

## L' "incerto Dio" degli Ebrei, ovvero i limiti dell'*interpretatio*

Chiara Ombretta Tommasi

Quinten si strinse nelle spalle. “Non saprei... forse Tito e Vespasiano in fondo avevano un po' paura di quel dio degli Ebrei e ritennero più sicuro non fare troppo rumore intorno a quell'Arca”. “In sé non sembra un'idea così insensata” disse Onno con un piccolo movimento del capo. “Per noi è difficile immaginarlo, noi siamo gli eredi di quel monoteismo ebraico che riconosce un solo dio e nessun altro, è persino il contenuto del primo comandamento. Ma quando sconfiggevano un nemico, i romani non prendevano soltanto prigionieri i suoi soldati, ma a volte si appropriavano anche dei loro dèi nel proprio pantheon”.

(Harry Mulisch, *La scoperta del cielo*, Milano 2002)

Lo studio qui presentato rientra in un progetto più ampio, che ha per obiettivo la preparazione di un saggio monografico sul fenomeno religioso nel *Bellum civile* o *Pharsalia* di Lucano, considerato congiuntamente sotto l'aspetto del dato storico e di quello letterario<sup>1</sup>. L'esegesi del passo che andremo a considerare, tuttavia, risulta particolarmente significativa anche per quanto concerne i successivi sviluppi nel mondo tardoantico<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Versioni preliminari di questo lavoro sono state discusse nel corso di seminari all'Università di Salerno (giugno 2002); Paris IV Sorbonne (marzo 2006); Urbana-Champaign (marzo 2010). Desidero ringraziare per spunti e suggerimenti Domitilla Campanile, Danuta Shanzer, William Calder III, Giovanni Casadio, Ralph Mathisen, Luciano Nicastrì (†), François Ploton-Nicollet, Jean Marie Salamito, Jon Solomon, Vincent Zarini; sono grata anche a Ennio Sanzi per avermi coinvolta in questa iniziativa di pubblicazione “elettronica”.

<sup>2</sup> Più in generale, l'indagine cui ci stiamo dedicando ambirebbe a offrire uno spaccato di quale potesse essere l'atteggiamento dei pagani colti nei confronti di fenomeni religiosi estranei all'universo romano durante il primo secolo dell'impero e più in particolare all'epoca neroniana, dunque in un periodo che aveva vissuto profondi mutamenti nell'assetto tradizionale della religione, era fortemente pervaso da attrazione per le arti magiche e l'occultismo, e, infine, subiva la crescente

Come è noto, il *Bellum civile* è stato da più parti definito un poema senza dèi, o almeno non presenta l'apparato divino nel modo tradizionale dell'epos omerico o virgiliano: ciò, sia per ragioni oggettive – come ad esempio la palese assurdità di inserire le figure divine del pantheon politeista classico in un epos dichiaratamente storico – sia a causa del peculiare atteggiamento di Lucano verso la religione tradizionale di Roma da un lato, e la sua, credo convinta, adesione, sia pure in forma idiosincratica, allo stoicismo<sup>3</sup>. Desideriamo, invece, concentrarci piuttosto su un secondo aspetto, indagato in misura minore da parte degli studiosi, benché, a nostro giudizio, altrettanto degno di attenzione, e precisamente all'inserzione di una serie notevole di digressioni o narrazioni specificamente incentrate sul fenomeno religioso, che assumono portata rilevante all'interno del poema (un decimo, è stato calcolato), in quanto aiutano ad enfatizzare gli aspetti salienti del contenuto e a marcare i momenti di transizione narrativa. In generale, infatti, il rilievo dato dal poeta alle forme esteriori del culto e del rito, in ossequio, naturalmente, ai dettami dell'epica, che costituisce una sorta di “secondo polo” per lo studio dell'approccio lucaneo al fenomeno religioso, presenta una rilevante, se non proprio ossessiva, insistenza su culti e divinità estranei al tradizionale pantheon romano<sup>4</sup>: servendosi di un testo

---

influenza dei culti orientali e la rivoluzione del cristianesimo, che pure non seppe comprendere appieno (sul cristianesimo cfr. le sempre importanti e attuali considerazioni di Mazzarino 1988, pp. 154-210).

<sup>3</sup> Vorremmo in questa sede lasciare da parte l'annosa questione dello stoicismo lucaneo, se e in che misura il *Bellum civile* possa dirsi influenzato dalla filosofia del Portico (cfr. Marti 1945; Wildberger 2005), e la particolare risoluzione offerta da Lucano al dilemma della provvidenzialità divina, argomenti che da soli meriterebbero una trattazione specifica (e che comunque hanno ricevuto notevole attenzione da parte della critica), così come ogni eventuale rapporto con la figura e le dottrine filosofiche di suo zio Seneca. Tra la molta bibliografia recente su Lucano, senza pretesa di esaustività, ci si limita a ricordare: Bartsch 1997; Narducci 2002; Sklenár 2003; Radicke 2004; D'Alessandro Behr 2007; Walde 2005; Walde 2009; Hönke – Reitz 2010; Tesoriero 2010; Asso 2011. Poco citato dagli studiosi di Lucano è purtroppo l'interessante capitolo in Liebeschuetz 1979, pp. 140 ss.; per delle interessanti considerazioni sul concetto stoico della provvidenza, a partire dalla critica che ne fa Plutarco, cfr. ora Algra 2014; per i rapporti tra Stoicismo e Principato cfr. anche Brunt 1975.

<sup>4</sup> Come ad esempio l'*excursus* sugli dèi gallici nei libri I e III, la profezia della Pizia nel V, la scena magico-necromantica nel VI, la consultazione dell'oracolo di Ammone nel IX, ma anche le tre profezie in successione poste alla fine del libro I (di marcata ambientazione “romana”). In tal senso, ancora una volta, è possibile mettere in evidenza il trattamento letterario delle popolazioni “barbariche”, che oscilla, come

letterario particolarmente significativo e dei paralleli che vi si possono ritrovare, le nostre ricerche mirano ad offrire un ulteriore contributo all'approfondimento di concetti come la *Provinzialreligion* (vale a dire la religione romana in forme locali, ovvero il complesso di tutte le religioni rappresentate nel territorio di una provincia) e la *Reichsreligion* (l'insieme che compenetra le differenti religioni rispetto al sistema amministrativo romano, ovvero una singola, particolare religione diffusa in tutto l'impero)<sup>5</sup> – una dialettica, spesso polemica, come si evince dalla celebre immagine di Giovenale, a proposito del siriano Oronte che si rovescia nel Tevere (*Sat.* VI 32), dalla quale non sembra essere assente neppure la contrapposizione tra *religio* e *superstitio*<sup>6</sup>.

---

spesso nella letteratura etnografica latina, dall'apprezzamento per doti come il coraggio o la fierezza, alla condanna per la mancanza di ordine e leggi e ad un giudizio negativo su culti preda dell'elemento irrazionale e, in qualche caso, sanguinario. Per una più generale presentazione del problema, per il passo sulla religione celtica e per quello sulla Pizia cfr. rispettivamente Tommasi 2005; Tommasi 2002; Tommasi 2013.

<sup>5</sup> Cfr. Rüpke 1997; Jacques – Scheid 1998; alla questione è dedicata anche la sezione monografica del vol. 3 (2001) di «Archiv für Religionsgeschichte»; cfr. anche le interessanti considerazioni di Sfameni Gasparro 2004-2005. Per ulteriori spunti relativi a una disamina dell'etnografia antica alla luce dei confronti con l'esperienza dell'antropologia culturale cfr. Clifford – Marcus 1986; cfr. anche la sintesi di Orlin 2010 e le considerazioni di Belayche 2000.

<sup>6</sup> Sul concetto di *superstitio*, la cui etimologia incerta rende anche difficilmente delineabile un significato esatto, già Benveniste 1969, pp. 273 ss. osserva come il termine viene a significare un uso distorto della religione ovvero è sinonimo di errore o falsa credenza, in quanto non basata su una conoscenza razionale o naturale. A volte col termine si intende uno zelo eccessivo, e più spesso finirà col designare “la religione degli altri”, e se Calderone 1972 pensa che questo significato sia presente già nel I sec. a.C. (ma si tenga conto del differente tono che assume in Cic. *De leg.* I 32; e *Pro Flacc.* 67 e 69), sarà però solo con l'età imperiale e Plinio il Giovane che *superstitio* viene a designare le religioni estranee a Roma, tra cui anche il Cristianesimo: cfr. Tac. *Ann.* XV 44 (e anche Suet. *Ner.* 16); XIII 32; XI 15; *Hist.* IV 54. Significativamente, nei Padri della Chiesa passerà ad indicare le pratiche idolatriche del paganesimo: è un termine che denota le false credenze e i riti ad esse connessi (in alcuni casi, come ad es. Tac. *Hist.* III 68 si lega all'astrologia). Cfr. inoltre Grodzynski 1974; Sachot 1991. Trattazione a parte meritano i frammenti del *De superstitione* di Seneca, traditi per la massima parte da Aug. *De civ. Dei* VI 10-11, recentemente editi da Vottero 1998 (e cfr. pp. 47 ss. per il valore che il termine assume nel filosofo di Cordova, in cui sembra adombrato il senso di “religione straniera” oltre che quello di “eccesso di zelo”: cfr. anche Sen. *Ep. ad Luc.* CVIII 22). In generale, per gli aspetti religiosi nella fase finale della Repubblica cfr. ora Santangelo 2013 e, per questioni di metodo, Casadio 2010a.

*Cappadoces mea signa timent et dedita sacris / incerti Iudaea dei mollisque Sophene*<sup>7</sup>.

I versi da cui desideriamo prendere le mosse in questo contesto possono essere accostati ad una apostrofe molto simile contenuta al termine del libro ottavo, avente per tema il culto di Iside e Osiride (versi 831 ss.)<sup>8</sup>: entrambe queste sezioni, pur nella loro concisione, presentano un interesse notevole e denotano, da parte del poeta, minuta attenzione al dettaglio prezioso ed estrema precisione.

L'accenno all'*incertus deus* dei Giudei, su cui già Norden attirava l'attenzione un secolo fa nella sua magistrale indagine sul "Dio ignoto", cercando di rintracciare in ambito non ellenico le radici di tale concetto<sup>9</sup>, è collocato all'interno del lungo discorso del secondo libro in cui Pompeo, a partire dal verso 531, enumera le nazioni dell'orbe da lui assoggettate<sup>10</sup>, che gli valsero, al suo rientro a Roma,

---

<sup>7</sup> Luc. *Bell. civ.* II 592-3: "Temono le mie insegne i Cappadoci, e la Giudea che si dedica ai riti di un dio malcerto, e la molle Sofene".

<sup>8</sup> Un accenno già in Paratore 1982, p. 343. A questi riferimenti si può aggiungere anche il passo di I 565 ss., in cui si rievoca la frenesia dei sacerdoti di Cibele e Bellona, culti che, benché introdotti a Roma dalla fine del II e I sec. a.C. rispettivamente, non mancavano di destare sconcerto per quanto riguarda alcune pratiche culturali, tra cui danze estatiche, automutilazione e falloforie. Detti motivi divengono comunque dei *topoi* letterari (tanto che si ritrovano in forma stereotipa dall'età repubblicana alla fine del IV secolo).

<sup>9</sup> Norden 2002, pp. 184 ss. Per quanto riguarda la conoscenza della cultura ebraica nella prima età augustea e imperiale, studi recenti hanno riconsiderato la questione (già oggetto di interesse per alcuni filologi tedeschi di inizio Novecento, tra cui Norden 1924, troppo spesso dimenticati da taluni critici contemporanei): cfr. Mitchell 2003; per Virgilio e Ovidio in particolare cfr. Horsfall 2012 e Bremmer 2013, che sottolineano il ruolo di mediatore culturale svolto da Alessandro Polistore (cfr. *infra*, nota 68) e Asinio Pollione; certi motivi sono evidenziati già in Nicastri 1989.

<sup>10</sup> Per le campagne di Pompeo, e segnatamente per la conquista della Giudea, cfr. Shatzman 1999, in part. pp. 74 ss.: strettamente parlando, la legge Gabinia non considerava né la Siria né la Giudea province soggette a controllo pompeiano, ma i confini del territorio su cui la sua azione poteva estendersi furono allargati: "Indeed Pompeius extended his campaigns not only to Armenia and northern Mesopotamia, but also to Albania and Iberia in the Caucasian region. Still, there is another aspect to Pompeius' campaigns and activities that sheds light on his perception of the Roman empire"; recentemente cfr. Troiani 2012. Più in generale, per i rapporti tra Roma e la Giudea cfr. almeno le sintesi di Smallwood 1976; Baumann 1983; Feldman 1993; Barclay 1996 (interessante la griglia proposta dei vari livelli di assimilazione, come parimenti lo è quella di Mitchell 2003); Schäfer 2003; Collins 2005; Williams 2013, oltre ai numerosi lavori di Martin Goodman e Tessa Rajak;

uno spettacolare trionfo nel 61 a.C., in cui fecero la loro comparsa anche le statue delle province, raffigurazione plastica e tangibile degli *ethne* sottomessi<sup>11</sup>, allegoria della potenza e della gloria romana, che sempre maggiormente andava plasmandosi in una sorta di teologia della vittoria e dell'impero, dal marcato impatto anche visivo<sup>12</sup>.

Sfilano così nel testo di Lucano i molti popoli assoggettati, secondo una serie in cui l'accumulo e la congerie servono ad impressionare il lettore e, prima ancora, gli stessi personaggi dei soldati pompeiani ai quali il loro comandante rievoca le passate glorie per spronarli alle nuove battaglie. Si tratta di un elenco che, con qualche leggera discrepanza, trova conferma in Plutarco, nelle perioche di Livio, Diodoro, Appiano, Cassio Dione<sup>13</sup>. L'abilità retorica di Lucano permette inoltre la creazione di un catalogo mosso e vivace (come, in generale, sono tutti i cataloghi nel *Bellum civile*)<sup>14</sup>, con la variazione dei singoli elementi, l'uso della personificazione o dell'antonomasia, le perifrasi iperboliche o la menzione diretta dei popoli assoggettati, il dettaglio erudito, l'alternarsi da Est a Ovest e da Nord a Sud, in una rapida successione che, a un lettore italiano, non può fare a meno di rievocare le conquiste napoleoniche de *Il cinque maggio*<sup>15</sup>.

---

utile, in italiano, la raccolta di Lewin 2001; in particolare, sulla *pro Flacco* ciceroniana, che parimenti rievoca la conquista di Pompeo, cfr. Marshall 1975; Bernard 2000.

<sup>11</sup> Coarelli 1972; Cancik 1997; Shatzman 1999, p. 80.

<sup>12</sup> Su questo tema, oggetto di ampia discussione, oltre allo studio celebre di Zanker 1989, cfr. almeno Charlesworth 1936; Liebeschuetz 1979, pp. 82 ss.; Turcan 1983; Pollmann 2013.

<sup>13</sup> Cfr. Plut. *Pomp.* 45; altri autori testimoniano questo catalogo, anche se non coincidente in tutto: Liv. (*Per.*) 103; Diod. Sic. XL 4; Cass. Dio XXXVI 19, 3; XXXVII 6, 2; App. *Mithr.* XV116 ss.

<sup>14</sup> Sui cataloghi cfr. Syndikus 1958, p. 80.

<sup>15</sup> Il brano è pervaso da un senso di trionfo e *grandeur*, benché nei fatti Pompeo si trovi in difficoltà rispetto al suo avversario: come molti studiosi hanno notato, rievocando alla prima persona (con moduli attestati anche nelle *Res Gestae* di Augusto o nelle odi panegiristiche di Orazio, ad es. la IV 14), i passati trionfi, egli sembra ingaggiare una lotta a distanza con Cesare. Non sorprende quindi la menzione dei pirati cilici, sconfitti in meno di tre mesi nel 67, e la guerra contro Mitridate l'anno successivo che lo rese ancor più fortunato (*felicior*) dello stesso *felix Sulla* (v. 582). Tra le altre regioni menzionate, la Scizia, l'Iberia, cioè l'attuale Georgia, l'Egitto, la Spagna Betica, l'Arabia, la Sarmazia, la Colchide, la Cappadocia, la Giudea, l'Armenia, la Cilicia, la Crimea.

Nei versi 592-3, testé citati, ancora una volta, quindi, all'interno di un catalogo, l'amore per il dettaglio e l'erudizione etnografica si legano all'accento ad un culto straniero, così come era stato nel libro precedente, a proposito dei culti gallici. Lucano, tuttavia, opta qui per la concisione: un solo aggettivo, peraltro studiatamente collocato in posizione incipitaria, basta a caratterizzare la straordinarietà, percepita senz'altro come stranezza, della venerazione di cui è oggetto il Dio degli Ebrei, senza che il poeta pensi a una diffusa descrizione dei riti e degli apparati di culto, come invece accade in altre situazioni, ove riti insoliti, in qualche caso pervasi di orrore e ripulsa, gli offrono il destro per ricostruire, sia pure a grandi linee e conformemente al ben noto gusto manieristico, religioni parimenti estranee all'immaginario classico. Siamo, a tal riguardo, propensi a ritenere che la brevità del nesso sia dovuta probabilmente tanto alle necessità della struttura enumerativa del catalogo quanto ad una semplice ignoranza del culto ebraico.

Pur nella concisione, questo solo attributo non merita di essere passato sotto silenzio<sup>16</sup>, segno di una costante attenzione rivolta da parte degli autori greci e romani per la cultura, la letteratura e la prassi religiosa ebraica, non sempre esente da pregiudizi, ovvero da fraintendimenti<sup>17</sup>, ma, al tempo stesso, pervasa – presso altre fonti,

---

<sup>16</sup> Come fa, ad esempio, Fantham 1992, *ad loc.*

<sup>17</sup> Come è stato osservato da Bernard 2000, pp. 130 ss. la questione giudaica sembra nascere presso gli scrittori latini da questo confronto tra la filosofia politica e la realtà sociale e storica di uno stato romano in piena evoluzione. Cicerone non ha integrato direttamente questo problema nella sua riflessione teorica, ma è stato lo scrittore che ha fornito al pensiero conservatore di Seneca e Tacito il quadro politico e filosofico. Si ritrova in questi stessi autori la stessa influenza stoica, tendenza conservatrice e desiderio di preservare la coscienza romana dell'impero. Responsabile di tali atteggiamenti non fu tanto una conoscenza errata della religione giudaica, quanto la concezione dell'unità religiosa e politica dell'impero, favorevole all'integrazione dei culti stranieri nella città, ma solo nella misura in cui essi fossero assimilabili da parte del pantheon greco-romano. Questi autori rappresentano senza soluzione di continuità una tradizione romana ostile ad un particolarismo etnico e religioso che essa giudica incompatibile con l'idea di impero e che viene quindi ridotto, mediante una semplificazione concettuale, a xenofobia, né pare un caso che Cicerone scriva in periodo di crisi e Seneca e Tacito si mostrino in certo qual modo preoccupati per il destino dell'impero. Sul tema cfr. in generale, le considerazioni equilibrate di Gager 1972; utile anche la sintesi di Schäfer 2004; buone puntualizzazioni in Van Kooten 2006b, p. 108; per il problema del Giudaismo in Seneca cfr. Mazzoli 1984, ripreso e puntualizzato in Mazzoli 2008. Dopo Reinach 1895, le testimonianze dei vari autori classici sul Giudaismo sono raccolte nei tre volumi di Stern 1974-1984 (di seguito, quando ci si riferisce ad un testo, l'opera sarà

soprattutto quelle ispirate dalla filosofia – da ammirazione, soprattutto in virtù dell'aniconismo<sup>18</sup>. Non lo passarono sotto silenzio, tra l'altro, i numerosi esegeti della tarda antichità, principalmente gli anonimi scoliasti del *Bellum civile*, e soprattutto un esegeta che, nelle parole di Norden, molto si eleva al di sopra della schiera di quelle “pecore dal vello d'oro” rappresentate dai compilatori tardoantichi e (bizantini), vale a dire Giovanni Lido. Tutti costoro a vario titolo discutono il passo, offrendo altresì dei ragguagli su come Livio, che è da ritenersi, in questo come in altri casi, tra le principali fonti di Lucano<sup>19</sup>, avesse trattato la materia.

È necessario, tuttavia, premettere che, notoriamente, il Dio degli Ebrei godeva di una venerazione esclusiva da parte dei suoi fedeli<sup>20</sup>, ma anche di un culto aniconico e privo di immagini<sup>21</sup>, cui si

---

citata solo come Stern, seguita dal numero del *testimonium*), su cui cfr. anche le considerazioni di Rajak 1977, che muovono proprio dal passo lucaneo. Il passo lucaneo è rubricato con il n. 191. Merita anche di essere segnalato il caso di fonti ebraiche inerenti alla cultura greco-romana, discusse da Hadas Lebel 1979 (per la religione) e da Hadas Lebel 1990 (per un contesto più ampio).

<sup>18</sup> Per la critica alle immagini divine nel mondo greco cfr. già Xenoph. 21 B 15 DK; Heracl. 22 B 5 DK; Zen. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I 264 ss.; Chrys. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II 1076; Diog. Bab. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III 33; significativo notare che, secondo la dottrina stoica, gli dèi sono riducibili a principi atmosferici, dunque Zeus al cielo.

<sup>19</sup> Su quest'aspetto cfr. in particolare Radicke 2004.

<sup>20</sup> Non si può che accennare brevemente al dibattito storiografico circa lo sviluppo del monoteismo ebraico, complicato dal rapporto con la letteratura mitologica cananea, che si è soliti ascrivere ad una fase successiva, se non addirittura post-esilica (in seguito agli influssi del mazdeismo, come testimoniato dal Deutero-Isaia), a seconda delle posizioni (Smith 1971; Sabbatucci 2001, pp. 34 ss.; Lang 1981; Geller 2000); meno recisi Lohfink – Zenger – Braulik – Scharbert 1991, ed in part. il contributo di Braulik, su *Il Deuteronomio e la nascita del monoteismo*, pp. 55-101, per il quale già i testi del Dt. mostrano uno sviluppo continuo dell'idea di Dio, dalla lotta contro Baal, da collocarsi nell'IX secolo, passando per la fase monolatrica; lo sviluppo dell'idea monoteistica in Israele, naturalmente, presuppone anche un passaggio da una religione familistica e di stirpe ad una di tipo universalistico, sancita dal tema del patto, che fonderà la teocrazia e l'idea elettiva sottesa alla storia di Israele (per questo aspetto cfr. Peterson 1935, p. 22). Per il monoteismo ebraico e altri presunti “monoteismi” in area vicino-orientale cfr. Pongratz Leisten 2011. La formula εἰς θεός nelle iscrizioni, già esaminata da Peterson, è riconsiderata da Di Segni 1994. Merita di essere citato inoltre – benché non ne possiamo condividere tutte le asserzioni – Freud 1964, vuoi per l'importanza nella cultura europea del suo autore, vuoi per la temperie storica e culturale in cui maturò il lavoro (cfr. ad es. le pagine 74 ss., ovvero 118-120, con la denuncia del carattere fondamentalmente antiebraico ed anticristiano del nazismo), che inserisce detto motivo della religione

legava, naturalmente, il rifiuto dell'antropomorfismo<sup>22</sup>, ma soprattutto il negare qualsivoglia identificazione con ogni altra divinità suprema dei vari pantheon classici (motivi, tutti, che sarebbero stati trasmessi anche al Cristianesimo). Da una prospettiva greco-romana, tuttavia, ciò suona sorprendente, perché il monoteismo esclusivista era sempre stato criticato dai pagani, in quanto considerato una “diminuzione” della sovranità divina<sup>23</sup>, mentre diverso è il caso del cosiddetto enoteismo, di stampo soprattutto filosofico, che presupponeva un dio sovrano e una serie di divinità inferiori o demoni, o, ancora, della venerazione monolatrica, assai diffusasi nell'età ellenistica e imperiale, di figure divine rivestite di particolare importanza o funzione di sovranità, quali ad esempio Iside o Serapide, fenomeni tutti che non intaccavano il politeismo tradizionale<sup>24</sup>.

---

patriarcale all'interno delle ben note dottrine dallo stesso Freud variamente elaborate circa la relazione padre-figlio; su questa opera vedi ora gli spunti originali di discussione presentati da Assmann 2000, in part. pp. 221 ss. e, più recentemente, da Casadio 2010b.

<sup>21</sup> Hendel 1988. Molto interessante lo studio di Goodman 2007, a proposito delle raffigurazioni nelle sinagoghe tardoantiche (e particolarmente quelle in cui si avrebbe la contaminazione con elementi astronomici: una figura divina con attributi solari circondata dai segni zodiacali).

<sup>22</sup> Benché compaiano nella Scrittura attributi che facciano pensare all'antropomorfismo: Ex. 24, 9; 33, 17 e, naturalmente, Gen. 1, 26 (l'uomo fatto a immagine di Dio). Anche in questo caso, tra la numerosa bibliografia cfr. almeno Smith 1996, I, pp. 116-160 (si tratta di due contributi distinti pubblicati per la prima volta rispettivamente nel 1958 e nel 1968); Barr 1968-1969; Stern 1992; Goshen-Gottstein 1994; Aaron 1997.

<sup>23</sup> Si può fare riferimento a casi quali quelli del filosofo pitagorico Onata, in un frammento (forse spurio) trasmesso da Stobeo (*Ecl.* I 39), discusso già da Norden 2002, p. 168, ovvero a quanto asserisce il pagano Cecilio nell'*Octavius* di Minucio Felice (10, 30), il quale scorge un segno di debolezza nel fatto che il Dio degli Ebrei sia *unicus, solitarius, destitutus*, tanto che la nazione di coloro che lo venerano è stata sconfitta e ridotta in cattività dalle armate romane; nell'XI libro delle *Metamorphoses* di Apuleio, al capitolo 14, l'unicità divina che escluda l'esistenza di altri dèi è professata da una donna dissoluta e tacciata esplicitamente di inganno, passo su cui cfr. Simon 1974. Cfr. anche Gager 1983, p. 56, a proposito dell'esclusivismo e, in generale, Bohak 2000, per il quale l'impatto del monoteismo esclusivista degli Ebrei sul mondo greco-romano fu sostanzialmente di poco momento. Per i motivi “politici” sottesi alla scelta del politeismo cfr. Momigliano 1986.

<sup>24</sup> Per ulteriori indicazioni cfr. Tommasi 2007; Tommasi 2012, pp. 192 ss. Sulla dialettica politeismo – monoteismo cfr. anche Sfameni Gasparro 2010. Il dibattito sul monoteismo tardoantico si è arricchito negli ultimi anni grazie ai volumi miscelanei di Nevling Porter 2000; Guittard 2010; Mitchell – Van Nuffelen 2010a;



Allo stesso tempo, tanto il rifiuto della raffigurazione antropomorfa, quanto il monoteismo sembravano contrastare con i tentativi, da parte greca e romana, di un'*interpretatio* di divinità estranee al loro universo culturale, che si realizzava tramite la sovrapposizione con le divinità corrispondenti nel pantheon classico, in maniera che la funzione avesse la preminenza sul nome<sup>25</sup>: è facile comprendere, inoltre, come questo tipo di paragone e il sincretismo che ne derivava potessero spiegarsi solo in un contesto politeistico<sup>26</sup>.

Il Dio degli Ebrei appariva dunque “anonimo”<sup>27</sup> e tale caratteristica sembrava rafforzata dalla consuetudine, tipicamente semitica, di affiancargli, per designarlo, attributi parafrastici, come Onnipotente, Eterno, Altissimo, Vivente, Celeste, dei nostri padri, di Israele. Si suole ammettere che tale anonimato fosse ispirato, almeno in una fase iniziale, dal rispetto e dal fatto che, secondo concezioni semitiche, che trovano riscontro in passi biblici, il nome era parte della natura di chi lo possedeva e esprimeva la sua essenza più intima<sup>28</sup>. Conoscere il nome di una persona significava quindi avere potere su chi lo portava, fosse uomo o dio: questa è la stessa ragione per cui in molte operazioni magiche lo scopo ultimo sia quello di impossessarsi di un nome segreto<sup>29</sup>. Per converso, ciascuno dei differenti epiteti che designava il Dio d'Israele, ne sottolinea alcune peculiarità. Nonostante l'accuratezza delle informazioni offerte, un filosofo pagano come Celso ha completamente frainteso tale concetto. Quanto egli asserisce, non senza una vena sarcastica, in alcuni frammenti riportati da Origene, rispettivamente in *contra Celsum* I 24 e V 41, sembra ispirato, peraltro, dal celebre assunto del *Cratilo* platonico<sup>30</sup>:

---

Mitchell – Van Nuffelen 2010b; Pongratz Leisten 2011. Sulla figura e il culto di Iside e Serapide cfr. ora Bricault 2013 utile anche per le selezionate indicazioni bibliografiche.

<sup>25</sup> Sul tema, oltre al classico Wissowa 1918, cfr. recentemente Ando 2005, con ulteriore bibliografia.

<sup>26</sup> Griffiths 1989.

<sup>27</sup> Su anonimato e polionimia cfr. l'importante studio di Simon 1980.

<sup>28</sup> Cfr. ancora Norden 2002 e Bickermann 1986.

<sup>29</sup> Per altri aspetti rimandiamo a Tommasi in stampa (ivi ulteriore bibliografia). Importante inoltre il volume di Van Kooten 2006a, che indaga vari aspetti della questione, con particolare riferimento al *nomen sacrum* YHWH. Per gli epiteti cfr. Viganò 1976.

<sup>30</sup> Plat. *Crat.* 400e: “ὡσπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὐχεσθαι, οἵτινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι, ταῦτα καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καλεῖν” (Bisogna

“Μετὰ ταῦτά φησιν ὅτι οἱ αἰπόλοι καὶ ποιμένες ἔναένόμισαν θεόν, εἴτε Ὑψιστον εἴτ’ Ἀδωναῖον εἴτ’ Οὐράνιον εἴτε Σαβαώθ, εἴτε καὶ ὄπη καὶ ὄπως χαίρουσιν ὀνομάζοντες τόνδε τὸν κόσμον· καὶ πλεῖον οὐδὲν ἔγνωσαν. Καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς δέ φησι μηδὲν διαφέρειν τῶ παρ’ Ἑλλησι φερομένῳ ὀνόματι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καλεῖν Δία ἢ τῶ δεῖνα, φέρ’ εἰπεῖν, παρ’ Ἰνδοῖς ἢ τῶ δεῖνα παρ’ Αἰγυπτίοις... Οὐδὲν οὖν οἶμαι διαφέρειν Δία Ὑψιστον καλεῖν ἢ Ζῆνα ἢ Ἀδωναῖον ἢ Σαβαώθ ἢ Ἀμοῦν, ὡς Αἰγύπτιοι, ἢ Παπαῖον, ὡς Σκύθαι”<sup>31</sup>.

Questi passi sono interessanti perché Celso sembra da un lato mostrare una conoscenza particolareggiata del linguaggio religioso giudaico (per esempio, si noti l’assenza della traslitterazione del nome di Jahve), ma dall’altro lato offre un’interpretazione panteistica di questo Dio, identificandolo con il cosmo (un aspetto, questo, che doveva essere corrente, come si vedrà oltre). La polemica di Celso era parimenti diretta contro il “nazionalismo” del Dio di Israele:

---

invocarli [*sc.* gli dèi] come è nostra consuetudine nelle preghiere, e, chiunque siano e da qualunque parte provengano, con quei nomi con cui desiderano essere chiamati), passo per il commento del quale cfr. ancora le considerazioni da cui muove Usener 1896. L’idea che differenti divinità somme possano essere invocate, a seconda dei vari popoli, con vari nomi è presente anche nel frammento varroniano di cui *infra*, nota 73 e in Plut. *De Is.* 67 (a livello meno tecnico, cfr. Aus. *Epigr.* 48). Significativamente essa diverrà un motivo comune anche a certi ambiti di concordismo e sincretismo filosofico settecentesco: Assmann 2000, pp. 81 ss.

<sup>31</sup> Orig. *C. Cels.* V 41: “In seguito Celso dice: «Dei caprai e dei pastori hanno creduto che esiste un solo Dio, l’Altissimo, Adonai, Celeste, Sabaoth, o in qualsiasi altro modo piace a loro chiamare questo mondo. Ed essi non hanno conosciuto niente di più». In seguito dice che «non c’è nessuna differenza nel chiamare il dio di tutte le cose con il nome che porta presso i Greci, ‘Zeus’, o con un certo nome presso gli Indiani, per dire, o con un altro ancora presso gli Egiziani»... «Pertanto io credo – egli dice – che non faccia nessuna differenza chiamare Zeus l’altissimo, Zen, Adonai, Sabaoth o Ammone, come gli Egiziani, o Papeo come gli Sciti»” (tr. it. P. Ressa, Brescia 2000). Nella sezione immediatamente precedente a quella citata di V 41 Celso si era rifatto a Herod. I 31, che cita direttamente: “Νομίζουσι γάρ, φησί, Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες” (Essi infatti hanno per costume di salire sulle cime più alte delle montagne per compiere sacrifici a Zeus, in quanto essi chiamano Zeus tutto il cerchio del cielo). Su questo passo, nel coevo contesto platonizzante, cfr. Dillon 1985 e ora Van den Berg 2006, che giustamente evidenzia come già nel Cratilo sia presente la nota etimologia di Zeus, Ζῆνα καὶ Δία... δι’ ὃν ζῶποιούται τὰ πάντα καὶ γίνεται (cfr. anche *infra*, nota 74) e come il potere evocativo del nome abbia riscontro nella tradizione magica, ma sia stato fatto proprio anche dai Neoplatonici. Cfr. anche Simon 1972, p. 501 (con richiamo all’*Ep. Arist.* 16); Arcari 2011, p. 100.

interpretarlo, infatti, come un semplice etnarca, ovvero un sovrano “locale”, significava negare il suo carattere universale e di conseguenza urtare la sensibilità dei Giudei: tracce di questo atteggiamento sembrano evincersi negli scritti di Giuliano imperatore<sup>32</sup>.

Più in generale e per i motivi testé esposti, gli scrittori classici hanno sempre avuto difficoltà nel descrivere in maniera precisa chi fosse il Dio degli Ebrei. Lucano non è il solo a designarlo con *incertus*. Ἄρρητος καὶ ἀειδής (“indicibile e privo di forma”), dotato di un tempio aperto e vuoto, in quanto privo di immagini (ἀχανής καὶ ἀνώφορος) lo chiama Dione Cassio<sup>33</sup>, e Tacito fa chiaramente riferimento all’aniconismo<sup>34</sup>. In Strabone è presente un’allocuzione di Mosè agli Egizi, nella quale si narrano le origini del monoteismo, secondo un’esegesi che parimenti sembra di matrice stoica, in quanto connette Dio con il cielo e la natura degli esseri, esegesi che è stata

---

<sup>32</sup> Cfr. *Contra Gal.* 115d-e. Viceversa, nell’*Ep.* 89a (Stern, n. 483), si loda la *pietas* degli Ebrei, che venerano “ἀλλ’ ἀλεθῶς ὄντα δυνατατώτατον, καὶ ἀγαθώτατον, ὃς ἐπιτροπεύει τὸν αἰσθητὸν κόσμον” (Un Dio sommamente potente e ottimo, che custodisce l’universo sensibile). In generale è noto che Giuliano manifesta nei confronti dei Giudei e del Giudaismo un atteggiamento non sistematico, spesso incoerente: dopo Aziza 1978, cfr. Penella 1999; Borrelli 2000, p. 105.

<sup>33</sup> Cass. Dio XXXVII 17, 2 (Stern, n. 406), un passo che rammenta la conquista pompeiana, e cfr. già Phil. *Legat.* 353 (gli Ebrei venerano un Dio ἀκατονόμαστος, secondo una concezione che avrà una notevole fortuna in ambito medioplatonico, come mostra lo studio basilare di Whittaker 1983). Cfr. altresì Num. *ap. Orig. C. Cels.* 1,15 (Dio è incorporeo, ἀσώματος) e i riferimenti forniti nelle note successive.

<sup>34</sup> Tac. *Hist.* V 5 (Stern, n. 281): “*Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum. Igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sistunt; non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor*” (I Giudei concepiscono un unico dio e solo col pensiero; profanazione è per loro costruire con materia caduca immagini divine in sembianza umana, perché l’essere supremo ed eterno non può subire una rappresentazione ed è senza fine. Per questo non pongono simulacri di dèi nelle loro città e tantomeno nei loro templi; né riservano tale forma di adorazione per i loro re, né di onore ai Cesari [tr. it. M. Stefanoni, Milano 1991]), su cui, dopo le basilari considerazioni di Hübner – Fauth 1982 e di Chilver 1985, cfr. Brenk 1997; Assmann 2000, p. 64. Significativamente, Tacito oppone la teriolatria egizia al monoteismo ebraico, come peraltro fa Strabone (su cui cfr. Van Kooten 2006b, p. 117).

ricondata a Posidonio<sup>35</sup>. Anche Varrone aveva peraltro sottolineato questa caratteristica, guardando con non comune interesse ed una certa vena simpatetica al Dio degli Ebrei, che assimila a Iuppiter, riscontrando in ciò un tratto della purezza originaria della religione<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Si tratta di Strabo *Geogr.* XVI 2, 35-39 (Stern, n. 115), e in part. le considerazioni del §. 35: “ἕτη γὰρ ἐν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν” (Dio è questo essere unico e solo che abbraccia noi tutti, e la terra e il mare, ciò che noi chiamiamo cielo e cosmo e natura degli esseri); questa stessa concezione sembra emergere già in Hecat. Abder. *ap.* Diod. Sic. XL 3, 4 (Stern, n. 11): ἄγαλμα δὲ θεῶν τὸ σύνολον οὐ κατεσκεύασε διὰ τὸ μὴ νομίζειν ἀνθρωπόμορφον εἶναι τὸν θεόν, ἀλλὰ τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν καὶ τῶν ὄλων κύριον (Ma non preparò [*sc.* Mosè] statue di dèi, per il fatto che non riteneva dio antropomorfo, pensando invece che solo fosse dio e signore degli esseri il cielo che abbraccia la terra). Lo stesso Stern 1974-1984, I, p. 305, mette in evidenza tratti comuni e differenze: “Both Hecataeus and Strabo regard heaven as the God of the Jews, but Strabo also equates it with the universe and with the nature of all existence. Both writers declare that this god — namely, heaven — encompasses the earth. But here, again, Strabo goes beyond Hecataeus in coupling the sea and ἡμᾶς ἅπαντας with the earth. Both writers depict the God of Moses in marked contrast to the anthropomorphic deities worshipped by the Greeks, and both emphasize the Jews’ belief in the oneness of God. Thus, we may even assume that the concept of the Jewish God as it emerges in Strabo is an elaboration of that represented by Hecataeus. Whether this elaboration is due to Strabo or to some intermediate source cannot be determined. Reinhardt, who attributes the whole passage to Posidonius, holds the view that the differences between Hecataeus and Strabo are very significant and that the latter expresses the philosophy of Posidonius”; per i richiami allo Stoicismo, cfr. l’importante studio di Norden 1966 (originariamente pubblicato nel 1921) e le recenti considerazioni di Van Kooten 2006b, pp. 117 e 126 ss., studio interessante e condivisibile, anche se apparentemente ignaro di alcuni contributi precedenti, tra cui quello testé citato di Norden; più in generale su Ecateo e Posidonio cfr. Bloch 2002, pp. 31 ss. Un caso significativo in cui religione ebraica e stoicismo sembrano procedere molto da presso è rappresentato dai resti della sinagoga di Sardi (di epoca tardoantica, terzo o più probabilmente quarto secolo), benché l’importanza data alla presenza nelle iscrizioni di un termine come *pronoia* sia da ridimensionare (cfr. Rajak 1998, con le conclusioni di p. 239: “The Sardinian Jews could not have marked themselves off and asserted their own identity in small but significant ways in their benefaction formulae, if they had not been well acquainted with the world of Graeco-Roman euergetism. But they were capable also of deploying forms of expression characteristic of Greek-speaking Jewry at large and, it seems, of evolving new ones”).

<sup>36</sup> Importanti considerazioni svolte a tal proposito Boyancé 1955, pp. 70 ss.; cfr. anche Boyancé 1976; è ritornata sulla questione anche Estienne 2006, che discute i rapporti con il *De natura deorum* ed eventuali influssi orientali; Van Kooten 2007 significativamente connette la questione del monoteismo ebraico in Varrone e la

Questo stesso atteggiamento appare evidente già in Teofrasto, allorché egli assimila il comportamento degli Ebrei a quello dei filosofi<sup>37</sup>.

Se, come si è detto, non è improbabile che l'impossibilità di nominare Dio fosse causata da un tabù di proibizione, derivante dal potere che avrebbe acquistato chi di tale nome fosse venuto a conoscenza, il nome di Jahve non compare nella Settanta e nei testi del giudaismo ellenistico, perché era considerato impronunciabile (pur se attestato nei manoscritti, nei fatti veniva sostituito da Kyrios o Adonai). Al contrario, il tetragramma sacro YHWH è spesso attestato in traslitterazione – Ἰάω o, talora, Ἰέυ – nella letteratura magica<sup>38</sup>, o anche nei testi gnostici<sup>39</sup>. Del resto, invocare una divinità col nome corretto era fondamentale per ottenerne il favore, ed era pertanto frequente che tale dio venisse apostrofato col suo nome originale anche in una lingua straniera, un espediente puramente letterario che non aveva effetti sul nome ed i titoli del dio il cui nome era tradotto, ed anzi sembrava essere garanzia di maggior successo e maggior efficacia. Non è dunque un caso come l' "esotismo" della lingua ebraica contribuisse a diffondere l'uso di Iao (ovvero, in misura minore, Sabaoth e Adonai)<sup>40</sup>. Assai significativamente, anche Diodoro

---

notizia della purezza della religione (cfr. *infra*, note 71 e 72) alla tradizione di Numa e della venerazione aniconica, così come riferita da Plutarco nella sua biografia.

<sup>37</sup> Theophr. *De piet.* ap. Porph. *De abst.* II 26 (Stern, n. 4). Interessante l'uso, qualche rigo prima, del termine πανόπτης, attributo usuale del Sole, e dunque da ritenersi inserzione dello scrittore greco, per indicare in tutta probabilità l'onniveggenza di Jahve.

<sup>38</sup> Su queste traslitterazioni cfr. Van Kooten 2006b, pp. 115 ss., per il quale Iao "is an original Jewish term".

<sup>39</sup> Iao compare infatti in *Apocr. Joh.* 12, 20; *Orig. Mund.* 101,15; *Iren. Adv. haer.* I 4, 1; I 30, 5; *Tert. Adv. Val.* 14; *Epiph. Pan.* I 287, 2; *Orig. C. Cels.* VI 32 (all'interno del cosiddetto diagramma degli Ofiti): "ἀπὸ μὲν μαγείας τὸν Ἰαλδαβᾶωθ <λαβόντες> καὶ τὸν Ἀσταφαιὸν καὶ τὸν Ὑραῖον, ἀπὸ δὲ τῶν ἑβραϊκῶν γραφῶν τὸν Ἰαὼ ἢ Ἰὰ παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον καὶ τὸν Σαβαῶθ καὶ τὸν Ἀδωναῖον καὶ τὸν Ἐλωαῖον" (Prendendo dalla magia Ialdabaoth, Astafaios e Horaios, dalle Scritture ebraiche invece quello che è nominato Iao oppure Iao presso gli Ebrei, Sabaoth, Adonai e Eloaios [tr. it. P. Ressa, Brescia 2000]). Presso alcuni scrittori ecclesiastici (e.g. *Ioh. Chrys. In Ps.* 101-107, *Patrologia Graeca* LV 653 ovvero *Did. In Zacch.* II 14, 6, etc.) si conosce e si fa menzione dell'equivalenza Iao-Jahve.

<sup>40</sup> Cfr. anche Dodd 1934, pp. 1 ss., sulle differenti rese e traslitterazioni in greco del tetragramma ebraico (e più in generale sul problema del Dio sommo degli Ebrei); più recentemente Parke Taylor 1975. Per Iao cfr. ancora l'articolo corrispondente nella *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*; Eissfeldt 1972 (originariamente pubblicato nel 1921); Bonner 1950, pp. 29-31. Degno di menzione

Siculo<sup>41</sup> e Varrone conoscono questo dettaglio: Varrone, in particolare, si riferisce al Dio degli Ebrei chiamandolo Iao e facendo derivare tale nome da fonti caldaiche<sup>42</sup>. Secondo gli studiosi moderni è possibile che dietro a tali conoscenze vi fosse Posidonio, ovvero Nigidio Figulo, autore di un *De diis*, nel quale forse era presente anche il gioco di parole tra Iao e Iou(vis)<sup>43</sup>. Si noti, infine, che il nome Iao compare in un oracolo citato da Macrobio, *Sat.* 1,18,20, passo derivato dall'antiquario ed erudito vissuto (sembra) alla fine del III secolo, Cornelio Labeone, che, a sua volta, lo attribuisce all'oracolo di Claro. I versi dell'oracolo alludono ad una divinità suprema di nome Iao, che si identifica, a seconda delle stagioni, ora con Ade, ora con Zeus, ora con Helios, ora con Iacchos. Citato da Macrobio nel suo tentativo sincretista di riunire in una stessa figura divina altri dèi ritenuti ipostasi del dio supremo, queste quattro divinità rappresentano lo scorrere eterno del tempo e vi sono numerosi paralleli che documentano il medesimo processo per Aion, il dio dell'eternità:

*“Et is quidem versus absolutior, ille vero eiusdem vatis operosior:  
«εἷς Ζεὺς εἷς Ἄϊδης εἷς Ἥλιος εἷς Διόνυσος». Huius versus*

---

è inoltre un papiro magico citato da Dieterich 1891, p. 169, in cui si menziona “colui il cui nome abbraccia tutto”, che si può collegare all'espressione straboniana (cfr. *supra*, nota 35). Cfr. da ultimo Bohak 2000, pp. 5 ss. (con esempi da papiri e bibliografia); Van Kooten 2006b, pp. 116 ss. e 127 ss., che cita anche la presenza in testi medici Diosc. περὶ παιωνίας, e cod. Matrit. Bibl. Nat. 4616, fol. 159, (ed. C.O. Zuretti, *Codices Hispanienses = Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* XI 2, Bruxelles p. 166, 23); una ricerca condotta sul *Thesaurus Linguae Graecae* dell'Università di Irvine ha permesso inoltre di ritrovarne due occorrenze in *Hippiatr. Paris.* 1026, 2 e 8 (K. Hoppe, E. Oder [edd.], *Corpus hippiatricorum Graecorum*, II, Lipsiae 1927), che si rivelano interessanti, in quanto seguite da una formula trinitaria. Le analogie tra Giudei e maghi sono note almeno fin da Simon 1948, pp. 397 ss., ed è interessante osservare che Apul. *Apol.* 90, inserisce Mosè tra i maghi più famosi; per la presenza di termini ebraici nei papiri magici cfr. Smith 1996, II, pp. 242 ss., e, più in generale, per il fecondo sviluppo di una tradizione magica attribuita a Salomone cfr. Torijano 2002. Osserva inoltre Van Kooten 2006b, p. 128 come Stern 1974-1984, I, p. 98 abbia a sua volta fatto notare che “the fact that the name Iao, known also to pagan circles as the name of the God of the Jews, is similar in sound to the Egyptian word for ass probably contributed something to the emergence of the fable (sc. la leggenda che gli Ebrei venerassero una testa d'asino)”.

<sup>41</sup> Diod. Sic. I 94, 2 (Stern, n. 58): “παρὰ δὲ τοῖς Ἰουδαίοις Μωυσοῦν τὸν Ἰαῶ ἐπικαλούμενον θεόν (Presso i Giudei Mosè [riconducesse le leggi] al Dio che è chiamato Iao) (= Posid. *frg.* 134, 16 Theiler).

<sup>42</sup> Ioann. Lyd. *De mens.* IV 53 (l'argomento sarà ripreso successivamente).

<sup>43</sup> Così Norden 1966, pp. 284-85.

*auctoritas fundatur oraculo Apollinis Clarii, in quo aliud quoque nomen soli adicitur, qui in isdem sacris versibus inter cetera vocatur Ἴάω. Nam consultus Apollo Clarius quis deorum habendus sit qui vocatur Ἴάω, ita effatus est: «ὄργια μὲν δεδαῶτας ἔχρῃν νηπευθέα κεύθειν / εἰ δ' ἄρα τοι παύρη σύνησις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός. / φράζω τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἴάω, / χεῖματι μὲν τ'Αἴδην, Δία δ'εἴαρος ἀρχομένοιο, / Ἥλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἀβρὸν Ἰαγχον»<sup>44</sup>.*

È necessario, tuttavia, tenere presenti due aspetti: primo, che tentativi di un'*interpretatio Graeca* o *Romana* sono attestati a partire dal I sec. a.C., in seguito alla diffusione crescente del culto di Jahve nelle varie province dello stato romano. Tali tentativi erano praticati soprattutto negli ambienti greco-romani, nonostante la ferma volontà dei fedeli ebrei di non cedere all'identificazione del loro Dio con uno degli dèi supremi dei vari pantheon (per contro, tale identificazione è attestata per altri dèi anonimi della religione siriana o fenicia). Inoltre, specialmente nei circoli filosofici vi era una tendenza crescente alla valutazione critica della rappresentazione antropomorfa di stampo tradizionale e, quindi, un apprezzamento per l'idea che la vera divinità non avesse bisogno di essere venerata mediante le immagini. In virtù di tale assunto, i filosofi o i teologi pagani ebbero spesso un atteggiamento simpatetico nei confronti del Dio degli Ebrei. Secondariamente, la sempre maggiore presenza di Ebrei o proseliti, specialmente nelle aree ellenizzate dell'Asia Minore e nel bacino del Mediterraneo, aveva portato ad un impiego graduale di categorie

---

<sup>44</sup> Stern, n. 445: «E questo verso (sc. quello citato in precedenza) è certamente sensato, ma eccone un altro, dello stesso poeta, più elaborato: «Uno solo è Zeus, uno solo Ade, uno solo Helios, uno solo Dioniso». L'autorità di questo verso si fonda sull'oracolo di Apollo Clario, nel quale viene aggiunto un altro nome al sole, che in quegli stessi versi santi è chiamato, tra gli altri epiteti, Iao. Infatti Apollo Clario, dopo essere stato consultato su chi tra gli dèi si dovesse considerare colui che è chiamato Iao, così rispose: «Chi ha appreso i riti inesprimibili dovrebbe tenerli segreti; Se dunque il senno è corto e l'intelletto indebolito, considera che il dio sommo tra tutti è Iao, in inverno Ade, Zeus all'inizio della primavera, Helios d'estate, in autunno Iacco grazioso». Qui citiamo il testo secondo Mastandrea 1979, p. 239, che accoglie la correzione Ἰαγχον di Ludwig von Jan, considerando evidentemente il trådito Ἴάω, una probabile dittografia; cfr. anche il commento alle pp. 181 ss.; Fauth 1995, p. 24; Bohak 2000, pp. 12 ss. (e p. 10 per la famosa iscrizione spagnola del I sec. a.C., *Corpus Inscriptionum Latinarum* 2 Suppl. 5665, εἰς Ζεῦς Σέραις Ἴάω); Van Kooten 2006b, p. 128 (che mantiene il testo trådito e legge due volte Iao); Van der Horst 2010, p. 77.

linguistiche affini a quelle del linguaggio teologico greco, al fine di ottenere una descrizione di tale divinità che fosse comprensibile anche ai non Ebrei. Pertanto, le comunità della Diaspora iniziarono ad usare epiteti quali “Altissimo” o “Re del Cielo”, che sono le stesse espressioni utilizzate dai pagani per designare la sovranità universale di Zeus o Iuppiter. Da una prospettiva pagana, la caratteristica di essere padre e signore dell’universo, ossia le due caratteristiche distintive di Jahve, permettevano agevolmente la tacita identificazione con Zeus, che divenne abbastanza comune<sup>45</sup>.

A tal riguardo, si può ricordare anche il caso di un dio indigeno venerato in Asia Minore con il nome di *Theos Hysistos*, a cui vennero gradualmente sovrapposti i tratti del Dio dei Giudei e, più tardi, anche quelli cristiani di Dio Padre, finendo con l’avallare *de facto* un’interessante forma di sincretismo popolare. *Theos Hysistos* sarebbe stato però anche il titolo ufficiale con cui i documenti pubblici designavano il Dio degli Ebrei<sup>46</sup>.

Al tempo stesso, un altro caso di assimilazione assai diffusa è quello con Sabazio, una divinità di origine tracia o frigia che, dal quinto sec. a.C., si tendeva, nel mondo greco, a identificare a Dioniso per via delle celebrazioni notturne di cui entrambi erano fatti oggetto e soprattutto per le connessioni con la vegetazione e le bevande inebrianti<sup>47</sup> (accanto a questa identificazione si ha anche

---

<sup>45</sup> Del tema trattano diffusamente Simon 1980 e Bickermann 1986, da cui riprendiamo alcune considerazioni. Sull’anonimato divino cfr. anche Van der Horst 1988; Van Kooten 2006b, pp. 115 e 118, che si richiama a Orig. *C. Cels.* VI 19 (i Giudei che giurano sul il cielo, evidentemente considerato somma divinità).

<sup>46</sup> Su *Theos Hysistos* cfr. recentemente Mitchell 1998; Mitchell 1999; Ustinova 1999; cfr. anche Treblico 1991, pp. 127 ss. Interessante è notare come lo stesso padre di Gregorio Nazianzeno fosse un adepto di questo culto (cfr. *Carm.* II 1, 11, 55 e *Or.* 18, 5 per la descrizione della setta). Per le connessioni con il Dio degli Ebrei e la venerazione aniconica cfr. Goodman 2007, pp. 214 ss.: nel passo di Giovanni Lido, che sarà approfondito più avanti, Giuliano si riferirà esplicitamente al Dio degli Ebrei con l’appellativo di *hysistos*. La tesi sostenuta da Cumont 1903 (ripresa in Cumont 1910 e Cumont 2006, pp. 94 ss.), secondo cui vi sarebbe un sincretismo Sabazio – Jahve – Theos Hysistos è stata successivamente criticata (cfr. le pagine che seguono). Importanti considerazioni (con riferimento ai passi di Origene citati prima) svolge già Simon 1972. Per la titolatura in ambienti pagani cfr. Belayche 2005a e Belayche 2005b; per rapporti tra comunità pagane ed Ebrei della Diaspora cfr. Bohak 2000, pp. 9 ss.

<sup>47</sup> Dossier iconografico su Sabazio in Vermaseren – Lane 1983-1989. Per altri aspetti cfr. Lane 1980; Giuffrè Scibona 1982; Johnson 1984; Tassignon 1998. Per l’equivalenza con Dioniso cfr. soprattutto Turcan 1958. Va comunque tenuto



l'equiparazione a Zeus)<sup>48</sup>. È possibile che Sabazio fosse identificato in alcune regioni con Jahve per la somiglianza fonetica dell'epiteto Sabaoth (o forse del sabato, ossia del giorno festivo rispettato rigorosamente dagli Ebrei, in forme che venivano talora stigmatizzate dagli autori classici)<sup>49</sup>, almeno a partire dalla sconfitta di Antioco III, quando i Giudei dell'Asia Minore divennero soggetti alla dinastia attalide.

Testo capitale per l'eventuale sincretismo Jahve – Sabazios – Iuppiter è il racconto presente in Valerio Massimo I 3, 2 (un capitolo *de superstitionibus*), affetto tuttavia da seri problemi di tradizione e di interpretazione; il passo è lacunoso, e tramandato integralmente solo in manoscritti tardi che attingono dall'epitome di Giulio Paride e di Ianuario Nepoziano<sup>50</sup>. Li riportiamo di seguito:

*“Cn. Cornelius Hispalus praetor peregrinus M. Pompilio Laenate L. Calpurnio cos. edicto Chaldeos circa decimum diem abire ex urbe atque Italia iussit, levibus et ineptiis ingeniis fallaci siderum interpretatione quaestuosam mendaciis suis caliginem inicientes. Idem Iudaeos, qui Sabazi Iovis cultu romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit”*<sup>51</sup>;

---

presente che si tratta di un'identificazione tarda e letteraria. Tra i passi citati dallo studioso, cfr. Cic. *De nat. deor.* III 58 (con l'imprescindibile nota di Pease); *De leg.* II 37; Diod. Sic. IV 4, 1 ss.; III 63-64; Strab. *Geogr.* X 3, 5, e 18; Macr. *Sat.* I 18, 11; Ioann. Lyd. *De mens.* IV 51. Clem. Al. *Protr.* II 16, 2 e, sulla sua scorta, Arn. *Adv. nat.* V 21 menzionano un rito con i serpenti come tipico di Sabazio.

<sup>48</sup> Tale identificazione è molto frequente nelle iscrizioni, meno nelle testimonianze letterarie (Val. Max. I 3, 2; Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 10; *Hymn. Orph.* XLVIII 1 – a Sabazio, che viene detto figlio di Crono). Interessante quanto afferma Turcan 1958, p. 285, secondo cui Dioniso è il figlio di Sabazio, o meglio di Zeus Sabazio (con il passo di Ael. Arist. *Orat.* XLVI 4, in cui si asserisce che Dioniso e Zeus sarebbero un solo dio). Interessante inoltre notare che in Dam. *in Parm.* 1, p. 68, 13 Westerink-Combès, Sabazio è posto in qualità di mediatore tra Zeus e Dioniso.

<sup>49</sup> Basti pensare a Sen. ap. Aug. *De civ. Dei* VI 11. Per questa etimologia cfr. Nilsson 1961, p. 662.

<sup>50</sup> Citiamo dall'ed. di J. Briscoe, *Stuttgartiae et Lipsiae* 1998, pp. 30 e 31 = Stern, n. 147.

<sup>51</sup> Queste le parole di Giulio Paride: “Gneo Cornelio Ispalo, pretore peregrino, sotto il consolato di Marco Pompilio Lenate e di Lucio Calpurnio, ordinò con un editto che entro dieci giorni dovessero andarsene dalla città e dall'Italia i Caldei, che, mediante la fallace interpretazione delle stelle, annebbiavano le menti sconsiderate e vane a vantaggio delle loro menzogne. Analogamente, costrinse i Giudei, che tentavano di corrompere i costumi romani con il culto di Giove Sabazio, a ritornare nella loro patria”.

*“Caldeos igitur Cornelius Hippalus urbe expulit et intra decem dies Italia abire iussit, ne pregrinam scientiam venditarent. Iudeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hippalus urbe exterminavit arasque privatas e publicis locis abiecit”*<sup>52</sup>.

In primo luogo, dubbi sembrano esservi a proposito della notizia circa la cronologia dell'espulsione dei Giudei da Roma e sul fatto che essa sia avvenuta congiuntamente a quella di altre categorie di adepti di culti stranieri: è possibile che questo particolare si sia ingenerato a partire dalla confusione di due o addirittura tre *senatusconsulta*, uno sui Caldei, l'altro sugli adoratori di Sabazio, e, infine, un terzo sui Giudei; alla luce di questa interpretazione, risulta quindi problematico pensare ad una sorta di culto sincretistico tra Jahve e Sabazio, come supposto dagli studiosi ai primi del Novecento<sup>53</sup>. Sembra più probabile supporre che la confusione tra Jahve e Sabazio (su cui poi si è innestata quella tra Jahve e Dioniso) sia nata in ambiente pagano, sempre sulla base del fatto che Zeus Sabazio era considerata una divinità suprema e sovrana. Differente è il caso, invece, della confusione tra il Dio degli Ebrei e Dioniso, che è attestata in Plutarco ed è adombrata in Tacito, allorquando si menzionano la musica dei timpani nei riti le decorazioni d'oro in forma di vite, che ornano il Tempio gerosolimitano<sup>54</sup>. Plutarco, infatti,

---

<sup>52</sup> Queste le parole di Ianuario Nepoziano: “Cornelio Ippalo, dunque, espulse i Caldei dall'Urbe e ordinò che lasciasero l'Italia entro dieci giorni, in modo che non facessero commercio della loro arte straniera. Lo stesso Ippalo sradicò dalla città anche i Giudei, che avevano provato a introdurre a Roma i loro riti sacri, ed eliminò gli altari privati dai luoghi pubblici”.

<sup>53</sup> Dopo Cumont 1906; Reitzenstein 1927, pp. 104 ss. e Bickermann 1980; cfr. Hengel 1974, p. 263, per il quale Iao Sabaoth può leggersi come una testimonianza di sincretismo, ma si deve probabilmente ascrivere alla fonte di Valerio Massimo. La questione è stata riconsiderata in maniera esauriente da Lane 1979 e Bodinger 2002. Per altri episodi di espulsione dei Giudei in quanto considerati turbatori dell'ordine pubblico cfr. Williams 1989, con richiami a Ios. Fl. *Ant. Iud.* XVIII 83-84; Tac. *Ann.* II 85, 5; Suet. *Tib.* 36, 1; Cass. Dio LVII 18, 5a.

<sup>54</sup> Tac. *Hist.* V 5 (Stern, n. 281): “*Sed quia sacerdotes eorum tibia tympanisque concinebant, hederam vinciebantur vitisque aurea templo reperta, Liberum patrem coli, domitorem Orientis, quidam arbitrati sunt, nequaquam congruentibus institutis. Quippe Liber festos laetosque ritus posuit, Iudaeorum mos absurdus sordidusque*” (Ma poiché i loro sacerdoti cantavano accompagnandosi a flauti e timpani, poiché si cingevano le tempie di edera e nel loro tempio venne rinvenuta una vite d'oro, taluni hanno pensato che venerassero il padre Libero, conquistatore dell'Oriente, ma con riti totalmente diversi: in effetti, Libero ha istituito riti all'insegna della festa e della

tratta la questione “chi sia il Dio dei Giudei” in *Quaest. Conv.* IV 6, p. 671c ss.<sup>55</sup>, un capitolo che, benché mutilo nella parte finale (lasciando quindi nell’incertezza se le opinioni espresse dal personaggio di Moiragene riflettano o meno quelle di Plutarco), può comunque offrire una disamina interessante. Seguendo un’interpretazione di tipo fenomenologico piuttosto che teologico, Plutarco identifica Jahve e Dioniso per via delle analogie presenti nella festa dei tabernacoli e nelle cerimonie dionisiache, segnatamente negli usi alimentari (libagioni di vino e assenza di miele), nella pelle di daino indossata dal sacerdote, nelle campane e nell’uso del “tirso” (termine corrente nel giudaismo ellenistico per designare i rami di palma); né mancano spiegazioni paretimologiche quali la derivazione del nome “levita” da epiteti dionisiaci (Λύσιος o Ἐνιος) e il nesso tra sabato e Σάββοι, nome con il quale sarebbero noti gli iniziati a Dioniso. L’interpretazione “dionisiaca” era peraltro corrente in ambito ellenistico, forse come risultato di una tendenza degli Ebrei stessi a presentare all’esterno il loro Dio come dio del vino; se il tentativo di Antioco Epifane di introdurre a Gerusalemme nel 167 a.C. il culto dionisiaco non ebbe particolare successo e non sembra aver lasciato tracce, è tuttavia vero che decorazioni con vite, tralci e suppellettili per bere e mescolare vino si ritrovano nelle tombe, nelle sinagoghe e sulle monete<sup>56</sup>. La discussione plutarchea aveva preso peraltro l’avvio da una presunta identificazione tra Dioniso e Adone, la cui morte, in seguito alla ferita mortale inflittagli da un maiale selvatico, potrebbe costituire la spiegazione eziologica del tabù alimentare per cui gli Ebrei si astengono dal mangiare la carne suina (oggetto della *quaestio* immediatamente precedente). Plutarco, stranamente, non sembra notare un altro possibile gioco etimologico che farebbe al caso suo, quello tra il nome di Adone e l’epiteto di Jahve, Adonai<sup>57</sup>. Viceversa,

---

gioia, mentre le pratiche giudaiche sono assurde e cupe [tr. it. M. Stefanoni, Milano 1991]).

<sup>55</sup> Stern, n. 258. Sul passo cfr. le puntuali osservazioni di Brenk 1997 (con ampia disamina su Jahve-Dioniso) e, per l’ambiente culturale nel suo complesso, Whittaker 1981. Si noti che Plutarco è tra i primi a impiegare il termine di Ἑβραῖοι, che alterna al tradizionale Ἰουδαῖοι.

<sup>56</sup> Cfr. Brenk 1997, che fa riferimento a Smith 1996, I, pp. 227 ss.

<sup>57</sup> Non è chiaro se questo gioco sia invece presupposto nella successione istituita in *Ov. Ars* I 75-76: “*Nec te praetereat Veneri ploratus Adonis, / Cultaque Iudaeo septima sacra Syro*” (Che non ti sfugga Adone, pianto da Venere, o il settimo giorno, venerato dal Giudeo siriano). Su Ovidio e il Giudaismo (soprattutto nelle *Metamorphoses*) cfr. le considerazioni di Bremmer 2013.

se in nella sua opera *de E delphico*, cap. 20, p. 393a-b, si presuppone una allusione alla nota formula ἐγώ εἰμι ὁ ζῶν di Ex. 3,14<sup>58</sup>, è possibile che in questo caso lo scrittore di Cheronea abbia fatto proprie le argomentazioni enoteizzanti di quei circoli filosofici ove il monotesimo ebraico era tenuto in grande considerazione. All'interno dei rappresentanti del platonismo, è bene ricordare Numenio, che ebbe profonda conoscenza della cultura ebraica del Giudaismo ed era animato da un intento di concordismo religioso – lo testimonia la celebre definizione di Platone come Mosè attico – e che probabilmente, nel frammento 13 Des Places (= Eus. *Praep. Ev.* XI 18, 3) sembra alludere parimenti alla formula dell'Esodo<sup>59</sup>, sia pure rielaborando ai fini della sua propria distinzione filosofica tra primo e secondo dio l'eco della fraseologia biblica:

“ Ὁ Νομήνιος ἐπάκουσον οἶα περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου θεολογεῖ· ὡσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ πρὸς τὸν φυτεύοντα, ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον μάλιστα ἐστὶν ὁ πρῶτος θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. Ὁ μὲν γε ζῶν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἐκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα”<sup>60</sup>.

Dopo tali premesse, è ora opportuno considerare nuovamente il passo di Lucano, di cui abbiamo già messo in evidenza la concisione: è anche possibile supporre che, essendo il discorso strutturato dalla prospettiva di Pompeo, il poeta volesse mettere in evidenza l'orgoglio del conquistatore e la curiosità paternalistica per forme di culto straniere, mediante l'ausilio degli *epitheta ornantia*, che in generale abbondano nell'intera sezione e che, in questo caso particolare,

<sup>58</sup> Il passo già discusso in Norden 2002, p. 347; cfr. inoltre Whittaker 1969; Brenk 1997.

<sup>59</sup> Come dimostrato da Whittaker 1967, il quale ritiene pertanto non necessarie le varie emendazioni proposte per un nesso apparentemente non classico come ὁ μὲν γε ζῶν e, nel prosieguo dello studio, nota anche l'oscillazione, corrente nel medioplatonismo, tra τὸ θεῖον e ὁ θεός (su Numenio e il Giudaismo cfr. anche Des Places 1981, pp. 310 ss.; Edwards 1990; Burnyeat 2006).

<sup>60</sup> *Frg.* 13 Des Places: “Ascolta quali cose Numenio esprime teologicamente a proposito della causa seconda: come c'è una corrispondenza tra colui che lavora la terra e colui che pianta, tanto più, in maniera corrispondente, il primo dio sta nei confronti del demiurgo. Colui che è semina il seme di ogni anima in tutti i beni che partecipano di lui; il nomoteta pianta, coltiva, e trapianta in ciascuno di noi le cose che sono discese di lassù”.

mediante l'efficace clausola eufonica *mollisque Sophene*, ricreano la rilassatezza per cui gli abitanti dell'Armenia erano noti.

Lucano probabilmente derivò il sintagma *incertus deus* da Virgilio, ove però il senso è differente<sup>61</sup>. Norden suppose che, a sua volta, Virgilio avesse tratto ispirazione dalla divisione varroniana tra *di certi* e *incerti*. Quest'ultima espressione era utilizzata per indicare quegli dèi dei quali non si poteva affermare nulla con sicurezza<sup>62</sup>. L'espressione virgiliana può inoltre essere messa in relazione con formule quali *sive deus sive dea*, mediante le quali si poteva sottolineare la mancanza di identità personale e l'indeterminatezza di certe figure divine, a vantaggio di una specifica funzione<sup>63</sup>.

La tripartizione varroniana in *di certi*, *incerti* e *selecti* (nozioni ancora dibattute nella storiografia)<sup>64</sup> corre però il rischio di rivelarsi erronea per il caso lucaneo, né sembrano di aiuto le altre occorrenze

<sup>61</sup> Verg. *Aen.* VIII 349-354.: “*Iam tum religio pavidos terrebat agrestis / dira loci, iam tum silvam saxumque tremebant. / “Hoc nemus, hunc” inquit “frondoso vertice collem / (quis deum incertum est) habitat deus; Arcades ipsum / credunt se vidisse Iovem, cum saepe nigrantem / aegida concuteret dextra nimbosque cieret*” (Già allora la paurosa santità del luogo atterrisce / gli agresti tremanti; rabbrivivano della selva e della rupe. / ‘Un Dio, è incerto qual Dio, abita il bosco / e il colle dalla vetta frondosa’ disse. ‘Gli Arcadi / credono di vedervi lo stesso Giove, che spesso / scuote con la destra l’egida nera e suscita i nemi [tr. it. L. Canali, Milano 1985]).

<sup>62</sup> Cfr. Tert. *Ad Nat.* II 9: “*Romanorum deos Varro trifariam disposuit in certos, incertos et electos. Tantam vanitatem. quid enim erat illis cum incertis, si certos habebant? nisi si Attico stupore recipere voluerunt: nam et Athenis ara est inscripta «ignotis deis». colit ergo quis quod ignorat?*” (Varrone classificò in modo tripartito gli dèi romani, certi, incerti e scelti. Quale follia! Che bisogno avevano degli incerti se avevano quelli certi? A meno che non avessero voluto corrispondere alla stupidità attica: infatti ad Atene vi è un altare dedicato «agli dèi ignoti». Dunque uno venera ciò che non conosce?); *Adv. Marc.* I 9: “*Persuade deum ignotum esse potuisse. invenio plane ignotis deis aras prostitutas, sed Attica idololatria est. item incertis diis, sed superstitione Romana est*” (Dimostrami che può essere esistito il Dio ignoto. Trovo altari esposti in pubblico, dedicati a dèi ignoti, ma è l’idolatria attica. Ne conosco anche di dedicati dèi incerti, ma è la superstizione romana). Su questo punto cfr. Van der Horst 1988; Id. 1989; Henrichs 1994; oltre alle nostre considerazioni introduttive in Norden 2002.

<sup>63</sup> Alvar 1985; Guittard 2002. Alcuni esempi della formula in Cato *Agr.* 139; Gell. II 2, 2-3; nelle iscrizioni (ad es. *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI 110 e 111); XIV 3572), con le nostre considerazioni in Norden 2002, pp. 40 e 74. Utile anche Ferri 2010, pp. 163-187, che opportunamente fa riferimento anche al fatto che la religione romana conosceva una serie di figure divine indeterminate: p.es. gli *indigetes*.

<sup>64</sup> Sulle dottrine religiose di Varrone cfr. in generale le esaurienti monografie di Lehmann 1993 e Lehmann 1997; cfr. ora Van Nuffelen 2010; Rüpke 2014, con ulteriore bibliografia. Su *incerti*, ancora Wissowa 1921.

del nesso riportate dal *Thesaurus Linguae Latinae*<sup>65</sup>, tranne forse l'interessante passo della *Historia Augusta, Claud. 2, 4*<sup>66</sup>, in cui, a proposito della morte di Mosè, in età assai avanzata, si menziona un *incertum numen*, da identificarsi appunto con Jahve, nel solco dell'espressione di Lucano.

Varrone, infatti, non rubricava il Dio degli Ebrei come *incertus*<sup>67</sup>: qualunque fosse la sua fonte (Posidonio secondo Norden<sup>68</sup>; Pompeo, suo amico e protettore, o più probabilmente Antioco, secondo Boyancé<sup>69</sup>), la conoscenza che Varrone ha di Jahve è precisa e dettagliata. A quanto si può ricostruire dai frammenti superstiti, trasmessici da Agostino, Varrone mostrava di tenere in grande apprezzamento il Dio degli Ebrei e di avere un atteggiamento simpatetico nei confronti del Giudaismo. Nel condannare la venerazione iconica sembra influenzato dallo Stoicismo<sup>70</sup>, i cui principali rappresentanti avevano peraltro considerato con interesse il monoteismo e le sue origini. Varrone tratta del Dio degli Ebrei in tre frammenti delle *Antiquitates rerum divinarum*, due dei quali sono traditi da Agostino.

Controversa appare la testimonianza di *De civitate Dei* IV 31 (= *frg.* 59 Agahd = 18 Cardauns; Stern, n. 72a):

---

<sup>65</sup> Cfr. *Thesaurus Linguae Latinae*, s.v. *incertus*, 876,80 ss., che glossa con *qui ignoratur*. Tra i passi citati, oltre ai due testimoni varroniani riportati da Tertulliano (cfr. *supra*, nota 62), si considerino anche Plin. *Nat. Hist.* II 22; Cassiod. *In Ps.* 50, 7 p. 363d.

<sup>66</sup> Stern, n. 526. Tra i filologi, a mia conoscenza, l'unico che ne discute, in rapporto al tema qui considerato, è Schmid 1964. Cfr. anche Van Kooten 2006b, p. 130 (che non cita, tuttavia, Schmid).

<sup>67</sup> Stern 1974-1984, I, p. 439.

<sup>68</sup> Norden 1966, pp. 282 ss., per il quale le *Antiquitates rerum divinarum* in molti punti sembrano alludere al Περὶ θεῶν. Norden 2002, p. 186 osserva inoltre come per uno scrittore di quel tempo ci fosse la possibilità di potersi istruire anche per mezzo di fonti non scritte: lo mostrerebbe l'esempio di Alessandro Polistore, che nella sua opera *De Iudaeis*, pubblicata soltanto pochi anni dopo l'opera di Varrone sulla religione romana, si servì di profezie sibilline e le chiamò "formule caldee"; e già prima di Varrone, Posidonio aveva studiato a fondo tutta la letteratura oracolare, e, come filosofo, doveva avere avuto un interesse particolare per l'adorazione di un Dio senza volto, trattato mediante l'approfondimento della religione ebraica. Su Polistore cfr. quanto nota Van Kooten 2006b, p. 112.

<sup>69</sup> Boyancé 1955, pp. 75 ss.: ciò sarebbe indizio dello sforzo di conciliare Stoicismo e Accademia.

<sup>70</sup> Cfr. *supra*, nota 18.

*“Dicit etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. «Quod si adhuc – inquit – mansisset, castius dii observarentur». Cui sententiae suae testem adhibet inter cetera etiam gentem Iudaeam”<sup>71</sup>.*

discussa non tanto per quanto riguarda l’aniconismo degli Ebrei, quanto, piuttosto, per quello attribuito ai Romani più antichi, che sembra in contrasto con altre testimonianze<sup>72</sup>.

In *De consensu evangelistarum* (I 22, 30, vol. 3, col. 1055 Migne = *frg.* 58b Agahd = 16 Cardauns; Stern, n. 72b), Agostino afferma che Varrone ritenne “che il Dio dei Giudei fosse Giove, pensando che non vi fosse differenza tra il nome con cui era chiamato, poiché viene intesa la medesima funzione” (segue poi una spiegazione sul fatto che ambedue sono divinità supreme; in maniera ancor più interessante Agostino sembra anche dire che Varrone aveva identificato i due su base “panteista”, e, nel far questo, si serve di un celebre verso virgiliano, largamente utilizzato in età tardoantica, *Iovis omnia plena*)<sup>73</sup>. È possibile dunque considerare le parole di Varrone e

---

<sup>71</sup> Aug. *De civ. Dei* VI 31: “Afferma anche che gli antichi Romani per più di centosettanta anni onorarono gli dèi senza gli idoli. E soggiunge: «*Se questa usanza fosse rimasta, gli dèi sarebbero considerati in senso più spirituale*». A conferma del suo pensiero adduce, fra altre motivazioni, anche il popolo ebreo” (tr. it. D. Gentili, Roma 1978).

<sup>72</sup> Nonostante Plut. *Num.* 8 e Arn. *Adv. Nat.* VII 1 (che nella sua polemica antipagana utilizza parimenti il nome di Varrone per sostenere che gli dèi non si curano di avere immagini in gesso, metallo o marmo), Boyancé 1955 osserva, infatti, che l’idea che originariamente i Romani non venerassero simulacri è contraddetta da Plin. *Nat. Hist.* XXXIV 33; Ov. *Fast.* I 201 ss.; Liv. XXXIV 4. È però interessante osservare che il passo varroniano, in ogni caso, dimostri che anche i Romani avevano una nozione di religione, contrariamente a quanto formulato in recenti ipotesi di tipo decostruzionista (cfr. Casadio 2010a, p. 311); cfr. anche Gabba 1986; Rüpke 2014, p. 257 ss. dove le considerazioni di p. 262: “He (sc. Varro) seems to be interested in the bridges offered by a history shared by different peoples rather than in the implicit exclusion produced by the history of one group only. I propose to call this a focused universalism”, possono adattarsi in parte al tema che stiamo trattando in questa sede.

<sup>73</sup> Aug. *Cons. Ev.* I 22, 31: “*Quid interrogem homines, qui evanuerunt cogitando, quis iste sit? Alii dicunt: «Saturnus est», credo propter sabbati sanctificationem, quia isti eum diem Saturno tribuerunt. Varro autem ipsorum quo doctiorem apud se neminem inveniunt, Deum Iudaeorum Iovem putavit nihil interesse censens, quo nomine nuncupetur, dum eadem res intellegatur, credo illius summitate deterritus. Nam quia nihil superius solent colere Romani quam Iovem, quod Capitolium eorum satis aperteque testatur, eumque regem omnium deorum arbitrantur, cum animadverteret Iudaeos summum Deum colere, nihil aliud potuit suspicari quam*

l'assimilazione con Giove come un'ennesima traccia della nota etimologia stoica del nome Zeus dal verbo vivere (ζῆω), qui evidenziata dal participio *vivificans* (e probabile indizio del fatto che Agostino qui parafrasi)<sup>74</sup>. Similmente in *De civ. Dei* XIX 22, Agostino

---

*Iovem. Sed sive qui Saturnum sive qui Iovem Deum Iudaeorum putant, dicant quando Saturnus prohibere ausus est coli alterum deum, nec ipsum Iovem, qui eum regno expulisse perhibetur, patrem filius. Qui si tamquam potentior et victor placuit cultoribus suis, Saturnum victum expulsumque non colant. Sed neque istum coli Iovis prohibuit, et quem vincere potuit, deum tamen esse permisit. «Istae – inquit – fabulae sunt aut interpretandae a sapientibus aut ridendae; nos autem Iovem colimus, de quo ait Maro: 'Iovis omnia plena', id est omnia vivificantem spiritum». Merito ergo et Varro Iovem opinatus est coli a Iudaeis, quia dicit per prophetam: «Caelum et terram ego impleo». Quid illud quod idem poeta dicit «aethera»? Quomodo accipiunt? Sic enim ait: «Tum pater omnipotens fecundis imbribus aether, / coniugis in gremium laetae descendit». Aetherem quippe non spiritum, sed corpus esse dicunt sublime, quo caelum super aerem distenditur» (Ma vale la pena d'interrogare questi uomini che sono diventati stolti investigando chi sia il nostro Dio? Alcuni dicono: È Saturno, credo perché gli si santifica il sabato, giorno che essi hanno attribuito a Saturno. Il loro Varrone – la persona più dotta presso di loro – ha poi ritenuto che il Dio dei Giudei fosse da identificarsi con Giove, opinando non esserci alcuna differenza sotto qualunque nome lo si chiami, purché si intenda la stessa realtà. Credo che egli fosse atterrito dalla sua altissima maestà. Difatti i Romani non venerano alcun dio superiore a Giove, come attesta abbastanza chiaramente il loro Campidoglio, e ritengono questo dio come re di tutti gli dèi. Notando dunque come i Giudei adorassero il Dio sommo, non poté pensare ad altri che a Giove. Ma tanto coloro che ritengono il Dio dei Giudei essere Saturno quanto coloro che lo ritengono Giove, abbiano la compiacenza di dirci quando Saturno osò proibire che si venerasse un altro dio, compreso Giove che, pur essendo suo figlio, spodestò dal regno lui, suo padre. Ora se Giove in quanto più potente e vittorioso piacque di più ai suoi devoti, cessino di adorare Saturno vinto e detronizzato! Ma Giove non vietò che lo si adorasse e lasciò che rimanesse dio colui che egli aveva sconfitto. «Tutte queste – dicono – sono favole che il sapiente dovrà o interpretare o riderci sopra. Quanto a noi, veneriamo Giove, del quale dice Marone: 'Di Giove sono piene tutte le cose'. Egli è in realtà lo spirito che a tutto dà vita». Aveva ragione quindi anche Varrone quando riteneva che i Giudei adorassero Giove perché per bocca del profeta egli dice: «Io riempio il cielo e la terra». Che dire poi di quell'essere che il citato poeta chiama «etere»? Come l'intendono? Dice infatti così: «Allora il padre onnipotente, l'etere, discese con piogge feconde nel grembo della lieta sposa». Ora quest'etere – a quanto essi dicono – non è uno spirito ma un corpo dimorante nelle alte sfere, là dove si stende il cielo al di sopra dell'aria» [tr. it. V. Tarulli, Roma 1996]).*

<sup>74</sup> Cfr. anche Esposito 1995, p. 150, a proposito della ripresa di questo (e altri) passi lucanei in un "centone" anonimo di opere agostiniane, il *contra Philosophos*, databile nell'Italia teodericiana.



ripropone questa assimilazione<sup>75</sup> e, nel capitolo immediatamente seguente<sup>76</sup>, nel parafrasare alcuni testi cresmologici raccolti da Porfirio nella *Philosophia ex oraculis haurienda*, adombra l'ipotesi che gli stessi scrittori pagani fossero consapevoli della potenza del Dio degli Ebrei:

*“Sed ad manifestiora veniamus et audiamus quam magnum Deum dicat esse Iudaeorum. Item ad ea, quae interrogavit Apollinem, quid melius, verbum sive ratio an lex: «Respondit – inquit – versibus haec dicens». Ac deinde subicit Apollinis versus, in quibus et isti sunt, ut quantum satis est inde decerpam: «In Deum vero, inquit, generatorem et in regem ante omnia, quem tremit et caelum et terra atque mare et infernorum abdita et ipsa numina perhorrescunt; quorum lex est Pater, quam valde sancti honorant Hebraei». Tali oraculo dei sui Apollinis Porphyrius tam magnum Deum dixit Hebraeorum, ut eum et ipsa numina perhorrescant”<sup>77</sup>.*

Si può qui vedere la ripresa di un motivo ben noto alla tradizione oracolare (non esente da falsificazioni o “adattamenti”)<sup>78</sup>, ove la divinità pagana è costretta a riconoscere, suo malgrado, la grandezza del Dio ebraico-cristiano<sup>79</sup>. Non sembra peregrino

---

<sup>75</sup> Aug. *De civ. Dei* XIX 22: “Ipse est Deus, quem Varro doctissimus Romanorum Iovem putat, quamvis nesciens quid loquatur” (È lo stesso Dio che Varrone, il più illustre letterato romano, ritiene sia Giove, sebbene non sappia quel che dice [tr. it. D. Gentili, Roma 1991]).

<sup>76</sup> Stern, n. 451.

<sup>77</sup> Aug. *De civ. Dei* XIX 23: “Ma veniamo ad argomenti più evidenti e ascoltiamo affermare che il Dio dei Giudei è un Dio grande. Così, riguardo alla domanda con cui interrogò Apollo, che cosa sia meglio: la parola, il pensiero o la legge, dice: «Rispose in versi con queste parole». E aggiunge i versi di Apollo, fra i quali vi sono questi che io riporterò quanto può bastare. Dice: «Davanti a Dio, creatore e re prima di tutte le cose, tremano cielo e terra, il mare, i luoghi occulti degli abissi e rabbriviscono perfino i numi. Loro legge è il Padre che i santi ebrei molto onorano». Con questo oracolo del suo dio Apollo Porfirio ha affermato che il Dio degli ebrei è tanto grande che perfino gli dèi ne hanno timore” (tr. it. D. Gentili, Roma 1991).

<sup>78</sup> Cfr. Beatrice 2001, p. xviii.

<sup>79</sup> Per la *Philosophia* porfiriana cfr. anche i passi citati da Eus. *Praep. Ev.* IX 10, 1-5 (Stern, n. 450), in cui si lodano Caldei ed Ebrei per la loro saggezza e per l'aver voluto riconoscere un Dio autogenerato *αὐτογένεθος*; si tratta di testi che, pur restando sostanzialmente paganeggianti, si rivelano molto aperti nei confronti del sincretismo (così Van der Horst 2010, che riassume anche la questione su Porfirio e il Giudaismo).

connettere questo passo con il *triplicis mundi summum* menzionato nella *Thebais* staziana (IV 516), e soprattutto con l'interpretazione – in verità confusa e non lineare – tardoantica offerta nei commenti di Lattanzio Placido, in cui si asserisce come Stazio

“*Dicit autem Deum δημιουργόν, cuius scire non licet nomen. Infiniti autem philosophorum <et> magorum, [Persae] etiam confirmant [aut] reuera esse praeter hos deos cognitos, qui coluntur in templis, alium principem et maxime dominum, ceterorum numinum ordinatorem, de cuius genere sint soli Sol et Luna*”<sup>80</sup>.

Con accenti che ricordano da vicino le argomentazioni proposte da Massimo di Madaura nella celebre epistola 16 ad Agostino<sup>81</sup>, Lattanzio prosegue ribadendo come il vero nome di dio sia inconoscibile e che dunque le *sphragides* possedute dai maghi si rivelino vane. Per sostenere questi concetti fa appello ad *auctoritates* sia pagane (Pitagora, Platone, Tagete, e poi Orfeo) che ebraiche (Mosè, Isaia), ed è inoltre da osservare come lo scoliaste sembri qui confondere – o comunque porre sullo stesso piano – la impronunziabilità del nome divino con la sua natura ignota. Il brano staziano e la sua esegesi sembrano essere alla base della leggenda medievale che vuole l'autore della *Thebais* convertito al cristianesimo<sup>82</sup> e anche alla figura mostruosa del Demogorgone, nel cui nome si può forse scorgere una corruzione del termine “demiurgo”<sup>83</sup>.

Di tali difficoltà esegetiche a proposito del passo lucaeo sembrano consapevoli anche gli interpreti tardoantichi. I diversi tentativi di delucidazione ricordati negli scoli testimoniano il

---

<sup>80</sup> Lact. Plac. *Schol. ad Theb.* IV 516 (secondo R.D. Sweeney, Stutgardiae et Lipsiae 1997, p. 293): “Chiama (*sc.* Porfirio) Demiurgo il dio del quale non è lecito conoscere il nome e innumerevoli filosofi e magi persiani (ma il testo è corrotto in questo punto) assicurano, in verità, che esiste, oltre a questi dèi conosciuti, che si venerano nei templi, anche un altro signore e reggitore oltre ogni misura, il quale dispone ordinandole tutte le restanti divinità al genere delle quali appartengono il sole e la luna”. Ancora una volta è merito di Norden (2002, p. 233) aver identificato e discusso questo passo, su cui cfr. recentemente anche Briquel 2010.

<sup>81</sup> Il parallelismo in Stern 1974-1984, II, p. 683 (il testo è rubricato col n. 553).

<sup>82</sup> Mariotti 1976.

<sup>83</sup> Come osserva, con concisa formula, Sez nec 1961, p. 222, “Demogorgon is a grammatical error, become god”. Sulla creazione boccacciana del Demogorgone cfr. Landi 1930 (p. 15 per il passo staziano); Fauth 1987; Solomon 2011.

tentativo di spiegare un nesso altrimenti poco perspicuo: alcuni di essi ricordano che il Tempio gerosolimitano non conteneva alcun simulacro, poiché i Giudei credevano che Dio fosse privo di forma; questi scolii affiancano al verso lucaneo citazioni da Livio o da Giovenale, che ascrive ai Giudei la venerazione dell'etere, ossia di un principio sommo di natura uranica o celeste.

A fronte della spiegazione poco originale e banalizzante proposta dalle *Adnotationes super Lucanum* edite da Endt nel 1909, *Iudea gens in fine orientis constituta est, de qua incertum est, quem deum colat*<sup>84</sup>, il *Supplementum* edito più recentemente da Cavajoni offre un'esposizione maggiormente dettagliata dei fatti storici, e mette in relazione il verso lucaneo con un passo di Giovenale (= XIV 97):

*“Incerti dei omnibus scilicet aliis gentibus; nam omnes gentes creaturam, ipsi vero creatorem colebant. Hinc Iuvenalis: «Nil praeter nubes et caeli numen adorant» (ADRV<sup>1</sup>). Aristobulus et Hyrcanus contra se de imperio dimicantes, occasionem praebuere Romanis ut Iudaeam invaderent. Itaque Pompeius Hierosolimam veniens, capta urbe et templo reserato, usque ad Sancta Sanctorum accedit, Aristobulum vinctum secum abducit, pontificatum Hyrcano confirmat. Deinde Antipatrum Herodis Ascalonitae filium procuratorem Palaestinae facit (ADRV<sup>1</sup>)<sup>85</sup>.*

Infine, nei *Commenta Bernensia*<sup>86</sup>, al lemma è esplicitamente affiancato un brano di Livio, tratto con molta verisimiglianza dal libro CII (ove, secondo la perioca corrispondente, si narra di come “Gneo Pompeo sottomettesse i Giudei; il loro tempio in Gerusalemme, fino a quel momento inviolato, cadde”): “*Livius de Iudaeis: «Hierosolimis*

---

<sup>84</sup> *Adn. ad Luc.* II 593, p. 74 Endt: “La popolazione dei Giudei si trova nella parte estrema dell’oriente, e, a proposito di essa, non è certo quale dio adori”.

<sup>85</sup> Cavajoni 1979, p. 145: “Così ci sono dèi incerti per tutti gli altri popoli; infatti, tutti i popoli veneravano la creatura, solo loro, invece, il creatore. Da qui Giovenale: «Non adorano altro che le nuvole e il *numen* del cielo». Aristobulo e Ircano combattendo tra loro per il comando supremo offrirono ai Romani l’occasione di invadere la Giudea. Così Pompeo giungendo a Gerusalemme, una volta conquistata la città e aperto il tempio, penetra fin nel *Sancta Sanctorum*, porta con sé lo sconfitto Aristobulo, conferma il pontificato ad Ircano. Poi nomina Antipatro, il figlio di Erode di Ascalona, procuratore della Palestina”.

<sup>86</sup> Ed. H. Usener, Leipzig 1869 [ ripr. fot. Hildesheim 1967 ], p. 85.

*fanum cuius deorum sit non nominant, neque ullum ibi simulacrum est, neque enim esse dei figuram putant»<sup>87</sup>.*

È quindi probabile che, conformemente ad una prassi comunemente seguita dagli storici, giunto al momento di narrare l'occupazione di Gerusalemme e la spoliazione del tempio da parte di Pompeo, Livio si abbandonasse ad una digressione di natura erudita sul tempio stesso e più in particolare del Dio che lì si adorava, privo di immagini e di forma. Per quanto ogni ipotesi circa il contenuto del libro liviano sia destinata a rimanere tale, si può pensare che, in tutta probabilità, Livio abbia tratto le sue informazioni da Posidonio, "contaminandole" con Alessandro Polistore; così come, per i due libri seguenti, che contenevano digressioni su Celti e Germani, avrebbe impiegato ancora una volta Posidonio, ma anche Cesare e Timagene<sup>88</sup>.

La conquista pompeiana di Gerusalemme rimase comunque celebre, poiché per la prima volta il Tempio era caduto in mano nemica. Questo evento è ricordato anche da Flavio Giuseppe, che riferisce anche lo shock causato da siffatta profanazione<sup>89</sup>, che si limitò, comunque, alla conquista e non anche al saccheggio (più per opportunità politica che per scrupolo religioso, come si può ricavare da Cicerone)<sup>90</sup>. L'episodio di Pompeo viene utilizzato come paragone

<sup>87</sup> Stern, n. 133: "Livio (osserva) a proposito dei Giudei: «Non dicono di quale tra gli dèi sia il tempio di Gerusalemme, né là vi è simulacro alcuno: ché infatti non ritengono che dio abbia un aspetto»". Interessanti anche le annotazioni presenti in un altro testimone, citato nell'apparato e introdotto con le seguenti parole: *ceterum adponenda quae B ex hoc scholio effecit: "Templum Iudaeorum destruxisse fertur Pompeius. Dicit enim Titus Livius in hoc loco: in Iudaea hoc est in Hierosolima esse templum Iudeorum quod modo dicitur Pompeius triumphasse. Nam ut Iosephus dicit: statuam Iovis in eo constituit; et bene «incerti» dicit quia eius simulacrum non videbatur vel quia nullum erat apud eos, aut «incerti» propter inusitatam religionem, sive quia fidem non habebant* (Si dice che Pompeo abbia distrutto il tempio dei Giudei. Infatti Tito Livio in questo punto afferma: in Giudea, cioè a Gerusalemme, vi è il tempio dei Giudei, sul quale si dice che un tempo Pompeo abbia trionfato. Infatti, come dice Giuseppe: al suo interno pose una statua di Giove; e dice bene (sc. Lucano) "incerto", poiché non si vedeva la sua statua, oppure poiché presso di quelli non vi era divinità, o "incerto" per via di una religione alla quale non era aduso, oppure perché non avevano fede).

<sup>88</sup> Le digressioni etnografiche sono peraltro costanti nella letteratura classica, da Erodoto in poi: per una disamina cfr. Chilver 1985, con ulteriore bibliografia. Tra i passi celebri nella letteratura latina anteriori a Lucano si possono inoltre ricordare Caes. *Bell. Gall.* V 12-14; Sall. *Iug.* 17-19.

<sup>89</sup> Cfr. *Bell. Iud.* I 33 ss. e I 152 (a proposito della conquista di Pompeo).

<sup>90</sup> Cfr. *Pro Flacc.* 28, 67-68; in *Epist. ad Att.* II 9,1 (datata al 59), Cicerone parla di Pompeo come *noster Hierosolymarius*, mentre in altre lettere allude a lui con il

anche nelle *Historiae* di Tacito: accingendosi a narrare la conquista di Gerusalemme da parte di Tito, di cruciale importanza per il mondo antico, nella famosa digressione che apre il mutilo libro quinto, Tacito – con un procedimento che in tutta probabilità era stato lo stesso di Livio – rammenta l'*entrée* di Pompeo del 63 e ne fa un tutt'uno con la conquista del Tempio, che, collocato nella parte più alta della città, e assurtone a simbolo tanto da assumerne il nome medesimo, venne tuttavia risparmiato dalle armate romane<sup>91</sup>.

In quanto membro del collegio sacerdotale dei *XVviri sacris faciundis* Tacito aveva anche il compito di controllare i culti stranieri: in generale, il suo atteggiamento verso la religione è negativo e, per quanto concerne i culti orientali o stranieri, non è mosso dalla stessa vena simpatetica e filosofeggiante che aveva caratterizzato l'etnografia di marca posidoniana. Viceversa, sembra dar credito talora a voci tendenziose o ad assurdità<sup>92</sup>. Va comunque osservato che, nonostante le componenti pregiudiziali, Tacito conosce il monoteismo ebraico (*Hist.* V 4), e, se si segue un suggestivo spunto di Marcel Simon, un brano delle *Historiae* ricorda anche i tentativi di raggiungere un'armonia o un concordismo in materia religiosa ispirati da ambienti legati a Vespasiano, con l'aspettativa di stabilire sul Carmelo un luogo sacro per la venerazione sincretista di Iuppiter – Jahve, il cui vicario terreno sarebbe stato l'imperatore<sup>93</sup>. Tale culto

---

soprannome di *Sampsiceranus*: cfr. Holliday 1969, pp. 22 ss. e soprattutto Rochette 2002.

<sup>91</sup> Cfr. anche *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI 944, iscrizione dell'80, che riprende lo stereotipo della città sino ad allora inviolata (in effetti, non si tiene conto del precedente di Antioco III). In questo stesso contesto, può essere di un certo interesse menzionare anche come in un passo dell'opera *Me'or 'Enaim (Luce dei miei occhi)* scritta nella seconda metà del Cinquecento da Azaria de' Rossi, un tacitista veneziano di religione ebraica, che ha quindi particolare interesse nel commentare tale sezione, si affermi: "Dice Tacito con chiarezza che prima di Pompeo i Romani non avevano mai combattuto contro di noi", con una movenza che nell'originale richiama molto da vicino l'*incipit* del libro biblico delle *Lamentazioni*.

<sup>92</sup> Secondo quanto si può evincere anche dal famoso passo sul Cristianesimo di *Ann.* XV 44). Come osserva Norden 1966, p. 281, in qualità di Proconsole d'Asia, Tacito aveva senz'altro dovuto assistere a processi contro i Cristiani, e in tutta probabilità il suo atteggiamento non dovette essere clemente come quello del suo quasi contemporaneo Plinio in Bitinia.

<sup>93</sup> Simon 1976, pp. 59 ss., con riferimento alle profezie messianiche di Tac. *Hist.* II 78 e Suet. *Vesp.* 5. Iambl. *Vit. Pyth.* 3,14, ricorda che anche Pitagora considerava il Carmelo la montagna più sacra; si tratta di un passo peraltro in cui compare la figura del profeta "Mochos" insieme ad altri ierofanti "fenici", forse da identificarsi con

(pur nell'alto grado di ipoteticità) testimonierebbe le connessioni tra la casata flavia e alcuni intellettuali o personalità di spicco della cultura giudaica, mettendo in rilievo allo stesso tempo la tendenza verso una forma di aniconismo religioso che avrebbe costituito fonte di ispirazione per gli intellettuali greco-romani dei secoli successivi.

Sembra perciò interessante concludere questo intervento con la discussione dell'importante capitolo 53 del quarto libro del *De mensibus* dell'erudito e antiquario bizantino Giovanni Lido, personaggio assai interessante – per quanto ancora poco studiato – ed esponente di spicco delle tendenze culturali di età giustiniana<sup>94</sup>. Il passo in questione, che nella prima frase sembra riprendere il titolo del passo plutarco già esaminato, offre un riassunto delle dottrine che gli ambienti pagani, pur assumendo posizioni reciprocamente discordanti, avevano sviluppato a proposito del Dio degli Ebrei, dottrine che possono essere agevolmente ripartite in sette gruppi<sup>95</sup>:

---

Mosè (Van Kooten 2006b, p. 122, sull'equivalenza tra Ebrei e Fenici). Interessante il legame tra Pitagora e il Giudaismo, talora con gli Esseni (cfr. Van Kooten 2006b, p. 124 e, soprattutto, Catastini 2007): ci pare che tale lettura filosofica e idealizzata possa essere paragonata allo stesso tipo di equiparazione che alcune fonti instaurano tra i Druidi e il filosofo di Samo.

<sup>94</sup> Su Giovanni Lido cfr. in generale Maas 1992 e Schamp 2006.

<sup>95</sup> Ioann. Lyd. *De mens.* IV 3: “Ὅτι πολλή τοῖς θεολόγοις διαφωνή περὶ τοῦ παρ’ Ἑβραίων τιμωμένου θεοῦ καὶ γέγονε καὶ ἔστιν· Αἰγύπτιοι γὰρ καὶ πρῶτος Ἑρμῆς Ὅσιριν τὸν ὄντα θεολογοῦσιν αὐτόν, περὶ οὗ Πλάτων ἐν Τιμαίῳ λέγει· «τί τὸ ὄν μὲν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, τί δὲ τὸ γινόμενον, ὄν δὲ οὐδέποτε;» Ἕλληνες δὲ τὸν Ὀρφέως Διόνυσον, ὅτι, ὡς αὐτοὶ φασί, πρὸς τῷ ἀδύτῳ τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ναοῦ ἐξ ἑκατέρων σταθμῶν τὸ πρὶν ἄμπελοι ἀπὸ χρυσοῦ πεποικημένοι ἀνέστελλον τὰ παραπετάσματα ἐκ πορφύρας καὶ κόκκου πεποικιλμένα, ἐξ ὧν καὶ ὑπέλαβον Διονύσου εἶναι τὸ ἱερόν· Λίβιος δὲ ἐν τῇ καθόλου Ῥωμαϊκῇ ἱστορίᾳ ἄγνωστον τὸν ἐκεῖ τιμωμένον φησὶ· τούτῳ δὲ ἀκολουθῶν ὁ Λούκανος ἀδήλου θεοῦ τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ναὸν εἶναι λέγει, ὁ δὲ Νουμήνιος ἀκοινώνητον αὐτόν καὶ πατέρα πάντων τῶν θεῶν εἶναι λέγει, ἀπαξιοῦντα κοινωεῖν αὐτῷ τῆς τιμῆς τινος· καὶ Ἰουλιανὸς δὲ ὁ βασιλεὺς, ὅτε πρὸς Πέρσας ἐστρατεύετο, γράφων Ἰουδαίοις οὕτω φησὶν· «ἀνεγείρω γὰρ μετὰ πάσης προθυμίας τὸν ναὸν τοῦ ὑψίστου θεοῦ»· δι’ ἣν αἰτίαν καὶ τινες τῶν ἀπαιδευτῶν, ἔτι δὲ καὶ διὰ τὴν περιτομὴν Κρόνον αὐτόν εἶναι νομίζουσιν· ὑψηλότερος γὰρ φασὶ τῶν πλανήτων ὁ Κρόνος· οὐ συνορῶντες ὅτι ἡ περιτομὴ σύμβολόν ἐστι τοῦ καθαρμοῦ τῆς νοεράς ψυχῆς, ὡς τοῖς μυστικοῖς τῶν Ἑβραίων δοκεῖ, ὅτι δὲ οὐ Κρονία τελετὴ ἢ περιτομὴ· καὶ Ἀράβων οἱ λεγόμενοι Σκηνῖται ἐπὶ τοῦ τρισκαιδεκάτου ἐνιαυτοῦ τοὺς ἑαυτῶν παῖδας περιτέμνουσιν ὡς Ὑριγένης λέγει, καίτοι Ἀστάρτην ἄλλ’ οὐ Κρόνον τιμώντες· καὶ Αἰθίοπες δὲ τὰς κόγχας τῶν γονάτων τῶν νέων σιδηρῶ καυστικῶ σφραγίζουσι τῷ Ἀπόλλωνι. ὁ μὲντοι Πορφύριος ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων τὸν δις ἐπέκεινα τουτέστι τὸν τῶν ὄλων δημιουργὸν τὸν παρὰ Ἰουδαίων τιμωμένον εἶναι ἀξιοῖ, ὃν ὁ Χαλδαῖος δεύτερον ἀπὸ τοῦ ἄπαξ ἐπέκεινα, τουτέστι τοῦ ἀγαθοῦ, θεολογεῖ. οἱ μὲντοι

- 1) Gli Egiziani e primieramente Hermes lo interpretano teologicamente come Osiride che è, del quale Platone nel *Timaeus* dice: «Chi è l'essere che è sempre, pur non avendo nascita, chi, pur nato, non è mai?».
- 2) Gli Elleni dicono che è Dioniso, figlio di Orfeo, poiché, secondo quanto affermano, nel recesso del tempio che è a Gerusalemme da ciascuno dei soffitti, un tempo, foglie di vite decorate in oro tenevano sollevate cortine ricamate di porpora e di cocciniglia: e da ciò intesero che si trattasse del tempio di Dioniso.
- 3) Livio nella “*Storia universale di Roma*” (così nel testo di Giovanni Lido è indicata l'opera di Livio *Ab Vrbe condita libri*) dice che è ignoto (ἄγνωστος) colui che è venerato colà; conformandosi a lui, Lucano dice che a Gerusalemme vi è il tempio di un Dio oscuro (ἄδηλος); Numenio afferma che questi è impartecipato (ἀκοινωνητος) e padre di tutti gli dèi e considera indegno che qualcuno sia oggetto di una venerazione in comune con lui.
- 4) Giuliano imperatore, quando conduceva la campagna contro i Persiani, scrivendo ai Giudei così si espresse: “Mi adopero con ogni zelo per il tempio del Dio sommo”; per questa ragione alcuni degli ignoranti, a motivo inoltre della circoncisione, ritengono che costui sia Crono. Dicono, infatti, che Crono è sommo tra i pianeti; ma non si avvedono che la circoncisione è simbolo della purificazione dell'anima intellettuale, come pare ai mistici ebrei, né che la circoncisione non è un'iniziazione a Crono; e gli Arabi chiamati “Sceniti” circoncidono i loro figli a tredici anni, come dice Origene,

---

περὶ Ἰάμβλιχον καὶ Συριανὸν καὶ Πρόκλον δημιουργὸν αὐτὸν τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου νομίζουσιν εἶναι καλοῦντες αὐτὸν τῆς τετραστοίχου θεόν· ὁ δὲ Ῥωμαῖος Βάρρων περὶ αὐτοῦ διαλαβὼν φησὶ παρὰ Χαλδαίοις ἐν τοῖς μυστικοῖς αὐτὸν λέγεσθαι Ἰάω ἀντὶ τοῦ φῶς νοητὸν τῇ Φοινίκων γλώσσῃ, ὡς φησὶν Ἐρέννιος. καὶ Σαβαώθ δὲ πολλαχοῦ λέγεται, οἷον ὁ ὑπὲρ τοῦς ἑπτὰ πόλους, τουτέστιν ὁ δημιουργός. πολλοὶ μὲν οὖν οὕτω περὶ αὐτοῦ δόξαι, κρεῖττους δὲ μᾶλλον οἱ ἄγνωστον αὐτὸν καὶ ἄδηλον θεολογοῦντες. ὅτι δὲ σφάλονται οἱ Διόνυσον αὐτὸν εἶναι νομίζοντες ἀπὸ τε τῶν εἰρημένων ἀμπέλων, αἷ τὰ παραπετάσματα ἀνέστελλον καὶ ἔτι οὐκ οἶδ' ὅθεν ἀναπεισθέντες ἀνοιεῖν τοὺς Ἑβραίων βεβήλους, ἐξ αὐτῶν ἂν τις τῶν παρ' αὐτοῖς νομίμων λάβοι· οὐ γὰρ τοὺς βεβήλους, ἀλλὰ τοὺς ἱερομένους τουτὶ πράττειν θεσπίζουσιν οὕτω λέγοντες· «οἶνον καὶ σίκερα οὐ πίεσθε ἤνικα ἂν εἰσπορεύσθε εἰς τὴν σκηνήν»”. *Importante Des Places* 1981, pp. 294 ss., in cui il testo di Giovanni Lido viene esaminato in tutto il suo contesto e particolarmente per quanto riguarda l'interpretazione di Numenio. Cfr. anche Van der Horst 2010, pp. 79 ss. (che tuttavia non cita *Des Places*); Stern 1974-1984 smembra invece il passo, rubricandolo di volta in volta sotto i differenti autori che vengono menzionati.

sebbene venerino Astarte e non Crono; e gli Etiopi marchiano in onore di Apollo con il ferro rovente le rotule delle ginocchia dei giovani.

5) Ma Porfirio nel “*Commento agli Oracoli*” (così nel testo di Giovanni Lido è indicata l’opera di Porfirio *De philosophia ex oraculis haurienda*) ritiene che colui che è venerato presso i Giudei sia “colui che è due volte aldilà” (δὶς ἐπέκεινα), ossia il demiurgo di tutti gli esseri, che l’autore caldeo interpreta teologicamente come secondo dopo colui che è una sola volta aldilà (ἄπαξ ἐπέκεινα), ossia il Bene. Tuttavia, i discepoli di Giamblico e Siriano e Proclo ritengono che costui sia il demiurgo del mondo sensibile e lo chiamano il dio dei quattro elementi.

6) Il romano Varrone, trattando di lui, dice che presso i Caldei negli scritti mistici, questi è chiamato Iao, che equivale alla luce intelligibile (φῶς νοητόν) nella lingua fenicia, come afferma Erennio.

7) Spesso è chiamato Sabaoth, come dire “colui che è al di sopra dei sette cieli”, ossia il Demiurgo.

Molte perciò sono le opinioni riguardo a tale Dio, ma di miglior avviso sono piuttosto quanti lo definiscono con linguaggio teologico “ignoto” e “oscuro”; poiché errano quanti ritengono che sia Dioniso in base alle foglie di vite che abbiamo menzionato, che sorreggevano le cortine e dal fatto che siano persuasi (dove non so) che gli Ebrei non iniziati si astengano dal vino, cosa che uno potrebbe inferire dalle loro costumanze; decretarono che facessero questo non i profani, ma i consacrati: “non bevete vino o bevanda inebriante quando entrerete nella Tenda”<sup>96</sup>.

Non è agevole districarsi tra le interpretazioni proposte da Lido, a cominciare dalla prima di esse, che sembra riferirsi a un gruppo di testi egizi o ermetici, nei quali Jahve è identificato con Osiride, e, successivamente, all’essere di cui si parla nel *Timaeus* (27d 6-7). Se l’equivalenza con Osiride non sembra esplicitata altrove e si dovrà postulare o un testo perduto o un passaggio logico piuttosto ardito<sup>97</sup>, viceversa che il Dio veterotestamentario, “colui che è”, fosse

---

<sup>96</sup> Lev. 10, 9.

<sup>97</sup> Essa deriva, secondo Reitzenstein 1904, p. 184, da uno scritto ermetico, un tipo di letteratura che Giovanni Lido anche altrove mostra di conoscere (*ibid.*, p. 195, n. 2). Il nome di Osiride nella letteratura ermetica è presente negli estratti da Stobeo, ma, nei testi giunti fino a noi, l’equivalenza con Jahve non è esplicitata. Ci si può domandare se l’identificazione di Dioniso e Osiride postulata, tra gli altri, da Plutarco (*De Is.* 35-37) e quella già menzionata tra Dioniso e Jahve non abbia



da assimilare a colui “che è sempre, pur non avendo nascita, chi, pur nato, non è mai” è immagine ben nota alla letteratura cristiana, fin dallo pseudo-Giustino *Cohortationes* 22, e soprattutto grazie al lungo ragionamento svolto da Eusebio *Praeparatio Evangelica* XI 9 ss.<sup>98</sup>, passo che, in tutta probabilità, Giovanni Lido ha alla mente e qui riecheggia. Del resto a questa stessa equivalenza, e più in generale ad un’interpretazione di Dio in termini platonizzanti che doveva essere corrente nell’Alessandria dei primi secoli e comune a Giudei e Cristiani<sup>99</sup>, sembra forse alludere anche Numenio nel già citato frammento 13. Significativamente, infine, la citazione platonica è parafrasata in un estratto ermetico che forse potrebbe rappresentare l’elemento di congiunzione con gli Egizi e Hermes menzionati da Lido:

“Τί οὖν ἄν εἶναι τὴν πρώτην ἀλήθειαν, ὧ πάτερ; Ἐνα καὶ μόνον, ὧ Τάτ, τὸν μὴ ἐξ ὕλης, τὸν μὴ ἐν σώματι, τὸν ἀχρώματον, τὸν ἀσχημάτιστον, τὸν ἄτρεπτον, τὸν μὴ ἀλλοιούμενον, τὸν ἀεὶ ὄντα”<sup>100</sup>.

Segue poi il riferimento ai “Greci”, che presuppone l’identificazione con Dioniso orfico, sulla base del comune denominatore dei paramenti purpurei e delle decorazioni in forma di tralci e viti presenti nel Tempio di Gerusalemme, che Lido per primo ritiene erronea; questa asserzione può, credo, essere messa in parallelo con il passo simile di Plutarco e con le altre attestazioni che abbiamo citate, la cui menzione è stranamente sfuggita al *Des Places*<sup>101</sup>. Benché non esplicitata nel testo lidiano, va comunque osservato che in epoca tardoantica, nel tentativo di ridurre ad una le varie divinità

---

influito sull’assimilazione Jahve – Osiride. Da Maneth. *ap. Ios. Fl. C. Apion.* I 252, si apprende che il nome originario di Mosè era Osarseph, in onore di Osiride, ma questo dettaglio rischia di essere fuorviante e fuori luogo.

<sup>98</sup> Cfr. inoltre Athenag. *Suppl.* 9; Cyrill. *C. Iul.* I 30, 12 ss.

<sup>99</sup> Whittaker 1967, p. 199, il quale cita anche un frammento ermetico preservato in Lact. *Div. Inst.* I 6, 4 in cui si parla di un Dio unico, che non ha bisogno di nomi.

<sup>100</sup> *Corp. Herm. Extr.* IIA 15: “Che cosa si potrebbe dire che sia, dunque, la verità prima, o padre? L’uno e solo, Tat, colui che non nasce dalla materia, che non è in un corpo, colui che è privo di colore e di forma, colui che non cambia e non muta, colui che è sempre”. Oltre che alle usuali forme di enoteismo tardoantico (nel nesso uno e solo) si devono qui scorgere altri riferimenti alla teologia negativa di ascendenza platonica, come i due riferimenti al dio privo di corpo, forma e colore (cfr. *Phaedr.* 247b; *Tim.* 50d ss.).

<sup>101</sup> Ma non a Stern 1974-1984, I, p. 560.

testimoniato, tra gli altri, da Macrobio nel primo libro dei *Saturnalia*, anche Dioniso è ritenuto ipostasi di Zeus e del Sole, con la presentazione dell'etimologia Διόνυσος Διὸς νοῦς<sup>102</sup>. Giova anche ricordare che, nei paragrafi successivi, vengono citati non solo alcuni frammenti orfici a sostegno di questa ipotesi – il che renderebbe ragione anche del riferimento a Orfeo in Lido – ma anche l'oracolo, già discusso, di Apollo Clario in cui compare il nome di Iao.

Parimenti, assai interessante si rivela la sezione che segue, ove si riportano le interpretazioni di autori “romani”, ai quali, assai curiosamente, viene aggiunto anche il filosofo medioplatonico Numenio di Apamea<sup>103</sup>. Per Numenio, infatti, questo Dio è impartecipato e padre di tutti gli dèi e giudica tutti gli altri indegni di ricevere i suoi stessi onori: è possibile che nella scelta di un attributo quale ἀκοινώνητος, Numenio volesse indicare sia l'assoluta trascendenza di questa divinità, sia il suo carattere esclusivista<sup>104</sup>. Lido aveva precedentemente menzionato Livio e Lucano, forse derivando le sue informazioni dagli scolii. Il termine *incertus* è reso con l'usuale traduzione greca, corrente fin da Cicerone, ἄδηλος<sup>105</sup>, mentre il nesso liviano è reso con ἄγνωστος, concentrando in un unico aggettivo la citazione liviana probabilmente presente nello scolio lucaneo. Al termine della sezione, Lido sembra fare proprie le argomentazioni dei “Romani”, osservando che, tra le varie interpretazioni, queste gli paiono di gran lunga preferibili. Secondo Norden, Giovanni Lido ha potuto parafrasare la formula di Livio con l'aggettivo ἄγνωστος, influenzato più o meno consciamente dall'espressione del discorso di

<sup>102</sup> Macr. *Sat.* I 18, 15. Dello spunto iniziale per la proposta che segue sono debitrice a Turcan 1958.

<sup>103</sup> Anche in altri punti (IV 80) per Giovanni Lido Numenio è assimilabile ai “latini” e non è chiaro il motivo: forse vuole alludere ad un suo insegnamento a Roma, oppure si tratta di un errore.

<sup>104</sup> Così Des Places 1981, pp. 300 ss. Il termine, attestato in greco classico con il senso di “che non ha a spartire”, come in γάμοις ἀκοινώνητον εὐνάμ, Eur. *Andr.* 470; νόμων, Plat. *Leg.* 914c; Diod. Sic. XXXIV 1, 1 (= Posid. *frag.* 131a Theiler) attribuisce l'aggettivo proprio ai Giudei, che sarebbero μόνους γὰρ ἀπάντων ἔθνων ἀκοινωνήτους. Nella Settanta (Sap. 14, 21) l'aggettivo è invece riferito al nome di Dio, che è incomunicabile e da qui probabilmente deriva l'uso frequentissimo in Filone (spesso legato in endiadi con ἄμικτος). Cfr. anche l'impiego in *Hymn. Orph.* X 9 (alla *Physis*).

<sup>105</sup> Cic. *Acad.* II 32: “*Quantum intersit inter incertum et id quod percipi non possit*” (Quale sia la differenza tra ciò che è incerto e ciò che non può essere colto) (cfr. anche *De off.* II 7; Aug. *De civ. Dei* XIX 1).

Paolo di At. 17, ovvero un'espressione propria di “movimenti intellettuali che abbiano punti di contatto con quelli di (Giovanni) Lido”<sup>106</sup>. Sempre tra gli scrittori romani, si noti il riferimento a Varrone<sup>107</sup> e alla sua conoscenza del nome Iao. Testimonianza isolata, a questo stesso riguardo, sembra essere invece la resa del termine come “luce intelligibile”, attribuita ad Erennio<sup>108</sup>. Il richiamo a coloro che l'interpretano come Sabaoth – l'appellativo, come è noto fa riferimento al fatto che sia sovrano delle schiere celesti – e Demiurgo

<sup>106</sup> Norden 2002, p. 187 (e cfr. anche la nota di p. 185: “Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris 1895, non poteva ancora conoscere il testo di Giovanni Lido, ma cita naturalmente il verso lucaneo (mentre gli è sfuggito l'importante scolio con la citazione da Livio), ed osserva: “L'espressione di Lucano fa pensare all'altare con l'epigrafe «al Dio ignoto» che San Paolo vide ad Atene”. È rilevante il fatto che egli abbia constatato l'analogia anche senza conoscere il passo di Giovanni Lido. Chi è così fortunato da possedere il lavoro di E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I<sup>3-4</sup>, Leipzig 1901, può aggiungere i passi di Livio e di Giovanni Lido, che comunque li mancano, alle «fonti di autori greci e romani» rubricate in “appendice”). Stern 1974-1984, I, p. 331, pensa invece a *milieux* neoplatonici.

<sup>107</sup> Per altri passi in cui lo scrittore cita autori romani cfr. Norden 2002, p. 184. Per Varrone e Giovanni Lido cfr. anche Flintoff 1976.

<sup>108</sup> Si tratta di Erennio Filone da Biblo (I-II sec. d.C.), autore di una *Historia Phoenica*, la quale è presentata come traduzione da Sanchuniaton di Berito, che, a sua volta, si asserisce aver ripreso da tale Hierombalos, sacerdote di Ieuo (Eus. *Praep. Ev.* I 9, 21 = X 9, 12 e, prima, in Porph. *C. Christ. frg.* 41 Harnack: Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφώς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰευώ (Sanchuniaton di Berito, che riprese i commenti scritti da Hierombalos, sacerdote del dio Ieuo). Il passo ha posto problemi agli interpreti, come mostrano le considerazioni di Troiani 1974, pp. 69 ss. (peraltro, molto scettico nei confronti di Giovanni Lido) e Baumgarten 1981, p. 54. Già Orelli pensò ad un'identificazione tra il nome di Ἰευώ e Ἰάω (che parrebbe corroborata dal fatto che Theod. *Graec. Aff. Cur.* II 44 cita lo stesso passo utilizzando la forma Ἰάω), sebbene costituisca una difficoltà il fatto che il nome del sacerdote Hierombalos faccia pensare ad un ambito fenicio piuttosto che giudaico (Φοινικικά era del resto il titolo dell'opera di Filone): per tale ragione in passato si era anche supposto di individuare in Ἰευώ la divinità Yam, corrispondente a Poseidone. Nei frammenti che possediamo dell'opera non si fa peraltro riferimento all'interpretazione offerta da Giovanni Lido. È però possibile che qui Filone presupponesse un'assimilazione tra Ebrei e Fenici, talora attestata anche altrove, come sottolinea Van Kooten 2006b (cfr. *supra*, nota 93). Lo stesso Van Kooten 2005, all'interno di un discorso più ampio concernente elementi di filosofia platonica presenti nel prologo del Vangelo giovanneo, ricorda anche questa esegesi del nome Ieu/Iao come luce intelligibile, concedendo credibilità alla testimonianza di Giovanni Lido.

che regna sui sette cieli crediamo vada riferito alle dottrine gnostiche, ove questa equivalenza era corrente<sup>109</sup>.

Un'ulteriore sezione riporta invece l'interpretazione di Giuliano. Benché questa non sia esente da fraintendimenti (per esempio la consuetudine della circoncisione che è posta in relazione con l'evirazione di Kronos), tuttavia trasmette il brano dell'epistola n. 134, indirizzata ad un gruppo di Ebrei alla vigilia, pare, della campagna di Persia, a proposito del progetto di ricostruzione del Tempio gerosolimitano, su cui ci ragguagliano anche Ammiano Marcellino XXIII 1 e varie fonti patristiche (ma non quelle talmudiche o midrashiche). Questo breve frammento è da porre in relazione con un'altra epistola (n. 204), talora sospettata di inautenticità in virtù di una stilizzazione assai differente<sup>110</sup>, ove vengono grossomodo esposte considerazioni analoghe, che possono anche essere poste in parallelo con quelle presenti nell'*ep.* 89a indirizzata a Teodoro. In particolare, in ambedue i passi Giuliano enfatizza la natura somma del Dio (utilizzando in un caso l'attributo ὑψιστος, di cui si è detto, nell'altro termini che comunque erano correntemente impiegati per indicare la trascendenza divina, quali ὁ πάντων κρείττων), e ne parla altresì come di un demiurgo, facendo proprie dottrine di stampo neoplatonico, testimoniando così l'oscillazione, frequente anche in Porfirio e altrove presente nella stessa opera giuliana, tra il riconoscimento della natura somma di Jahve e le sue componenti creatrici o demiurgiche, talora viste, in base alla distinzione tra primo e secondo dio, come sminuenti l'idea di potenza divina<sup>111</sup>.

In questo stesso contesto assai significativa appare, infine, la sezione neoplatonica, in cui sembrano confluire una certa tradizione di un Mosè "fisiologo" ed esperto di scienze naturali<sup>112</sup>, e l'idea di un Dio demiurgo e creatore, che signoreggia sugli elementi<sup>113</sup>. Di particolare importanza la menzione del termine di ascendenza caldaica δις ἐπέκεινα (e del Dio supremo, il Bene che è ἄπαξ ἐπέκεινα), il cui uso per il Dio dei Giudei è attribuito a Porfirio. Anche per Porfirio

<sup>109</sup> Sul Demiurgo gnostico cfr. Bianchi 2005, con bibliografia.

<sup>110</sup> Stern, n. 486a (486b il frammento di Giovanni Lido).

<sup>111</sup> Cfr. Stern 1974-1984, II, p. 567; Lewy 1983; Bergman 1995.

<sup>112</sup> Cfr. anche Beatrice 2001, pp. xxxi ss.; per il passo in questione cfr. particolarmente Van Kooten 2006b, p. 125.

<sup>113</sup> Il termine utilizzato, τετραστοιχος, è piuttosto raro. Tra le attestazioni, merita di essere ricordata la ripresa in Psell. *Opusc.* 1, p. 6, 143 Westerink – Duffy, in cui è utilizzato come attributo del Dio degli Ebrei.

si ripropone quindi la medesima oscillazione già notata in Giuliano, giacché negli oracoli della *Philosophia ex oraculis haurienda* il Dio dei Giudei è lodato in quanto sommo, mentre in questo caso avremmo a che fare con un essere di natura seconda e demiurgica, come testimoniano i contesti in cui si ritrova tale singolare espressione, a cominciare dagli *Oracula Chaldaica* 5, 26 e 169 (e altrove), ma soprattutto le esegesi fornite successivamente, tra cui lo stesso Lido<sup>114</sup>. In questa sede ci pare tuttavia rilevante fare riferimento particolarmente a quanto a più riprese osserva Proclo. Nel *Commentarium in Cratylum* (51, 1 ss.), infatti, si interpreta il δις ἐπέκεινα come diadico, demiurgico e connesso a Zeus, con la ripresa della doppia etimologia tradizionale:

“αὐτόθεν γὰρ αὐτὸν προσαγορεύει δις ἐπέκεινα καὶ δις ἐκεῖ, καὶ ὅλως αὐτὸν διὰ τῆς δυνάδος εὐφημεῖ· πᾶν γὰρ τὸ γόνιμον καὶ ὑποστατικὸν τῶν ἐγκοσμίων ἐνοειδῶς ὁ δημιουργὸς προείληφεν· εἰκότως ἄρα καὶ τὸ ὄνομα διττὸν ἐστὶν αὐτοῦ, ὧν τὸ μὲν Δία τὴν δι’ οὗ αἰτίαν δηλοῖ, ἣτις ἐστὶν ἡ πατρικὴ ἀγαθότης, τὸ δὲ Ζῆνα τὴν ζωογονίαν, ὧν τὰς πρώτας ἐν τῷ παντὶ αἰτίας ὁ δημιουργὸς ἐνιαίως προείληφεν”<sup>115</sup>.

Ancora, in un passo del *Commentarium in Parmenidem* conservato nella sola traduzione latina medievale di Guglielmo di

<sup>114</sup> Cfr. Ioann. Lyd. *De mens.* 2, 4: “νοῦς γὰρ ἐστὶ, φησὶν ὁ μυστικὸς λόγος, οὐσιώδης ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα μένων ἐν τῇ ἑαυτοῦ οὐσίᾳ καὶ πρὸς ἑαυτὸν συνεστραμμένος, ἐστὼς τε καὶ μένων”; e 2,6 (= *Orac. Chald.* 26): “ὅτι ἡ μονὰς ἐν τριάδι θεωρεῖται, δυνατόν ἐκ τῶν ὑμναρίων λαβεῖν· πρὸς γὰρ τὸν ἅπαξ ἐπέκεινα ὁ Πρόκλος οὕτω· «μονάδα γὰρ σε τριούχον ἰδὼν ἐσεβάσαστο κόσμος»” (Il nous infatti è, secondo la parola mistica, realmente colui che è una volta oltre, che resta nella sostanza di se stesso e si estende verso se stesso, colui che è stabile e rimane; che la monade si contempra nella triade è possibile apprenderlo dalla raccolta di inni, e a proposito di colui che è una volta oltre Proclo si esprime così: “Il mondo vedendoti come monade triplice ti ha venerato”). Procl. *in Tim.* I 415, 30; *Dam. in Parm.* III 39 Westerink – Combès – Segonds. Su questi due concetti presenti negli *Oracula Chaldaica* cfr. Tommasi 2012, p. 176, con bibliografia, tra cui assai importante Seng in stampa.

<sup>115</sup> Procl. *in Crat.* 51, 1 ss.: “Ne parla naturalmente come «due volte oltre» e «due volte là», e lo loda in tutto e per tutto in virtù della diade. Infatti, il demiurgo ha preso in maniera unitaria come aiutante nella sua totalità il principio generatore e sostanziatore degli elementi encosmici; è logico che anche il suo nome sia doppio, uno dei quali, Dia, rivela la causa per cui (δι’ οὗ), ossia la bontà paterna, l’altro, Zeus, la creazione della vita (ζωογονίαν); tra questi, il demiurgo prese in modo unitario come aiutanti le cause prime nel tutto”.

Moerbeke, Proclo afferma che l' ἄπαξ ἐπέκεινα andrebbe equiparato al dio siriano Ad, il cui nome significherebbe “uno”, mentre il δις ἐπέκεινα sarebbe corrispondente ad Ad-ad<sup>116</sup>; la stessa esegesi sarebbe presente, solo per Adad, in Macrobio, in un passo che molto probabilmente deriva da Porfirio (forse dal perduto *De Sole*):

*“Et ne sermo per singulorum nomina deorum vagetur, accipe quid Assyrii de potentia solis opinentur. Deo enim, quem summum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt. Eius nominis interpretatio significat unus unus”*<sup>117</sup>.

Come appare chiaramente da quest'ultimo testo, in Hadad, il cui nome significherebbe quindi “uno-uno”, si deve riconoscere il dio principale del pantheon siriano, spesso invocato come Baal e interpretato come Iuppiter Heliopolitanus o Iuppiter Dolichenus<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete Guillermo de Moerbeka (Plato Latinus III*, edd. R. Klibansky, L. Labowsky, Londinii 1953, p. 60): “*Dii quidem igitur que sui ipsorum scientes et ut sui ipsorum uno ad illud unum sursumtendunt; et theologice autem eorum qui ut vere theologorum fame hanc nobis de Primo tradiderunt intentionem, illud quidem sui ipsorum voce vocantes Ad, quod significat unum secundum ipsos, ut qui illorum linguam sciunt interpretantur, intellectum autem conditivum mundi duplantes hoc appellantes et hunc dicentes esse valde hymnizabilem Adadon, neque hunc mox post unum esse dicentes sed proportionaliter uni ponentes. Quod enim est ille ad intelligibilia, hoc est iste ad visibilia; propter quod et hic quidem ipsis solum Ad vocatur, hic autem Adados, duplans le unum*” (Gli dèi, dunque, che conoscono ciò che li riguarda e tendono in alto verso quell'uno, come fossero una cosa sola; e in modo teologico queste parole oracolari di coloro che sono veramente teologi ci trasmisero questa dottrina a proposito del Primo Principio: lo chiamano nella loro lingua “Ad”, che significa “Uno” secondo loro, come lo interpretano quanti conoscono la loro lingua; invece, l'intelletto che fabbrica il mondo, lo duplicano e lo chiamano così, dicendo che costui è “Adad, degno di esser celebrato negl'inni”; non dicono che costui è subito dopo l'uno, bensì lo pongono in maniera proporzionale rispetto all'uno. Ciò che quello è per le cose intellegibili questo lo è per quelle visibili; per questo motivo, questo è da loro chiamato solo Ad, quest'altro Adados, duplicando l'Uno). Si noti inoltre che in *Crat.* 59, 19-21 presenta l' ἄπαξ ἐπέκεινα come Chronos. Del passo e dei nessi con Adad/Hadad discute Fernández Fernández 2011, p. 134.

<sup>117</sup> *Macr. Sat.* I 23, 17: “E affinché il discorso non si perda dietro ai nomi dei singoli, ascolta cosa pensano gli Assiri a proposito della potenza del sole. Diedero il nome di Adad al dio che venerano come massimo e sommo: si può interpretare il suo nome come significante uno-uno”.

<sup>118</sup> Sulla figura e il culto di Iuppiter Heliopolitanus e Iuppiter Dolichenus cfr. rispettivamente Hajjar 1985 e Sanzi 2013.

Ancora una volta avremmo quindi a che fare con il tentativo, da parte pagana e segnatamente neoplatonica, di equiparare divinità somme dei vari pantheon e di collocarle all'interno del loro sistema filosofico in una sempre più raffinata e complessa gerarchizzazione graduata dell'universo. Nella distinzione tra principio supremo e secondo dio demiurgico così come nella scelta di far corrispondere spesso a quest'ultima figura il Dio degli Ebrei non ci pare casuale nemmeno l'accento posto, fin dai capitoli iniziali della Genesi, sull'aspetto della creazione, aspetto demiurgico enfatizzato almeno fin dai tempi di Numenio.

Il passo lidiano significativamente si colloca alla fine dell'antichità classica ed offre tangibile dimostrazione di come nel corso dei secoli le interpretazioni a proposito del Dio degli Ebrei testimoniano che accanto ad una attenzione costante per la cultura religiosa giudaica e per la prassi cultuale, nella quale talora si evidenziavano aspetti negativi o distorti, spesso non disgiunta da incomprensioni, prevenzioni o pregiudizi (motivati talora da ragioni politiche), ma, al tempo stesso, soprattutto nei circoli filosofici, si tesero a mettere in evidenza quegli aspetti che più andavano incontro alle tendenze monoteizzanti della filosofia, stoica prima e neoplatonica poi (venerazione aniconica di un unico principio, spesso celeste, sovrano degli elementi), ovvero si cercò, proprio su questa base, un punto d'incontro: a giudicare dalla sintesi, abbastanza fededegna, malgrado certi passaggi brachilogici o certe difficoltà interpretative, offerta dall'antiquario bizantino, del Dio degli Ebrei si sottolineava la natura demiurgica e, al tempo stesso, la sua somma trascendenza, risultante nell'inconoscibilità e nell'impronunciabilità. In ogni caso, si trattò però di una figura divina che restò sostanzialmente enigmatica ed estranea alla mentalità romana, per cui ogni tentativo di *interpretatio* è destinato a rivelarsi vano<sup>119</sup>. Resta pertanto valido, pur con alcuni ripensamenti e/o correttivi, l'impianto

---

<sup>119</sup> Interessante quanto nota Van Kooten 2006b, p. 130, con riferimento al passo di Giovenale (ma il concetto può essere ampliato in maniera più generale): “In this way, by implicitly comparing Judaism with mystery religions, Juvenal was able to make sense of the lack of knowledge about the Jewish religion, including, we may assume, the name of the god worshipped”. Cfr. inoltre le conclusioni di Bohak 2000, p. 21, sulla sostanziale estraneità del Dio degli Ebrei nel pantheon classico; lo studioso asserisce inoltre come la questione del monoteismo esclusivista diviene cruciale solo con il cristianesimo (si potrebbe aggiungere, in virtù dell'universalismo di quest'ultima religione).

interpretativo proposto da Eduard Norden in *Agnostos Theos*, di una divinità somma inconoscibile che si affaccia nel pensiero e nella cultura dell'*oikoumene* mediterranea solo alla fine dell'epoca classica e grazie al contatto con l'Oriente e con il mondo semitico, contatti che infondono nuova linfa soprattutto alle correnti filosofiche dell'epoca imperiale, favorendo lo sviluppo delle tendenze enoteiste e soprattutto di una complessa teologia apofatica.

#### Bibliografia

- Aaron 1997: D.H. Aaron, *Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrashim*, «Harvard Theological Review» 90 (1997), pp. 299-314
- Algra 2014: K. Algra, *Plutarch and the Stoic Theory of Providence*, in P. d'Hoine, G van Riel (edd.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, "Ancient and Medieval Philosophy" 1, Leuven 2014, pp. 117-135
- Alvar 1985: J. Alvar, *Matériaux pour l'étude de la formule sive deus sive dea*, «Numen» 32 (1985), pp. 236-273
- Ando 2005: C. Ando, *Interpretatio Romana*, «Classical Philology» 100 (2005), pp. 41-51
- Arcari 2011: L. Arcari, *I monoteismi tra storia, comparazione e tipologia*, «Historia Religionum» 3 (2011), pp. 95-118
- Assmann 2000: J. Assmann, *Mosè l'Egizio*, Milano 2000
- Asso 2011: P. Asso (ed.), *Brill's Companion to Lucan*, "Brill's Companions in Classical Studies", Leiden 2011
- Aziza 1978: C. Aziza, *Julien et le Judaïsme*, in J. Richer, R. Braun (edd.), *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris 1978, pp. 141-158
- Barclay 1996: J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*, Edinburgh 1996
- Barr 1968-1969: J. Barr, *The Image of God*, «Bulletin of the John Rylands Library» 51 (1968-69), pp. 11-26
- Bartsch 1997: S. Bartsch, *Ideology in Cold Blood. A Reading of Lucan's Civil War*, Cambridge – London 1997
- Baumann 1983: U. Baumann, *Rome und die Juden*, Frankfurt – Berlin – New York 1983



- Baumgarten 1981: A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, “Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain” 89, Leiden 1981
- Beatrice 2001: P.F. Beatrice, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, “Supplements to Vigiliae Christianae” 56, Leiden 2001
- Belayche 2000: N. Belayche, *L’Oronte et le Tibre: “L’Orient” des cultes “orientaux” de l’empire romain*, in M.A. Amir Moezzi, J. Scheid (edd.), *L’Orient dans l’histoire religieuse de l’Europe. L’invention des origines*, “Bibliothèque de l’École des Hautes Études, Section des sciences religieuses” 110, Turnhout 2000, pp. 1-35
- Belayche 2005a: N. Belayche, *De la polysémie des épiclèses. Hypsistos dans le monde gréco-romain*, in N. Belayche, P. Brulé (edd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l’Antiquité*, “Recherches sur les Rhétoriques Religieuses” 5, Turnhout 2005, p. 427-442
- Belayche 2005b: N. Belayche, *Hypsistos. Une voie de l’exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain*, «Archiv für Religionsgeschichte» 7 (2005), pp. 34-55
- Benveniste 1969: E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I: Économie, parenté, société; II; Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969
- Bernard 2000: J.E. Bernard, *Philosophie politique et antijudaïsme chez Cicéron*, «Scripta Classica Israelica» 19 (2000), pp. 113-131
- Bianchi 2005: U. Bianchi, s.v. *Demiurge*, in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, Detroit et al. 2005, IV, pp. 2272-2275
- Bianchi – Vermaseren 1982, U. Bianchi, M.J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell’impero romano. Atti del Colloquio Internazionale (Roma 24-28 Settembre 1979)*, “Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain”92, Leiden 1982
- Bickermann 1980: E. Bickermann, *The Altars of Gentiles. A Note on the Jewish Ius Sacrum*, in Id., *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 1980, II, pp. 324-346
- Bickermann 1986: E.J. Bickermann, *Anonymous gods*, in Id., *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 1986, III, pp. 270-281

- Bloch 2002: R. Bloch, *Antike Vorstellungen vom Judentum: Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, "Historia Einzelschriften" 160, Stuttgart 2002
- Bodinger 2006: M. Bodinger, *Le dieu Sabazios et le Judaïsme*, «Archaeus» 6 (2002), pp. 121-139
- Bohak 2000: G. Bohak, *The Impact of Jewish Monotheism on the Greco-Roman World*, «Jewish Studies Quarterly» 7 (2000), pp. 1-21
- Bonner 1950: C. Bonner, *Studies in Magic Amulets*, Ann Arbor 1950
- Borrelli 2000: D. Borrelli, *In margine alla questione ebraica in Giuliano Imperatore*, «Koinonia» 24 (2000), pp. 95-116
- Boyancé 1955: P. Boyancé, *Sur la théologie de Varron*, «Revue des Etudes Anciennes» 57 (1955), pp. 57-84
- Boyancé 1976: P. Boyancé, *Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion romaine*, AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani, Rieti, settembre 1974*, Rieti 1976, I, pp. 137-161.
- Bregman 1995: J. Bregman, *Judaism as Theurgy in the Religious Thought of the Emperor Julian*, «Ancient World» 26 (1995), pp. 135-149
- Bremmer 2013: J. Bremmer, *Vergil and Jewish Literature*, «Vergilius» 59 (2013), pp. 143-150
- Brenk 1997: F. Brenk, *Plutarch, Judaism and Christianity*, in M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Aldershot 1997, pp. 97-118
- Bricault 2013: L. Bricault (ed.), *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain. Documents réunis, traduits et commentés*, Paris 2013
- Briquel 2010: D. Briquel, *Le monothéisme dans les conceptions religieuses des Etrusques*, in Guittard 2010, pp. 81-94
- Brunt 1975: P.A. Brunt, *Stoicism and the Principate*, «Papers of the British School at Rome» 43 (1975), pp. 7-35
- Burnyeat 2006: M. Burnyeat, *Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on "Exodus" and Eternity*, in van Kooten 2006a, pp. 143-169
- Calderone 1972: S. Calderone, *Superstitio*, in W. Haase, H. Temporini (edd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 1, 2, Berlin – New York 1972, pp. 377-396
- Cancik 1997: H. Cancik, *Die 'Repraesentation' von 'Provinzen' (nationes, gentes) in Rom. Ein Beitrag zur Bestimmung von*

'Reichsreligion' vom 1. Jahrhundert v. Chr. Bis zum 2. Jahrhundert n. Chr., in H. Cancik, J. Rüpke (edd.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997, pp. 129-143

- Casadio 2010a: G. Casadio, *Religio versus Religion*, in J. Dijkstra, J. Kroesen, Y. Kuiper (edd.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, "Numen Book Series" 127, Leiden 2010, pp. 301-326
- Casadio 2010b: G. Casadio, *I pericoli del monoteismo*, in Guittard 2010, pp. 45-71
- Catastini 2007: A. Catastini, *Flavio Giuseppe e la filosofia degli Esseni*, in A. Hilhorst, É. Puech, E. Tigchelaar (edd.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, "Supplements to The Journal for the Study of Judaism" 122), Leiden – Boston 2007, pp. 53-62
- Cavajoni 1979: G.A. Cavajoni, *Supplementum adnotationum super Lucanum I, libri I-V*, Milano 1979
- Charlesworth 1936: M.P. Charlesworth, *Providentia and Aeternitas*, «Harvard Theological Review» 29 (1936), pp. 107-132
- Chilver 1985: G.E.F. Chilver, *A Historical Commentary on Tacitus Histories IV and V*, Oxford 1985
- Clifford – Marcus 1986: J. Clifford, E. Marcus, E., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley – Los Angeles 1986
- Coarelli 1972: F. Coarelli, *Il complesso pompeiano del Campo Marzio e la sua decorazione scultorea*, «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti» 74 (1972), pp. 99-122
- Collins 2005: J.J. Collins, *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, "Supplements to The Journal for the Study of Judaism" 100, Leiden 2005
- Cumont 1906: F. Cumont, *Les mystères de Sabazius et le Judaïsme*, «Compte-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres» 1906, pp. 63-79
- Cumont 1910: F. Cumont, *A propos de Sabazius et du Judaïsme*, «Musée belge» 14 (1910), pp. 55-60
- Cumont 2006: C. Bonnet, F. Van Haepere (edd.), F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, "Bibliotheca Cumontiana" 1, Torino 2006 (= Paris 1906<sup>1</sup>; 1929<sup>4</sup>)

- D'Alessandro Behr 2007: F. D'Alessandro Behr, *Feeling History. Lucan, Stoicism, and the Poetics of Passion*, Columbus [Ohio] 2007
- Des Places 1981: E. Des Places, *Études Platoniciennes*, "Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain" 90, Leiden 1981
- Di Segni 1994: L. Di Segni, *Eis Theos in Palestinian Inscriptions*, «Scripta Classica Israelica» 13 (1994), pp. 94-115
- Dieterich 1891: A. Dieterich, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Leipzig 1891
- Dillon 1985: J. Dillon, *The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism*, in H. Crouzel, R. Hanson (edd.), *Origeniana Tertia*, Roma 1985, pp. 203-216
- Dodd 1934: C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London 1934
- Edwards 1990: M. Edwards, *Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews*, «Vigiliae Christianae» 44 (1990), pp. 64-73
- Eissfeldt 1962: O. Eissfeldt, *Jahwe – Name und Zauberwesen*, in O. Eissfeldt, *Kleine Schriften*, Tübingen 1962, I, pp. 150-171
- Esposito 1995: P. Esposito, *Ricontestualizzazioni lucanee in una polemica antipagana del VI-VII secolo d.C.*, «Giornale Italiano di Filologia» 47 (1995), pp. 147-153
- Estienne 2006: S. Estienne, *Images et culte: pratiques <romaines> / influences <orientales>?*, in C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (edd.), *Religions orientales - culti misterici. Neue Perspektiven - nouvelles perspectives - prospettive nuove*, "Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge" 16, Stuttgart 2006, pp. 147-158
- Fantham 1992: E. Fantham (ed.), *Lucan, De bello civili Book II*, Cambridge 1992
- Fauth 1987: W. Fauth, Demogorgon. *Wanderungen und Wandlungen eines Deus Maximus Magorum in der abendländischen Literatur*, Göttingen 1987
- Fauth 1995: W. Fauth, Helios Megistos. *Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, "Religions in the Graeco-Roman World" 125, Leiden 1995
- Feldman 1993: L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993

- Fernández Fernández 2011: A. Fernández Fernández, *La teúrgia de los Oráculos Caldeos, cuestiones de léxico y de contexto histórico*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada 2011
- Ferri 2010: G. Ferri, Tutela urbis. *Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, “Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge” 32, Stuttgart 2010
- Flintoff 1976: E. Flintoff, *Varro in the Works of John of Lydia*, in AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani, Rieti, settembre 1974*, Rieti 1976, II, pp. 365-377
- Freud 1964: S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1964 (ed. orig. Amsterdam 1939)
- Gabba 1984: E. Gabba, *Dionigi, Varrone e la religione senza miti*, «Rivista Storica Italiana» 96 (1984), pp. 855-870
- Gager 1972: J.G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville – New York 1972
- Gager 1983: J.G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, New York 1983
- Geller 2000: S.A. Geller, *The God of the Covenant*, in Nevling Porter 2000, pp. 273-319
- Giuffré Scibona 1982: C. Giuffré Scibona, *Aspetti soteriologici del culto di Sabazio*, in Bianchi – Vermaseren 1982, pp. 552-561
- Goodman 2007: M. Goodman, *The Jewish Image of God in Late Antiquity*, in Id., *Judaism in the Roman World. Collected Essays*, “Ancient Judaism and Early Christianity” 66, Leiden 2007, pp. 205-218
- Goshen-Gottstein 1994: A. Goshen-Gottstein, *The Body as Image of God in Rabbinic Literature*, «Harvard Theological Review» 87 (1994), pp. 171-195
- Griffiths 1989: J.G. Griffiths, *Hellenistic Religions*, in R.M. Seltzer (ed.), *Religions of Antiquity*, New York 1989, pp. 237-258
- Grodzinsky 1974: D. Grodzynski, Superstitio, «Revue des Etudes Anciennes» 76 (1974), pp. 36-70
- Guittard 2002: Ch. Guittard, Sive deus sive dea. *Les Romains pouvaient-ils ignorer la nature de leur divinités?*, «Revue des Etudes Latines» 80 (2002), pp. 25-54
- Guittard 2010: Guittard 2010: Ch. Guittard (ed.), *Le monothéisme. Diversité, exclusivisme ou dialogue? Association Européenne pour l'Étude des Religions (EASR), Congrès de Paris, 11-14 septembre 2002*, Paris 2010

- Hadas Lebel 1979: M. Hadas Lebel, *Le paganisme à travers les sources rabbiniques du IIème et IIIème siècles. Contributions à l'étude du syncrétisme dans l'Empire romain*, in W. Haase, H. Temporini (edd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 19, 2, Berlin – New York 1979, pp. 397-485
- Hadas Lebel 1990: M. Hadas Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990
- Hajjar 1985: Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek. Iconographie, théologie, culte et sanctuaries*, Montréal 1985
- Hendel 1988: R.S. Hendel, *The Social Origins of the Aniconic Tradition in Early Israel*, «Catholic Biblical Quarterly» 50 (1988), pp. 365-382
- Hengel 1994: M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, London 1974
- Henrichs 1994: A. Henrichs, *Anonymity and Polarity: Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagos*, «Illinois Classical Studies» 19 (1994), pp. 27-58
- Holliday 1969: V.L. Holliday, *Pompey in Cicero's correspondence and Lucan's Civil War*, The Hague 1969
- Hömke – Reitz 2010: N. Hömke, C. Reitz, C. (edd.), *Lucan's "Bellum Civile": Between Epic Tradition and Aesthetic Innovation*, Berlin 2010
- Horsfall 2012: N. Horsfall, *Virgil and the Jews*, «Vergilius» 58 (2012), pp. 67-80
- Hübner – Fauth 1982: H. Hübner, W. Fauth (edd.), *Cornelius Tacitus, Die Historien: Kommentar, Buch 5*, Heidelberg 1982
- Jacques – Scheid 1998: F. Jacques, J. Scheid, *Rome et l'intégration de l'Empire: 44 av. J.-C.-260 apr. J.-C. Approches régionales du Haut-Empire romain*, Paris 1998
- Johnson 1984: S.E. Johnson, *The Present State of Sabazios Research*, in W. Haase, H. Temporini (edd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 17, 3, Berlin – New York 1984, pp. 1583-1613
- Landi 1930: C. Landi, *Demogorgone, con un Saggio di Nuova Edizione della Genealogia deorum gentilium del Boccaccio*, Palermo 1930
- Lane 1979: E.N. Lane, *Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: a Re-examination*, «Journal of Roman Studies» 69 (1979), pp. 35-38

- Lane 1980: E.N. Lane, *Towards a Definition of the Iconography of Sabazius*, «Numen» 27 (1980), pp. 9-33
- Lang 1981: B. Lang (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981
- Lehmann 1993: Y. Lehmann, *Théologie et philosophie chez Varron*, Paris 1993
- Lehmann 1997: Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles 1997
- Lewin 2001: A. Lewin (ed.), *Gli Ebrei nell'Impero Romano*, Firenze 2001
- Lewy 1983: H. Lewy, *Julian the Apostate and the Building of the Temple*, «The Jerusalem Cathedral» 3 (1983), pp. 70-96
- Liebeschuetz 1979: J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979
- Lohfink – Zenger – Braulik – Scharbert 1991: N. Lohfink, E. Zenger, G. Braulik, J. Scharbert, *Dio l'Unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele*, Brescia 1991
- Maas 1992: M. Maas, *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and politics in the age of Justinian*, London – New York 1992
- Mariotti 1976: S. Mariotti, *Il Cristianesimo di Stazio in Dante secondo Poliziano*, in Id., *Scritti Medievali e Umanistici*, Roma 1976, pp. 71-85
- Marshall 1975: A.J. Marshall, *Flaccus and the Jews of Asia (Cicero, Pro Flacco 28, 67-69)*, «Phoenix» 29 (1975), pp. 139-154
- Marti 1945: B.M. Marti, *The Meaning of the Pharsalia*, «American Journal of Philology» 66 (1945), pp. 352-376
- Mastandrea 1979: P. Mastandrea (ed.), *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone. Testimonianze e frammenti*, “Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain”77, Leiden 1979
- Mazzarino 1988: Mazzarino, S. *L'impero romano*<sup>3</sup>, Roma – Bari 1988
- Mazzoli 1984: G. Mazzoli, *Il problema religioso in Seneca*, «Rivista Storica Italiana», 96 (1984), pp. 953-1000
- Mazzoli 2008: G. Mazzoli, *Paolo e Seneca: virtualità e aporie d'un incontro*, «Sandalion» 31 (2008), pp. 50-64
- Mitchell 1998: S. Mitchell, *Wer waren die Gottesfürchtigen?*, «Chiron» 2 (1998), pp. 55-64
- Mitchell 1999: S. Mitchell, *The Cult of Theos Hypsistos Between Pagans, Jews, and Christians*, in P. Athanassiadi, M. Frede

- (edd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, pp. 81-148.
- Mitchell 2003: S. Mitchell, *Rom und das Judentum in der fruhen Kaiserzeit: Uberlegungen zu den Grenzen zwischen Heiden, Juden und Christen*, in J. Dummer, M. Vielberg (edd.), *Leitbild Wissenschaft?*, Stuttgart 2003, pp. 149-172
- Mitchell – Van Nuffelen 2010a: S. Mitchell, P. Van Nuffelen (edd.) (a), *Monotheism Between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven – Walpole 2010
- Mitchell – Van Nuffelen 2010b: S. Mitchell, P. Van Nuffelen (edd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010
- Momigliano 1986: A. Momigliano, *The Disadvantages of Monotheism for a Universal State*, «Classical Philology» 81 (1986), pp. 285-297
- Narducci 2002: E. Narducci, *Lucano, un'epica contro l'impero*, Roma – Bari 2002
- Nevling Porter 2000: B. Nevling Porter (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Casco Bay 2000
- Nicastri 1989: L. Nicastri, *La quarta ecloga di Virgilio e la profezia dell'Emmanuele*, «Vichiana» 18 (1989), pp. 221-261
- Nilsson 1961: M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1961
- Norden 1924: E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1924
- Norden 1966: E. Norden, *Jahve und Moses in Hellenistischer Theologie*, in E. Norden, *Kleine Schriften*, Berlin 1966, pp. 276-285
- Norden 2002: E. Norden, *Dio Ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, edizione italiana a cura di Ch.O. Tommasi, Brescia 2002 (ed. or. Leipzig – Berlin 1913)
- Orlin 2010: E.M. Orlin, *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*, Oxford 2010.
- Paratore 1982: E. Paratore, *Motivi soteriologici nella letteratura latina della tarda età repubblicana e della prima età imperiale*, in Bianchi – Vermaseren 1982, pp. 333-350
- Parke Taylor 1975: G.W. Parke Taylor, *Yahweh: The Divine Name in the Bible*, Waterloo 1975
- Penella 1999: R.J. Penella, *Emperor Julian, the Temple of Jerusalem and the God of the Jews*, «Koinonia» 23 (1999), pp. 15-31



- Peterson 1935: E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935
- Pollmann 2013: K. Pollmann, *The Emblematic City: Images of Rome before AD 410*, in K. Pollmann, H. Harich Schwarzbauer (edd.), *Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter*, "Millennium Studien" 40, Berlin 2013, pp. 11-36
- Pongratz Leisten 2011: B. Pongratz Leisten (ed.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake 2011
- Radicke 2004: J. Radicke, *Lucans poetische Technik. Studien zum historischen Epos*, Leiden 2004
- Rajak 1977: T. Rajak, *The Unknown God*, «Journal of Jewish Studies» 29 (1977), pp. 20-29
- Rajak 1998: T. Rajak, *The Gifts of God at Sardis*, in M. Goodman (ed.), *Jewish in a Graeco-Roman World*, Oxford 1998, pp. 229-239
- Reinach 1895: Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris 1895
- Reitzenstein 1904: R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904
- Reitzenstein 1927: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig – Berlin 1927
- Rochette 2002: B. Rochette, *Les sobriquets de Pompée dans la correspondance de Cicéron*, «Latomus» 61 (2002), pp. 41-45
- Rüpke 1997: J. Rüpke, *Römische Religion und «Reichsreligion»: begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen*, in H. Cancik, J. Rüpke (edd.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997, pp. 3-23
- Rüpke 2014: J. Rüpke, *Historicizing Religion: Varro's Antiquitates and History of Religion in the Late Roman Republic*, «History of Religions», 53 (2014), pp. 246-268
- Sabbatucci 2001: D. Sabbatucci, *Monoteismo*, Roma 2001
- Sanzi 2013: E. Sanzi, *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus. Un "culto orientale" fra tradizione e innovazione: riflessioni storico-religiose*, Roma 2013
- Sachot 1991: M. Sachot, *Religio/Superstitio. Historique d'une subversion et d'un retournement*, «Revue de l'Histoire des Religions» 208 (1991), pp. 355-394
- Santangelo 2013: F. Santangelo, *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge 2013

- Schäfer 2003: P. Schäfer, *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, London 2003
- Schäfer 2004: P. Schäfer, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma 2004
- Schamp 2006: J. Schamp (ed.), Jean le Lydien, *Des magistratures de l'état romain, I: introduction générale*, Paris 2006
- Schmid 1964: W. Schmid, *Bildloser Kult und christliche Intoleranz. Wesen und Herkunft zweier Nachrichten bei Aelius Lampridius (Alex. 43, 6 f.)*, in A. Stuiber, A. Hermann (edd.), *Mullus. Festschrift Th. Klauser*, Münster 1964, pp. 298-315
- Seng in stampa: H. Seng, Ἀπαξ ἐπέκεινα, in A. Lecerf, L. Saudelli (edd.), *Actes de la Deuxième journée d'études sur les Oracles chaldaïques (Paris, 2 oct. 2010)*, in corso di stampa
- Seznec 1961: J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, New York 1961 (ed. or. London 1940)
- Sfameni Gasparro 2004-2005: G. Sfameni Gasparro, *Globalizzazione e localizzazione della religione dall'Ellenismo al Tardo Antico. Per la definizione di una categoria storico-religiosa*, «Koinonia» 28-29 (2004-2005), pp. 81-104.
- Sfameni Gasparro 2010: G. Sfameni Gasparro, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardoantico*, «Scienza e Storia delle Religioni» 12, Brescia 2010
- Shatzman 1999: I. Shatzman, *The Integration of Judaea into the Roman Empire*, «Scripta Classica Israelica» 18 (1999), pp. 49-84
- Simon 1948: M. Simon, *Verus Israel*, Paris 1948
- Simon 1972: M. Simon, *Theos Hysistos*, in C.J. Bleeker, S.G.F. Brandon, M. Simon (edd.), *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren oblata*, 2 voll., Leiden 1972, I, pp. 372-385
- Simon 1974: M. Simon, *Apulée et le Christianisme*, in AA.VV. *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.Ch. Puech*, Paris 1974, pp. 299-305
- Simon 1976: M. Simon, *Jupiter-Yahvé. Sur un essai de théologie pagano-juive*, «Numen» 23 (1976), pp. 40-66
- Simon 1980: M. Simon, *Anonymat et polyonymie divins dans l'antiquité tardive*, in G. Piccaluga (ed.), *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma 1980, pp. 503-520
- Sklenár 2003: R.J. Sklenár, *The Taste for Nothingness. A Study of virtue and Related Themes in Lucan's Bellum Civile*, Ann Arbor 2003

- Smallwood 1976: M.E. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations*, Leiden 1976
- Smith 1971: M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York 1971
- Smith 1996: M. Smith, *Studies in the Cult of Yahweh: 1. Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism; 2. Studies in the New Testament, Early Christianity, Magica*, Leiden 1996
- Solomon 2011: J. Solomon (ed.), G. Boccaccio, *Genealogy of the Pagan Gods*, “The I Tatti Renaissance Library 46”, Cambridge [MA] 2011
- Stern 1974-1984: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 voll., Jerusalem 1974-1984
- Stern 1992: D. Stern, “Imitatio Hominis”: *Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature*, «Prooftexts» 12 (1992), pp. 151-174
- Syndikus 1958: H.P. Syndikus, *Lucans Gedicht vom Bürgerkrieg*, Diss., München 1958
- Tassignon 1998: I. Tassignon, *Sabazios dans les pantheons des cités d'Asie Mineure*, «Kernos» 11 (1998), pp. 189-208
- Tesoriero 2010: C. Tesoriero (ed.), *Lucan – Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford 2010
- Tommasi 2002: Ch.O. Tommasi, *Lucan's Treatment of Celtic Religion: Ethnographic Interests and Ideologic Purposes*, in Ch.M. Ternes, H. Zinser (edd.), *Dieux des Celtes. Études Luxembourgeoises d'histoire et de science de la religion*, Luxembourg 2002, pp. 181-219
- Tommasi 2005: Ch.O. Tommasi *Lucan's Attitude Towards Religion: Stoicism vs. Provincial Cults*, in Walde 2005, pp. 130-154
- Tommasi 2007: Ch.O. Tommasi, *Tra politeismo, enoteismo e monoteismo: tensioni e collisioni nella cultura latina imperiale. I: enoteismo e divinità supreme*, «Orpheus» 28 (2007), pp. 186-220 (ripubblicato in Guittard 2010, pp. 183-213)
- Tommasi 2012: Ch.O. Tommasi, *The Bee Orchid. Religione e cultura in Marziano Capella*, “Storie e Testi” 21, Napoli 2012
- Tommasi 2013: Ch.O. Tommasi, *Lucan's Defectus Oraculorum*, in M. Monaca, A. Cosentino (edd.), *Studium Sapientiae. Atti della Giornata di Studio in onore di G. Sfameni Gasparro, Messina 27. I. 2011*, Soveria Mannelli 2013, pp. 257-276

- Tommasi in stampa: Ch.O. Tommasi, *Il nome segreto di Roma tra antiquaria ed esoterismo. Una riconsiderazione delle fonti*, «Studi Classici e Orientali», in corso di stampa
- Torijano 2002: P.A. Torijano, *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*, “Supplements to The Journal for the Study of Judaism” 75, Leiden 2002
- Treblico 1991: P.R. Treblico, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge 1991
- Troiani 1974: L. Troiani, *L’opera storiografica di Filone da Byblos*, Pisa 1974
- Troiani 2012: L. Troiani, *Le operazioni militari di Pompeo in Giudea dalla visuale di Giuseppe*, in G. Urso (ed.), *Iudaea socia – Iudaea capta, Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2011*, Pisa 2012, pp. 89-95
- Turcan 1958: R. Turcan, *Dionysos dimorphos. Une illustration de la théologie de Bacchus dans l’art funéraire*, «Mélanges de l’Ecole Française de Rome, Antiquité» 70 (1958), pp. 243-293
- Turcan 1983: R. Turcan, *Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l’éternité*, in AA.VV., *Roma, Costantinopoli, Mosca. Atti del I seminario internazionale di studi storici “Da Roma alla terza Roma”*, Roma 21-23 aprile 1981, Napoli 1983, pp. 7-30 (ripubblicato in Id., *Ouranopolis. La vocation universraliste de Rome*, Rome – Paris 2011, pp. 9-34)
- Usener 1896: H. Usener, H., *Götternamen*, Bonn 1896 (tr. it. Brescia 2008)
- Ustinova 1999: Y. Ustinova, *The Supreme Gods of the Bosphoran Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*, “Religions in the Graeco-Roman World” 135, Leiden 1999
- Van den Berg 2006: Van den Berg, R.M., *Does it Matter to Call God Zeus? Origen, Contra Celsum I 24-25 Against the Greek Intellectuals on Divine Names*, in Van Kooten 2006a, pp. 169-183
- Van der Horst 1988: P.W. Van der Horst, *The Unknown God (Acts 17:23)*, in R. Van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld (edd.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, “Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain” 112, Leiden 1988, pp. 19-42
- Van der Horst 1989: P.W. Van der Horst, *The Altar of the Unknown God in Athens*, in W. Haase, H. Temporini (edd.), *Aufstieg und*

*Niedergang der Römischen Welt*, II 18, 2, Berlin – New York 1989, pp. 1426-1456

- Van der Horst 2010: P.H. Van der Horst, *Porphry on Judaism: Some Observations*, in Z. Weiss, O. Irshai, J. Magness, S. Schwartz (edd.), *“Follow the Wise”*. *Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, Winona Lake 2010, pp. 71-83
- Van Kooten 2005: G.H. Van Kooten, , *The “True Light which Enlightens Everyone” (John 1:9): John, Genesis, the Platonic Notion of the “True, Noetic Light,” and the Allegory of the Cave in Plato’s Republic*’, in G.H. Van Kooten (ed.), *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*, “Themes in Biblical Narrative” 8, Leiden – Boston 2005, pp. 149-194
- Van Kooten 2006a: G.H. Van Kooten (ed.), *The Revelation of the Name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*, “Themes in Biblical Narrative” 9, Leiden – Boston 2006
- Van Kooten 2006b: G.H. Van Kooten, *‘Moses/Musaeus/Mochos and his God YHWH, Iao, and Sabaoth, Seen from a Graeco-Roman Perspective*’, in van Kooten 2006a, pp. 107-138.
- Van Kooten 2007: G.H. Van Kooten, *Pagan and Jewish Monotheism according to Varro, Plutarch and St Paul: The Aniconic, Monotheistic Beginnings of Rome’s Pagan Cult – Romans 1.19-25 in a Roman Context*, in A. Hilhorst, É. Puech, E. Tigchelaar (edd.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, “Supplements to *The Journal for the Study of Judaism*” 122, Leiden – Boston 2007, pp. 633-651
- Van Nuffelen 2010: P. Van Nuffelen, *Varro’s Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth*, «*Classical Philology*» 105 (2010), pp. 162-188
- Vermaseren – Lane 1983-1989: M.J. Vermaseren, E.N. Lane, (edd.), *Corpus Cultus Iovis Sabazii (CCIS). Vol. I: The Hands. Vol. II: The Other Monuments and Literary Evidence. Vol. III: Conclusions*, “*Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain*”100, Leiden 1983-1989
- Viganò 1976: L. Viganò, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest*, Roma 1976

- Vottero 1998: D. Vottero (ed.), Lucio Anneo Seneca, *I frammenti*, Bologna 1998
- Walde 2005: C. Walde (ed.), *Lukan im 21. Jahrhundert. Lucan in the 21st Century. Lucano nei primi del XXI secolo*, München – Leipzig 2005
- Walde 2009: C. Walde (ed.), *Lucans Bellum Civile. Studien zum Spektrum seiner Rezeption von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Trier 2009
- Whittaker 1967: J. Whittaker, *Moses Atticizing*, «Phoenix» 21 (1967), pp. 196-201
- Whittaker 1969: J. Whittaker, *Ammonius on the Delphic E*, «Classical Quarterly» 19 (1969), pp. 185-192
- Whittaker 1981: J. Whittaker, *Plutarch, Platonism and Christianity*, in H.J. Blumenthal, R.A. Markus (edd.), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A.H. Armstrong*, London 1981, pp. 50-63
- Whittaker 1983: J. Whittaker, *APPHTOΣ KAI AKATONOMASTOΣ*, in H.D. von Blume, F. Mann (edd.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, = «Jahrbuch für Antike und Christentum», Ergänzungsband 10, Münster 1983, pp. 303-306
- Wildberger 2005: J. Wildberger, *Quanta sub nocte iaceret nostra dies (Lucan, BC 9,13f.): Stoizismen als Mittel der Verfremdung bei Lucan*, in Walde 2005, pp. 56-88
- Williams 2013: M.H. Williams, *Jews in a Graeco-Roman Environment*, Tübingen 2013
- Williams 1989: M.H. Williams, *The Expulsion of the Jews from Rome in AD 19*, «Latomus» 48 (1989), pp. 765-784
- Wissowa 1918: G. Wissowa, *Interpretatio Romana*, «Archiv für Religionswissenschaft» 19 (1918), pp. 1-49
- Wissowa 1921: G. Wissowa, *Die Varronischen Di Certi und Incerti*, «Hermes» 56 (1921), pp. 113-130
- Zanker 1989: P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989