

V. Der Körper Gottes und seine Darstellungen – Il corpo del Dio e le sue rappresentazioni

Alcune note storico-religiose sulla questione del corpo divino nella Tarda Antichità

Chiara O. Tommasi

Abstract

The present essay discusses some texts, mainly pertaining to Late antiquity, that outline the notion (either real or metaphorical) of divine corporeity, among which Arnobius, the Pseudo-Clementine Homilies, Marius Victorinus, and some oracles. The texts are examined in a comparative perspective, trying to highlight similarities and differences and, when possible, suggesting mutual influences, and taking into account different milieus, such as Iranian and Vedic literature, Orphic and Gnostic-Hermetic tradition, as well as Jewish mysticism.

Discutere la nozione di corporeità divina¹ appare a prima vista paradossale, visto il prevalere, particolarmente in età tardoantica, di attributi che fanno riferimento alla divinità priva di forma e figura, colore,² attributi che di norma la cultura patristica, imbevuta di platonismo, avrebbe poi fatto propri e adattato al Dio cristiano (con la nota eccezione di un caso come quello tertulliano, ancora largamente influenzato dallo stoicismo, o della meno conosciuta setta gnostica degli Audiani; tracce di questa concezione, in parte, sono presenti persino in Origene o Agostino).³ Inoltre, la critica all'antropomorfismo che connota il politeismo è un dato ben noto (fin da Senofane), e sarà sufficiente qui ricordare la pagina caratterizzata da uno stile ironico e quasi grottesco in cui l'apologeta Arnobio, da consumato re-

-
- 1 Del tema in generale discute l'ampia e dettagliata monografia di Marksches, Ch. (2016), „Gottes Körper“. Abbiamo cercato di selezionare, nel presente contributo, testi e problemi di cui Marksches non tratta o che affronta solo per cenni.
 - 2 Su questo punto si vedano lavori classici come Mortley, R. (1986), „From Word to Silence“. Tra i testi che presentano tale elaborazione in senso negativo vi sono pagine celebri quali il cap. X del *Didaskalikos* di Alkinoos, Apul., *Plat.* I 5, e Mar. Victorin., *adv. Arium* I 49, con le sue riprese letterali dallo scritto gnostico *Zostriano*, su cui cfr. Tommasi, Ch. O. (2002), „Viae negationis“.
 - 3 Sugli Audiani cfr. Epiph., *haer.* 70; Theodor., *hist. eccl.* IV 9; *haer. fab. comp.* IV 10; Arnob. Iun., *praedest.* I 50, con Bee, G., (2006) „Audians“. Su Agostino cfr. Paulsen, D. L. (1990), „Early Christian Beliefs“; Griffin, C., Paulsen, D. L. (2002), „Augustine“.

tore, si fa beffe della credenza per cui gli dèi avrebbero un corpo, che dunque userebbero anche per abbandonarsi alla sfrenata lascivia e che mostrebbe i segni del degrado fisico, oppure manterrebbe le caratteristiche dei corpi umani, capelli ricci o lisci, occhi cerulei o bruni, nasi camusi o adunchi, per non parlare delle interiora; enfatizzando, come è suo costume, le immagini talora sgradevoli e persino ripugnanti di una fisicità fin troppo concreta, volutamente dimenticando nella sua *vis polemica* come la mitologia ascrivesse agli dèi un corpo immortale e perfetto, Arnobio riprende e amplia un tema già presente nel *De natura deorum* ciceroniano,⁴ concludendo:

Naturam omnem divinam, quae neque esse coeperit aliquando nec vitalem ad terminum sit aliquando ventura, liniamentis carere corporeis neque ullas formarum effigies possidere, quibus extima circumscriptio membrorum solet coagmenta finire. Quicquid enim tale est, mortale esse arbitramur et labile; nec obtinere perpetuam posse credimus aevitatem quod extremis coercitum finibus necessaria circumcludit extremitas.

„L’intera natura divina, che in nessun’epoca ha avuto inizio e in nessun’epoca giungerà mai al termine della vita manca di lineamenti corporei e non possiede alcunché di simile a quelle forme con cui i contorni esterni delle membra abitualmente delimitano la struttura del corpo. Tutto quello che è così, lo riteniamo mortale ed effimero, ed è nostra convinzione che non possa ottenere immortalità perenne ciò che è stretto da limiti esterni ed è circoscritto necessariamente nella sua delimitazione.“

A questo proposito, poi, l’apologeta aggiunge un’altra interessante notazione⁵ accennando alle:

Iudaeicas [...] et Sadducaei generis fabulas, tamquam formas tribuamus et nos deo: hoc enim putatur in eorum litteris dici et velut re certa atque auctoritate firmari.

4 Arnob., *nat.* III 8 sgg. Per un esame dettagliato del passo rimandiamo a quanto osservato in Arnobio, *Contro i pagani*, 288 sgg.

5 Arnob., *nat.* III 12. Essa sembra probabilmente derivare da Orig., *c. Cels.* I, 48; Stroumsa, G.G., „Le couple“, 49 sgg. osserva come l’accusa mossa ai Sadducei di antropomorfizzare la figura divina ricorra anche nel Talmud e in uno scrittore arabo della fine del secolo XI, al Muqammi, e come essa si possa inserire in un contesto di polemica tra Sadducei e Farisei circa l’opportunità di bruciare incenso prima o dopo essere entrati nel Tempio, poiché i fumi avrebbero in tal modo creato una

„Storie dei Giudei o dei Sadducei, quasi che pure noi attribuiamo un determinato aspetto a Dio: tale credenza si ritiene infatti che sia contenuta nei loro libri e confermata quasi con certezza autorevole.“

Accanto a un generale rifiuto dell'antropomorfismo, è infatti interessante ricordare come alcuni passi scritturistici sembrano invece adombrare concezioni di questo tipo,⁶ e come esse siano perdurate sottotraccia, fino a essere elaborate e fatte proprie in testi „esoterici“ di differente estensione e difficile contestualizzazione, quali quelli che risultano nelle varie redazioni dello *Shi'ur Qomah* („La misura di Dio“) in cui, sviluppando motivi presenti nella letteratura hekhalotica e forse già muovendo dalla descrizione di Cant. 5, 11–16, si presenta la misura delle singole membra di Dio e la loro distanza dalla terra.⁷

sorta di nube grazie alla quale sarebbe stato possibile vedere il volto di Dio senza venirne consumati.

- 6 Benché compaiano nella Scrittura attributi che facciano pensare all'antropomorfismo: Is. 66:1; 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 Stroumsa, G.G. (1983), „Form(s) of God“; Id., „The incorporeality of God“; Barr, J. (1968–1969), „The Image of God“; Goshen-Gottstein, A. (1994) „The Body as Image“; Stern, D. (1992), „Imitatio Hominis“; Aaron, D.H., (1997) „Shedding Light“; Costa, J. (2010), „Le corps“. Per il rifiuto dell'antropomorfismo in Filone si può ad esempio vedere *Opif. m. 69 e vit. Moys. I 158*; dal *c. Cels.* di Origene (I,15) apprendiamo che anche Numenio attesta che gli Ebrei considerano Dio come incorporeo; e contro un facile antropomorfismo presenta alcune considerazioni l'opera attribuita talora a Basilio di Cesarea, *struct. hom. I 5* (SC 160): „Dio non ha figura ed è semplice; non immaginarti a suo riguardo una forma; non sminuire lui che è grande al modo degli Ebrei; non circondare Dio con concetti corporei; non descriverlo con il tuo pensiero; nella sua grandezza è incircoscivibile“ (ἀσχημάτιστος ὁ θεὸς καὶ ἀπλοῦς· μὴ φαντασθῆς μορφήν περὶ αὐτόν. μὴ σμικρύνῃς Ἰουδαϊκῶς τὸν μέγαν, μὴ περιλάβῃς τὸν θεὸν ἐννοίαις σωματικαῖς, μὴ περιγράψῃς αὐτὸν τῷ σῶ νῶ. ἀπεριληπτός ἐστι τῷ μεγέθει).
- 7 Per la datazione dell'opera, i cui manoscritti risalgono al XII secolo, Scholem, G. G. (1965) „Jewish Gnosticism“, ipotizza un milieu tra I e II secolo; cfr. anche Id., (1962) „Von den mystischen Gestalt“. Interpreti più recenti (soprattutto Cohen, M.S. [1985], „The Shi'ur Qomah: liturgy“ e [1983], „The Shi'ur Qomah: Texts“), suggeriscono invece un contesto tardoantico e tendono a minimizzare le componenti esoteriche; a una data ancor più tarda pensa van der Horst, P. (1987), „The Measurement“. Cfr. inoltre Jackson, H.M. (2000), „The Origins and Development“, con interessanti raffronti tratti da autori pagani (Iambl., *myst. II 4*; Paus., V 11,9, sulla statua di Zeus opera di Fidia, e altri); Idel, M. (2011), „In a Whisper“; Morray-Jones, C.R.A. (2009), „The Body of the Glory“. Orlov, A. (2005), „The Enoch-Metatron Tradition“ ipotizza come al tema si possa collegare anche la figura dell'angelo Metatron; per alcuni raffronti (già evidenziati da Scholem) tra la tradizione di Enoch e *Shi'ur Qomah* cfr. Id. (2005), „Without Measure“. Stroumsa, G.G.

Contribuì indubbiamente al formarsi di questa dottrina non solo il tema della „gloria“ di Dio in Ez. 1:26,⁸ ma soprattutto il motivo della creazione dell'uomo „a immagine e somiglianza“ di Dio, presente, forse per influenti giudaici, anche nell'ermetico *Poimandres*.⁹ In forma assai singolare il tema della creazione del corpo di Adamo compare in uno dei testi gnostici più antichi, l'*Apocrifo di Giovanni*, che pare anteriore a Ireneo, e al tempo stesso irrelato con la speculazione valentiniana, opera in cui sembrano confluire motivi tratti da svariati ambiti di pensiero (greco, giudaico, iranico): alla creazione dell'uomo sono preposti 365 angeli, dai nomi ebraici, che agiscono per ordine del Demiurgo e foggiano ciascuno una singola parte del corpo, dal capo fino alle unghie dei piedi. Nonostante la bizzarria di questi dettagli, l'opera può essere letta nel suo complesso come un racconto della creazione, sulla falsariga dei primi capitoli della Genesi, che aggiunge tuttavia elementi di fisiologia e cosmologia tratti dal *Timeo*, segnatamente la discussione di midollo, nervi, ossa, carne, pelle, etc., di 73b–76e. Allo stesso tempo, il racconto della creazione del protoplasta sembra risentire anche della dottrina di una particolare „melothesia“ planetaria, che legge cioè corrispondenze tra varie parti del corpo e i pianeti o le costellazioni, quale quella testimoniata nello *Zadspram*, un tardo scritto (IX sec.) in pahlavi, ove il corpo umano è formato da sette strati.¹⁰

(1981), „Le couple“, p. 44, annette ai precedenti di tale tradizione esoterica il brano di ps.Hippol., ref. IX,16,4, a proposito degli Elchasaiti, discusso anche da Jackson, H.M. (2000), 392 e soprattutto da Fossum, J. (1983), „Jewish-Christian“. Anche la visione del „corpo di gloria“ riferita da Ireneo, I 14,3 a Marco il Mago, è stata ricondotta ad ambienti simili. Il dettagliato lavoro di Berno, F. (2016), „Allegoria templare“ discute un argomento affine, vale a dire l'utilizzo di metafore topologiche per descrivere il corpo di Cristo nel *Vangelo di Filippo*.

8 Quispel, G. (1980), „Ezekiel 1:26“.

9 Dodd, C.H. (1954), „The Bible“, 146 sgg. con interessanti considerazioni circa il tema dell'Anthropos primordiale o Urmensch, attestato, tra le altre cose, anche nel mito iranico della creazione di Gayomard; Pearson, B. A. (1981), „Jewish Elements“. Stroumsa, G.G. (1981), „Form(s) of God“, 273 sg. nota la sostanziale equivalenza semantica tra εἰκόν and μορφή.

10 Cfr. l'analisi attenta e fine offerta da van den Broek, R. (1981), „The Creation“, per il quale è da far risalire in ultima analisi a una esegesi del *Timeo* anche l'idea che sia un demiurgo inferiore (ma non necessariamente malvagio, come avverrà nello gnosticismo) a foggare l'uomo, probabilmente tramite la mediazione di Filone, che distingue una creazione ideale (Gen. 1:26) e una creazione effettiva in Gen. 2,7. L'idea della anche nell'Egitto ellenistico di astronomi quali Nechepso e Petosiris, mentre, la *Tetrabiblos* di Tolomeo attesta una *melothesia* solo parzialmente coincidente con quella dello *Zadspram*. Sul tema cfr. anche Albrile, E. (2010), „Corpi celesti“, 109 sg.

Più interessante e meno conosciuto è però il lungo brano contenuto in ps. Clem. Rom., *hom.* XVII 7–10, all'interno di una predica di Pietro rivolta contro gli insegnamenti gnosticheggianti di Simon Mago (e forse non privo di elementi antipaolini),¹¹ ove si afferma che gli angeli contemplanò il volto (*πρόσωπον*) del Padre, il quale infatti ha una forma e delle membra, benché primariamente e unicamente per bellezza, non perché se ne serva. Esse sono elencate secondo un modulo contrastivo: non ha occhi per vedere, perché vede dappertutto e il suo corpo è molto più brillante della vista umana; non ha orecchie per ascoltare, perché dappertutto egli ascolta, e comprende, e muove e agisce; ma la sua forma è la più bella perché i puri di cuore possano vederlo. A questa affermazione è direttamente collegata l'allusione al passo della Genesi sulla creazione dell'uomo a immagine di Dio, mediante l'utilizzo della metafora del 'sigillo' („stampandolo come in un grande sigillo“): in quanto immagine di Dio, l'uomo può essere il signore dell'universo e va onorato. Nel prosieguito, si tenta di risolvere l'impasse per cui, se Dio ha una forma e una figura, è anche in un luogo, ma se è in un luogo ed è circoscritto da esso, sembra inferiore e non è chiaro come possa essere grande più di tutti gli esseri, mediante la discussione dell'esistenza di Dio nello spazio: lo spazio di Dio è non-esistente, benché Dio sia „colui che è“, con la distinzione tra lo spazio (o meglio, il vuoto, secondo l'esempio di un recipiente e di ciò da cui è riempito) come non-essere, e Dio come essere.

Per spiegare questo, ossia che ciò che circoscrive non è necessariamente superiore a ciò che viene circoscritto, l'autore ricorre alla metafora del sole, che „è circolare ed è circoscritto dall'aria, ma al tempo stesso la illumina, la scalda e la frange, tanto che, qualora si allontanasse, l'aria sarebbe avvolta dalla tenebra“. Similmente, Dio è, per così dire, il centro e il cuore dell'universo, che si estende in tutte le direzioni (alto, basso, destra, sinistra, davanti e dietro) e divide il cosmo – evidentemente infinito – in intervalli regolari: ma è proprio in virtù di tale natura determinante che Dio può delimitare l'universo e ha perciò una figura. In tal modo si può lodare la sua bellezza, spiegabile solo ipotizzando la presenza di una forma, così come si può pensare di vedere Dio solo presupponendo che egli abbia una figura.

Considerando il contesto giudeo-cristiano della ‚Vorlage‘ delle *Omelie*, Scholem, e sulla sua scorta molti altri studiosi, suppose che alla base di questo passo vi fosse un ambiente elcasaita o ebionita, lo stesso in cui a suo parere maturò lo *Shi'ur Qomah*; l'indagine più recente di Coté propende

11 Sul passo cfr. le considerazioni di Coté, D. (2012), „La forme de Dieu“. Più in generale cfr. anche Presezzi, C., (2014), „Essere immagine“.

per sfumare tale teoria secondo cui il passo presenterebbe reminiscenze dirette dello *Shi'ur Qomah*, pur concedendo che la mistica giudaica abbia influenzato gli ambienti giudeo-cristiani da cui si originarono le *Omeli*; viceversa, è incline a supporre che di queste nozioni l'autore del romanzo pseudoclementino si sia servito per contrastare la conoscenza attraverso la visione di matrice paolina, finendo con risultare in opposizione anche alle visioni presentate nella mistica giudaica della ‚merkabah‘. Mentre tale ipotesi ci appare un po' sforzata,¹² riteniamo invece assai pertinente l'osservazione, già discussa da Shlomo Pines,¹³ secondo cui la terminologia usata nell'omelia richiami molto da vicino il lessico filosofico, segnatamente quello stoico (χώρα, τόπος, κενόν), e che forse l'autore potesse essersi ispirato ai circoli neoplatonici attivi in Siria a partire dal III secolo.

Del resto, una interessante traccia di tale concezione sembra ritrovarsi anche in un brano di Mario Vittorino (nelle righe finali di *adv. Arium* IV 24), ove il nesso *dictus est* fa presupporre che Vittorino si serva di una fonte, rimasta non identificata:¹⁴

Unde dictus est et sedere quasi in centro τῶν πάντων ὄντων, id est omnium quae sunt, unde universali oculo, id est lumine substantiae suae, qua vel esse est vel vivere vel intellegere, ideas τῶν ὄντων non versabili aspectu videt, quia et quies est et a centro simul in omnia unus est visus.

„Per cui è stato detto che sta ferma, per così dire, nel centro di tutte le cose, e con occhio universale, vale a dire con la luce della sua sostanza, con la quale è essere o vivere o pensare, vede le idee delle cose con una vista che non si muove, perché è quiete ed è vista unica, che dal centro si muove contemporaneamente verso tutte le cose.“

12 Non sembra neppure del tutto esatto asserire che non vi sono riferimenti a numeri e misure: essi non sono dettagliati come quelli del testo ebraico, ma si parla comunque di una distanza di tre o sei infiniti.

13 Pines, S. (1989), „Points of Similarity“, 74 sgg. Nelle pagine successive, lo studioso istituisce inoltre puntuali raffronti con Bardesane e con il *Sefer Yezirah*.

14 Hadot, P. (1961), „Porphyre“, 430 sg. e già nel commento alle opere di Mario Vittorino (SC 69), 1036, pensa a un inno o a un testo oracolare, probabilmente ispirato dalle coeve teologie solari (nel commento raffronta Macrob., *Sat.* I 23,9 e Synes., *hymn.* I 151 e IX 69); il testo di SC emenda in *lineas* il tradito *ineas*, mentre lo studio successivo „Porphyre“ suggerisce di correggere in *ideas*, sulla base di un raffronto con il *Timeo*; dobbiamo una prima ispirazione per questo accostamento tra il passo delle *Pseudo-Clementine* e Vittorino a Pines, S. (1997), „Points of Similarity“, 99 sgg.

Il passo di Vittorino rappresenterebbe dunque una inserzione ‚anomala‘ rispetto alla tradizione platonica, che sottolinea la nozione di incorporeità divina. È possibile supporre che Vittorino e le *Omellie pseudoclementine* attingano a una fonte comune o a concezioni simili, maturate in tutta verisimiglianza nell’ambito della teologia solare tardoantica, come farebbe supporre l’impiego di immagini quali l’occhio o i raggi.¹⁵ Le somiglianze tra Vittorino e le *pseudoclementine* sembrano estendersi, peraltro, anche alle righe precedenti, quando lo scrittore latino afferma che Dio appare illimitato, ma che in realtà è *sibi terminatus et mensus*, secondo una concezione greca che tendeva a considerare in maniera negativa la indeterminazione, il che suona abbastanza simile a quanto si afferma in *Hom.* XVII 9,1.¹⁶

L’identificazione delle singole membra di Dio con l’universo e con gli elementi è del resto accennata anche in Giustino, *dial.* 114, che fa riferimento a Ps. 8,4, o anche in un oracolo della *Teosofia di Tubinga*, 52 Erbse (I 56 Beatrice, citato nella traduzione di Lucia Maddalena Tissi) dai toni apocalittici e significativamente indirizzato contro i Giudei, che si conclude con le parole:

ὄμνυμι τὸν κατέχοντα θρόνους ἐπὶ γαῖαν ἅπασαν
καὶ τῶν οὐρανίων μακάρων γεννήτορα κείνον,
κατέχει πόντον πολὺν γλαυκὴν τε θάλασσαν·
πάντα χαμαὶ πεσέει καὶ πάνθ’ ἓνα θρήνον ἀείσει.

„Giuro in nome di colui che detiene i troni su tutta quanta la terra
E in nome di quel padre dei beati celesti
Che contiene il ponto grigio e il glauco mare:
ogni cosa precipiterà a terra e ogni cosa intonerà un unico lamento funebre.“

Rielaborando quindi l’immagine biblica, l’oracolo in questione sembra risentire altresì di un motivo altrove attestato nella cultura greca, segnatamente in testi in cui l’aspetto religioso si affianca a quello di una filosofia volgarizzata e depauperata dei suoi aspetti più tecnici. Tale è ad esempio un brano tratto dai *Saturnalia* di Macrobio, presente all’interno di quella che è forse una delle sezioni più interessanti dell’opera, ossia il celebre discorso di Vettio Agorio Pretestato (I 17,1–23,1), ove emerge la concezione secondo cui gli dèi cosmici siano paragonabili ai pianeti, ma che, nella loro

15 Il tema della corrispondenza tra le varie parti del cosmo (su cui cfr. *supra*, n. 10), espresso dalla metafora dell’irraggiamento è presente anche in *corp. herm.* X 22.

16 Cfr. anche *adv. Arium.* I 49: *soli autem sibi et discernibile et definitum*. Sul tema della infinitezza cfr. Mühlenberg, E. (1966), „Die Unendlichkeit“.

totalità altro non siano se non aspetti del dio supremo, appunto il Sole, venerato da vari popoli con nomi e aspetti diversi.¹⁷ Per fare questo Macrobio si serve di svariate fonti di carattere erudito (tra le quali in tutta probabilità scritti porfiriani perduti o giuntici frammentari, il *De sole*, il *De simulacris* e forse il *De philosophia ex oraculis haurienda*), cui inframmezza spiegazioni etimologiche e giochi di parole. In I 20,16–18 sono riportati i versi di un oracolo di Serapide, ove si attesta come a ciascuna parte del corpo del dio corrisponda una parte del corpo umano:

Accipe nunc quid de sole vel Sarapi pronuntietur oraculo. nam Sarapis, quem Aegyptii deum maximum prodiderunt, oratus a Nicocreonte Cypriorum rege quis deorum haberetur, his versibus sollicitam religionem regis instruxit:

εἰμι θεὸς τοιὸς δὲ μαθεῖν, οἶόν κ' ἐγὼ εἶπω·
οὐράνιος κόσμος κεφαλῇ, γαστήρ δὲ θάλασσα,
γαῖα δὲ μοι πόδες εἰσὶ, τὰ δ' οὐατ' ἐν αἰθέρι κεῖται,
ὄμμα δὲ τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο.

Ex his apparet Sarapis et solis unam et individuum esse naturam.

„Apprendi dunque come si pronuncia l'oracolo a proposito del sole, ovvero Serapide. Infatti, allorquando gli fu domandato da parte del re cipriota Nicocreonte, quale dovesse essere considerato tra gli dèi, Serapide, che gli Egiziani rivelarono essere il sommo dio, con questi versi dette istruzioni ai timori religiosi del re:

quale dio io sia, apprendilo secondo come te lo espongo:

la testa è il mondo celeste, lo stomaco il mare;

la terra sono i miei piedi, le orecchie sono nell'etere;

l'occhio splendente è la brillante face del sole:

da queste parole appare che la natura del sole e di Serapide è una e una sola.“

Al di là della *vexata quaestio* che investe tutti gli oracoli riportati in fonti tardive, circa la autenticità o meno di tali pronunciamenti, si può concordare con Roelof van den Broek (al quale si deve, come ancor prima a Richard Reitzenstein, una pionieristica analisi del passo)¹⁸ che l'oracolo è senz'altro databile all'età ellenistica, confermando quindi le indicazioni

17 Liebeschuetz, W. (1999), „The Significance“. Sull'enotheismo solare e più in generale sulla questione del cosiddetto monoteismo pagano cfr. Tommasi, Ch. O. (2012), „The Bee Orchid“, cap. 6.

18 Van den Broek, R. (1987), „The Sarapis Oracle“; Reitzenstein, R., Schraeder, H. H. (1926), „Studien“, 69–103.

della cornice storica che lo vogliono indirizzato a Nicocreonte, tiranno di Cipro e costretto al suicidio nel 311 a.C., ma evidentemente venne poi caricato di significati più profondi in un periodo successivo. Il tema della divinità raffigurata come un macrantropo rientra senz'altro nel più generale motivo dell'essere supremo e della sua onniscienza, fatto lungamente oggetto della riflessione di Raffaele Pettazzoni; ma riconosciamo altrettanto facilmente il motivo delle ‚corrispondenze‘ che Antoine Faivre ha identificato come uno dei temi dominanti nella tradizione dell'esoterismo occidentale.¹⁹

A favore dell'ipotesi di uno sviluppo originatosi da un nucleo iniziale giocano vari fattori, tra cui la ampia attestazione di oracoli di Serapide,²⁰ dio di natura solare,²¹ e più ancora onnisciente e onniveggente,²² ma soprattutto le numerose consonanze con la letteratura orfica e in particolare con una *imagerie* contenuta nel papiro di Derveni e in una ampia messe di testi trasmessi da fonti successive, tra cui spicca il celebre frammento 168 Kern (243F Bernabé), un inno che celebra la potenza demiurgica universale e la natura totalizzante di Zeus, dalla cui testa tutto si origina:²³

-
- 19 Pettazzoni, R. (1954), „Essays“, 164 sgg.; Brach, J.-P., Hanegraff, W.J. (2006), „Correspondences“. Si veda anche Gignoux, Ph. (1994), „La doctrine“; Id. (2001), „Man and Cosmos“, 49 sgg. Ulteriori spunti sono offerti da M. Gabriele in Porfirio (2012), „Sui Simulacri“, 151 sgg.
- 20 Cfr. e.g. *theos. Tub.* 25 Erbse = Porph., *de phil.* fr. 318 S. = Eus., *praep. ev.* V 13,1-2; altre occorrenze sono rubricate in Tissi, L.M. (2018), „Gli oracoli“, 232, con richiamo anche a Merkelbach, R. (1995), „Isis regina“: *anth. Pal.* IX 378.3 e 9 e XIV 70; Io. Mal., *chron.* II 2 p. 18.29-33; Cedr., *hist. comp.* 24,2, p. 102, 15-17 Tartaglia; Suda, s.v. Θούλις θ 415 Adler; *thes. min.* ω16 165-168, χ15 280-283 Erbse; *append. anth.* VI 188 Cougny; *chron. Pasch.* 83,17-84,8.
- 21 Talora anche nella forma Elioserapide: cfr. *PGM* 31b,1-10; 31c,1-6; 73,1-5; 74, 1-15; 5,1-30: cfr. Fauth, W. (1995), „*Helios Megistos*“, 74.
- 22 Cfr. soprattutto Eus., *praep. ev.* IV 23,6, in cui si dice (sempre riportando Porfirio) che tale natura è simboleggiata dal cane a tre teste (Serapide = Plutone) e dai tre elementi: Μήποτε οὗτοί εἰσιν ὧν ἄρχει ὁ Σάραπις καὶ τούτων σύμβολον ὁ τρίκρανος κύων, τούτέστιν ὁ ἐν τοῖς τρισι στοιχεῖοις, ὕδατι, γῆ, ἀέρι, πονηρὸς δαίμων; οὗς καταπαύσει ὁ θεὸς ὁ ἔχων ὑπὸ χεῖρα. ἄρχει δ' αὐτῶν καὶ ἡ Ἐκάτη ὡς συνέχουσα τὸ τρίστοιχον.
- 23 Qui citato nella traduzione di F. Maltomini, in Porfirio (2012), „Sui Simulacri“; per le questioni filologiche di un testo dalla tradizione ramificata e complessa (attestato nella sua forma più lunga da Eusebio, alcuni versi sono noti già dal papiro di Derveni e dal *De mundo* pseudoaristotelico, 7,401a26-401b7) si può fare riferimento all'edizione di Bernabé. Di contenuto molto simile è il successivo fr. 169 Kern (= *theos. Tub.* 50 Erbse = I 51 Beatrice), che la raccolta fa derivare da Siriano. Tissi, L.M. (2018), „Gli oracoli“, 298 sg. nota che al maestro di Proclo sono attribuite varie opere di carattere orfico (*in Plat. Tim.* I 315, 2 Diehl; Suda σ 1662 Ad-

Zeὺς πρῶτος γένετο, Zeὺς ὕστατος ἀργικέρανος,
Zeὺς κεφαλή, Zeὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.
Zeὺς ἄρσιν γένετο, Zeὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη.
Zeὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.
... ἐν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ νύξ τε καὶ ἡμῆρ
... πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται.
τοῦ δὴ τοι κεφαλῆ[v] μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα
οὐρανὸς αἰγλήεις, ὃν χρύσεια ἀμφὶς ἔθειραι
ἄστρον μαρμαρέων περικαλλέες ἠερέθονται,
ταύρεα δ' ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα,
ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐραניῶνων,
ὄμματα δ' ἠέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη.
νοῦς δὲ οἱ ἀψευδῆς βασιλήϊος ἄφθιτος αἰθήρ,
... ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχει ἠδὲ νόημα.
σῶμα δὲ οἱ περιφεγγές, ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον,
ὄβριμον, ὄβριμόγυιον, ὑπερμενὲς ὧδε τέτυκται·
ὧμοὶ μὲν καὶ στέρνα καὶ εὐρέα νῶτα θεοῖο
ἀήρ εὐρυβίης, πτέρυγες δὲ οἱ ἐξεφύοντο,
τῆς ἐπὶ πάντα ποτᾶθ', ἱερῆ δὲ οἱ ἔπλετο νηδὺς
γαῖά τε παμμήτειρ' ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα·
μέσση δὲ ζώνη βαρνηχέος οἶδμα θαλάσσης
καὶ πόντου· πυμάτη δὲ βάσις χθονὸς ἔνδοθι ρίζαι
Τάρταρά τ' εὐρώεντα καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης.

„Zeus nacque primo, Zeus ultimo, candida folgore,
Zeus testa, Zeus centro, da Zeus sono tutte le cose.
Zeus nacque maschio, Zeus fu giovinetta immortale,
Zeus fondamento della terra e del cielo stellato. ...
unico corpo regale, in cui tutte le cose di qui si volgono:
fuoco, acqua, terra, etere, notte e giorno. ...
sì, tutte le cose di qui si trovano nel grande corpo di Zeus.

ler), da cui probabilmente venne tratto il testo dell'oracolo gli stessi versi sono riportati con alcune varianti da Eusebio (*praep. ev.* III 9,2,6–10 = Porph., *De simulacris* fr. 354 Smith = 3 Bidez) e da Stobeo (I 1,23) come parte di un componimento più lungo, a riprova della natura fluida di simili testi. Interessante è osservare che Zeus è chiamato, tra gli altri epiteti, con l'omerico *δέμας*, e in seguito si parla di un suo *σῶμα*. Su questa stessa linea si vedano altresì Aesch., *frag.* 70 Radt = Clem. Alex., *strom.* V 14,114 = Eus., *praep. ev.* XIII 13,41: Zeus è etere, Zeus terra, Zeus cielo, invero Zeus è tutto e ciò che è superiore a tutti gli esseri (Zeὺς ἐστὶν αἰθήρ, Zeὺς δὲ γῆ, Zeὺς δ' οὐρανός, / Zeὺς τοι τὰ πάντα χῶτι τῶνδε [το] ὑπέρτερον).

La sua testa e il suo bel volto, a vedersi,
è il cielo luminoso e intorno gli fluttuano
bellissime chiome d'oro di astri brillanti.
Di qua, di là, due aurei corni di toro:
alba e tramonto, vie degli dèi celesti.
Gli occhi: il sole e, di contro, la luna.
La sua mente senza inganno, sovrana, è l'etere imperituro ...
Così ha la testa immortale e il pensiero.
E il suo corpo radioso, illimitato, incrollabile,
poderoso, forte di membra, possente è così:
le spalle e il petto e l'ampio dorso del dio
è l'aria vasta forza; e gli spuntavano l'ali,
con cui vola sopra tutte le cose; e gli è sacro ventre
la terra, madre di tutto, e le cime erte dei monti.
A mezzo gli fa da cintura il flutto del mare dal cupo rumore,
e del pelago. L'estrema base sono le fonde radici del suolo
e il mucido Tartaro e gli ultimi confini della terra.“

Questi testi presentano l'identificazione di Zeus con i vari elementi costitutivi del mondo (etere, terra, cielo, etc.), spingendosi talora fino a una vera e propria antropomorfizzazione, attribuendo a ciascun elemento l'identificazione con una parte del corpo, come nell'oracolo da cui abbiamo tratto le mosse. Se da un lato, quindi, la cultura greca conosce la tradizione di vari dèi o eroi cui sono attribuiti organi o membra,²⁴ è altresì possibile supporre una evoluzione progressiva volta all'eliminazione degli attributi corporali.

In chiave di riflessione comparativa e considerando come si abbia qui a che fare con un evidente tentativo di antropomorfizzare la divinità, si possono citare testi paralleli che, secondo Richard Reitzenstein, avrebbero potuto ispirare questo tipo di immagini presso gli Orfici.²⁵ Lo studioso te-

24 Cfr. ad es. Metrod., *frg.* 4 DK, in cui si attribuiscono a vari eroi omerici qualità atmosferiche: Agamennone sarebbe l'etere, Achille il sole, Elena la terra, Paride l'aria, Ettore la luna, etc.; tra gli dèi invece Demetra è il fegato, Dioniso la milza, Apollo la bile (Philod., *voll. Herc. c. alt.* VII 3f. 90 [Gomperz *Wien. Sitz. Ber. ph. h. Cl.* 116, 14]; καὶ περὶ νόμων καὶ ἐθισμῶν τῶν παρ' ἀνθρώποις, καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα μὲν αἰθέρα εἶναι, τὸν Ἀχιλλεῖα δ' ἥλιον, τὴν Ἑλένην δὲ γῆν καὶ τὸν Ἀλέξανδρον ἄερα, τὸν Ἑκτορα δὲ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀναλόγως ὀνομάσθαι τούτοις, τῶν δὲ θεῶν τὴν Δήμητρα μὲν ἦπαρ, τὸν Διόνυσον δὲ σπλῆνα, τὸν Απόλλω δὲ χολήν).

25 Reitzenstein, R., Schraeder, H. H., (1926) „Studien“, 83 sgg. Per un passo simile si veda anche *hymn. Orph.* 66.

desco ricorda in particolare *ṛg veda* X 90,12 sgg. a proposito dell'uomo primordiale (un tema cui si è accennato in precedenza):²⁶

„12. La sua bocca diventò il brahmano, le sue braccia si trasformarono nel guerriero, le sue cosce nel vaiśya; dai piedi nacque lo śūdra. 13. Dalla sua mente nacque la luna; dagli occhi nacque il sole nacque; dalla bocca Indra e Agni; dal respiro nacque il vento. 14. Dal suo ombelico ebbe origine l'atmosfera, dalla testa si produsse il cielo, dai piedi la terra; dalle orecchie i punti cardinali. Così gli dèi formarono il mondo.“

Ma anche riferiti alla vera e propria divinità in un inno dell'*Atharvaveda* (X 7,32) dedicato alla creazione e alla strutturazione del cosmo:²⁷

„Quello di cui la terra è la misura, e lo spazio tra cielo e terra è il ventre, che ha reso cielo la sua testa: onore a questa formula migliore di ogni cosa! 33. Quello il cui occhio sono il sole e la luna che sempre si rinnova, che ha reso fuoco la sua bocca – onore a questa formula migliore di ogni cosa! 34. Quello il cui respiro, quando inspira e quando espira, è il vento, e gli occhi sono i discendenti del fuoco, che ha reso i punti cardinali la sua conoscenza – onore a questa formula migliore di ogni cosa“

E soprattutto nel passo più noto, tratto dal capitolo 11 del „Canto del Beato“ (*Bhagavadgītā*):²⁸

„Hari mostrò ad Arjuna la sua forma sovrana, suprema,
10. fornita di molteplici volti ed occhi e di molteplici meravigliosi aspetti, di molteplici divini ornamenti, di molteplici divine armi levate [...] 12. Lo splendore di mille soli, sorti insieme nel cielo, solo questo potrebbe somigliare allo splendore di questo Santo [...] Arjuna disse:
15. Io vedo nel tuo corpo, o Dio, gli dei e i gradi tutti degli esseri, Brahma, il Signore, sul suo trono di loto, tutti i Veggenti ed i serpenti divini. 16. Con braccia, ventri, volti ed occhi molteplici io ti vedo dovunque, fornito di forme infinite. In te non vedo fine, mezzo o principio, o Signore del Tutto, Onniforme. 17. Io ti vedo come una massa di splendore, risplendente dovunque, [...] 19. Senza principio, senza mezzo e senza fine, dotato di forza infinita, di braccia infinite, i tuoi occhi sono il sole e la luna. Così io ti vedo, col volto simile a un fuoco

26 Trad. it. di Sani, S. (Venezia 1992).

27 Trad. it. di Ambrosini, R. (Bologna 1984). Cfr. similmente *Mahab.* III 188.

28 Trad. it. di Gnoli, R. (Torino 1976).

risplendente, te che col tuo splendore bruci tutto questo universo. 24. Raggiante, multicolorato, tu tocchi il cielo, le tue bocche sono spalancate, i tuoi occhi sbarrati, fiammeggianti.“

Van den Broek, da parte sua, sembra incline a ritrovare l'origine della antropomorfizzazione di dio nella letteratura religiosa egizia e dunque a scorgere una filiazione diretta con il culto ellenistico di Serapide:²⁹ del resto, fin dalla cosmogonia del Papiro Berlinese 3048, si può osservare come il demiurgo Ptah abbia modellato su se stesso il suo corpo, ma soprattutto come tale concezione si espliciti particolarmente nella teologia di Amun Ra sviluppatasi in epoca ramesside. Divengono di uso corrente metafore che designano il cielo come testa del dio e la terra come i suoi piedi, mentre i due luminari del sole e della luna rappresentano i suoi occhi.

Del pari i papiri magici, come è noto di ambiente per la massima parte egiziano, sembrano riflettere questa stessa idea: tra questi possiamo citare una σύστασις rivolta a Helios, in cui questo grande dio assume vari aspetti e vari nomi, a seconda dei momenti e dei luoghi in cui viene invocato: cucciolo di scimmia, pino, pietra ‚invisibile‘, uccello [...]; rinoceronte, pesco, pietra ‚color di ceramica‘, uccello, sulla terra icneumone; gatto, fico, pietra samouchon (?), pappagallo; sulla terra rana; toro, elce, opale, colomba, sulla terra toro; leone, lycium, magnete, sulla terra coccodrillo; asino, rovo, zaffiro, nel mare cristallo.³⁰ Sembra qui essere all'opera una variazione e un ampliamento del tema della *dodekaoros*, altrimenti conosciuta come ‚zodiaco egizio‘, ossia i dodici aspetti di animale assunti dal sole nel corso del suo viaggio, tema che ebbe una certa diffusione durante la tarda antichità, essendo stato utilizzato anche da autori largamente influenzati dal Platoni-

29 Su questa stessa linea si collocano Assmann, J. (1979), „Primat und Transzendenz“, con una notevole serie di esempi; Quack, J. F. (2013), „Sarapis“; Bortolani, L.M. (2016), „Magical Hymns“, 76 sg.

30 *PGM* 3,500 sgg., di cui riportiamo l'inizio perché la parte successiva è assai lacunosa e offriamo più una parafrasi che una traduzione dettagliata (di alcuni termini, *hapax legomena*, abbiamo inoltre rinunziato a tentare una esegesi): ὥρα πρώτη μορφήν ἔχεις καὶ τύπον παιδὸς πιθήκου· γεννᾷς δ[ένδρο]ν ἐλάτην, λίθον ἄφανον, ὄρνειον ε...αενο...α, ὄνομά σοι φρουερ· ὥρα δευτέρα μορφήν ἔχεις μονοκέρου, γεννᾷς δένδρον περσέαν, λίθον κεραμίτην, ὄρνειον ἀλούρακον, ἐπὶ γῆς ἰχθυήματα, ὄνομά σοι βαζητοφωθ· ὥρα τρίτη μορφήν ἔχεις αἰλούρου, γεννᾷς δένδρον σύκων, λίθον σαμοῦχον, ὄρνειον ψ[ί]ττακον, ἐπὶ γῆς βάτραχον, ὄνομά σοι Ἀκραμμαχαμαρει· ὥρα τετ[άρ]τη μορφήν ἔχεις ταύρου, γεννᾷς δένδρον [κα]ἰ λί[θ]ον παιδέρωτα, ὄρνειον τρύγωνα, ἐπὶ γῆς ταῦρον, ὄνομά σοι Δαμναμενεύς· ὥρα πέμπτη μορφήν ἔχεις λέοντος, [γε]ννᾷς δένδρον ράμμον, λίθον μάγνητα, ὄρνειον [...], ἐπὶ γῆς κ[ρο]κόδειλον, ὄνομά σοι φωκεγγεψ ευαρεταθου μισον κταικτ, ὥρα ἕκτη μορφήν ἔχεις ὄνου, δένδρον γεννᾷς ἄκανθαν, λίθον σάφειρον, ἐν θαλ[ά]σση ὕλον κτλ.

simo.³¹ Vale inoltre la pena di menzionare anche PGM 12,242–244 e i simili 13,767–772, 21,4–6, ove le membra di un dio onnipotente (*παντοκράτωρ*) e impossibile a nominarsi sono ancora una volta assimilate alle manifestazioni naturali (il sole e la luna gli occhi, l'etere il corpo, la terra i piedi, il cielo la testa).

L'origine egizia di tale concezione e i legami con l'Orfismo sembrano emergere anche dal passo di Eusebio in cui lo storico cristiano offre un'esegesi del testo orfico ripreso da Porfirio.³² Per Porfirio, Zeus sarebbe dunque il cosmo e la mente da cui fa derivare e crea le cose; ma soprattutto viene spiegata l'origine delle raffigurazioni di Zeus in forma umana, quali dovevano essere tipiche dell'iconografia e in particolare della statuaria: è seduto perché lo star seduti indica la saldezza del suo potere; il tronco è nudo, perché così si può manifestare nella parte intellettuale e celeste dell'universo; viceversa, nella parte inferiore sarebbe coperto così come egli è invisibile nelle zone più basse dell'universo. Lo scettro che tiene nella destra allude al fatto che il cuore, l'organo dominante e intelligente per eccellenza, è a sinistra; mentre l'aquila alla sua destra è emblema di vittoria. Nel prosieguito della spiegazione, Eusebio accosta poi alle dottrine stoiche l'interpretazione porfiriana per concludere che il filosofo neoplatonico interpretò il mondo come un grande essere vivente, e che il nome di Zeus di fatto portò all'identificazione dell'etere con la parte superiore e intellettuale, mentre il resto fu inteso come „corpo“. La dottrina è esplicitamente fatta risalire all'Egitto, da cui gli Orfici la avrebbero derivata. Porfirio, però, sembra aggiungervi una interpretazione di tipo filosofico, facendo di questo dio un intelletto demiurgico.

L'esegesi offerta da Eusebio e Porfirio permette dunque di concludere questa rassegna osservando come la antropomorfizzazione della figura divina in senso macrocosmico, presente in differenti contesti religiosi e originatasi in tutta probabilità dal desiderio umano di avvicinare a sé entità sovrannaturali e trascendenti, tenda però a rarefarsi in età tardoantica, assumendo non di rado contorni metaforici.

31 Al sistema della *dodekaoros* alludono anche ps.Hippol., *ref.* V 15,4 (a proposito della setta gnostica dei Perati); *Pistis Sophia*, 207 Schmidt; Iambl., *myst.* VII 3; Porph., *ap. Eus., praep. ev.* V 10,6; Procl., *in Plat. Tim.* I 108,1 D.; Damasc., *vit. Isid.* 100,4; Macrob., *Sat.* I 21, su cui cfr. Hübner, W. (1990), „Zur Neuplatonischen“, del quale è interessante mettere in risalto le considerazioni di 76: „aufs ganze gesehen ist diese Art der Interpretation des Tierkreises nur ein Symptom für die allgemeine fortschreitende Solarisierung der Götter und ihrer Kulte in der Spätantike“; si veda inoltre Fauth, W. (1995), „Helios Megistos“, 45.

32 Eus., *praep. ev.* III 9,3 sgg.

Bibliografia

- Arnobio, „Contro i Pagani“. Introduzione, testo criticamente rivisto e commento a cura di Tommasi, Ch. O., traduzione di Amata, B. (Roma 2017).
- Marius Victorinus, „Traité Théologiques sur la Trinité“, ed. Henry, P., Hadot, P. (Paris 1960).
- Porfirio, „Sui Simulacri“, ed. it. a cura di Gabriele, M. trad. di Maltomini, F. (Milano 2012).
- Aaron, D. H., „Shedding Light on God’s Body in Rabbinic Midrashim“, in: Harvard Theological Review 90 (1997), 299–314.
- Albrile, E., „Corpi celesti. Ellenismo e iranismo in un mito bizantino“, in: Bizantinistica 12 (2010), 93–114.
- Assmann, J., „Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines ‚Höchsten Wesens‘“, in: Westendorf, W. (ed.), „Aspekte der spätägyptischen Religion“ (Wiesbaden 1979), 7–42.
- Barr, J., „The Image of God“, in: Bulletin of the John Rylands Library 51 (1968–1969), 11–26.
- Bee, G., „Audians“, in: Hanegraaff, W. J. (ed.), Dictionary of Gnosis and Western Esotericism (Leiden 2006), 141–142.
- Berno, F., „Allegoria templare e topologizzazione del corpo di Cristo nel Vangelo di Filippo (NHC II, 3)“, in: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 82 (2016), 992–1018.
- Bortolani, L. M., „Magical Hymns from Roman Egypt: A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity“ (Cambridge 2016).
- Brach, J.-P., Hanegraaff, W. J., „Correspondences“, in: Hanegraaff, W.J. (ed.), „Dictionary of Gnosis and Western Esotericism“ (Leiden 2006), 275–279.
- Cohen, M. S., „The *Shi’ur Qomah*: Texts and Recensions“ (Tübingen 1985).
- Cohen, M. S., „The *Shi’ur Qomah*: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism“ (Lanham 1983).
- Costa, J., „Le corps de Dieu dans le judaïsme rabbinique ancien. Problèmes d’interprétation“, in: Revue de l’histoire des religions 227 (2010), 283–316.
- Coté, D., „La forme de Dieu dans les Homélie pseudo-clémentines et la notion de *Shi’ur Qomah*“, in: Aragione, G., Gounelle, R. (eds), „Soyez des changeurs avisés. Controverses exégétiques dans la littérature apocryphe chrétienne“ (Turnhout 2012), 69–94.
- Dodd, C. H., „The Bible and the Greeks“ (London 1954).
- Fauth, W., „Helios Megistos: Zur synkretistischen Theologie der Spätantike“ (Leiden 1995).
- Fossum, J., „Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism“, in: Vigiliae Christianae 37 (1983), 260–287.

- Gignoux, Ph., „La doctrine du macrocosme-microcosme et ses origines gréconostiques“, in: Varvousek, P. (ed.), „Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klíma“ (Prague 1994), 27–52.
- Gignoux, Ph., „Man and Cosmos in Ancient Iran“ (Roma 2001).
- Goshen-Gottstein, A., „The Body as Image of God in Rabbinic Literature“, in: Harvard Theological Review 87 (1994), 171–195.
- Griffin, C., Paulsen, D., „Augustine and the Corporeality of God“, in: Harvard Theological Review 95 (2002), 97–118.
- Hadot, P., „Porphyre et Victorinus“ (Paris 1968).
- Hübner, H., „Zur neuplatonischen Deutung und astrologischen Verwendung der Dodekaoros“, in: Harlfinger, D. (ed.), „Philophronema. Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag. Von Textkritik bis Humanismusforschung“ (Paderborn 1990), 73–103.
- Idel, M., „In a Whisper‘. On Transmission of *Shi‘ur Qomah* and Kabbalistic Secrets in Jewish Mysticism“, in: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 47 (2011), 443–488.
- Jackson, H. M., „The Origins and Development of the *Shi‘ur Qomah* Revelation in Jewish Mysticism“, in: Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period 31 (2000), 373–415.
- Liebeschuetz, W., „The Significance of the Speech of Praetextatus“, in: Athanassiadi, P., Frede, M. (eds), „Pagan Monotheism in Late Antiquity“ (Oxford 1999), 185–205.
- Marschies, Ch., „Gottes Körper: Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike“ (München 2016).
- Merkelbach, R., „Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt“ (Stuttgart-Leipzig 1995).
- Murray-Jones, C.R.A., „The Body of the Glory: Approaching the *New Testament* from the Perspective of the *Shiur Koma* Traditions“, in: Rowland, C., Murray-Jones, C. R. A. (eds), „The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament“ (Leiden 2009), 501–579.
- Mortley, R., „From Word to Silence, I, The Rise and Fall of the Logos; II, The Way of Negation, Christian and Greek“ (Bonn 1986).
- Mühlenberg, E., „Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik“ (Göttingen 1966).
- Orlov, A., „The Enoch-Metatron Tradition“ (Tübingen 2005).
- Orlov, A., „Without Measure and Without Analogy: *Shi‘ur Qomah* Traditions in 2 (Slavonic) Enoch“, in: Journal of Jewish Studies 56 (2005), 224–244.
- Paulsen, D. L., „Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses“, in: Harvard Theological Review 83 (1990), 107–114.
- Pearson, B. A., „Jewish Elements in *Corpus Hermeticum* I (Poimandres)“, in: van den Broek, R., Vermaseren, M. J. (eds), „Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel“ (Leiden 1981), 336–348.
- Pettazzoni, R., „Essays on the History of Religions“ (Leiden 1954).

- Pines, S., „Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in the Sefer Yezira and a Text of the *Pseudo-Clementine Homilies*. The Implications of the Resemblance“, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities 7 (1989), 63–142 (rist. in „Studies in the History of Jewish Thought“ [Jerusalem 1997], 94–173).
- Presezzi, C., „‘Essere immagine’ e ‘farsi immagini’. L’anti-paolinismo nella polemica contro Simon Mago delle *Recognitiones* pseudo-clementine“, in: Guastini, D. (ed.), „Genealogia dell’immagine cristiana. Studi sul cristianesimo antico e le sue raffigurazioni“, Firenze 2014, 209–228.
- Quack, J. F., „Sarapis – Bemerkungen aus der Sicht eines Ägyptologen“, in: Zenzen, N., Hölscher, T., Paarmann, B., Trampedach, K. (eds), „Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von ‚Ost‘ und ‚West‘ in der griechischen Antike“ (Heidelberg 2013), 229–255.
- Quispel, G., „Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis“ in: *Vigiliae Christianae* 34 (1980), 1–13.
- Reitzenstein, R., Schraeder, H. H., „Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland“ (Leipzig-Berlin 1926).
- Scholem, G. G., „Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition“ (New York 1965).
- Scholem, G. G., „Von den mystischen Gestalt der Gottheit“ (Zürich 1962).
- Stern, D., „*Imitatio Hominis*: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature“, in: *Prooftexts* 12 (1992), 151–174.
- Stroumsa, G. G., „Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ: For Shlomo Pines“, in: *Harvard Theological Review* 76 (1983), 269–288.
- Stroumsa, G. G., „Le couple de l’Ange et de l’Esprit: traditions juives et chrétiennes“, in: *Revue Biblique* 88 (1981), 42–61.
- Stroumsa, G. G., „The Incorporeality of God: Context and Implications of Origen’s Position“, in: *Religion* 13 (1983), 345–358.
- Tissi, L. M., „Gli oracoli degli dèi greci nella Teosofia di Tubinga“ (Alessandria 2018).
- Tommasi, Ch. O., „The Bee Orchid. Religione e cultura in Marziano Capella“ (Napoli 2012).
- Tommasi, Ch. O., „*Viae negationis* della dossologia divina nel medioplatonismo e nello gnosticismo sethiano (con echi in Mario Vittorino)“, in: Calabi, F. (ed.), „*Arrhetos Theos*. L’inconoscibilità del Primo Principio nel Medioplatonismo“ (Pisa 2002), 119–154.
- van Den Broek, R., „The Creation of Adam’s Psychic Body in the Apocryphon of John“, in: van den Broek, R., Vermaseren, M. J. (eds), „Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to G. Quispel“ (Leiden 1981), 38–57.
- van den Broek, R., „The Sarapis Oracle in Macrobius, Sat. I 20,16–17“, in: de Boer, M. T., Edridge, T. A. (eds), „Hommage à M. J. Vermaseren. Recueil d’études offert par les auteurs de la Série Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain“ (Leiden 1978), 123–141.

van der Horst, P. W., „The Measurement of the Body. A Chapter in the History of Ancient Jewish Mysticism“, in: van der Plas, D. (ed.), *„Effigies Dei. Essays on the History of Religions“* (Leiden 1987), 56–68.