaco per gli adepti della locale comunità, una forma di 'catechesi' per immagini. Il primo registro rappresenta il ritrovamento del sarcofago contenente il cadavere di Osiride, attualizzata e ritualizzata nella

72 Sampaolo 2006, 109, cat. n.II.49, 1.71.

73 Bricault 1992, 92:37-49.

74 Iscrizione sulla base di statua in marmo da Fiesole, probabilmente, pertinente ad un sacello dedicato ad Iside e Osiride in questa località, Bricault 1992, 92:38.

75 Bricault 1992, 92:38. N.Inv.12674, Ägyptisches Museum, Berlino.

76 La prima attestazione sicura di Iside a Petra: iscrizione sulla roccia: 'Questa divinità è Iside', è pertinente al santuario di Sidd el-Mreriye presso Wadi Siyyagh, datata all'ultimo quarto del I sec. a.C.; la rappresentazione di *Isis dolente*, compassata, impotente, contemplante riprodotta, a Petra, anche nella coroplastica (dove è presente anche Arpocrate), è attestata nel I e II sec. d.C. nel *Temple of the Winged Lions*, nonché nella figura matronale a rilievo entro nicchia a Wadi Abu Olleqa. Vaelske 2013, 351-361.

77 N.Inv.8929. Museo Archeologico Nazionale di Napoli: Sampaolo 2006, 111, cat. n. II.51, 1.74.

78 Come in tre registri orizzontali è suddiviso il rilievo citato in nota 40.

scena di *Navigium*; il secondo registro con due busti di divinità, che, se divinità fluviali, farebbero pensare ad una equiparazione tra Nilo e fiume Sarno, altrimenti, ad Osiride stesso e sua *interpretatio* greco-romana, *Serapis*; nel registro inferiore, i due serpenti, barbati⁷⁹ e con cresta, ai lati della cista, sembrerebbero richiamare, in tale contesto, la *Thermouthis* e *Serapis*, ai lati della cista mistica.

Un'iconografia dirimente, per una corretta lettura, in contesti isiaci, dei due serpenti, potrebbe essere, a mio avviso, quella su rilievo⁸⁰, in marmo, con *Isis-Thermouthis* (un cobra con coronamento hathorico) e *Serapide-Agathodaimon* (con coronamento in forma di fiore di loto), serpente non assimilabile ad un cobra, sebbene ai lati di un'ara cilindrica con offerte e non di una cista, e simboli eleusini⁸¹ (Fig.4).

Un'osservazione relativa ad una possibile frammentazione e ricezione, socialmente diversificata, del culto isiaco, in particolare, della triade Iside Thermouthis-Arpocrate-Sarapis, analizzata sulla sola base semantica della rappresentazione pittorica in un contesto privato, mi sembra possibile ravvisare nella pittura parietale da Pompei (Bottega IX,7,22, corridoio g, parete sud)⁸², che rappresenta Iside Fortuna con timone e cornucopia, corrispondente all'*Isityche Sozousa* così già interpretata da Coarelli sulla base di un graffito dal tempio di Iside, ed accanto ad essa Arpocrate tra due serpenti *agathodaimones*, nonché un graffito aggiunto posteriormente. La lettura di L.Rocco, abbastanza corretta, ritengo, può essere ulteriormente approfondita, sia relativamente ad Iside-Fortuna, rappresentata di dimensioni maggiori rispetto alla triade, in quanto espressione del culto ufficialmente recepito, garantito ed irregimentato dal governo locale; ed all'occorrenza, strumento di potenziale carriera politica supportata da una manifestazione di evergetismo/munificenza⁸³, sia

79 Quanto ai serpenti muniti di corta barbula si è rinvenuta una indicazione sul cd. Sarcofago di Isetirdis, probabilmente proveniente, in base allo stile decorativo, da Tebe e databile ai primi del VII sec. a.C., conservato al Medelhavsmuseet/Museum of Mediterranean and Near Eastern Antiquities (Stoccolma); qui, un "bearded snake" si osserva sul II dei cinque registri orizzontali in cui è suddivisa la decorazione del coperchio del sarcofago esterno (anthropoid outer coffin), nell'ambito di un contesto funerario, in cui, tra gli altri, sono rappresentati: il defunto condotto da Thoth, con Maat dietro di esso, il serpente barbuto, Ra-Horakhty, Osiris, Isis, Nephthys, i quattro figli di Horus (cat. no. 13.C). Sul sarcofago interno (anthropoid inner bivalve coffin) "bearded snakes" sono raffigurati sul coperchio (cartonnage dipinto) che ricopriva la mummia; la decorazione delle spalle del coperchio è incentrata sulla rappresentazione di scettri: uno scettro con terminazione in fiore di loto, con in cima un disco solare piumato, che poggia su un simbolo *shen* e tre paia di simboli *menat* che pendono da esso; sotto questi scettri sono i serpenti barbati ed infine uno scettro *was* con *ankhs* alla sommità (cat. no. 13.A). Dodson 2015, 28-33, cat. no. 13.A, 13.B, 13.C.

Tuttavia, questa corta barba di cui sono provvisti i serpenti ritengo probabile collegarla alla corta barba finta, elemento simbolico di cui erano ornati divinità e sovrani nel mondo egiziano: mi riferisco alla barba posticcia ricurva di Osiride, simbolo di potere divino, o alla barba diritta dei faraoni, simbolo del potere regale, alla divinità Ptah, il dio di Menfi, la più antica capitale dell'Egitto unificato, considerato protettore della regalità faraonica e associato alla funzione regale, ed in quanto tale munito di barba posticcia diritta. Tiradritti 2000, 52.

Nel caso di Zeus Meilichios, rappresentato come serpente barbuto su stele da Mounichia (Atene), il cui culto era improntato ad una forte dualità dai valori simbolici opposti e contraddittori, l'elemento anatomico, trasferito sul serpente, simbolo ambivalente di fecondità, potenza, ma anche elemento terrificante, è anche letto, ma ritengo in maniera non convincente, con una particolare conformazione anatomica della specie *Coelopeltis lacertina* (diffusa in Spagna e Siria), la cui caratteristica consiste nel possedere l'uncino contenente il veleno nella profondità della sua gola, la qual cosa impone di aprire largamente la gola per iniettare il veleno nella preda, e secondo H. Gadow la corta barbula rappresenterebbe proprio la gola fortemente aperta del serpente. Gourmelen 2012, 323-343.

80 Lastra di chiusura di loculo sepolcrale, arrivata da Alessandria d'Egitto al Museo Egizio di Torino con la Collezione Drovetti nel 1824. La raffigurazione è interpretata da S. Curto 'quale testimone importante della prima simbiosi fra cultura egiziana e greca', con Osiride serpentiforme a destra, divinità ctonia; al centro la pigna è associata per analogia formale al tirso di Dioniso, a sinistra Iside. Le spighe ed il papavero ricondurrebbero a Demetra. Curto 2006, 33-45.

81 N.Inv. Cat. 7149 RCGE 19496. Museo Egizio, Torino. <http://goo.gl/yOjOEg>

82 Immagine letta correttamente da Rocco 2009, 424-425.

83 A Pompei si riconosce una partecipazione attiva dei *Popidii* nei culti isiaci; non si esclude che un *Popidius* sia stato l'artefice della costruzione del tempio di Iside alla fine del II sec. a.C.; si riconosce altresì la presenza di un ramo minore, costituito dai liberti *Numerius Popidius Ampliatus* e *Popidius Natalis* (da non confondere con gli *ingenui* contemporanei *Lucius Popidius Ampliatus*, candidato all'edilità, e *Numerius Popidius Rufus*, candidato all'edilità, *duumvir*, ed imprenditore di spettacoli gladiatorii), ed un ramo maggiore della *gens*, rappresentato dall'aristocratico *Lucius Popidius Secundus*, proprietario della celebre 'Casa del Citarista', candidato all'edilità con *Caius Cuspius Pansa*, personaggio evocato, sulla facciata della suddetta casa, in un *titulus pictus*: *Cuspium Pansam aed(ilem) Popidius Natalis cliens cum Isiacis ro(gat)*. Anche un altro *titulus* menziona Isiaci: *Cn(aium) Helvium Sabinum aed(ilem) Isiaci universi rog(ant)*. *Cuspius Pansa*, tra l'altro, è sostenuto dal *Sacerdos Amandus*, dalla cui casa ci è pervenuta una statua arcaistica di Iside. Gasparini 2014, 288-296.

relativamente alla triade, di dimensioni minori, in cui si potrebbe anche ravvisare Iside Thermoutis-Arprocrate-Sarapis, espressione di adesione sociale popolare ad una particolare manifestazione, non ufficiale, del culto isiaco, da parte di strati inferiori della società pompeiana, e sulla quale in un momento successivo, qualcuno, in dispregio, ed all'indirizzo di quella triade marginale, ha inciso un graffito denigratorio e scurrile, per ragionamento associativo, tenuto conto dell'ubicazione della pittura all'interno del contesto struttivo di appartenenza, in prossimità, cioè, di una latrina⁸⁴.

Agathoi Daimones

Nel mondo greco-romano, il termine greco *drakon/drakontes* (s.f. *drakaina*)⁸⁵ ed il suo derivato latino *draco/dracones* designava, nel mondo reale, un serpente di grandi dimensioni, e, nel mondo fantastico una creatura sovranaturale o sotto il controllo di un potere sovranaturale, spesso dalla forma composita (umana ed animale); “*drakontes* were, nonetheless, a subset of the world of snakes” (più tipicamente *ophis* in greco e *anguis* o *serpens* in latino)⁸⁶.

Sebbene divinità anguiformi siano attestate nella letteratura greca già nei poemi omerici, in Esiodo, nei testi dei lirici, tuttavia, la diffusione e l'ascesa della loro natura anguiforme, esaltata sul piano iconografico, si colloca intorno al 420 a.C., periodo che coincide con la popolarità e visibilità di Asclepio, il cui culto viene introdotto nella città di Atene nel 422 a.C., e di Amphiaraus, cui fu dedicato un nuovo santuario tra Attica e Beozia proprio intorno al 420 a.C.. *L'agathos daimon*, invece, già noto in letteratura (Aristofane e frammenti di comici del V-IV sec. a.C.),⁸⁷ e su rilievi votivi pre-tolomeici, in forma umanoide,⁸⁸ o serpentiforme (dalla Beozia e da Mitilene), sebbene variamente interpretato, ora come Zeus Meilichios o altre manifestazioni anguiformi di Zeus (sul rilievo da Mitilene, esso è associato al caduceo di Hermes, così come più tardi, su monete o su papiri magici greci), nonché post-tolomeici,⁸⁹ emerge in maniera prorompente alla fine del IV sec. a.C., dato il ruolo importante da esso assunto nel mito di fondazione della città di Alessandria, come trasmessoci dal *Romanzo di Alessandro* (il cui testo A è datato al 300 d.C. circa). La nuova città doveva estendersi nel progetto degli architetti di Alessandro, tra due rami del Nilo, i fiumi *Drakon* e *Agathodaimon* (quest'ultimo era il nome dato al ramo canopico

84 Barrett, C.E. 2011. Review of *Egyptianizing Figurines from Delos. A Study in Hellenistic Religion*, by A. D'Ascoli. CSCT 36. Leiden - Boston: Brill.

85 Ogden 2013, 1-4. Nel suo ampio studio Ogden contempla e distingue *drakontes* dalla forma pura e composita.

86 Circa 80 nomi di serpenti si contano nel lessico animalistico del greco antico (essi contemplano l'erpetofauna del Mediterraneo centrale, orientale, e dell'Oriente fino all'Indo), nella maggior parte, ofionimi dei casi costruiti dai Greci stessi, non avendo essi un'origine indoeuropea; i criteri di formazione dei nomi potevano fondarsi su tre categorie: 1) dati zoologici (morfologia, comportamento, bioecologia, zoogeografia ecc.); 2) sintomi dell'avvelenamento; 3) elementi antropologici.

In particolare, il termine *drakon* attestato già in Omero, è di formazione micenea (Aura Jorro, I, 1985 : 157, s. v. « da-ra-ko »).

Interessante il termine *aspis*, con valenza polisemica, ad indicare non solo una specie di serpente, ma anche lo scudo, arma difensiva, e per metafora, il cobra africano ed il cobra indiano.

Quanto ad Ἐχιδνα, essa rientra nella categoria degli ofidi ovovivipari velenosi (maschio *echis* e femmina *echidna*), della specie *Vipera ammodytes meridionalis* (vipera greca comune o vipera della sabbia). Nella tradizione antica la femmina è considerata più pericolosa e aggressiva.

Dipsas, aggettivo qualificativo femminile derivato da *dipsa*, sete, è, in molti luoghi, usato come epiteto in forma attiva di *echidna*, termine tossicologico, per indicare l'effetto del veleno, che procura la sete.

Mentre *Dipsas*, sostantivo, indica le due specie afro-egiziane di *Cerastes cerastes* (con o senza corna, da intendersi come i due piccoli corni al di sopra di ciascun occhio, di cui la specie è dotata) e *Cerastes vipera*, appartenenti al genere *Cerastes*, diffuso in Libia, in Egitto, nel Sinai, in Arabia. Bodson 2012, 73-155.

87 In queste fonti è attestata l'usanza di fare, nell'ambito di banchetti privati, a fine pasto, un brindisi agli *Agathoi Daimones*, con una piccola quantità di vino puro, usanza che più tardi (200 a.C.) è testimoniata in onore dell'*Agathos Theos*. Ogden 2013, 298.

88 Su un rilievo, di tardo IV sec. a.C., dall'acropoli di Atene, recuperato in un'area ad est del Partenone, *agathos daimon* appare in forma umanoide; e da Tespie, con dedica ad *agathos daimon*, anche qui in forma umanoide, barbato, seduto e con aquila sotto il suo trono. Ogden 2013, 299-303.

89 Su un rilievo da Delos, dove al serpente su un altare si offre una libagione da parte di *Sarapis/Agathodaimon*, alla presenza di *Isis/Agathe Tyche*; su un'iscrizione tardo-ellenistica da Akrai al Museo di Siracusa dove un *agathos daimon*, attorcigliato ad un altare, privo di barbula, ma col capo ornato da uno *pschent*, piuttosto che da una cresta, fa coppia con una *Agathe Tyche* con cornucopia e *phiale*. Ogden 2013, 299-303.

del Nilo, come attestato in parecchie iscrizioni e nella *Geographia* di Claudio Tolomeo). Questo racconto, in particolare, relativo al serpente ucciso per ordine di Alessandro, e conseguente costruzione di un *heroon* voluto da Alessandro proprio in quel punto della città, implica la creazione di un culto civico di un singolo *agathos daimon*, in quanto speciale protettore della città, la cui formazione potrebbe risalire al 320-300 a.C., sotto Tolomeo Soter, periodo a cui risalirebbe anche un particolare tipo iconografico di Alessandro, l'*Alexander Aegiochus*, con lancia nella mano destra, palladio nella sinistra (con chiara allusione all'Athena Parthenos di Fidìa, per via del palladio e di Erittonio anguiforme, l'*oikouros ophis* della città di Atene), e tronco ai suoi piedi attorno al quale si attorciglia, appunto, un serpente, verisimilmente l'*agathos daimon*, spirito protettore della città di Alessandria, la cui iconografia (post-tolemaica), caratterizzata dalla corona *pshent*, permette di identificarlo con i re tolemaici, pertanto, garante o incarnazione della funzione regale⁹⁰, anche identificato frequentemente con Serapide. Parallelamente al culto pubblico, il mito orienta anche verso un culto privato di molteplici *agathoi daimones*, protettori delle case⁹¹; questi fanno rivivere quei serpenti, benevoli e non velenosi, o velenosi solo per autodifesa, del racconto che, in gran numero, sbucarono dal luogo dell'*heroon*, raggiunsero le abitazioni vicine, ed ivi si insediarono, e che da allora vennero onorati con sacrifici ed offerte alimentari (grano) il 25 del mese di Tybi⁹², come testimoniato anche da *Phylarchus*, da cui sappiamo che gli *aspides* dell'Egitto erano molto venerati nelle case, ad essi si offrivano pasti a base di orzo, vino e miele, e che allo schiacciare delle dita comparivano o si ritiravano. Qualcosa di analogo al mito alessandrino dell'*agathos daimon* andavano costruendo, in età ellenistica, i Seleucidi, in materia di miti di fondazioni delle città di Antiochia e Seleucia Pieria, dove il letto del fiume Oronte, veniva identificato con l'anguipede Tifone, vittima dei fulmini di Zeus, *interpretatio graeca* della mitica battaglia tra il dio della tempesta ed il serpente, ambientata, sin dall'epoca hurritica, proprio sul Monte Kasios, ora Jebel Aqra.⁹³ Tuttavia l'*agathos daimon*, divinità della prosperità, del benessere e della buona fortuna, nell'opinione comune avrebbe ricevuto la sua forma serpentina da Šai, divinità egiziana del destino, dopo il suo arrivo ad Alessandria. L'*agathos daimon* figura nell'opera storica di Manetone, compilata sotto Tolomeo II Filadelfo⁹⁴. Nell'*intrepretatio Aegyptia* esso era identificato con l'anguiforme Psais (Šai), divinità egiziana del destino,⁹⁵ interpretazione risalente probabilmente già all'epoca del Soter; nella Tomba di Petosiris, risalente alla fine del IV a.C., Šai ha già un ruolo di divinità protettrice locale, un ruolo di una possibile attrazione nell'orbita delle prerogative dell'*agathos daimon*. Inoltre, se l'*agathos daimon* era assimilato a Šai, un analogo allineamento è confermato per la sua paredra: *Agathe Tyche* con *Renenwetet/Renenet*⁹⁶.

La presenza di *Agathoi Daimones (ahaou neferou)*, in Egitto, è ampiamente attestata a Dendera

90 Si veda anche nota 79. Inoltre, bisogna aggiungere che nel mondo greco serpenti con vera o presunta barbetta si avvistano già nel VII sec. a.C. su anfore proto-attiche (serpenti che sporgono dalla testa della Gorgone: anfora di Eleusi del 670 a.C.), su *alabastra* corinzi dell'ultimo quarto del VII sec.; ma l'esplosione di tale dettaglio iconografico si ha agli inizi del VI sec. a.C. e perdura fino a tutto il IV sec. a.C.. Invece, sempre sul piano iconografico, le creste, quasi esclusivamente associate alla barbetta, appaiono nel corso del IV sec. a.C. (ad esempio, i serpenti del carro di Medea). In letteratura la documentazione di serpenti barbuti risale agli inizi del III sec. a.C.; mentre si parla della cresta porpora del serpente tebano già nel 'Le Fenicie' di Euripide (410-409 a.C.). L'iconografia romano-imperiale di *Agathos Daimon/Sarapis* conferisce la barba a quest'ultimo per una questione di differenza di genere rispetto alla paredra *Agathe Tyche/Isis-Thermouthis*. Ogden 2013, 155-161.

Una corretta lettura è data dallo studioso Mitropoulou che rinvia all'iconografia egiziana, dove la barba è simbolo di regalità o divinità per uomini, donne, bambini ed animali, inclusi i serpenti. Mitropoulou 1977, 88-94.

91 Nel mondo greco pre-alessandrino l'*oikouros ophis* è già attestato in Erodoto, ma riferito ad un contesto sacro, sull'acropoli di Atene; è solo dal II d.C. che nel mondo greco sono sicuramente attestati 'house snakes', nonchè collegati all'*agathos daimon*. Ogden 2013, 304.

92 Ogden 2013, 288-291.

93 Ogden 2013, 292.

94 Manetone di Sebennito, *Aigyptiaká* (opera dedicata a Tolomeo II). Meister 2006, 165-166.

95 *Oracolo del Vasaio*, opera in greco nata in ambiente egizio (II a.C.).

96 Ogden 2013, 297. Si veda inoltre nota 4.

(Iunet, capitale del VI distretto dell'Alto Egitto), centro di culto della dea Hathor, i cui edifici sono databili alla tarda età tolemaica e all'epoca romana (sebbene si siano individuate fondazioni di edifici più antichi); essi facevano parte dell'Enneade di questa città. Di questi sono noti i nomi (*Dame-de-Iounet, Fils de Hathor, Quadruple, Purificateur, Celui-qui-fait-du-tumulte, Celui-qui-massacre-le-mal, Celui-qui-unit-le-double-pays, Shaâr*)⁹⁷; alcuni di essi sono rappresentati eretti, mentre altri sono distesi su zoccoli, alcuni sono direttamente legati a Dendera o alle sue divinità, altri non sembrano originari di Dendera, ma vi sono pervenuti per ergersi nel Tempio di Hathor. La Signora di Iunet, serpente drizzato con testa di vacca con un disco solare tra le corna, appariva nella sua dimora come Renenutet. I serpenti hanno, qui, in un contesto sacro, funzione apotropaica, con il loro veleno garantiscono la protezione della divinità Hathor; il legame con la terra permette loro di approvvigionare il tempio di offerte; sono, pertanto, essi stessi fornitori di alimenti; ma ricevono anche offerte alimentari (pani, birra, carne). La loro presenza è attestata non solo nelle cripte (cripta est 4, cripta ovest 3), ma sugli architravi, sulle cornici o sui montanti di porte che davano accesso alle dieci cappelle del corridoio dei misteri, alla Camera-U, al tesoro, al chiosco sul tetto, agli ingressi laterali del tempio. Le scene del chiosco del tetto esaltano, in particolare, il ruolo protettore dei serpenti. Questa protezione è prima di tutto ottenuta grazie al veleno che i serpenti, dai denti appuntiti, iniettano nei corpi dei nemici. La scena del chiosco integra così i serpenti in un gruppo più ampio di demoni che hanno per scopo quello di proteggere la divinità durante la cerimonia dell'Unione al disco, eseguita all'interno del chiosco. In altro contesto essi sono identificati con le divinità ancestrali ed onorati in quanto tali. Le due cappelle del corridoio dei misteri, il *Per-Nou* (camera H) ed il *Per-Neser* (camera M), che davano accesso rispettivamente ad altre due cappelle collocate agli angoli del tempio, cioè alla Stanza del Sistro (angolo sud-est) ed al Trono di Ra (angolo sud-ovest; cappella solare dedicata a Horus d'Edfou), presentano, sui montanti delle porte, scene e testi teologici (peraltro ripetuti anche in altri luoghi del tempio) relativi alla festa della 'Buona Unione'; questi narrano della divinità Hathor, garante dell'inondazione, sin dal suo apparire, al levar del sole (evocazione dell'aspetto solare della dea), del suo risveglio mediante la musica, delle divinità che si recano ad adorarla, della *toilette* della dea, della sua successiva apparizione, fino all'unione con suo padre. Anche il sovrano si reca ad adorarla, egli porta il vino, in offerta, e riceve in cambio la sua legittimazione. Gli epiteti attestano la sua onnipresenza nel tempio, tradita dal profumo che essa emana; i toponimi, invece, indicano il contesto rituale in cui si svolgono gli avvenimenti: Dendera, da cui la dea esce, ed Edfu, luogo di arrivo, di ingresso, tappe decisive della festa della 'Buona Unione' tra Hathor e Horus, tra Dendera ed Edfu, e conseguente viaggio di ritorno, rituale processionale, virtuale, in quanto ambientato, nel tempio stesso di Dendera, tra la Stanza del Sistro ed il Trono di Ra. Sull'architrave della porta del *Per-Nou* ancora due scene importanti per la festa della 'Buona Unione': il re esegue un particolare rito di libagione *w3h-ht* rivolto ad Hathor, la quale, a sua volta, di riflesso ('l'offrande par ricochet' di Chr. Favard Meeks), lo esegue a favore degli dei ancestrali, i quali sono presenti nella decorazione della porta in forma di *agathoi daimones*, o *ba* viventi, divinità ancestrali (identificazione che trova conferma ad Edfu), che ricevono l'offerta *prthrw* di pane e di birra; rituale, questo, virtuale, che poteva svolgersi all'interno del tempio, senza che ci si dovesse recare alla necropoli degli dei ancestrali⁹⁸.

97 Preys 2002, 285-298.

98 Preys 2000, 195-221.

Bibliografia essenziale

- Ballet, P.** 2007. “Un atelier d’amphores LRA 5/6 à pâte alluviale dans le Delta occidental Kôm Abou Billou/Térénouthis.” In *Amphores d’Égypte de la Basse Époque à l’époque arabe*, éd. S. Marchand et A. Marangou CCE 8.II:157-160.
- Bodson, L.** 2012. “Introduction au système de nomination des serpents en grec ancien: l’ophionyme *dipsas* et ses synonymes.” In *Anthropozoologica* 47.1:73-155.
- Bommas, M.** 2006. “Die Genese der Isis-Thermouthis im kaiserzeitlichen Ägypten sowie im Mittelmeerraum zwischen Aufnahme und Abgrenzung”. *Mediterraneo Antico* 9.1:221-239.
- Bonzano, F.** 2012. “Un intervento edilizio di età augustea nel santuario di Tas-Silġ a Malta.” In *Scienze dell’Antichità* 18:155-167.
- Bragantini I. and V. Sampaolo**, eds. 2009. *La pittura pompeiana*. Verona: Electa.
- Bresciani, E.** 1997. In *Iside. Il mito Il mistero La magia*, edited by E.A. Arslan. Milano: Electa.
- Bricault, L.** 1992. “Isis Dolente.” *BIFAO* 92:37-49.
- Bricault, L.** 2001. “Atlas de la diffusion des cultes isiaques.” Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XXIII.
- Bricault, L.** 2005. *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*. Paris: De Boccard.
- Bricault, L.** 2006. “Isis, Dame des flots.” *Aegyptiaca Leodiensia* 7.
- Bricault, L.** 2006. *Isis, Dame des flots*. Aegyptiaca Leodiensia 7. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Bricault, L.** 2013. *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*. Documents réunis, traduits et commentés par Laurent Bricault. Paris: Les Belles Lettres.
- Bricault, L., Veymiers, V.** eds. 2011. *Bibliotheca Isiaca II*. Bordeaux: Éditions Ausonius.
- Bruneau, P.** 1975. “Le Sanctuaire et le Culte des Divinités égyptiennes à Érétie.” *EPRO* 45.
- Collombert, P.** 2005-2007. “Reneket et Reneket”. *Bulletin de la Société d’Égyptologie de Genève* 27:21-32.
- Cortese, V.** 1997. In *Iside. Il mito Il mistero La magia*, edited by E.A. Arslan. Milano: Electa.
- Curto, S.** 2006. “Tre monumenti alessandrini con immagini divine anguiformi, conservati a Torino.” In *Il coccodrillo e il cobra*, edited by S. Pernigotti, M. Zecchi, 33-45.
- De Caro, S.**, ed. 2007. *Egittomania. Iside e il Mistero*. Milano: Electa.
- Dhennin, S.** 2011. “Térénouthis - Kôm Abou Billou: une ville et sa nécropole.” *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire* 111:105-120.
- Dodson, A.** 2015. *Ancient Egyptian Coffins: the Medelhavsmuseet collection*.
- Fontana, F.** 2010. “I culti isiaci nell’Italia settentrionale. 1, Verona, Aquileia.” Trieste. In *Polymnia. Studi di Archeologia*. Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- Foucart, P.F.** 1883, “Bas-relief du Pirée, le culte de Zeus Milichios.” *Bulletin de correspondance hellénique* 7.1:507-514.
- Gabolde, M.** 1995. “L’inondation sous les pieds d’Amon”. *BIFAO* 95:235-258.
- Gasparini, V.** 2011. “Cronologia ed architettura dell’Iseo di Pompei: una proposta di schema verificabile.” *Vesuviana* III:67-88.
- Gasparini, V.** 2014. “Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie.” In *Power, politics and the cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies*, edited by L. Bricault and M.J. Versluys, 180:260-299. Leiden - Boston: Brill.
- Gasparini, V.** 2016. “Isis’ Footprints, The petrosomatoglyphs as spacial indicators of human-divine encounters”. In *Close Encounters: Human-Divine Relations in Graeco-Roman Cult and Culture*, edited by G. Petridou, V. Platt, and S. Turner, in corso di stampa.
- Gasparini, V.**, 2014. “Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie.” In *Power, politics and the cults of Isis*, edited by L. Bricault and M.J. Versluys, 260-299.
- Gavini, A.** 2008. “I culti isiaci nella Sardegna romana: Le iscrizioni latine.” In *Epigrafia romana in Sardegna*, edited by F. Cenerini and P. Ruggeri, 209-217. Pisa: Litografia Varo.
- Goddio, F.**, ed. 2009. *Egitto. Tesori sommersi*. Torino-Londra-Venezia-New York: Umberto Allemandi & C.

- Gourmelen, L.** 2012. “Le serpent barbu : réalités, croyances et représentations. L'exemple de Zeus Meilichios à Athènes”. *Anthropozoologica* 47.1:323-343.
- Hatzfeld, J.** 1919. *Les trafiquants italiens dans l'Orient hellénique*. Paris: E. De Boccard.
- Iacopi, I.** 1997. *La decorazione pittorica dell'Aula Isiaca*. Milano: Electa.
- Iacopi, I.** 2008. *La casa di Augusto. Le pitture*. Milano: Electa.
- Le Bohec, Y.** 2000. “Isis, Sérapis et l'armée romaine sous le Haut-Empire.” In *I^{er} Colloque international sur les études isiaques*, edited by L. Bricault, 129-145.
- Lombardi, C.** 2012-2013. *Il Grande Inno ad Osiride nella stele di Amenmose (Louvre C 286): la dea Iside - The Great Hymn to Osiris on the Stele of Amenmose (Louvre C 286): the Goddess Isis*. Abstract of Master Degree thesis in Oriental Archeology.
- Lombardi, C.** 2012-2013. *La dea Iside nel Nuovo Regno e Epoca Tarda - The Goddess Isis in the New Kingdom and Late Period*. Abstract of Master Degree thesis in Oriental Archeology.
- Lombardi, C.** 2012-2013. *La dea Iside nell'Antico e Medio Regno - Goddess Isis in Ancient and Middle Kingdom*. Abstract of Master Degree thesis in Oriental Archeology.
- Lombardi, C.** 2012-2013. *La dea Iside nell'epoca ellenistico-romana - The Goddess Isis in Graeco-Roman Period*. Abstract of Master Degree thesis in Oriental Archeology.
- Martin, G.T.** ed. 2005. *Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum, Cambridge, c.3000 BC–AD 1150 Stelae from Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mathieu, B.** 2013. “Horus : polysémie et métamorphoses.” In *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 6:1-26.
- Meister, K.** 2006. *La storiografia greca. Dalle origini alla fine dell'Ellenismo*, Roma-Bari: Laterza.
- Mitropoulou, E.** 1977. *Deities and Heroes in the Form of Snakes*, Athens: Pyli
- Morgan, E. E.** (2004). *Untersuchungen zu den Obrenstelen aus Deir el Medine*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Mougenot, F.** 2014. “Le sein du serpent ou l'image des déesses-cobras pour comprendre les représentations hybrides des dieux égyptiens.” In *Image et créatures hybrides, dans le temps et l'espace*. Paris: Les Belles Lettres. In corso di stampa.
- Mougenot, Fr.** 2014. “Rénénoutet et les étoffes. Déesse de la végétation ou gardienne des trésors ?” *Égypte nilotique et méditerranéenne* 7:145-172.
- Münster, M.** 1968. “Untersuchungen zur Göttin Isis: vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches. Mit hieroglyphischem Textanhang.” *Münchner ägyptologische Studien* 11:218-228.
- Musée du Louvre.** Département des antiquités égyptiennes. Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte. 1990, par F. Dunand. Paris: Editions de la Réunion des Musées Nationaux.
- Novák, M.** 2012. “The Temple of 'Ain Dāra in the Context of Imperial and Neo-Hittite Architecture and Art.” In *Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant*, edited by L. Kamlah, and H. Michelau, 41:40–54. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Ogden, D.** 2013. *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds: A Sourcebook*. Oxford:Oxford University Press.
- Ogden, D.** 2013. *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- Pirelli, R.** 1997. In *Iside. Il mito Il mistero La magia*, edited by E.A. Arslan. Milano: Electa.
- Podvin, J.L.** 2001. “Les cultes égyptiens à Rome, de César à Commode.” In *Rome, ville et capitale de César à la fin des Antonins*, edited by Y. Le Bohec, 395-412.
- Podvin, J.L.** 2005. “Les cultes isiaques en Afrique sous l'Empire romain.” In *L'Afrique romaine de 69 à 439*, edited by B. Cabouret, 213-228.
- Preys, R.** 1998. “L'uraeus hathorique de la reine.” In *Proceedings of the seventh International congress of Egyptologists*, edited by C. J. Eyre, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 82:911-919.
- Preys, R.** 2000. “Les montants du Per-Nou et la fête de la Bonne Réunion à Dendera.” *Revue d'égyptologie*, 51:195-221.

- Preys, R.** 2002. "Les Agathoi Daimones de Dendera". In *Studien zur altägyptischen Kultur* 30:285-298.
- Preys, R.** 2002. Les complexes de la Demeure du Sistre et du Trône de Rê: théologie et décoration dans le temple d'Hathor à Dendera. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 106.
- Puccio, L.** 2010. "Pieds et empreintes de pieds dans les cultes isiaques". *Mélanges de la Casa de Velázquez* 40.2:137-155.
- Ricci, C.** 1997. In *Iside. Il mito Il mistero La magia*, edited by E.A. Arslan. Milano: Electa.
- Rocco, L.**, 2009. In *La pittura pompeiana*, 424-425.
- Spagnotto, D.** 1997. In *Iside. Il mito Il mistero La magia*, edited by E.A. Arslan. Milano: Electa.
- Tiradritti, F.** 1997. In *Iside. Il mito Il mistero La magia*. edited by E.A. Arslan. Milano: Electa.
- Tiradritti, F.** 2000. "Bronzi antichi del Museo archeologico di Padova." In *Bronzi antichi del Museo archeologico di Padova*, edited by G. Zampieri, B. Lavarone. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Tran Tam Tinh, V.** 1971. *Le culte des divinités orientales à Herculaneum*. EPRO 17. Boston: Brill Academic Publishers.
- Tran Tam Tinh, V., Labrecque, Y.** 1973. Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate. Leiden-Boston: Brill.
- Vaelske, V.** 2013. "Isis in Petra: chronological and topographical aspects." In *Men on the rocks: the formation of Nabataean Petra*, edited by M. Mouton and S. G. Schmid, 351-361. Berlin: Logos Verlag.
- Vázquez Hoys A.M.**, 1992. "La serpiente en la Antigüedad: ¿genio o demonio?." In *Heroes, semidiosos y daimones*, edited by J. A. Ezquerro, C. Blázquez Pérez and C. G. Wagner, 81-134.
- Vázquez Hoys A.M., Poyato Holgado, M.C.** 1994. "Sobre las serpientes y su culto en Egipto: Isis-Thermoutis, Serapis-Agathodaímon". In *Homenaje al profesor Presedo*, edited by S. M. Ordóñez Agulla and P. Sáez Fernández, 99-120.
- Walker, S. and Higgs, P.**, eds. 2000. *Cleopatra. Regina d'Egitto*. Milano: Electa.
- Wilkinson, R. H.** 2003. *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.
- Zivie-Coche, C. Lorton, D.** 2002. *Sphinx: history of a monument*. Ithaca: Cornell University Press.