

## **Riscatto e palingenesi: gli attori umani. Momenti di storia religiosa\***

Ugo Bianchi

### *Introduzione*

Mentre i corsi degli anni passati hanno trattato soprattutto dei contenuti di diverse religioni e correnti spirituali del mondo antico, dallo zoroastrismo allo gnosticismo, al manicheismo, alla religiosità di stampo platonico, quest'anno vorremmo considerare soprattutto, con riferimento al tema "riscatto e palingenesi", alcuni aspetti concernenti "gli attori umani", nell'ambito di religioni e correnti religiose diverse, attori umani che significano particolari momenti di storia religiosa.

In altre parole, tratteremo di religioni e, insieme, di religiosità. Il corso si dividerà in tre parti, che costituiscono il I capitolo delle presenti dispense<sup>1</sup>. Nella prima considereremo alcuni aspetti della vicenda di Lucio, il protagonista del romanzo di Apuleio (autore vissuto nel II secolo d.C.) intitolato: *Le metamorfosi* (conosciuto anche con il titolo *L'asino d'oro*). Nella seconda analizzeremo, sempre dal punto di vista della religiosità, una delle "aretalogie" (cioè dei componimenti in onore e lode) di Iside, la dea egiziana ben presto venerata anche fuori d'Egitto, dal Mediterraneo orientale fino a Roma e alle province d'Occidente. Nella terza parte ci occuperemo dell'*Asclepius*, che è uno dei trattati che appartengono alla letteratura "ermetica", cioè quella letteratura che contiene gli insegnamenti di Hermes (Ermete) Trismegisto, una religiosità di stampo platonico ma sulla quale hanno avuto influenza dati di origine egiziana, come egiziano è il dio Ermete Trismegisto (= "tre volte massimo"), il cui nome greco, appunto Hermes, in latino Mercurius, traduce a suo modo

---

\* Si pubblica qui il primo capitolo, a oggi inedito, delle dispense del corso di Storia delle Religioni tenuto da Ugo Bianchi sulla cattedra di Storia delle Religioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza" nell'anno accademico 1987-1988. Tranne pochi interventi di natura redazionale e la correzione di eventuali refusi, a cura di Lorenzo Bianchi ed Ennio Sanzi, il testo compare così come elaborato dall'autore [n.d.r.].

<sup>1</sup> Per il piano completo delle dispense cfr. *infra* [n.d.r.].

il nome del dio egiziano della sapienza, Thoth. Si noti che, a differenza degli altri trattati del *Corpus Hermeticum* (cioè del complesso dei trattati ermetici di contenuto filosofico-religioso), scritti in greco, l'*Asclepius* è in latino. Esso – che risale al IV secolo d.C. – deriva però da un originale greco più antico, di cui sono rimasti solo frammenti, e che si intitolava Λόγος τέλειος, cioè *Il discorso perfetto* (una parte dell'*Asclepius* è oggi posseduta anche in lingua copta, la lingua dell'Egitto “post-classico”).

Tratteremo soprattutto della religiosità espressa dall'*Asclepius*, in relazione specialmente al tema dei rapporti tra Dio, l'uomo e il mondo, e al tema del destino e del male.

Come si può vedere, tutte e tre le parti del corso, quali riassunte brevemente nel I capitolo delle presenti dispense, si riferiscono in un modo o nell'altro all'Egitto. Nell'episodio di Lucio che torna a forma umana, la scena si svolge sì in Grecia (a Cencrée, porto di Corinto), ma dato centrale è il culto di Iside, dea appunto di origine egiziana. La seconda parte riguarda una delle aretalogie della stessa dea, della quale si dice, appunto nell'aretalogia di Menfi-Kyme, che è stata educata da Hermes Trismegisto, sommo titolare della sapienza egiziana, e allevata dall'Egitto medesimo, dalla terra egiziana. Ovvio è poi il rapporto dell'*Asclepius* con l'Egitto; nel trattato compaiono, infatti, come partecipanti alla sacra conversazione, oltre Asclepio e il Trismegisto, altri due personaggi, Tat e Ammone, i cui nomi richiamano quelli di personaggi del pantheon o comunque della tradizione egiziana.

Gli altri cinque capitoli delle presenti dispense trattano di temi affini a quelli trattati nel primo, o comunque completano lo sguardo sopra forme interessanti di religiosità pagana nei primi secoli della nostra età. Si tratterà di culti misterici<sup>2</sup>, di teologia e teodicea platonica o appartenente a tradizione platonica<sup>3</sup>, di Plutarco (I-II secolo d.C.) e della sua interpretazione platonica dualistica del pantheon egiziano<sup>4</sup> e, ancora, delle *Metamorfosi* di Apuleio<sup>5</sup>. Chiuderà le dispense l'esame di un problema delicato: quando il culto “mistico”

---

<sup>2</sup> Parte già edita: Bianchi 1983 [n.d.r.].

<sup>3</sup> Parte già edita: Bianchi 1987, il cui titolo in queste dispense è stato modificato come segue: *Per la storia della teologia dei Greci: dalla “Teogonia” di Esiodo alla teologia platonica* [n.d.r.].

<sup>4</sup> Parte già edita: Bianchi 1986 [n.d.r.].

<sup>5</sup> Appunti inediti raccolti da Paola Pisi; saranno pubblicati in un prossimo numero di Chaos & Kosmos [n.d.r.].

di Iside ha potuto evolvere nella forma di un culto misterico, caratterizzato da iniziazione e da prospettiva sotteriologica oltremondana riservata agli iniziati?<sup>6</sup>

*Parte I. La vicenda di Lucio nelle Metamorfosi di Apuleio*

Per questo argomento si veda quanto contenuto nelle pagine 6-14 del III capitolo delle presenti dispense, nelle quali si parla della vicenda di Lucio in rapporto alle due “Fortune”, la “cieca” e la “vedente”, identificata a Iside e alla Pronoia (Provvidenza), nel contesto di una speculazione di riferimento platonizzante<sup>7</sup>.

Qui ricorderemo soprattutto come Apuleio, nato a Madaura (Africa settentrionale) intorno al 125 d.C., sia autore di opere disparate (tra quelle filosofiche ricordiamo quella intitolata *Platone e il suo pensiero*). La sua produzione letteraria, come anche la sua vita, mostrano in lui un personaggio versatile e curioso. Tale risulta anche dal romanzo *Le metamorfosi*, cui facciamo riferimento in queste pagine, per quanto concerne la finale vicenda di Lucio, il protagonista. Accusato di magia, Apuleio rispose vittoriosamente con un’apologia<sup>8</sup>. Dal punto di vista filosofico Apuleio appartiene alla linea platonica (medio-platonismo) quale si era delineata o si delineava alla sua epoca, fertile di nuovi sistemi (tra cui lo gnosticismo) o di rielaborazioni dei vecchi.

A titolo di informazione ricorderemo che tra i libri IV, cap. 28 e VI delle *Metamorfosi* di Apuleio è contenuta la famosa favola di Amore e Psiche che, interpretata allegoricamente, può riferirsi alla vicenda dell’anima (appunto Psiche) e al suo finale ascendere nel mondo degli dèi, come sposa di Amore, dopo una serie dolorosa di prove iniziatiche, che la portano fino nell’Ade. Tra l’altro, la vicenda di elevazione di Psiche ad abitatrice dell’Olimpo si differenzia dalla vicenda di Lucio. Questa, infatti, almeno fino all’iniziazione di Lucio ai misteri di Iside, è una vicenda di ritorno all’umanità, dalla quale il personaggio era decaduto, assumendo forma asinina. Inoltre, Psiche viene descritta nel romanzo come una fanciulla la cui bellezza era incomparabile con quella di tutte le altre, comprese le sorelle.

---

<sup>6</sup> Parte già edita: Bianchi 1980 [n.d.r.].

<sup>7</sup> Cfr. *supra*, nota 5 [n.d.r.]

<sup>8</sup> Apul., *Apologia sive de magia* [n.d.r.].

Essa è quindi un personaggio di eccezione che non appartiene completamente a questa terra, un personaggio di contenuto con ogni probabilità simbolico (l'anima con alcune delle sue prerogative che la distinguono o contrappongono a ogni realtà terrena). Lucio è invece un personaggio comune, preso in una vicenda ambientata in questa terra; e quindi un soggetto adatto al nostro particolare tema di quest'anno. La tematica relativa all'iniziazione isiaca di Lucio sarà trattata a parte, nei capitoli III e VI di queste dispense<sup>9</sup>.

Di particolare interesse sono alcuni passi del libro XI capp. 1-5 delle *Metamorfosi*, dove si esaltano le grandezze della dea Iside, in una forma di celebrazione o auto-celebrazione da parte della dea, che richiama lo stile delle aretalogie, di cui si parlerà nella seconda parte di questo capitolo.

Si narra dunque (XI, 1-2) come Lucio, ancora in forma asinina, trovandosi nel porto di Cenchrée presso Corinto, si svegli improvvisamente nella notte e veda nel cielo l'astro lunare che risplende maestoso. Egli interpreta questo come epifania di una divinità femminile e somma, alla quale egli si rivolge chiamandola prima "Regina del cielo", e poi attribuendole, in alternativa tra loro, diversi nomi di dee del pantheon: "... O che tu sia l'anima Cerere... o la celeste Venere... o che tu sia la sorella di Febo (cioè Artemide)... o Proserpina...". Ora, è tipico di varie aretalogie di Iside attribuire a questa dea, assieme ad attributi che la riguardano specificamente, anche i nomi di altre divinità, le quali così vengono a riassorbirsi tutte nella figura di Iside<sup>10</sup>.

Ancora più specifico in questo senso è un passo che segue, ai capp. 3-4 dello stesso libro XI: rispondendo alla preghiera di Lucio, la dea si manifesta esplicitamente come Iside. L'autore descrive ampiamente il suo aspetto, che riproduce quello consueto delle statue della dea, e poi riporta le parole che la dea rivolge a Lucio (cap. 5): "Eccomi a te, o Lucio, commossa dalle tue preghiere: io, genitrice di tutte le cose della natura, signora di tutti gli elementi, generatrice primordiale dei secoli, somma tra gli dèi, regina dei mani... (*rerum naturae parens elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium...*)<sup>11</sup>". La dea séguita

---

<sup>9</sup> Cfr. *supra*, nota 5 e Bianchi 1980 [n.d.r.].

<sup>10</sup> Si veda il capitolo VI di queste dispense [= Bianchi 1980, n.d.r.].

<sup>11</sup> Si noti come nella favola di Amore e Psiche sia Venere a rivendicare questi attributi; essa è infatti nutrice e tutela della generazione. Venere dice di sé: "*Rerum naturae prisca parens, ... elementorum origo initialis, ... orbis totius alma Venus...*".

menzionando e come essa governi dal cielo al mare agli inferi; e come la sua universalità e fondamentale unità (*facies uniformis, numen unicum*) si manifesti in aspetti e riti vari, e riassume in sé tutti i nomi delle dee, dalla *Magna Mater* di Frigia fino alla Minerva attica, alla Venere di Cipro, a Diana Dictynna di Creta, a Persefone di Sicilia e di Eleusi (è il concetto di Iside “pantea”, che riassume in sé tutte le dee, e il potere del divino).

Come già detto, siamo quindi in una mentalità affine a quella delle vere e proprie aretalogie, di cui si parlerà nella seconda parte di questo capitolo I. Una famosa iscrizione, che attribuisce a Iside la caratteristica di unità e totalità (*una quae es omnia*<sup>12</sup>), corrisponde egualmente a questo tipo di religiosità: esso riassume nell’unica dea tutto il divino e tutto il cosmico: come si è visto, essa regna dal cielo agli inferi.

## *Parte II. L’aretalogia isiaca di Kyme*

Le aretalogie (dal greco ἀρετή – latino *virtus* –, nel senso di “manifestazione di eccellenza”, “pregio”, e λόγος “discorso”) sono testi per lo più in prosa e talora di struttura litanica (che, cioè, fa uso di brevi formule in parte ripetitive), testi i quali glorificano una divinità, nel nostro caso Iside, la dea egiziana. Talora è la dea stessa che proclama la sua eccellenza e i benefici da lei resi agli uomini.

Una (a quanto sembra) completa aretalogia in prosa, anzi l’unica ad avere questo pregio, è l’“aretalogia di Kyme”, città di Asia Minore<sup>13</sup>. Si tratta di un’iscrizione in greco scoperta nel 1925. Prima di venire al suo commento, particolarmente istruttivo per la conoscenza della spiritualità isiaca, diamo breve cenno delle altre aretalogie isiache oggi conosciute. Tra queste c’è l’“aretalogia di Maronea”, abbastanza recentemente scoperta<sup>14</sup>, della quale discutiamo ampiamente nell’ultimo capitolo delle presenti dispense<sup>15</sup>.

Prima di elencare le aretalogie isiache, ricordiamo che quella di Kyme viene datata al I o al II secolo d.C., ma che la tradizione che essa riflette è più antica<sup>16</sup>. Un’altra aretalogia, questa volta composta

---

<sup>12</sup> CIL X, 3800: “Una sola che sei tutto”.

<sup>13</sup> Bergman 1968, p. 13 [per il testo completo dell’aretalogia cfr. Bergman 1968, pp. 301-303; la numerazione dei versi segue quella lì riportata, n.d.r.].

<sup>14</sup> Grandjean 1975 [n.d.r.].

<sup>15</sup> Cfr. Bianchi 1980 [n.d.r.].

<sup>16</sup> Bergman 1968, loc. cit.

in versi esametri e proveniente da Andros, può infatti appartenere al I secolo a.C.. A sua volta, lo scrittore Diodoro Siculo, nato circa il 90 a.C. e morto circa il 20 a.C., riporta nella sua *Bibliotheca historica* (I, 27) una breve aretalogia di Iside, che contiene passi molto affini ad alcuni di quelli contenuti nell’“aretalogia di Kyme”; il testo riportato da quest’ultima è quindi alquanto più antico della pietra iscritta ritrovata nel 1925. Ciò anche perché Diodoro fa riferimento nel passo in questione ad autori anteriori a sé. Altre aretalogie isiache provengono da Ios e Salonicco (ambedue del II e III secolo d.C.); un’altra è contenuta in un papiro di Ossirinco<sup>17</sup>, che sarebbe dell’inizio del II secolo d.C.<sup>18</sup>. È cosa notevole che un’aretalogia di Iside e di Osiride si trovi nel trattato ermetico intitolato *Κόρη κόσμου* (i.e. *La pupilla del cosmo*). Ciò rivela una connessione tra Iside (e letteratura isiaca) e l’ermetismo il quale, come si vedrà nella terza parte di queste dispense, è fenomeno di largo riferimento egiziano. E si noti a questo stesso proposito come al suo inizio l’“aretalogia di Kyme”, la più completa, come si è detto, si presenti come copia di un’iscrizione incisa nell’area del tempio di Efesto (corrispondente all’egiziano Ptah) nella capitale egiziana di Menfi. Il che sembra ricondurre il genere delle aretalogie isiache, almeno le più rappresentative, proprio all’Egitto, la terra di Iside. Resta tuttavia il problema se il testo greco della suddetta aretalogia dipenda ultimamente da un testo in lingua egiziana; un’eventuale piena corrispondenza tra testo greco e supposto testo egiziano sembra esclusa dalla peculiarità greca di passi e formule dell’aretalogia in questione. Si osservi, d’altro canto (ma la cosa non ha valore decisivo), che Diodoro nel passo succitato afferma che l’aretalogia da lui in parte riferita era scritta in caratteri geroglifici a Nisa d’Arabia, sulla tomba di Iside<sup>19</sup>.

Prima di concludere su questo punto, ricorderemo ancora l’“aretalogia di Maronea” e l’“aretalogia di Cirene”, che è in giambi, e gli inni di Isidoro, provenienti dall’Egitto (Medinet Madi), sui quali

---

<sup>17</sup> *P. Oxy.* XI, 1380.

<sup>18</sup> Turchi 1930, n. 230.

<sup>19</sup> Si tratta, a questo proposito, di concezione evemeristica; la teoria del greco Evemero sosteneva che gli dèi, o alcuni di essi, erano antichi esseri umani divinizzati per i loro benefici; ora, Iside e Osiride si prestavano a tale interpretazione, dato il carattere in parte antropomorfo delle loro figure e delle loro vicende; tra l’altro, alle due divinità in questione si faceva risalire l’invenzione di beni culturali importanti, quali l’agricoltura, il diritto, etc.

verremo nell'ultimo capitolo di queste dispense. Ma ricorderemo anche che un famoso testo di religiosità isiaca, quello relativo al riscatto di Lucio nelle *Metamorfosi* di Apuleio, contiene una forma *sui generis* di aretalogia isiaca. Si tratta di più passi, che abbiamo commentato nella parte I di queste dispense.

Veniamo dunque all'“aretalogia di Kyme” (Cuma di Asia Minore). Questa aretalogia riproduce, secondo quanto afferma il testo stesso, un'iscrizione posta a Menfi, la celebre capitale d'Egitto, nell'area dell' Ἐφαιστειῶν, cioè del tempio di Ptah, il dio demiurgo, che i Greci avevano identificato a Efesto (il Vulcano dei Latini, dio artigiano ma a un livello di molto inferiore a quello del demiurgo-costruttore Ptah).

Il curatore dell'iscrizione di Kyme è Demetrio Trasea di Magnesia del Meandro. Il testo comincia con un saluto a Iside e, dopo aver menzionato il fatto che l'iscrizione è una copia di quella della stele di Menfi, dà inizio alle lodi di Iside e alle imprese da lei portate a termine per il beneficio degli uomini e per l'ordine del mondo.

Al v. 3a si inaugura la formula che poi ricorrerà spesso: la autoproclamazione di Iside con il ricorso continuo al pronome personale “io” (o alla frase “io sono...”, cui segue un nome del predicato, p. es. “io sono la signora di tutta la regione”; in altri casi, invece, si ha un predicato verbale: “Io ho separato la terra dal cielo”). Soltanto che al v. 3a, che è introduttivo, si dà anche il nome della dea: “Iside ( Ἴσις) io sono, la signora di tutta la regione” (di tutto il territorio, cioè). Con questo inizio si situa bene la posizione della dea: questa è considerata anzitutto come signora e regina, come colei che è come al vertice di un cono che nella sua altezza attraversa tutti gli strati, celesti, terrestri e inferi del mondo, e nella sua base si estende vastamente nel territorio. Si tratta di una specie di enoteismo, cioè di dottrina in base alla quale un dio a preferenza di altri raccoglie in sé le caratteristiche trascendenti e somme del divino. Ciò avviene non tanto in base a una posizione teorica che affermi l'unità del divino (come nella formula εἷς θεός “uno è (il) Dio”); avviene piuttosto perché la devozione verso un particolare dio, in questo caso Iside, ha voluto concentrare in questo le funzioni principali e somme del divino medesimo.

Quasi a smentire il primato di Iside, al v. 3b si aggiunge che la dea è stata “educata” da Hermes, cioè da quel dio egiziano (il cui nome egiziano è Thoth) che incorporava in sé la sapienza e che quindi si poteva a giusto titolo concepire come ispiratore e maestro. Ma la

funzione somma della dea viene egualmente salvata giacché essa risulta preparata (sia pure da Hermes) e avviata al governo del mondo, che essa poi di fatto esercita. Lo Hermes in questione (che, come si è detto, corrisponde al dio egiziano Thoth, dio della sapienza e dio scrittore) ci richiama a quello che nella letteratura ermetica è Hermes (Ermete) Trismegisto, il “tre volte massimo”.

Segue, sempre nello stesso contesto ideale, il v. 3c, dove Iside dice di sé di aver inventato (o trovato, che qui è lo stesso) la scrittura (γράφματα) e di aver fatto ciò insieme ad Hermes (in questo caso le competenze dei due dèi vengono a confluire, anche se rimane sempre la possibilità di distinguerne le ragioni: Iside eroina culturale, che introduce di fatto le grandi invenzioni; Hermes, l’ispiratore saggio). Si precisa, inoltre, sempre allo stesso verso, che i due dèi hanno inventato due tipi di scrittura, quella sacra (si pensi ai geroglifici) e quella popolare, e questo, dice il testo, affinché non tutte le cose si scrivano nello stesso modo. Non è qui necessario pensare a una scrittura sacra che fosse anche segreta e riferibile a culti di iniziazione, a culti misterici. Basta pensare a una scrittura che appunto si distingua per il suo oggetto, che ha solennità sacrale, di fronte a una scrittura popolare che ha finalità pratiche e amministrative.

Si passa poi al v. 4, dove la dea proclama di aver dato leggi agli uomini, leggi che non si possono mutare. Il verso specifica quanto annunciato al v. 3a, dove la dea è proclamata signora del territorio. La sua signoria si specifica in relazione alle leggi, con le quali essa governa e che dipendono dalla sua volontà, imm modificabile da chiunque. Si potrebbe forse fare qui un richiamo al nome egizio della dea, che allude al “seggio” su cui la dea troneggia e governa.

Seguono poi in un certo disordine altre autoproclamazioni della dea, di cui alcune si riferiscono alla sua parentela con altre figure divine del pantheon egiziano, altre alle sue imprese o al suo culto. Essa è la figlia maggiore (anziana) di “Kronos”, ed è moglie e sorella del re Osiride. Ella ha trovato (inventato) i frutti (la loro nascita e il loro uso) per gli uomini (v. 7); è madre di Horos il re (ella lo ha concepito da Osiride morto, come risulta da altri testi; Osiride è diventato re dei morti, e il faraone regnante si manifesta come un Horos). Al v. 9 si dice che Iside sorge nell’astro (nella costellazione) del Cane, che è in congiunzione con le crescite stagionali del Nilo. Al v. 10 si ritorna invece al rapporto con gli esseri umani e, in particolare, con le donne (come Iside è donna), dalle quali essa è chiamata “dio” (o “dea”: θεός, “essere divino”); il che pare alludere a una speciale



partecipazione femminile al culto di lei. Il v. 11 afferma che Iside ha fondato la città di Bubastis, poi con il v. 12 si passa ad attività demiurgiche, cosmiche della dea. Essa ha separato la terra dal cielo (v. 13), ha compiuto cioè il tipico atto demiurgico che secondo molte mitologie inaugura la vita sulla terra, creando uno spazio intermedio tra i due elementi originari.

Specifico invece dell'Egitto è il fatto che qui, contrariamente al solito, la terra è concepita come padre (il dio Geb) e il cielo come madre (la dea Nut); per cui non desta meraviglia il fatto che il v. 12 parli di separare la terra dal cielo e non, come in altre mitologie, il cielo dalla terra (solitamente infatti, in tali mitologie, si ha la nozione che il dio cielo viene sollevato, perché si crei, tra cielo e terra, spazio per i viventi).

Dopo la menzione della separazione del cielo e della terra (azione demiurgica orientata all'instaurazione di una situazione definitiva), viene al v. 13 un'altra azione demiurgica, definitiva anch'essa ma orientata al funzionamento continuo e regolare del cielo: Iside ha "mostrato" (cioè fondato sulla base di un atto di saggezza) le "vie degli astri" cioè i movimenti e il funzionamento del cielo. E il concetto viene ribadito al v. 14: la dea dichiara di aver "sincronizzato", "coordinato" (συνεταξάμην) il cammino del sole e della luna: essa ha come creato un grande "orologio" cosmico, che assicura il funzionamento del cielo e quindi del mondo. Lo sguardo si abbassa poi, al v. 15, al mare, non tanto inteso come elemento cosmico, ma come luogo ed elemento in cui sono necessarie determinate tecniche: la dea ha inventato le "opere marine", cioè le attività della navigazione. Si tratta dunque, per così dire, del mare degli uomini, quello in cui e attraverso cui si mostra l'industria umana, che ha bisogno di un fondatore o "inventore", appunto Iside. Al verso seguente poi (v. 16) si entra decisamente nelle cose degli uomini e precisamente in quell'ordine che, pur avendo dimensione cosmica, concerne le regole della vita umana (a cui era stato già fatto cenno al v. 4). La dea dichiara dunque al v. 16 che essa "ha reso forte la giustizia", "ciò che è giusto" (τὸ δίκαιον ἰσχυρὸν ἐποίησα); al v. 17 dichiara di aver posto insieme la donna e l'uomo (si noti come la menzione della donna preceda, il che non va inteso né in riferimento al fatto della femminilità di Iside, né a una specie di precedenza da galateo e neppure in riferimento a forme di femminismo, come avremo modo di vedere commentando il v. 27). Si entra poi con il v.

18 decisamente nei temi della vita umana e della vita di famiglia, viste sotto il profilo del rapporto reciproco dei componenti di questa.

Il v. 18 parla del fatto che Iside ha stabilito un soggiorno fino al decimo mese (contando alla maniera degli antichi) del concepito nel seno della madre; al v. 19 si dice che la dea ha posto la legge che i genitori siano amati da chi è stato generato da loro. Qui si deve notare come il dovere dei figli verso i genitori preceda (appunto al v. 19) la menzione del dovere dei genitori verso i figli (di cui si parla al v. 20); questo ordine corrisponde al concetto gerarchico, ma va al di là di questo; si parla infatti (come avverrà anche al v. 27) delle categorie per le quali va tutelato in maniera speciale un diritto di natura che potrebbe essere facilmente disatteso; il caso di genitori non abbastanza amati e considerati dai figli poteva sembrare più verosimile e quindi più bisognoso di protezione che non il caso inverso; ed è appunto per la stessa ragione che al v. 27 Iside proclama di aver imposto la legge che le donne siano amate dagli uomini, con riferimento evidente al concetto di una speciale protezione della donna nell'ambito della vita coniugale. Ancora per quanto concerne i vv. 19 e 20 (genitori e figli), si noti che ai figli viene richiesto un φιλοστοργεῖν riguardo ai genitori, cioè un amore con tenerezza (che è quella che potrebbe mancare e che quindi deve essere tutelata), mentre per quanto concerne i genitori si parla di genitori che colpevolmente si trovino in un atteggiamento abituale di mancanza di amore verso i figli (τοῖς ἀστόργοις γονεῦσιν διακειμένοις).

Si entra poi con il v. 21 nei rapporti più vasti di ordine sociale. Al detto verso Iside dichiara di aver posto termine, insieme a suo fratello Osiride, all'antropofagia; questa è intesa non tanto come espressione di crudeltà sanguinaria, quanto come espressione di rozzezza e primitività, che va abolita e superata (si noti peraltro come la moderna etnografia abbia escluso una grande primitività del cannibalismo, o comunque che questo abbia costituito norma per una cultura umana primitiva). Al v. 22 Iside dichiara di aver fondato ("mostrato") per gli uomini i riti iniziatici (μῆσεις, e qui entra la questione se dunque le aretalogie conoscano il tema di Iside dea misterica<sup>20</sup>). Poi al v. 23 la dea dichiara di aver insegnato ad onorare le statue degli dèi, atto di pietà, aggiungiamo, che era tipico dell'Egitto dove il dio era ritenuto in particolare rapporto obiettivo con

---

<sup>20</sup> Per questo problema si veda l'ultimo capitolo di queste dispense [= Bianchi 1980, n.d.r.].

la sua statua; animare le statue (con la presenza divina) era un importante atto teurgico del culto egiziano, come si vedrà nel commento di un passo dell'*Asclepius*. Sempre in rapporto al culto, al v. 24 la dea dichiara di aver costruito i santuari degli dèi, mentre con il v. 25 si torna a parlare dei valori etici ed etico-sociali stabiliti dalla dea. Questa ha abbattuto il potere dei tiranni (v. 25), ha posto termine alle uccisioni (v. 26).

Dopo il v. 27, di cui abbiamo già parlato, al v. 28 la dea ripete di aver reso la giustizia più forte dell'oro e dell'argento (cioè non corruttibile) e di aver fatto sì che la bellezza della verità sia esaltata (v. 29). Essa ha stabilito l'esistenza del contratto matrimoniale (v. 30), dato le rispettive lingue a Greci e barbari (ancora dunque il concetto della "invenzione" della civiltà e del rapporto sociale da parte della dea, v. 31), ha stabilito sulla base della natura l'opposizione tra bene e male (tra ciò che è bello e ciò che è ignominioso: v. 32), ha reso temibile il giuramento (cioè ha reso rovinoso lo spergiuro, v. 33), ha fatto sì che l'insidiatore cada sotto il potere di colui che egli voleva rendere sua vittima (v. 34), ha imposto la punizione ai colpevoli (v. 35); ha insegnato ad aver compassione dei supplici (v. 36), ha favorito in vari modi la difesa della giustizia (vv. 37 e 38). Dopo di ciò, si passa ad alcune prerogative della dea. Essa è signora dei fiumi, dei venti e del mare (v. 39), nessuno può gloriarsi senza che la dea lo valuti opportuno (v. 40); la dea è signora della guerra (v. 41), il che non va visto come una contraddizione con quanto precede: si tratta della guerra che garantisce difesa alla città (vedi al v. 54, dove si dice che essa ha elevato le mura delle città); ed è anche signora del fulmine (v. 42); essa agita e calma il mare (v. 43) e abita nei raggi del sole (v. 44), presiedendo al cammino del medesimo (v. 45). Si passa poi a dichiarazioni generali di potenza della dea. Ciò che essa vuole si compie (v. 46, cfr. v. 47), essa libera i prigionieri (v. 48), è signora della navigazione (v. 49, cfr. v. 50), ha fondato le mura delle città (v. 51), è chiamata legislatrice (v. 52). Si ritorna al concetto di Iside come titolare di attività demiurgica: essa ha fatto uscire le isole dagli abissi del mare (v. 53), è signora delle piogge (v. 54). Finalmente si dice che essa "vince il fato" (ἴμαρμένον – cioè εἴμαρμένον – νικῶ, v. 55) e il fato le obbedisce (v. 56): si veda quanto detto a suo luogo su Iside come "Fortuna vedente", come Pronoia (Provvidenza), a proposito della sorte di Lucio nel romanzo di Apuleio.

L'aretagologia si conclude (v. 57) con l'esclamazione "Salve, o Egitto che mi hai nutrito", esclamazione la quale, detta da Iside, si

ricollega a quanto esposto al v. 3b ove si dice che la dea è stata “educata” da Hermes.

È logico infatti che un essere saggio come Hermes Trismegisto educi la dea (su questo, vedi sopra al v. 3b), mentre la terra egiziana, la patria egiziana, piuttosto “nutrisce la dea”.

### *Parte III. Il trattato ermetico Asclepius*

Con la letteratura ermetica che, come si è già detto, trae il nome da Hermes Trismegistos, Hermes il “tre volte massimo”, ci troviamo davanti a testi che hanno l’aspetto di trattati, diffusi se non sistematici, relativi alla dottrina su Dio, il mondo, l’uomo, il destino. Lo studio di uno di questi trattati, l’*Asclepius*, ci mette in grado di completare, per quanto sommariamente, il nostro approccio a forme di spiritualità di età tardo-antica, e più precisamente dei secoli I-IV d.C., che hanno caratterizzato la vita e l’esperienza religiosa di diverse categorie di persone, nel mondo pagano. Il romanzo di Apuleio presenta, sia nella favola di Amore e Psiche, sia nella avventura trasformistica e poi nell’esperienza liberatrice del personaggio di Lucio, varie possibilità di interpretazione simbolica in senso platonico e misterico-misteriosofico.

Le aretologie insistono nell’aspetto culturale. I trattati ermetici sono invece espliciti nel loro affrontare temi teologici e spirituali, una teologia che talora si fa teosofia (cioè dottrina mistica e nascosta del divino e di Dio, con accenti “teopantistici”, nel senso che poi chiariremo).

Non è nostra intenzione trattare della letteratura ermetica nel suo complesso, né delle propensioni diverse che in questi trattati si manifestano verso il cosmo, che talora è visto positivamente, come immagine di Dio, e talora (cioè in alcuni dei trattati) negativamente, con accenti anti-cosmici che richiamano lo gnosticismo. Non possiamo qui trattare il problema cronologico delle origini dell’ermetismo. Ci limiteremo a riportare una osservazione di C. Moreschini<sup>21</sup>, secondo la quale Cicerone (*De natura deorum* III, 22, 56) e Varrone (presso S. Agostino, *De civitate Dei* VII, 14) ci parlano di un Hermes concepito come un antico saggio, inventore di aspetti della cultura, non come portatore di un messaggio di conoscenza di Dio e di salvezza. E ciò, nonostante che il Festugièrre, grande

---

<sup>21</sup> Moreschini 1985, p. 17.

conoscitore della letteratura ermetica, possa citare passi di età ciceroniana che accennano a un Hermes portatore di un messaggio religioso. Comunque, accenni a dottrine che per qualche aspetto richiamano temi dell'ermetismo quale lo conosciamo dai trattati ermetici (*Corpus Hermeticum*) sono attestati tra il I secolo a.C e il I secolo d.C.<sup>22</sup>.

Marziale (III, 24), dopo l'89 d.C., menziona un Hermes *omnia solus et ter unus*<sup>23</sup>: un'espressione che per un verso ricorda l'espressione *una quae es omnia* riferita a Iside<sup>24</sup>. Si tratta di una visione totalizzante di Hermes come manifestazione sola e unica della sapienza divina; il *ter*, "tre volte", riteniamo, rinforza la drasticità dell'*unus*, "uno solo", ma pare richiamare anche il "tris" (tre volte, in greco) di *Trismegistos* ("tre volte massimo").

Esaminiamo anzitutto la dottrina dell'*Asclepius* per quanto concerne l'idea di Dio<sup>25</sup>. L'unità e la totalità di Dio viene più volte riaffermata, in armonia con quanto già si legge nel passo sopra citato di Marziale: *Omnia solus et ter unus*, che in Marziale si riferisce veramente ad Hermes Trismegistos, e non a Dio. Ma si può ritenere che si tratti di un parallelismo tra le qualità di Dio e le qualità del suo messaggero, tra l'essenza unitaria e totale di Dio e l'essenza del messaggio che lo riguarda, che è un messaggio di unità e totalità, riportate al più alto livello, quello di Dio e quello della sapienza che Lo riguarda. Si ricordi anche l'espressione sopra citata di una iscrizione posta a gloria di Iside: *una quae es omnia*<sup>26</sup>.

Già al cap. I dell'*Asclepius* vediamo affermarsi la dottrina dell'unità e della totalità. Si promette ad Asclepio, da parte del Trismegisto, che se egli comprenderà il divino discorso tutta la sua mente sarà ricolma di ogni bene, "ammesso che le cose buone siano molteplici, e non piuttosto una sola, che le contiene tutte". Questa è già una chiara espressione della nozione Uno-Tutto. E il Trismegisto conferma la cosa proseguendo così: "Si vede, infatti, che queste due affermazioni – che tutto appartiene all'uno e che l'uno è il tutto – si corrispondono reciprocamente, in un modo così stretto che non si possono separare".

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Hermes da solo è tutto e tre volte uno.

<sup>24</sup> Vedi la conclusione della parte I di questo capitolo [cfr. *supra*, nota 12, n.d.r.].

<sup>25</sup> Le citazioni in italiano dell'*Asclepius* sono tratte, con qualche lieve modifica in funzione della presente esposizione, dalla traduzione di Moreschini 1985, pp. 123 ss.

<sup>26</sup> Cfr. *supra*, nota 12 [n.d.r.].

Quale termine tecnico usare per questo modo di concepire l'uno e il tutto (e di porli in rapporto immediato con Dio)? Si può usare il termine "teopantismo" (introdotto in altro contesto da uno studioso tedesco, lo Scharbau). Non si tratta, infatti, di una semplicistica e poco religiosa concezione panteistica, come sarebbe quella di chi dicesse che tutto è Dio o che tutto è divino. La frase va semmai invertita, se si vuole comprendere la posizione dell'ermetismo: Dio che è uno in sé è anche uno con il tutto. Si potrebbe forse vedere un'affinità, anche se inespressa, con concezioni di tipo orfico, quale p. es. quella attestata in un frammento di Eschilo dove si dice che "Zeus è l'etere, Zeus la terra, Zeus il cielo, Zeus il tutto (τὰ πάντα) e quanto è al di sopra di esso"<sup>27</sup> (una specie di incontro tra immanenza e trascendenza, che peraltro non significa identificazione tra le due, perché Zeus oltre che nelle cose è anche sopra di esse). Aggiungiamo che la posizione teopantistica va anche distinta da quella espressa dalla formula εἷς θεός, "uno è Dio" (espressione già usata da Senofane, nel VI secolo a.C.). Infatti, in questa formula si insiste piuttosto sull'unità del divino che non sulla questione del suo rapporto con il tutto, anche se è da pensare che Senofane con la sua formula intendesse pronunciarsi anche in questo secondo senso. Non per nulla Senofane è un anticipatore degli Eleati, i filosofi dell'unità dell'essere; inoltre, la frase completa di Senofane è la seguente: "Un solo Dio, e tra gli dèi e gli uomini grandissimo, né nel corpo ai mortali simile, né nell'intelletto"<sup>28</sup>. In ogni caso, quello che, a noi interessa è l'uso della formula εἷς θεός in età tardo-antica. E qui, come si è detto, εἷς θεός è anzitutto una proclamazione dell'unità divina<sup>29</sup>.

Un certo teopantismo è anche presente nei testi in onore di Iside, intesa come *una et omnia* (CIL X, 3800) e come dea μυριόνομα cioè "dai mille nomi" (CIL III, 882) che regna sull'universo"<sup>30</sup>. Però nel caso di Iside si potrebbe parlare piuttosto di "enoteismo", cioè di

<sup>27</sup> Fr. 70 Nauck<sup>2</sup>.

<sup>28</sup> Fr. 19 Diehl.

<sup>29</sup> La formula εἷς θεός è stata usata anche da autori cristiani ma con altre implicanze nozionali, cioè monoteisti che, che hanno portato anche a un ampliamento della formula: εἷς θεός μόνος ("uno e unico è Dio"), cfr. Peterson 1926. Talora in epigrafi pagane, a θεός si sostituisce Ζεύς e si unisce Σάραπις, il grande dio alessandrino [cfr. Bianchi 1975, pp. 246-252, n.d.r.].

<sup>30</sup> Apul., *Metamorphoseon* XI, 3 parla in rapporto a Iside di *numen unicum multiformi specie* ("nume unico dal multiforme aspetto").

venerazione di un dio a preferenza di tutti gli altri, i nomi dei quali non sono aboliti, ma identificati uno per uno con il nome di Iside.

Al cap. 2 si riprende l'argomento della totalità-unità: il Trismegisto afferma che “tutte le cose sono uno e l'uno è tutte le cose (*omnia unum esse et unum omnia*), e aggiunge una spiegazione: “Dal momento che tutte quante (le cose) sono state nel creatore prima che fossero tutte create da Lui” (concetto di tipo platonico, secondo cui le cose sono in Dio allo stato ideale, prima di essere trasferite nella realtà visibile). E continua il Trismegisto: “E non senza motivo, il creatore è stato definito «il tutto» (*omnia*), dato che tutte le cose sono le sue membra” (concezione non propriamente creazionistica ma piuttosto teopantistica; infatti il concetto di creazione, quale si ha nel monoteismo ebraico e cristiano, non ammette che le cose siano le membra di Dio). E ancora il Trismegisto: “Di Lui dunque che è, Lui solo, tutto e che è, Lui appunto, il creatore del tutto, cerca di ricordarti nel corso di questa nostra discussione”<sup>31</sup>.

Lo stesso capitolo dà anche una prima indicazione sui rapporti tra gli esseri superiori e quelli inferiori: “Tutto quello che scende dall'alto ha la proprietà di generare mentre quello che esala verso l'alto ha la proprietà di nutrire”. Si può qui pensare allo schema dualistico presentato da Plutarco nel suo *De Iside*<sup>32</sup>.

Alla fine del cap. 5 si comincia a parlare dell'uomo e del suo rapporto con le varie specie di esseri: “Si avvicina agli dèi colui che con santa religione divina, si unisce ad essi per mezzo della mente..., mentre si avvicina ai dèmoni (esseri di qualità inferiore rispetto agli dèi) colui che è congiunto ad essi. Restano, invece, esseri umani quelli che sono contenti della posizione intermedia del loro genere...”. Al cap. 6 si continua affermando che l'uomo è un essere meraviglioso perché ha natura composita. Egli, infatti, trapassa nella natura divina come se egli stesso fosse un dio, conosce il genere dei dèmoni e “disprezza quella parte di sé che appartiene alla natura umana, perché ripone la sua fiducia nell'altra parte, che è divina”. In altre parole, l'uomo è congiunto agli dèi perché “la sua natura divina lo unisce ad essi”, mentre “quella parte di sé per cui è terreno, nel suo intimo egli la disprezza”. In posizione intermedia (che in greco sarebbe espressa dall'aggettivo *μεθόριος* = “che sta sulla linea di confine”, cioè delle due nature, divina e terrena), l'uomo “ama quegli esseri che sono sotto

<sup>31</sup> La stessa tematica torna ai capp. 9 e 20 [cfr. *infra*, n.d.r.].

<sup>32</sup> E che illustriamo al capitolo 5 di queste dispense [cfr. Bianchi 1986, n.d.r.].

di lui mentre è amato da quelli che sono al di sopra”. Così, egli si prende cura della terra. D’altra parte, tra tutti gli esseri animati, solo gli umani sono dotati dall’intelletto della possibilità di comprendere l’essenza di Dio; essi soli hanno posizione eretta, rivolta all’alto. Così (cap. 7) l’uomo solo è essere animato composto di due parti: quella “essenziale” a somiglianza di Dio e quella materiale (ὕλικόν), che è il corpo, il quale non è elemento negativo perché circonda e protegge l’elemento divino dell’uomo. Dal canto suo, l’universo è un “secondo dio” un “dio sensibile” chiamato a contemplarlo (cap. 10). L’uomo è chiamato a occuparsi della terra, con le varie tecniche (agricoltura, navigazione, scambi), senza le quali (cap. 8) il mondo non può essere perfetto (quest’idea, che anche ciò che concerne le cose inferiori fa parte della perfezione del tutto, si ritrova da Platone a Plotino). Vero è che “alcuni uomini – e costoro furono pochissimi – ebbero in sorte, perché erano dotati di una mente pura, il venerando compito di elevare lo sguardo al cielo. Coloro, invece, che in seguito alla mescolanza delle loro due nature si sono impigriti, per colpa del peso del proprio corpo, a intendere solamente le cose più basse, ebbero il compito di occuparsi degli elementi e delle cose ad essi inferiori” (cap. 9). Resta comunque che l’uomo, per la sua doppia natura, può avere cura delle cose terrene e amore per Dio.

La posizione, come si vede, è bilanciata, tutt’altro che contraria al cosmo (cioè anti-cosmica); ma rimane la distinzione tra diverse categorie di uomini, così come rimane l’idea che il corpo con il suo peso può causare impigrimento e considerazione solo delle cose più basse, e provocare anche una mescolanza delle due nature. Se questo concetto di mescolanza andasse preso propriamente in senso ontologico, avremmo dunque che la mescolanza delle nature separa dall’ideale, mentre la distinzione o separazione tra esse congiunge a questo.

Tutto sommato, si tratta di una concezione armonistica del cosmo e dell’uomo, ma con qualche elemento di dualismo antropologico, che del resto richiama la tradizione del platonismo.

Non molto pronunciata è nell’*Asclepius* la tematica sul male, implicita peraltro in quanto già detto. Il male sorge nella mente dell’uomo a causa di vane immagini (cap. 7) e a causa della mescolanza e appesantimento di cui si è già detto. In particolare (cap. 11) occorre combattere con la virtù del disprezzo la brama di tutto quello che non ci appartiene; queste cose da non bramare sono i “possessi”, oggetti estranei all’uomo; occorre disprezzare l’impulso da



cui sorge il difetto del desiderio. Si deve così disprezzare quella parte mortale che all'uomo è stata aggiunta “per la necessità che gli è stata imposta, di conservare il mondo più basso”. Torna qui una certa ambivalenza tra compito dell'uomo nei confronti di ciò che è sotto di lui e rischio di appesantirsi<sup>33</sup>. D'altra parte, il concetto di “disprezzo” – che abbiamo incontrato più volte – non va inteso in senso drastico, ma nel senso di un atteggiamento che sappia mantenere le distanze o i giusti giudizi di valore, “secondo quanto richiedono la dignità e la convenienza”.

A tutto questo corrisponde un riferimento escatologico (fine del cap. 11 e inizio del cap. 12): coloro che accrescono la bellezza del cosmo e conformano la propria opera alla volontà divina saranno ricompensati, e, terminato il loro servizio, saranno spogliati del carcere di questo mondo, sciolti dalle catene della natura mortale e restituiti puri e santi alla natura della loro parte superiore, cioè della parte divina. Invece, chi ha vissuto in modo empio, si vedrà rifiutare il ritorno al cielo e per lui “si preparerà un'orribile trasmigrazione in altri corpi indegna di un animo santo”.

Seguono, assieme ad altri argomenti, alcune previsioni pessimistiche del Trismegisto: dopo di noi non si nutrirà più amore per la filosofia (intesa come religiosa e pura riflessione sul divino e l'umano – cap. 12, e cap. 14), quella filosofia cui si oppone l'inopportuna “curiosità”<sup>34</sup>. Dopo alcune osservazioni sul concetto di materia (che continuano al cap. 17)<sup>35</sup>, si viene a una più esplicita considerazione del perché del male (cap. 16). Alcuni, infatti, domandano: non poteva Dio eliminare il male della natura? Quel male che si trova ad essere quasi un membro, una parte del mondo. La risposta è che Dio ha donato all'uomo l'intelletto e l'apprendimento per evitare il male (cfr. anche cap. 22).

Dopo un'affermazione (cap. 19) di natura metafisica sulla dualità tra ciò a partire da cui sono fatte le cose, cioè la materia, e quello ad opera del quale esse sono fatte (il creatore), si torna alla tematica su Dio (cap. 20), che è privo di nomi o addirittura li possiede tutti “in quanto è uno e tutto” (tematica teopantistica), “sì che è necessario che tutte le cose siano chiamate con il suo nome o che Egli

---

<sup>33</sup> Cap. 11 verso la metà e cap. 22 sui vizi della materia e del cibo.

<sup>34</sup> Cfr. quanto osservato a questo proposito nel capitolo III, seconda parte, di queste dispense, a proposito di Lucio in Apuleio [ancora inedito; cfr. nota 5, n.d.r.].

<sup>35</sup> La materia è qui considerata platonicamente come “ricettacolo”.

stesso sia chiamato con il nome di tutte le cose”, e si parla ancora della tematica della totalità di Dio (capp. 20 e 21).

Interrompiamo qui la nostra lettura dell'*Asclepius*, non prima però di menzionare il riferimento che l'opera fa alle statue divine (capp. 23 e 24), statue animate piene di spirito vitale e presaghe del futuro: tema che accenna a un aspetto tipico della pietà teurgica<sup>36</sup> tardo-antica. L'attribuzione di questa tematica all'Egitto spinge l'autore ad affermare che l'Egitto è immagine del cielo, dove scendono le cose governate dal cielo, e che l'Egitto è il tempio di tutto il mondo. Ma si annuncia un tempo in cui verranno decadenza e oblio della pietà verso gli dèi, i quali torneranno al cielo abbandonando l'Egitto; verranno degli stranieri invasori, Sciti o Indi, e l'Egitto diventerà terra di sepolcri. Resteranno solo gli antichi racconti, cui i posteri non crederanno, e le parole incise sulle pietre a narrare le antiche pietose azioni. Il mondo non sarà più considerato ammirevole (cap. 25), “l'uomo religioso sarà considerato pazzo, l'empio prudente, il furioso forte”. Questa sarà la vecchiaia del mondo (cap. 26). Ma alla fine Dio, dopo catastrofi purificatrici, “richiamerà il mondo al suo primitivo aspetto”, in una veneranda palingenesi; infatti, la volontà di Dio rimane uguale a se stessa, essa vuole ciò che è buono. Si fonderà una nuova città all'estremo limite dell'Egitto e ad essa si affretterà la stirpe dei mortali.

Omettiamo gli ultimi capitoli, in cui si torna a una tematica filosofica su ciò che è mutevole e ciò che è eterno, sul tema della necessità e dell'ordine etc. Notiamo solo che al cap. 37 si menziona Asclepio, inteso come avo del personaggio Asclepio che dà il nome al trattato, e si menziona Iside che dà beni se propizia e mali se irata; ma subito si aggiunge una riflessione che sembra diminuirla, di fronte all'ideale religioso del Trismegisto: gli dèi terrestri e materiali si adorano facilmente; e altrettanto problematico viene considerato dall'autore il culto egiziano degli animali divinizzati.

#### Abbreviazioni e bibliografia

Bergman 1968: J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala 1968

Bianchi 1975: U. Bianchi, *La religione greca*, Torino 1975

---

<sup>36</sup> Per teurgia si intende una manipolazione di realtà divine.

- Bianchi 1980: U. Bianchi, *Iside dea misterica. Quando?*, in G. Piccaluga (ed.), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, pp. 9-36
- Bianchi 1983: U. Bianchi, *La salvezza nei culti misterici dell'Impero romano*, in AA.VV., *Le religioni della salvezza nel mondo antico*, Faenza 1983, pp. 1-20
- Bianchi 1986: U. Bianchi, *Plutarco e il dualismo*, in F.E. Brenk, I. Gallo (edd.), *Miscellanea plutarchea. Atti del I Convegno di Studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*, "Quaderni del «Giornale Filologico Ferrarese»" 8, Ferrara 1986, pp. 111-120
- Bianchi 1987: U. Bianchi, *Per la storia della teologia dei Greci: la «Teogonia» di Esiodo*, in AA.VV. *La coscienza religiosa del letterato pagano*, «Pubblicazioni del D.AR.FI.CL.ET. (Università di Genova, Facoltà di Lettere)» n.s. 104 (1987), pp. 9-26
- CIL: Corpus Inscriptionum Latinarum
- Grandjean 1975: Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, "Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain" 49, Leiden 1975
- Moreschini 1985: C. Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, "Biblioteca di Studia antichè" 47, Pisa 1985
- Peterson 1926: E. Peterson, *Eis theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, "Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments" 41 = n.s. 24, Göttingen 1926
- P. Oxy.: Papyri Oxyrhynchitae
- Turchi 1930: N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi Hellenistici*, Roma 1930